ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/313600708

Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales. FCE, 1996

Book · September 1996

CITATIONS
74

READS
4,237

1 author:



Pedro Pitarch
Complutense University of Madrid
57 PUBLICATIONS **306** CITATIONS

SEE PROFILE

All content following this page was uploaded by Pedro Pitarch on 11 February 2017.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

PEDRO PITARCH RAMÓN

Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1996

D. R. © 1996, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4818-8

Impreso en México

A la memoria de mi padre

A mi madre

PREFACIO

Este estudio tuvo lugar en Cancúc, un pueblo indígena de lengua maya-tzeltal situado en la vasta región montañosa de los Altos, en el estado de Chiapas, México. Su asunto inmediato es cierto tipo de "almas" —un intrincado y abigarrado conjunto de principios anímicos: animales de toda especie, fenómenos atmosféricos, extraños seres humanos, sustancias minerales y otros— que de acuerdo con la creencia indígena residen en el interior del cuerpo humano y, simultáneamente, fuera de él, diseminadas a lo largo del mundo. El examen detenido de estas almas es en sí mismo fascinante. Pero además, según trataré de mostrar, proporciona una guía, no sé si privilegiada, pero sí poco convencional, para adentrarse en aspectos de la cultura indígena que exceden rápidamente el dominio de la representación de la persona. Un estudio así permite interrogarse radicalmente (y alcanzar quizá conclusiones provisionales de cierta relevancia) sobre cuestiones fundamentales de la antropología de la región. Nociones como la del sincretismo cultural, la memoria histórica, los fundamentos de la identidad colectiva, el papel de la comunidad y otras que en apariencia —sólo en apariencia— tienen poco que ver con las almas.

La investigación se basa en información etnográfica reunida durante mi trabajo de campo en Chiapas en los años de 1989 y 1990. Fue presentada en 1993, en una primera versión, como tesis de doctorado en el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de Nueva York en Albany, bajo la asesoría de los profesores Gary H. Gossen (como director), Robert M. Carmack y Manuel Gutiérrez Estévez.

Mediante conversaciones, críticas, sugerencias y otras formas de ayuda intervinieron decisivamente en el desarrollo de este trabajo varias personas a quienes deseo manifestar mi gratitud y afecto. En España, Manuel Gutiérrez Estévez. En los Estados Unidos, Lyle Campbell, Robert M. Carmack, Gary H.

Gossen, John S. Justeson y Jorge Klor de Alva. En México, Graciela Alcalá, Dolores Aramoni, Juan Blasco, María Elena Fernández Galán, Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira. En Cancúc, Esteban Santis P'in *(mamal tul)*, Marian Santis Terat, Sebastián López, Lorenzo Pérez López, Lorenzo López y Mario Sánchez. Asimismo, debo expresar mi agradecimiento al Departamento de Historia de América (II) de la Universidad Complutense de Madrid, al Instituto de Estudios Mesoamericanos de la Universidad del Estado de Nueva York en Albany y al Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. El texto de la oración de curación que aparece en el capítulo VI fue analizado, en 1992, en el seminario "Estudio Comparativo de Rituales Americanos" de la Universidad Complutense, dirigido por M. Gutiérrez Estévez: doy las gracias a sus participantes por sus afinadas observaciones.

En fin, mi mayor deuda de gratitud es, por muchas razones, con Carmen Ramón, Fernando Pitarch y Genoveva Pitarch.

Madrid, 1994

I. INTRODUCCIÓN

En un principio la cuestión de "las almas" no figuraba entre mis intereses; me había propuesto como investigación de tesis doctoral un estudio de la religión indígena y para tal fin ponía toda mi atención en las ceremonias públicas y en las narraciones formales. Pero transcurridos los primeros meses de trabajo de campo en Cancúc, a medida que por las conversaciones escuchaba sobre sucesos, detalles, fragmentos de incidentes que parecían guardar relación con las concepciones anímicas, comencé a tener por éstas una verdadera curiosidad que en los últimos meses desembocó en obsesión.

En ese cambio de orientación, pienso ahora, debieron influir los propios ritmos de la actividad colectiva. Comencé a vivir en Cancúc un mes de diciembre, cuando se inicia el periodo dentro del ciclo anual que, hasta mayo, concentra la mayor parte de la actividad ritual pública en la población cabecera. Entre preparativos y representaciones, durante dicho periodo se suceden las fiestas públicas más importantes del calendario ceremonial —Navidad, Carnaval, Semana Santa, San Juan (el santo tutelar de Cancúc)— y con ellas los mercados se convierten en escenario de un intenso intercambio de todo tipo que congrega a los habitantes de las distintas aldeas del municipio. Después, entre los meses de abril y agosto, el tiempo se ocupa principalmente en las tareas de cultivo que exigen más esfuerzo: primero, la tala y quema de la vegetación del terreno y la siembra antes de que lleguen las lluvias de principios de mayo; luego las dos o tres limpias de hierbajos y otros cuidados necesarios hasta finales de agosto, cuando en las franjas templadas del valle el maíz ya está maduro. Hacia el mes de septiembre las labores agrícolas se reducen drásticamente y la actividad ceremonial pública en el centro se vuelve casi nula. Los días se hacen más cortos y los aguaceros del verano dejan paso a lluvias más regulares e incesantes; ríos y arroyos pasan crecidos y los senderos se transfor-

man en cauces de lodo. Las familias se retraen entonces en sus casas, diseminadas por el paisaje, dedicadas a tareas de reparación doméstica, y es el tiempo en el que parientes que viven en aldeas separadas aprovechan para visitarse por cierto número de días.

Es durante este periodo de introversión doméstica, que se extiende entre septiembre y diciembre, cuando los cancuqueros prestan más atención a sus almas. A los chamanes de más prestigio, los especialistas que reúnen las tres principales categorías médicas —*pik'abal* (diagnosticador), *poxtaywanej* (entendido en medicamentos) y *ch'abajom* (recuperador de almas)—, se les acumula el trabajo. En agosto comencé a trabajar como simple aprendiz informal de uno de estos especialistas, Xun P'in.[1] Cuando yo ya era capaz de entender y hablar tzeltal de manera aceptable, pude atender las ceremonias de curación, grabar las oraciones, procurar comprender las discriminaciones en el diagnóstico y reconocer qué era lo dañado y cuál el origen de la afección. Lo que aprendía en las sesiones de curación, junto con otros detalles que escuchaba en otros contextos, me iba descubriendo, rápidamente ahora, un denso dominio cultural.

Pero hay una razón más profunda que explica el cambio paulatino de mi atención etnográfica. Aunque, como dije, estaba inicialmente interesado en las ceremonias públicas y la narrativa formal, desde un primer momento también me propuse prestar oído a la opinión de los indígenas sobre sus propias prácticas culturales, en lugar de esforzarme por elaborar una interpretación o formalización personal de aquéllas. Poco a poco me fui convenciendo de que ni las ceremonias públicas ni la narrativa —digamos, ritual público y mitología— son actividades sobre las que los cancuqueros tengan mucho que decir, como tampoco éstas, según creo, tienen mucho que decir sobre los cancuqueros.

En cuanto a las primeras, las fiestas, es fácil obtener minuciosas descripciones, sobre todo por parte de quienes han participado como intérpretes en ellas y de ciertos especialistas rituales que velan por su ejecución. De hecho acabé por

[1] En los nombres tzeltales conservo el patronímico de clan (el segundo nombre), pero, por razones de anonimato, cambio el nombre propio.

acumular varios cuadernos de notas y muchas cintas grabadas con descripciones detalladísimas dictadas por los especialistas acerca de movimientos, episodios, objetos rituales, cargos y demás. En realidad los cancuqueros, por razones que luego serán más claras, dan por sentado que los *kaxlanetik* (los "castellanos", es decir, los hispanohablantes o no indígenas, una categoría en la que, si bien con alguna dificultad, me encuentro yo) tienen un interés intrínseco por estas fiestas. Pero, como bien saben los etnógrafos que han trabajado en comunidades de la región, entre los indígenas las fiestas no inspiran ninguna interpretación, exégesis sobre su sentido. La respuesta a cualquiera de mis preguntas sobre el significado de las ceremonias era de un mismo tenor: *ja' yuun te jijch jajchem te nail me'el mamaletike,* "porque así comenzaron a hacerlo los primeros madres-padres", o más sumariamente: *ma jna'tik, melel ja te kostúmbre,* "no sabemos, es la costumbre". Más adelante habrá que volver sobre esta última palabra que, aunque evidentemente es un préstamo lingüístico del castellano en su acepción de "tradición", en tzeltal es empleada con un sentido distinto, casi inverso del que posee en español. En algunos casos las personas con las que abordé la cuestión del significado llegaban a sentirse incómodas por lo que creo que pensaban que era su propia ignorancia; no es que las fiestas carezcan de razón de ser (sentido y función son aquí equivalentes), pero, se asegura, el antiguo conocimiento sobre el que se fundaban cayó en el olvido (mas, como luego aduciré, no se trata de un olvido fortuito).

En el caso de la narrativa de carácter convencional —cuentos, mitos, leyendas, etc.— ocurre lo contrario, pero con similares consecuencias. En general, los relatos que se conocen son pocos y, fuera de los que se escuchan de niños, de boca de las madres en la mayoría de los casos, no es corriente aprender otros. En ocasiones me acompañaba una persona joven en la visita a algún anciano que viviera en un paraje apartado y acaso supiera "historias" —por ser anciano, pero también por vivir marginalmente, ya que relatar historias, cuentos, no es una actividad socialmente prestigiosa—, para lo cual siempre había que llevar un obsequio, de preferencia aguardiente, porque sólo así "se pierde la vergüenza de re-

latar". Pero por interesantes que desde otros puntos de vista pudieran resultar las entrevistas, era común que termináramos sin escuchar un solo relato. También los cancuqueros tienen la impresión de conocer pocas narraciones. En todos los casos la explicación es parecida: "nos preocupamos únicamente por la actividad diaria, por el trabajo, por la conservación de la vida; además, a diferencia de los 'castellanos', los cancuqueros carecemos de la escritura y no hemos podido registrar lo que ocurrió en el pasado".

Las respuestas a muchas de mis consultas remitían, imprecisa pero insistentemente, hacia los principios anímicos y el mundo que más estrechamente los rodea: el saber médico, los rituales de curación, la interpretación de los sueños, la exploración del carácter personal, el examen de las peculiaridades físicas y otros procedimientos que irán apareciendo más adelante. Con frecuencia, la respuesta a mis interrogaciones consistía en repetir cierto fragmento de los ensalmos de curación chamánica o relatar un hecho (que le sucede a alguien o a uno mismo) en que interviene "algo" anormal.

Las almas absorben, en efecto, buena parte de la curiosidad, inquietud y reflexión de los cancuqueros. Sin duda, hay en juego muchas relaciones sociales y personales cuyos hilos atraviesan directa o subrepticiamente ese saber y lo convierten en objeto de una intensísima atracción. Pero por idéntica razón éste no es un campo fácil de discutir. No constituye un saber propiamente esotérico, por más que los chamanes, según se cree, se desenvuelven con soltura en este dominio; más bien se trata de un secreto público: todos saben, y saben que los demás saben, pero deben hacer como si no supieran. Referir estas cuestiones exige una enorme discreción y debe hacerse en forma oblicua e implicada. De hecho, cuando se habla de las almas se pone en uso el extenso repertorio de partículas gramaticales y recursos retóricos con los que en lengua tzeltal se suaviza la contundencia de una afirmación o la violencia de la interrogación —una vaguedad reforzada por la polisemia de la lengua tzeltal, complicada a su vez por el empleo regular de eufemismos para designar los distintos principios anímicos.

No existe un saber canónico tzeltal que defina lo que es una

persona (según procuro mostrar en el capítulo III). Por ello seguramente mi indagación sobre las almas careció de un método preciso. Lo que llegué a aprender es, como podrá comprobarse por la clase de testimonio etnográfico que traigo a cuento a lo largo de estas páginas, fruto de numerosas charlas informales, en su mayoría sostenidas en circunstancias puramente rutinarias, en una actitud, por decirlo así, de "dejarme llevar". Asimismo, creo que el tono general de este trabajo ha terminado por contagiarse de la naturaleza del saber sobre las almas, lo que explica que carezca de una trama íntegramente articulada y que no todos los datos se hallen desarrollados en forma narrativa. A menudo me limito a observar algún aspecto que puede encajar (o no) más adelante con otro u otros. Un poco como lo que interesa a los cancuqueros de una persona, lo que hago no es tanto producir un contorno acabado (un individuo) como subrayar fragmentos que puedan ser comparados con otros y trazar así concordancias, analogías.

No obstante, pude intentar explorar el campo de los principios anímicos de manera más sistemática con tres cancuqueros —Xun P'in, Alonso K'aal y Lorenzo Lot— a través de numerosas sesiones de entrevistas grabadas por separado. Por una parte, este tipo de tratamiento no sólo profundizaba mi conocimiento, sino que sobre todo me permitía establecer un mínimo común denominador de conceptos básicos, una especie de rejilla con la cual atrapar y ordenar los datos dispersos que poco a poco había registrado y que de otra manera habrían terminado por instalarse definitivamente en el limbo de los datos etnográficos sin apartado específico. Éste es el esquema mínimo que sigo en el capítulo siguiente, de descripción etnográfica.

Por otra parte, dado que yo era ajeno a la trama de relaciones interpersonales locales y desconocía la forma adecuada de hablar sobre estas cuestiones, parecía justificado que discutiéramos más libremente sobre las almas. En realidad, las tres personas que menciono antes no fueron informantes en el sentido convencional de la palabra; no me informaron. Las entrevistas —por lo general en sus casas, en privado y con mucho tiempo por delante— se volvieron raros momentos en los que

podíamos hablar, explayarnos, reflexionar sobre un dominio cultural por el que ellos de veras sentían tanta si es que no más curiosidad que yo, pero que de otro modo no podían discutir explícitamente.

El resultado fue una serie de conversaciones monográficas que crearon un objeto hasta cierto punto nuevo. No es necesario insistir, pues, en que el esquema elemental que sigo en el siguiente capítulo no existe como tal. Se trata sólo de un guión virtual, una solución de compromiso entre, por un lado, mi necesidad de encontrar apoyos suficientemente firmes para seguir entendiendo y, por otro, lo que, en distinta medida, mis interlocutores estaban dispuestos a ceder en favor de la simplificación. Sin su valiosísima colaboración no hubiera podido hacer una etnografía de las almas; pero, ni que decir tiene, esa etnografía es de mi exclusiva responsabilidad.

Xun P'in, el chamán *(ch'abajom)* con quien trabajé, tiene más de cincuenta años. De joven vivió durante un año o quizá dos en un internado para indígenas del Instituto Nacional Indigenista en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (la capital hispanohablante de la región de los Altos de Chiapas, que se encuentra a unos 60 km de Cancúc en línea recta y a unas nueve horas de marcha), donde aprendió algo de español y también, al parecer, a escribir. Una vez, recuerda, lo llevaron a Salina Cruz, Oaxaca, para que pudiera ver el mar, aunque lo que más le impresionó fue el ferrocarril que había allí. (Incidentalmente: los cancuqueros jamás cuentan una historia de vida sino sólo episodios sueltos.) De regreso a Cancúc ocupó algún cargo político, y por causa de una serie de conflictos internos entre facciones, de los que prefiere no hablar demasiado (llegó a estar encarcelado en Ocosingo), tuvo que renunciar a sus pretensiones políticas. Muchos años después, tras varias crisis —entre ellas dos separaciones de sendas esposas—, durante la grave enfermedad que padeció una de sus hijas soñó y descubrió así su vocación de chamán. Su antiguo contacto con el mundo mexicano le infunde una cierta aura de excentricidad (en la que se inserta mi estrecha colaboración con él) que él cultiva con sumo cuidado, por ejemplo en su atuendo: viste la tradicional túnica indígena de algodón blanco bordado con estambre rojo que lo cubre casi hasta las

rodillas, pero sobre ella suele ponerse una gastada chamarra comercial que le llega hasta la cintura, y se deja crecer el bigote y la barbilla. Xun es una persona taciturna. Hoy en día dedica su tiempo casi por entero a las actividades de curación, las que cobra en maíz, dinero o trabajo de sus pacientes.

La segunda persona es Alonso K'aal. Debe tener entre cuarenta y cincuenta años y ostenta el título de *kawilto*, es decir, "cabildo" o anciano principal, una condición reservada a quienes previamente han desempeñado determinados cargos religiosos, sobre todo el de mayordomo de algún santo de la iglesia de Cancúc, y otros cargos de carácter político-ceremonial. Como Xun P'in, es el "señor de su casa" puesto que vive, según la pauta ideal, en una misma unidad residencial con sus hijos varones, las esposas de éstos y sus nietos. Esta elevada categoría le permitía hablar conmigo de las almas sin gran temor. También se ha dejado crecer, aunque con dificultad, algo de bigote y barba. Sobre la túnica blanca de algodón a veces porta una chamarra larga negra de lana, una prenda cuyo uso es prerrogativa exclusiva de los "principales" como él. Nunca asistió a la escuela y en estado sobrio no habla una palabra de castellano.

La tercera persona es Lorenzo Lot. Tiene cerca de treinta años y vive en la casa de sus padres con su esposa y cuatro hijos; prácticamente no ha ocupado ningún cargo, excepto por un pequeño papel en la celebración de carnaval y otro de distinto carácter en una nueva cooperativa de productores de miel. En ese tiempo meditaba sobre la posibilidad de adherirse al grupo católico o a un grupo evangélico de los que comenzaron a existir algunas décadas atrás en Cancúc, lo cual le habría ahorrado tener que seguir participando en las fiestas de carnaval y por consiguiente le habría evitado embriagarse con aguardiente. Terminó los estudios de primaria en la escuela de Cancúc; habla y escribe un poco de castellano. Desde los primeros meses fue mi profesor de lengua tzeltal a cambio de lecciones de escritura de castellano. A diferencia de P'in o K'aal, Lorenzo Lot apenas posee autoridad para hablar sobre las almas (recuerdo que a veces miraba nervioso a nuestro alrededor, temiendo que hubiera alguien o algo que escuchara nuestra conversación), y sin embargo es una de las

personas con las que pude hablar más abiertamente sobre ese mundo. Ello se debe en parte a que desde muy pronto tuve gran confianza a la hora de plantearle mis particulares dudas y conjeturas de método, a lo que contribuyó la forma misma de nuestra conversación.

En efecto, entre las dificultades que presenta comprender —desde fuera— el dominio de las almas están las propias pautas convencionales de conversación en tzeltal. Las opiniones no se formulan en términos de oposición, no existe nada parecido a una discusión hecha de razonamientos encadenados que se opongan entre sí, una suerte de argumento dialéctico. Lo convencional es que hable o responda la persona de mayor autoridad y los demás se limiten a corroborar por turno la opinión anterior, completándola o añadiendo algún detalle de interés, pese a que, eso sí, en ocasiones la evidencia con la que se corrobora parece decir justo lo contrario. Para mi desesperación, mis preguntas rara vez eran contestadas directamente —una tendencia a la que no escapaban ni Xun P'in ni Alonso K'aal—; más bien, me contaban algún suceso, a veces largo y pleno de pormenores, pero lo cierto es que una vez concluido yo no entendía qué relación guardaba con mi pregunta. (Estos sucesos, sin embargo, suelen contener pequeños detalles que funcionan como indicios; mas, para quien tiene dificultad en entender la lengua tzeltal y desconoce sus recursos expresivos, captarlos es como encontrar un aguja en un pajar.) Lorenzo Lot, en cambio, había aprendido a sostener una conversación "dialéctica" y hacía un verdadero esfuerzo por "ponerse en mi lugar". Los fragmentos siguientes sientan un poco el tono de nuestras conversaciones (de nuevo pregunto a Lorenzo cómo se aprende en Cancúc acerca de las almas, en este caso sobre las oraciones de curación chamánica):

> Bueno, no se dice mucho sobre el corazón, no se cuenta mucho, únicamente los que tienen poderes saben [...]. Aprendemos un poco cuando enfermamos, buscamos quien nos pueda diagnosticar, entonces sí nos cuentan un poco, y empieza a decir (el diagnosticador) que puede ser un ser sobrenatural, que dan enfermedad. ¿Pero los padres se lo explican a sus hijos? Bueno... casi no cuentan, parece ser que da un poco de vergüenza hablar del alma, del ave del corazón, de los *lab*... únicamente cuentan un

poco los diagnosticadores, los chamanes, a veces aunque se les pregunte tampoco cuentan mucho, otros a veces sí, un poco nada más, cuentan cómo se enferma uno. ¿Entonces, cómo se aprende que existe una montaña sagrada, cómo se aprende que hay varias almas [...]? Bueno, se aprende en las oraciones, en las oraciones se aprende porque debe citarse todo, todos los pueblos, se cuentan muchas cosas en las oraciones, aquí (en Cancúc) en las oraciones se contiene todo la superficie de la tierra, es distinto en España, tal y como dijiste que las oraciones son verdaderamente breves en España. Los jóvenes aprenden cuando tienen más de quince años, más de veinte, en efecto se aprende escuchando (las oraciones), así, poco a poco, si escuchan dos tres veces los jóvenes pueden aprender algunas cosas... no se cuenta mucho, pero sí, se aprende a través de las oraciones. ¿Que (por ejemplo) la tierra tiene cuatro pilares se aprende en las oraciones? Se aprende en las oraciones, así es, cuatro columnas, cuatro pilares *(chan chix yoyal, chan chix pilal)*. A veces entro en una casa y escucho cuando comienzan a rezar, y también mi madre sabe rezar, así aprendí un poco.

Bueno, en una ocasión, cuando aún vivía el hermano menor de [...], ese anciano sabía rezar verdaderamente bien, fui en una ocasión a su casa [...] estaba rezando *bik'tal chab* [un tipo de ensalmo], pero ¡cuántas cosas dijo en la oración, cuántos pueblos mencionó!, así es, así se aprende un poco. No cuentan los padres a los hijos, a veces alguna cosa pero es raro, pero en las oraciones sí, se trasladan a hablar a la montaña sagrada, pasan al interior de las montañas, pulverizan las palabras de los enemigos, así pueden aprender... bueno, únicamente si de verdad se desea aprender, si no se escucha no se aprende. Los que tienen religión (católicos, evangélicos) no pueden aprender [...], pero sí aprenden un poco porque también escuchan oraciones, cuando se enferman y no se curan visitan un chamán [...] también hacen su *kuxlejal* [una oración de protección], aunque no tengan su altar doméstico se lo piden prestado a otra casa. ¿Entonces, que existe una montaña sagrada, cómo es por dentro, se aprende en las oraciones? Se aprende en las oraciones, porque en la oración, si tiene (por ejemplo) *mulil ta ch'iibal* [falta en la montaña sagrada], entonces comienzan a hablar directamente con la montaña, los que están dispuestos en su interior, están los "madres-padres", tienen el cabello blanco, la barba blanca, así dicen en la oración, dicen que hay una mesa pero de muy buena calidad, hay grandes sillas, así se aprende: la verdad es que no se puede aprender nada si no se escuchan las oraciones.

Más adelante:

Bueno, hay algunos que verdaderamente sí conocen cómo se encuentra dispuesto el interior de la montaña sagrada, es que tienen poder, la ven (en los sueños) pero no pueden decirlo, si dicen "la montaña sagrada es así, está dispuesta así", significa que ya resta poco para que muera, no va a vivir durante mucho tiempo [...] a veces cuentan los que tienen poderes, y la han visto, saben cómo es el interior del corazón, comienzan a contarlo cuando están borrachos, pero desconocemos si de verdad lo saben o es sólo una invención. Cuando se aprende *(nop)* a través de las oraciones, se puede contar, pero si es recordado *(na')*, no se puede. Dicen que cuando van a morir a veces lo cuentan a sus hijos, cuando restan dos o tres años para morir, pero eso es únicamente cuando resta poco tiempo para que mueran.

Bueno, a veces también cuentan los chamanes, los diagnosticadores, pero en las oraciones se explica más, en *bik'tal chab* (por ejemplo) dicen que no vengan los adversarios, que no se coman el alma, que se queden sin visión, que no sean capaces de llegar hasta nuestra casa. Bueno, todo eso se aprende en las oraciones, si no se escucha con atención no se aprende que tenemos nuestro ave del corazón, que tenemos nuestra *ch'ulel*, porque en la oración lo nombran: el ave de nuestro corazón, y nuestra alma, y nuestra sangre, nuestro cerebro; en las oraciones *chukel* se pide que no nos roben el alma, que no la encarcelen, que no le hagan daño, que no la vendan, que pueda volver nuestra alma [...] se aprende sobre las "fratrías", en la oración dicen que hay *boj*, porque en las montañas dicen que permanecen cuatro, los *ijk'a*, los *chejeb*, los *chijk'* y los *boj*. Los padres apenas cuentan sobre la montaña; bueno, sí, dicen "si eres *ijk'a* no te puedes casar con los que son tus parientes".

Luego:

Dicen que no es bueno querer saber mucho del corazón (de las almas); si se desea entender mucho, uno se enferma, tiene mareos, dolor de cabeza, se nubla la vista a veces; si se piensa mucho, la cabeza degenera; no es corriente pensar demasiado, únicamente se piensa en trabajar, cómo se va a sembrar mañana, pasado mañana. Parece ser que es distinto en España, porque allí hay libros, explican las cosas pero en el libro [...]. Los niños a veces preguntan mucho, de dónde proceden las nubes, por qué vuelan los pájaros, es como el cuento del niño que quería aprender el nombre de

las estrellas que contamos el otro día [en resumen: un niño quería contar todas las estrellas y le preguntó a su padre; éste le dio algunos nombres, pero el niño insatisfecho siguió enumerándolas por su cuenta hasta que cayó enfermo y finalmente murió], ¡quién puede contar todas las estrellas!, es imposible. Es así, para vivir es mejor no preguntar mucho cómo es el alma, cómo es el corazón, sólo lo que a veces podemos escuchar.

En la literatura etnográfica acerca de poblaciones tzeltales y tzotziles de Chiapas, el campo de las creencias relativas a las almas no es desconocido. Principalmente desde los años cuarenta, datos sobre entidades anímicas que guardan relación con la persona aparecen en numerosos estudios como un fragmento de información etnográfica dentro de una investigación más general, o en algunos casos constituyen el núcleo de artículos o monografías.[2] Sin embargo, a pesar de ese interés uno advierte en esta literatura, con poquísimas excepciones, una fuerte reticencia a conceder una verdadera importancia al concepto de persona. (Quizá no sea del todo casual que buena parte de la etnografía acerca de las almas, en Chiapas, se la debamos a mujeres.) En su lugar, la atención y sobre todo el peso de la explicación de la cultura (y la historia) indígena ha recaído en aspectos más, por así decir, visibles; por ejemplo, en el sistema de cargos, las ceremonias y fiestas públicas, la organización socioterritorial, la cosmología, etc. En relación con estas formas culturales tan visibles, incluso *excesivamente* visibles, la información sobre las almas parece desconectada, como un apéndice sugestivo pero sin una verdadera implicación en el resto de la cultura indígena, y mucho menos como un aspecto central de ésta (tal y como sostengo en el presente estudio).

Fuera del interés puramente descriptivo, el único peso que se ha concedido a las creencias anímicas (si se dejan a un lado ciertas insinuaciones de "totemismo") es el de mecanismo de "control social". Según la explicación adelantada por

[2] Entre otros: Foster (1944); Guiteras (1946, 1965); Villa Rojas (1947, 1963); Metzger y Williams (1963); Silver (1966); Vogt (1969, 1979); Hermitte (1970); Nash (1970); Pitt-Riverrs (1970, 1971); Fábrega y Silver (1973); Gossen (1975, 1992); Pozas (1977); Holland (1978); Maurer (1983); Breton y Bequelin-Monod (1988); Linn (1989).

Villa Rojas en la década de los años cuarenta, el sistema de creencias sobre las almas (naguales) "se justifica por su eficiencia como método de control social; hace posible la aceptación continuada de la costumbre tradicional, y sanciona el código moral del grupo" (Villa Rojas 1947: 583). Esta noción funcionalista fue ampliamente aceptada después (por ejemplo, la monografía de E. Hermitte [1970] sobre las almas en Pinola se titula *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo)* y en realidad no ha sido cuestionada desde entonces, si bien da la impresión de que estudios más recientes repiten la fórmula del control social más por convención de oficio que por auténtica convicción explicativa. En mi opinión, como explicación no pasa de ser una débil fórmula funcional, y si hubiera que plantear la cuestión en esos términos no sería difícil mostrar que las almas funcionan como un mecanismo de control y también de descontrol social. Pero que una explicación así se haya mantenido, aunque sea como mera fórmula, hasta el presente —mientras otras explicaciones de corte funcionalista hayan sido o abiertamente cuestionadas o directamente abandonadas— es un síntoma. Es un indicio de la posición marginal en que la etnografía de la región (de nuevo con algunas excepciones) ha mantenido el concepto indígena de persona; es decir, el de simple medio de conservar, de sancionar, otros aspectos culturales y sociales, aspectos presumiblemente más centrales.

Esta falta de confianza en la importancia del concepto de persona ha impuesto, en mi opinión, una estéril limitación a la etnografía de la región. Tal y como ha escrito C. Geertz, el concepto de persona, esto es, las "formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— mediante las cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma ante sí misma y ante los demás", es de hecho un "excelente vehículo por medio del cual examinar toda la cuestión de cómo ir fisgando en la disposición mental de otras gentes [puesto que uno no puede pretender ponerse exactamente en su lugar]" (Geertz 1983: 62-63). Sin embargo, entre las culturas indígenas de Chiapas el estudio de su concepto de persona no es relevante sólo por razones de método. Debido a las circunstancias históricas por las que han atravesado estas poblacio-

nes amerindias, la representación de la persona constituye, según creo, un dominio cultural particularmente crítico. Si fuera lícito describir la cultura como una cosa, la noción de persona sería el *locus* en el cual se encontraría depositada la cultura amerindia.

Recientemente parece renovarse el planteamiento de este campo. Gossen (1992), por ejemplo, ha destacado cómo el concepto de alma animal y otras co-esencias han formado el núcleo de las teorías mesoamericanas sobre la salud, el bienestar y en general el concepto de persona, no sólo entre los grupos indígenas contemporáneos sino a lo largo de milenios de desarrollo cultural del área. Por su parte, Watanabe (1989, 1992) ha ligado la noción maya de alma a aspectos de identidad étnica local. Tratando las creencias sobre las almas en Santiago Chimaltenango, una comunidad indígena de Guatemala, Watanabe sostiene que allí estar en posesión de un alma significa comportarse de manera culturalmente apropiada. Compara la noción de alma indígena con el concepto de "tener alma" *("having soul")* de la cultura negra norteamericana: más que una fuerza vital interior, se trata de una esencia elusiva de la identidad y solidaridad negra que articula una experiencia común. Las dos clases de almas que se distinguen en Chimaltenango pertenecen al dominio de la corrección en el sentimiento, en el pensamiento, en la conducta, en las plegarias, en suma, a la forma de vivir según las normas indígenas locales, de modo que la identidad comunitaria se ve así fomentada a través de una particular "forma de ser" depositada en el alma.

Por lo que respecta a Cancúc, también existe un estrechísimo vínculo entre las almas y la identidad colectiva (quizá no tanto local como cultural), pero la manera en que las almas inducen esta identidad es, a mi juicio, otra. Según intentaré hacer ver, las almas representan justamente lo opuesto de lo que es ser un indígena, o mejor dicho, ser indígena es no ser lo que son sus propias almas. Al mismo tiempo, las almas de Cancúc, lejos de representar esencias elusivas, encarnan fuerzas concretas y reconocibles. Tratar las creencias de los cancuqueros en torno a las almas equivale a examinar (ése es uno de los argumentos principales de esta investigación) relaciones de fuerza que tienen su origen en el exterior: aconteci-

mientos históricos, procesos institucionales, prácticas económicas, definiciones categóricas de la realidad; en fin, efectos de procedencia europea, coloniales, a los que los indígenas han estado sometidos en el pasado, pero que transfigurados los siguen afectando en el presente.

Apuntes sobre Cancúc

El lugar

Es un municipio de 22 000 habitantes (en 1990), todos hablantes de lengua maya-tzeltal (que en la actualidad debe tener unos 350 000 hablantes en toda la región). Así, la población es indígena (no reside población hispana, "ladina"), de un extraordinario conservadurismo cultural, incluso para lo que es común en los Altos de Chiapas. Su territorio atraviesa un largo y profundo valle, orientado según un eje este-oeste, y la vertiente del valle paralelo que le sigue. Es un espacio reducido de unos 18 km de largo por 12 km de ancho, donde las diferencias de altitud son enormes, desde la franja de "tierra fría" poblada por pinos y encinos que alcanza los 2 200 m de altitud, hasta el fondo del valle recorrido por el río Tanateel a 600 m, donde a pesar de la deforestación intensiva aún subsisten parches de bosque tropical.

El poblado "cabecera" —heredero lejano del pueblo "cristiano" en el que los antepasados de los cancuqueros fueron congregados por los frailes dominicos en el siglo XVI—, fundado sobre un estrecho promontorio a 1 500 m desde donde se contempla el valle entero, tiene una plaza en torno a la cual se ubican el edificio de la iglesia y, en su extremo opuesto, el cabildo de gobierno, junto con otros edificios administrativos menores. Más allá de ese rectángulo, distribuidas de manera muy dispersa, están las casas de sus 5 000 habitantes construidas sobre terrazas artificiales en las escarpaduras del terreno. La población restante de Cancúc ocupa treinta y dos aldeas que emigrantes de la cabecera han fundado desde 1918, la más lejana de las cuales dista unas nueve horas de marcha desde el centro.

Economía

Las labores de cultivo son la ocupación esencial. Excepto el pequeño número de maestros bilingües que reciben un salario del Estado mexicano, todas las familias cultivan maíz y frijol por el sistema de talar, quemar y plantar un rectángulo de monte, de cuya cosecha deben subsistir durante todo el año y que preparados y combinados de muchas maneras son la base de la dieta. Como complemento, en las riberas de los ríos se cultivan distintas variedades de chile, caña para elaborar azúcar cocida y un poco de algodón, cada vez menos, para tejer ropa en el telar de cintura. En las afueras de las casas hay gallinas y pavos, a veces un cerdo, y árboles frutales. Desde hace unas tres décadas se cultiva café (14 875 quintales anuales; un quintal de café pergamino tiene 57.5 kg) con la ayuda de agencias gubernamentales mexicanas que proporcionan las semillas y algo de asistencia técnica y cuya cosecha compran. Asimismo, algunas familias se encargan de la producción de miel (hay 2 652 colmenas) para ser comercializada. La tierra de Cancúc es fértil, en especial en las franjas más templadas del valle, donde se llegan a obtener dos cosechas de maíz anuales, lo que ha permitido que en este siglo los cancuqueros se hayan visto mucho menos forzados a trabajar como jornaleros en las fincas de plantaciones comerciales de la costa del Pacífico o de las tierras bajas del norte del estado, como los indígenas de comunidades vecinas con tierras más pobres. Incluso ahora, cuando el enorme incremento demográfico de las últimas décadas repercute en la tierra disponible —más que nada porque el bosque incendiado, cuya ceniza fertiliza la tierra de cultivo, no tiene tiempo de recuperarse—, los cancuqueros prefieren trasladarse con sus familias a vivir en tierras más al norte en lugar de trabajar como asalariados estacionales en las fincas y plantaciones.

En el mercado semanal que se instala a campo abierto en la cabecera, literalmente sobre el suelo, se compra el resto de lo necesario. Productos artesanales que venden indígenas de otros municipios cercanos, tzeltales y tzotziles, como alfarería de Tenango, instrumentos musicales de Mitontic, fajas femeninas de Tenejapa; o productos industriales que venden

indígenas del municipio de Oxchuc (por donde pasa una carretera); los vendedores ambulantes mestizos venden pescado salado y hortalizas y compran aves de corral, chile o a veces café. Se venden madejas de algodón, hilos y estambres de colores para decorar la ropa; agujas, machetes y otros útiles metálicos; linternas, pilas, refrescos embotellados, crema envasada; aspirinas y otros medicamentos, por lo general vitaminas.

Parentesco

Es un sistema de tipo omaha (Guiteras 1947; Siverts 1969; Hael 1980). Los cancuqueros se dividen en tres "fratrías" patrilineales exógamas —*ijk'a, chejeb* y *chijk'*— que se subdividen en 94 "clanes": 31 *ijk'a*, 30 *chejeb* y 33 *chijk'*. Cada clan posee un nombre que es el patronímico de cada cancuquero, por ejemplo *wol, oxom, lul, p'in*, etc. La palabra tzeltal para designar en abstracto a la unidad de fratría es *chajp-pal-chajp*, "grupos formando un racimo" (y para sus miembros *chajpomal* o *stijinalpal)*, y la unidad del clan se refiere simplemente como *chajp*, "grupo" (y para sus miembros como *tajunab*, "tíos" que mantienen entre sí una relación equivalente). Ni fratrías ni clanes se hallan territorialmente localizados. Hay miembros de las tres fratrías en cualquier aldea y todos los clanes están representados en la cabecera; en las aldeas más pequeñas, sin embargo, quizá no haya miembros de más de cinco o diez clanes. No poseen la tierra en común, no tienen obligaciones recíprocas, ni los miembros de cada grupo se reúnen formal o informalmente en ningún contexto. En cambio, es de una extraordinaria trascendencia saludar adecuadamente, incluso al cruzarse en un camino, para lo cual se debe reconocer a qué fratría pertenece el interlocutor (los términos de referencia distinguen la fratría propia, la de la madre y la tercera).

Unidades menores que el clan son los *jun te kuil-mamil* ("un único abuela-abuelo"), "linajes", grupo de agnados que descienden de un "abuelo" *(mam)* reconocido, por lo general en dos o tres generaciones anteriores. Los varios grupos domésticos que forman un linaje, o bien sus varones principales, no siempre están próximos, ni siquiera en la misma

aldea, pero comparten una misma tierra o conjunto de parcelas de cultivo *(jun lum k'inaltik)* que han heredado de ese antepasado. En la mayoría de los casos la tierra está sin dividir y cada grupo doméstico cultiva de acuerdo con sus necesidades y capacidad, lo que constituye una continua fuente de antagonismos entre cabezas de familia: los "tíos" con más hijos prefieren que la tierra permanezca indivisa, mientras que aquellos que tienen menos hijos o más hijas prefieren dividirla; y si sucede lo segundo —la demarcación definitiva puede ocasionar pleitos durante generaciones enteras— es posible vender la parcela a cualquier otro cancuquero. A veces algún padre ya anciano, descontento con la actitud de sus hijos, vende la tierra a cambio de dinero o de suministro de maíz y frijol mientras viva.

En el 1 pom, día de ofrenda a los muertos, la mayoría de los miembros de un *kuil-mamil* se reúne ante la tumba del antepasado común —donde también pueden estar enterrados otros miembros del grupo— para donar velas y algo de comida con las cuales se agradece la tierra que les ha sido transferida. En esta ocasión las mujeres, aunque no heredan tierra u otra posesión, excepto algunos útiles de tejer, se separan de sus esposos para ofrendar junto con sus hermanos.

Gobierno

El gobierno público de Cancúc reside en dos grupos de autoridades. El primero, sucesor en gran medida de los cargos políticos del periodo colonial y que en Chiapas se conoce como "autoridades tradicionales", es un grupo de unos ciento veinticinco ancianos que viven en la cabecera y en las aldeas, llamados "cabildos" o "principales". Los principales eligen de entre ellos dos "primeros cabildos" *(baj kawilto)* que presiden el grupo por un periodo de cuatro años; cada uno radica en una de las dos mitades, alta y baja, en que una línea imaginaria que atraviesa de este a oeste la cabecera divide el territorio de Cancúc. Hoy, las obligaciones de los principales son esencialmente rituales. Llevan a cabo, por ejemplo, las ceremonias de ofrendas a los Señores de la montaña para obtener buenas

cosechas *(mixa yuun k'aaltik)* o pronuncian oraciones para evitar que las epidemias se introduzcan en Cancúc *(mixa yuun chamel)*.

También sueñan. Buena parte del tiempo de las reuniones dominicales que se celebran junto al mercado se emplea en largas interpretaciones de los sueños que durante la semana ha tenido cada principal, en especial los primeros cabildos. En una de las sesiones a las que asistí se debía examinar un sueño que desde unas semanas atrás y con insistencia había tenido uno de los dos primeros cabildos, para lo cual se reunieron cerca de cincuenta principales de la cabecera y de las aldeas: soñaba con dos caballos (en Cancúc prácticamente nadie tiene caballo), uno escuálido y el otro muy gordo; el primero estaba muy débil y no podía levantarse y el segundo, aunque era fuerte, se desplomaba súbitamente. Varios principales, sobre todo los más ancianos, interpretaron que el sueño tenía que ver con guerra, enfermedad o hambre, y al final de la mañana se aceptó en general que el caballo flaco sugería una escasísima cosecha de maíz en Cancúc y por tanto hambre, y el caballo gordo significaba que algunos cancuqueros habrían de salir de la comunidad para plantar en otras tierras y que en el camino de vuelta serían asaltados, despojados de su cosecha y quizá muertos. La reunión fue en mayo, cuando la estación de las lluvias se estaba retrasando; además, algunos principales se mostraban preocupados porque ciertas familias conceden demasiado tiempo y esfuerzo al cultivo de café en detrimento del maíz y frijol, que compran a familias con excedente de éstos. Así pues, se decidió hacer una ofrenda especialmente abundante a la tierra, para lo que más tarde se recolectó dinero entre las casas de Cancúc.

En el grupo de principales —cuya condición es vitalicia— ingresan aquellos cancuqueros que anteriormente han tenido otros cargos, primero en alguna de las mayordomías de los santos de la iglesia, y que después han desempeñado uno de los seis cargos *chakel* siguientes: primer alcalde de san Juan, primer alcalde de san Lorenzo, segundo alcalde de san Juan, segundo alcalde de san Lorenzo, primer regidor y segundo primer regidor. Elegidos e instruidos anualmente por los principales, es común que los cancuqueros acepten estos cargos a

regañadientes —si es que los aceptan— porque sus deberes, también de orden ceremonial, exigen gastos y tiempo, además de continuas restricciones corporales.[3]

El segundo grupo de autoridades son las llamadas "constitucionales", y desde 1989, año en que Cancúc recuperó la categoría de municipio, se ejercen los cargos que corresponden a cualquier municipio mexicano: presidente municipal, juez, síndicos, etc. Están ocupados en su mayoría por maestros de escuela capaces de hablar y escribir en español y por tanto de solucionar las tareas burocráticas legales; asimismo, son los que administran la financiación federal para el municipio. Como un apéndice del ayuntamiento existe un comité local del gubernamental Partido Revolucionario Institucional —que en 1990 obtuvo en Cancúc la totalidad de los votos— y el Comité de Reforma Agraria, que se encarga de la demarcación de tierra del municipio y en raras ocasiones de solucionar conflictos de propiedad. Antes de 1989 Cancúc era agencia municipal de Ocosingo y los cargos también eran ocupados por cancuqueros que hablaban español y que los demás llamaban —y siguen llamando— "escribanos". Algunos de ellos llegaron a acumular un enorme poder en Cancúc y eran conocidos como *tatil lum*, "padre del pueblo", o simplemente como "caciques". De hecho, estos caciques indígenas se beneficiaron del apoyo político que les prestó el gobierno federal mexicano posterior a la Revolución, con el que se pretendía, probablemente, romper la hegemonía política de los terratenientes conservadores de la región de los Altos; pero estos caciques a su vez se volvieron demasiado poderosos y desde la década de los años sesenta el gobierno mexicano, a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), se dedicó a la formación de maestros indígenas bilingües capaces de enfrentarse a ellos, lo que

[3] Los cargos *chakel* se distribuyen entre los miembros de las tres fratrías; si el primer alcalde de san Juan es de cierta fratría, también lo será el segundo alcalde de san Lorenzo; el primer alcalde de san Lorenzo y el primer regidor son de una segunda fratría, y los dos *chakel* restantes son de la tercera fratría. Resulta entonces que las tres fratrías se hallan equitativamente representadas en el grupo de principales, pero los principales *no* representan a las fratrías; ningún principal —esto es algo que quedó claro en mis conversaciones con ellos— actúa como portavoz de la fratría a la que pertenece, puesto que éstas carecen de intereses que defender.

ha sido exitoso hasta hoy. En 1990 se planteaba la posibilidad de que los principales se incorporaran al ayuntamiento como "consejo consultivo".

Religión

Según el Censo General de la nación de 1990, la población mayor de cinco años de Cancúc se distribuye en las siguientes categorías: católica: 5 218 (según datos de la propia organización católica de Cancúc, la cifra es de 4 150); protestante o evangélica: 3 847; judaica: 16; otra: 154; ninguna: 7 311; no especificado: 303.

(Más adelante veremos lo poco que dicen estos datos, un mutismo en parte derivado de la dificultad de identificar mediante categorías europeas a la población indígena.) Los cancuqueros se convirtieron nominalmente al cristianismo en el siglo XVI, pero desde el siglo XIX, cuando los frailes abandonaron el lugar, dejaron de celebrar los sacramentos, aunque retuvieron otras prácticas cristianas, entre ellas las ceremonias públicas. Es este estrato el que comprende la categoría "ninguna". Los evangélicos y los católicos hicieron su aparición como grupos en la década de 1960 y pronto experimentaron un intenso crecimiento, que en el presente parece haberse detenido. Ambos grupos son en tzeltal "los que tienen religión", a la vez que el resto de la población, bajo esta distinción, son "los que no tienen religión".

Dejando a un lado las breves descripciones de viajeros científicos que pasaron por allí —siguiendo el camino real que antaño unía a Chiapas con el estado de Tabasco— a principios de siglo, de Cancúc tenemos el inestimable informe etnográfico que produjo Calixta Guiteras tras una estancia de varias semanas en 1944 (Guiteras 1946; 1992). También Siverts hizo trabajo de campo en Cancúc (1965). Cuando yo llegué, a finales de 1989, la resistencia a admitir forasteros había cedido en buena medida. En ello influyó el hecho de que unos meses antes, el 17 de agosto, el recientemente nombrado presidente de México había ido a Cancúc en helicóptero para restituirle la condición de municipio que había perdido en 1922; fue allí

donde, rodeado de cancuqueros, el presidente pronunció el discurso sobre la política indigenista de su sexenio y prometió una generosa ayuda financiera a la comunidad (por tratarse de "una de las más rezagadas de la República") que en 1992 se había traducido en la construcción y reconstrucción de varios edificios en la cabecera del municipio y en el trazado de un camino para vehículos transitable casi todo el año.

Nota sobre la ortografía tzeltal

No existe una forma estandarizada de transcripción de la lengua tzeltal. En este trabajo utilizo la ortografía empleada por B. Berlin y T. Kaufman (1990), por ser muy sencilla y probablemente la más difundida entre el escaso número de indígenas tzeltales que escriben su lengua. Es la siguiente:

p	t	tz	ch		k
p'	t'	tz'	ch'		k'
s			x		j
b	m	n			
	r				
l		w		y	
a	e	i	o	u	

II. ETNOGRAFÍA DE LAS ALMAS

DEBEMOS comenzar con algunas distinciones elementales. En Cancúc una persona, toda persona, consta de un cuerpo *(bak'etal)*, formado esencialmente por huesos y carne, y un conjunto de "almas" *(ch'ulel;* plural *ch'uleltik)*, todas ellas instaladas en el interior del corazón.

Por supuesto, el término "alma" es aquí una simple convención. La raíz de la palabra —*ch'ul*— se traduce normalmente tanto de lengua tzeltal como tzotzil por "santo" o "sagrado". No obstante, para el desarrollo ulterior de mi argumento conviene reparar en que *ch'ul* es "sagrado" sólo en un sentido muy estricto, es decir, *ch'ul* es más bien lo "otro" de algo. Se trata, pues, de una noción puramente relativa; por ejemplo, la palabra tzeltal para cielo, *ch'ul-chan*, significa "lo otro de la tierra" (tierra = *chan)*. De modo que, en relación con el concepto de persona, el *ch'ulel* puede definirse como aquello que es "lo otro del cuerpo".

Este "lo otro del cuerpo" —*ch'ulel*— se compone a su vez de tres clases de seres: *a)* un minúsculo pájaro o "ave del corazón"; *b)* el *ch'ulel*, un ser al cual, para distinguirlo del término más inclusivo, llamábamos corrientemente, por sugerencia de Lorenzo Lot, *batz'il ch'ulel*, "genuino *ch'ulel*"; y *c)* los *lab*, un conjunto de seres de muy diversa condición.

EL AVE DE NUESTRO CORAZÓN

En el interior del corazón de cada cancuquero anida un *mutil o'tan*, literalmente "ave-corazón" (por lo general es designado en plural: *mutil ko'tantik*, "el ave de nuestro corazón"). Es un ser diminuto que en la mayoría de los casos se imagina como una gallina en las mujeres y un gallo en los hombres, idénticos a los que se crían y comen en las casas de Cancúc. En otros casos me fue descrito como una paloma *(palóma-mut)* y

en una sola ocasión como un zanate *(sanáte)*. El ave es rigurosamente necesaria para conservar la vida y no puede, no debe, abandonar el corazón porque de lo contrario el cuerpo se indispone inmediatamente y en un brevísimo espacio de tiempo muere.

Sin embargo, es una presa codiciada por cierta clase de ser (los *pále*, una especie de *lab*, es decir, otra entidad anímica de los cancuqueros, como más adelante veremos) que se las arregla para extraer el ave y comérsela. El procedimiento que siguen suscita vívidas descripciones que en ocasiones llegan a repetirse casi palabra por palabra. Estos seres cantan o silban una melodía cerca de su víctima y el ave del corazón, seducida por el canto, se escapa a través de la boca (por la coronilla de la cabeza en otras versiones). Una vez fuera del cuerpo es atrapada por el demonio, quien por cuatro veces la lanza al aire hasta que adquiere el tamaño normal de una gallina o gallo, la oculta entre sus ropas y se la lleva a donde viven sus congéneres, en la espesura del bosque o en alguna cueva, y se disponen a cocinarla. Allí hay mesas y sillas. Entonces, según unas versiones, despluman el ave y la meten en una olla metálica con agua hirviendo y cuando ya está cocida la sirven en un plato; según otras versiones, el ave es rociada directamente con un cuenco de porcelana con agua. Hasta ese momento todavía no ha muerto la persona a quien se ha extraído el ave, pero ya está muy enferma, nota un intenso dolor en el pecho, "siente que va a morir pronto, se pone triste, comienza a despedirse de la mujer, de los hijos" y justo cuando los demonios en la cueva añaden la sal al ave, fallece la persona.

La recuperación del ave del corazón robada es, aun para los mejores rezadores, muy difícil; en parte porque apenas disponen de tiempo y en parte porque los *pále* no suelen aceptar en canje verdaderas aves de corral: por alguna razón desconocida prefieren comer el ave-alma. Sólo si la víctima tiene un *lab* capaz de vencer al *pále* y devolver el ave puede salvarse, pero incluso así el paso sigue siendo difícil. En los raros casos en los que el chamán diagnostica "pérdida de ave" —suele coincidir con enfermedades repentinas de empeoramiento rápido o con golpes fatales—, el pronóstico casi siempre es de muerte.

Excepto el de ánima indispensable para la vida, no parece

que se atribuya al ave del corazón ningún papel directo en el carácter, sensibilidad o conciencia individual.[1] Es un ser asustadizo y atolondrado, responsable de las palpitaciones del corazón porque ante un peligro o esfuerzo del cuerpo se agita y aletea. Fuera del cuerpo es completamente indefenso. Se nace con él pero se desconoce de dónde pueda proceder. Cuando perece el cuerpo, el ave es liberada al mundo, donde será devorada por los demonios o algún animal salvaje.

Un suceso relativo al ave del corazón —el único que pude escuchar— me fue contado por Alonso K'aal, que lo aprendió de su madre cuando era niño, la cual a su vez se enteró de él porque los protagonistas eran sus vecinos. Dos hermanos tenían una hermana que vivía en otra casa con su esposo.[2] Éste bebía mucho aguardiente y la maltrataba. Los hermanos decidieron entonces intervenir dándole una lección y por medio de sus *lab* —ciertas facultades extraordinarias— extrajeron el ave del cuerpo de su hermana, eso sí, guardándola cuidadosamente en una pequeña caja de madera para que otros *lab* no pudieran devorarla. De inmediato la hermana se vio enferma y tuvo que acostarse. Cuando su marido se había repuesto de la borrachera pidió su comida, pero la mujer no podía incorporarse. El esposo comenzó a lamentarse y se dirigió a la casa de sus cuñados quienes, fingiendo no saber nada, aceptaron intentar curar a su hermana. Diagnosticaron la pérdida del ave del corazón por causa (falso) de los golpes que había recibido de su marido y a cambio de curarla exigie-

[1] En la etnografía de los Altos de Chiapas, las noticias acerca de un ave en el corazón son escasas, pero existen. En Yochib, una aldea del municipio tzeltal de Oxchuc y cercana a Cancúc, alguien explicó a Villa Rojas que "el alma que come el nagual es como pollito, si es de niño; como una gallina, si es de mujer, y como gallo si es hombre. A veces esta alma sale a pasear solita y, sin darse cuenta, se asoma al lugar donde se reúnen los naguales; entonces se la comen y la persona a quien pertenece deja de existir" (Villa Rojas 1963: 255). Montagu, sobre las almas de los tzeltales que vivían como peones en las fincas ganaderas de Ocosingo, escribe: "otra es un alma en forma de un ave pequeña que habita en el corazón" (1970: 361). Guiteras, sobre Chenalhó, municipio tzotzil colindante con Cancúc, también hace una breve mención: "En cierta ocasión, Manuel describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral" (Guiteras 1965: 244).

[2] Se notará que los relatos sobre las almas con un matiz ligeramente "mítico" son, sin embargo, presentados como un suceso no demasiado lejano en el tiempo y cercano en el espacio, como un chisme.

ron diez litros de aguardiente y la promesa de que en adelante la trataría bien. Los hermanos regresaron a su casa, donde tenían escondida el ave, y la llevaron delicadamente entre sus ropas: a medida que se acercaban a la casa de su hermana, ésta se sentía mejor y comenzaba a hablar. Depositaron el ave sobre la coronilla de la cabeza y por sí sola se introdujo hasta el corazón. En seguida la mujer se repuso del todo y se dispuso a preparar la comida.

El (genuino) "ch'ulel"

La segunda clase de alma, el *ch'ulel*, también se aloja en el corazón y es necesaria para la vida, pero además interviene en la caracterización individual de cada persona. En el *ch'ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje. La naturaleza distinta de cada *ch'ulel* es lo que da a cada ser humano un "temperamento" singular. Quienes describen su aspecto coinciden en que su perfil es el de un cuerpo humano —y, se precisa a veces, con la misma silueta del cuerpo de su portador—, pero "sin carne ni huesos", una mancha oscura, una sombra espesa. Existe desdoblado: habita dentro del corazón de la persona que vive en Cancúc y simultáneamente en el interior de cierta montaña.

El "ch'ulel" en la montaña "ch'iibal"

Existen cuatro *ch'iibal* que son otras tantas montañas, donde residen las almas-*ch'ulel* de los miembros de cada uno de los cuatro grupos exogámicos mayores —fratrías— de Cancúc: *chejeb, boj, ijk'a* y *chijk'*. Las montañas se hallan fuera de la tierra de Cancúc, cada una situada, según se figura, en el rumbo de las cuatro esquinas del rectángulo que forma la superficie de la tierra.[3]

[3] Pero su nombre y situación exacta son desconocidos para muchos cancuqueros —nadie debería conocerlos aunque se sospecha que de hecho muchos los saben— y pocos se aventuran a insinuar algún lugar concreto, siem-

Esta discrepancia, que los cancuqueros de carne y hueso se dividan en tres únicas fratrías y sus *ch'ulel* en cuatro, se explica sin dificultad. Hace unos cuarenta u ochenta años los *ch'ulel* de los *boj* se unieron a los *ijk'a* porque su montaña *ch'iibal* se inundó de agua (en otras versiones hormigas irrumpen en su interior o su techo, una suerte de bóveda, se desprende) y sus autoridades pidieron permiso a los *ijk'a* para trasladarse a vivir allí, a su montaña. Desde entonces los clanes *boj* son *bojil-ijk'a* y los miembros de ambas fratrías no pueden casarse entre sí porque son parientes. Ignoro si la diferencia se limita a expresar una tensión de carácter "estructural", es decir, la presencia de tres únicas fratrías contra la preferencia por pensar y ocupar el espacio en tétrada, o si la explicación es histórica y la fusión de ambas fratrías efectivamente tuvo lugar en el pasado.[4] En todo caso, si para propósitos matrimoniales los *boj* y los *ijk'a* constituyen una sola fratría, en las ceremonias de curación los rezadores los consideran grupos distintos y

pre referido al de otras fratrías pero nunca de la propia. No obstante, los nombres y lugares que pude escuchar se repiten consistentemente. La primera de estas montañas es *ajk'abalnaj* ("casa oscura, nocturna"), cerca de la comunidad tzeltal de Yajalón y a un día de marcha hacia el norte; es posible divisarla desde algunos parajes de Cancúc. La segunda es un lugar más incierto que se sitúa en ocasiones hacia el este y en otras como el cerro al pie del cual está la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, en lo que antiguamente era área de lengua zoque y hoy es hispanohablante, situada hacia el oeste y a unos dos días de camino a pie. La tercera es *yalanch'en* ("cueva baja"), en cuya falda se asienta el pueblo tzotzil de San Bartolomé de los Llanos y que se encuentra a cerca de dos días de marcha hacia el sur, por el camino que conducía a las fincas cafetaleras de la costa pacífica y que por eso conocen algunos cancuqueros ancianos. La última, *ijk'alwitz'* ("montaña negra"), se encuentra en el municipio tzeltal de Oxchuc (donde se conoce como *ijk'alajaw*), a no más de seis horas de viaje en dirección sureste. Estas montañas no son necesariamente de gran altitud, pero tienen en común poseer un perfil piramidal que las destaca de la superficie de sus alrededores. (Omito indicar qué fratría corresponde a cada montaña.)

[4] Se supone que la fusión ocurrió entre cuarenta y ochenta años atrás, es decir, en un tiempo que ronda los límites de la memoria narrativa. A Guiteras, cuyo trabajo de campo en Cancúc fue en 1944, le explicaron que los clanes se fundieron hacía "unos treinta años" (1992: 142). Pero, por otra parte, en los registros de bautismo entre 1771 y 1777 que se conservan en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, algún párroco anotó el barrio al que pertenecía el recién nacido, y eran tres: chejeb —el título de una fratría—, chichajun —¿ch'ijk?— y saquichen. Es posible, pues, que en una fecha tan temprana como 1771 los cancuqueros se dividieran en tres únicas fratrías, y no puede descartarse que éstas se hallaran localizadas.

ofrendan a sus respectivos *ch'iibal* por separado porque, se sospecha, sus *ch'ulel* "no se llevan bien del todo, no les gusta vivir juntos". (Los cancuqueros de carne y hueso se dividen en fratrías porque sus almas viven en montañas separadas, no a la inversa.)

La forma de los *ch'iibal* es piramidal debido a que adoptan el contorno de las montañas que los albergan. En su interior hay campos cultivados de maíz, manantiales, árboles frutales; también existe mucho dinero en moneda metálica y objetos fantásticos como radios, teléfonos, televisiones, automóviles; sin duda celebran fiestas donde se consume aguardiente, aunque no parece que se festeje a ningún santo; es improbable que allí se conozca la luz del sol, y tal vez disponen de luz eléctrica. No obstante, todo lo que allí existe es *ch'ul*, es decir, sin verdadera sustancia tangible.

Cada montaña se halla dividida internamente en trece niveles horizontales superpuestos *(oxlajun lam ch'iibal)*, aunque las almas-*ch'ulel* sólo ocupan de manera permanente los tres superiores, que a su vez se distribuyen en numerosas cámaras y pasillos unidos por puertas. Los *ch'ulel* ocupan los tres niveles de acuerdo con su edad; en el tercero residen los *muk'-bik'it* ("grandes-pequeños"), los *ch'ulel* de los cancuqueros que tienen menos de veinte años; en el segundo residen los *me'el-mamal* ("madres-padres"), de edad entre veinte y cuarenta años, y en el primero se hallan los *ch'ulel* de los *me'il-tatil*, los mayores.

Son "generaciones" lógicas de veinte años cada una: en Cancúc, a la edad de veinte años un hombre ya es con toda probabilidad padre y a los cuarenta abuelo. Pero la distinción en el *ch'iibal* de grupos de edad "auténticos" está lejos de ser una cuestión banal, como me hizo ver Rominko Extul, quien no es rezador o principal, no ha desempeñado ningún cargo de prestigio y tampoco habla una palabra de castellano, pero que posiblemente tiene más de sesenta años. Él recalca que en *ch'iibal* se respetan, deben respetarse, las edades legítimas mientras que en Cancúc personas más jóvenes que él se comportan como si no lo fueran. El principio de edad se encuentra por encima de cualquier otro en la jerarquía social, pero en la práctica sí se juega con la edad. Hay quien, en un mun-

do en el que no se lleva la cuenta de los años, traduce su posición de poder añadiéndose edad o restándosela a otros. Es el caso de algunos jóvenes que no se rasuran el vello de la barbilla y del bigote, lo que es privilegio de las personas de más edad, o saludan con un término de referencia inadecuado o, como si fueran ancianos, no se inclinan para besar la nariz y pómulos de los mayores. En los *ch'iibal* no suceden estas cosas.

Una parte sustancial de lo que se sabe sobre los *ch'iibal* procede, como hacía hincapié Lorenzo Lot anteriormente, de los textos de oraciones de protección o curación que los rezadores dirigen hasta aquellos lugares. Ello explica que las distintas descripciones se repitan de manera idéntica o muy parecida. Lo que sigue es una reunión de fragmentos de cierta oración, *smajtan me'il tatil* ("obsequio para los madres-padres"), que registré en la ceremonia de curación de un niño de unos cuatro años de edad:

.../12. sagradas montañas con vida/13. reverenciadas montañas con vida/14. donde estáis reunidos/15. donde estáis todos/21. sagradas madres/22. sagrados padres/29. gran casa/30. gran morada/31. en vuestras sillas *(xila)*/32. en vuestros taburetes *(tawareta)*/33. en vuestras sillas de Castilla/34. en vuestras grandes bancas/38. con gallinas de amarillo plumaje/39. con perros de amarillo pelaje/40. con sillas amarillas/41. con taburetes amarillos/42. cuántas casas-en-la-tierra *(naj-ta-lum)*/43. cuántos *ch'iibal*/44. cuántos *kolibal*/45. hasta los mayores/46. hasta los menores/47. donde son abrazados/48. donde son cargados/62. su genuino *ch'ulel*/63. su genuino *ánjel*/96. vengo con mi humilde palabra/97. vengo con mi humilde corazón/101. envío dos huevos/102. envío dos gallinas/103. blancas gallinas/104. blancas palomas/108. dos sagradas flores/109. dos sagradas azucenas/110. [que lleguen] haciendo refulgir los ojos/111. haciendo refulgir los pies/112. estimadas madres/113. estimados padres/114. ante vuestros rostros/115. ante vuestros cuerpos/137. cuántos son los que resuelven las disputas/138. los que resuelven los problemas/139. estáis ordenados en la gran casa/140. estáis formados en la gran morada/141. *senyora* madre de la "fratría" *chijk'*/142. *senyora* padre de la "fratría" *chijk'*/143. con esto se saciará vuestra sed/144. con esto se saciará vuestro corazón/145. una botella [de aguardiente]/146. un vaso/197. acaso ha pasado el acusador/198. acaso

ha pasado el mentiroso/199. pasó ante vosotros/200. pasó por entre vosotros/201. presidentes madres/202. presidentes padres/203. habitáis en las antiguas habitaciones/204. habitáis en los antiguos aposentos/205. pasaron a daros regalos/206. pasaron ante vuestros pies/207 ante vuestras manos/208. os pido que no los aceptéis/209. los besos en la nariz/210. los besos en las orejas/242. aceptad mi regalo para vuestros pies/243 aceptad mi regalo para vuestras manos/267. vuestra niña mimada/268. vuestro niño mimado/269. ya le amamantasteis/270. ya le disteis pecho/304. abrazadle bien/ 305. cargadle bien/306. en la gran casa/307. en la gran morada/410. recibid [los obsequios] todos por igual/411. recibid todos juntos/412. con el presidente mujer/413. con el presidente hombre/414. con el alcalde mujer/415. con el alcalde hombre/421. con los comandantes/422. los que arreglan las disputas/423. los que solucionan los problemas/424. en la gran casa/425. en la gran morada/426. donde crecéis/427. donde vivís/531. no recibáis a los mentirosos/532. a los chismosos/533. cuántas son las faltas/534. cuántas son las palabras dadas/537. así son/538. los envidiosos/539. los de doble corazón/572. no le abandonéis/573. no tengáis asco de su caca/574. no tengáis asco de su pis/575. vuestra niña mimada/576. vuestro niño mimado/...

En el texto se reconocen dos aspectos que toda descripción del *ch'iibal* subraya. En primer lugar, son lugares donde crecen los *ch'ulel* de los niños de cada fratría. La más destacada autoridad allí no es un hombre sino una mujer, *te sme'il ta ch'iibal*, "la madre en el *ch'iibal*", quien cada cierto número de años es seleccionada entre las mujeres más ancianas y con más aptitudes (los *ch'ulel* poseen por tanto calidades distintivas), y cuyo papel es el de abuela cariñosa y atenta con los niños, de una manera quizá comparable a como en Cancúc las abuelas tratan a sus nietos y vigilan que sus nueras los cuiden correctamente. Los *ch'ulel* de mujeres más jóvenes *(me'el wixil)* dan de mamar a los niños. Y las mujeres menores de veinte años *(muk'-bik'it)* cargan y abrazan a los niños, al igual que lo hacen en Cancúc las hermanitas un poco mayores. Los varones, por su parte, se ocupan de los niños, les proporcionan comida, juegan con ellos, los llevan de paseo...

De acuerdo con Xun P'in, cuando nace un niño en Cancúc también aparece su *ch'ulel* en el *ch'iibal*, por lo que transcurridos uno o dos meses (de veinte días) después del nacimien-

to conviene ejecutar una ceremonia en el altar doméstico, donde se ofrece a los miembros del *ch'iibal* un cuarto o un medio de litro de aguardiente, velas, incienso, tabaco, y a cambio se solicita que cuiden el *ch'ulel* del niño, que lo abracen, que lo sostengan. En *ch'iibal* hay quienes no se portan bien con los niños o son inconstantes en sus cuidados. Puede ser que, casi jugando, los fastidian, los pellizcan, los dejan caer; en ocasiones pierden la paciencia y les pegan. Cuando los bebés de Cancúc lloran sin razón aparente es que sus *ch'ulel* son maltratados en la montaña. Por esta razón conviene obsequiar periódicamente a los miembros del *ch'iibal* y con delicadeza recordarles sus obligaciones.

La raíz de la palabra *ch'iibal* —*ch'i*— significa "crecer", pero el verbo sólo se emplea en relación con el crecimiento de las plantas, tanto las domesticadas —el maíz, el frijol— como las silvestres —el tabaco, hierbas medicinales— a las que de todos modos se presta algún cuidado. Desde este punto de vista, el título de *ch'iibal* puede equipararse con el europeo "jardín de infancia": en ambos casos la imagen evocada es botánica.[5] La atención de los niños-*ch'ulel* parece ser colectiva, responsabilidad de la fratría en su conjunto. Me extrañaba escuchar sobre la "madre" del niño en el *ch'iibal* —lo que en principio parece impracticable dado que las fratrías son exógamas y las mujeres mantienen la pertenencia a su fratría original después del matrimonio—, pero a K'aal le extraña que a mí me extrañe puesto que en el interior de la montaña las cosas no son como aquí, sino que están permutadas *(selo sba)*, no son auténticos "cristianos" *(kirsanoetik)* sino sólo *ch'ulel*.[6] De manera que son las mujeres-*ch'ulel* de la fratría quienes atienden a los

[5] Definiciones del término *ch'ibal* del *Dicionario Maya Cordemex* (Barrera *et al.*, 1980), citadas por N. Hopkins (1988):

1) Diccionario de Motul (maya-español): "casta, linaje, genealogía por línea recta".

2) Diccionario de Motul (español-maya): "casta, linaje o nación".

3) Viena: "generación o linaje por parte de padre; casta, por linaje generalmente"; *(Ah) ch'ibal* "noble por linaje o fama".

4) San Francisco (Pío Pérez): "abolorio [abolengo] o linaje por vía recta masculina; generación por vía de varón".

[6] El siguiente índice —desde luego sólo muy tentativo— marca, de menos a más, la escala de humanidad en la que se inscriben los cancuqueros: *a)* Los parientes *(chajpomal)* de uno mismo, que comprenden los miembros de la

niños-*ch'ulel*, no los *ch'ulel* de sus madres de Cancúc, quienes se hallan en otra montaña y cuidan las almas de los hijos de sus hermanos.

En segundo lugar, las descripciones del *ch'iibal* no dejan de recalcar su carácter de consejo de fratría y tribunal de almas. Cada cuatro años los *ch'ulel* eligen entre sí sus cargos políticos: alcaldes, regidores, escribanos y policías *(chajpanwanetik*, "cuidadores de grupo de parentesco"), todos los cuales están subordinados a la "gran madre". Se reúnen en las estancias superiores sentados sobre bancos de buen tamaño donde dan audiencia y deliberan; aparentemente, en ocasiones lo hacen en torno a una mesa grande y rectangular donde escriben en sus libros de registro. Allí deciden sobre asuntos de la fratría, pero cuando las decisiones son difíciles consultan con las autoridades de los otros tres *ch'iibal* con los que se comunican "como a través del telégrafo", dado que los *ch'ulel* no

propia fratría y los miembros de los clanes de la madre y de la madre del padre; en suma, aquellos con quienes está prohibido desposarse (es una humanidad que no excede de 8 000 personas). *b)* Aquella fracción de humanidad con quien uno puede desposarse con ciertas garantías de engendrar hijos normales y no monstruos malformados o idiotas. Sus límites son, no obstante, imprecisos: en uno de su extremos se hallan los miembros de las dos fratrías restantes de Cancúc (y muy importante) que, a través de nombres de clan homónimos, pueden extenderse al menos a los municipios de Oxchuc, Tenejapa y Tenango (unas 90 000 personas en total), pero que se encuentran en otros lugares de la región tzeltal también. Para otros, los límites de esta humanidad paulatinamente se están abriendo hasta incluir a todos lo indígenas tzeltales o de otras lenguas indígenas, o, incluso en casos extremos, ladinos de aspecto físico amerindio. *c)* Mediante los términos *yajwal lum* ("dueño del lugar") o *batz'il winik* ("auténtico hombre"), o también más recientemente "campesino", los cuales distinguen a los indígenas (es decir, hablantes de una lengua amerindia, tzeltal o tzotzil sobre todo) de los que no lo son, mestizos o europeos. *d)* Los *kirsáno* ("cristiano"), cualquier ser humano de carne y hueso (quizá con la excepción de aquellos excesivamente periféricos, como los europeos blancos *[kirínko, aliman]* o los indios selváticos caníbales lacandones *[kabinal])*. *e)* Quienes son *winik* ("múltiplo de veinte"), seres con forma humana aunque no necesariamente "de cuerpo presente". Por ejemplo, los *ch'ulel* caben dentro de esta categoría: por las oraciones se sabe que tienen manos y pies y por tanto veinte dedos. *f) sénte* ("gente"), seres que tienen sólo "algo" de seres humanos. Por ejemplo, como se verá más adelante, los *lab*. O también los *ijk'al* ("negro"), enanos de piel oscura y peluda y con un pene enorme, quienes trabajan al servicio de los europeos como guardianes en las fincas de agricultura de exportación de la tierra caliente; su terrorífica imagen quizá procede de los esclavos negros empleados durante la Colonia como capataces en las fincas y haciendas.

pueden abandonar la montaña.[7] En muchos aspectos, su organización es análoga a la del cabildo de autoridades de Cancúc, mas los *ch'ulel* que ocupan las posiciones de autoridad allí no son necesariamente los de quienes desempeñan cargos en Cancúc; su verdadera identidad, pese a que hay quienes presumen de lo contrario cuando están embriagados, es desconocida incluso para sí mismos: es de sentido común que si llegaran a saberla guardarían el secreto para prevenir posibles venganzas en Cancúc.

Entre las funciones de las autoridades almas figura la de jueces. Xun P'in describe cómo los *ch'ulel*, cuando están enfadados ("calientes"), se trasladan al *ch'iibal* a quejarse de alguien. El acusador *(lej k'op)* habla primero con la "gran madre" y con el "gran padre", luego con los alcaldes, con los regidores, y entonces dice: "tal persona no me respeta, me ofende", y las autoridades del *ch'iibal* consultan entre sí y se preguntan: "¿será cierto eso que dice?", y otro, el defensor *(kuxul-ta-wanej)*, responde: "no debe ser cierto, en cuanto a mí, me habla bien, me respeta bien, me dirige la palabra respetuosamente". Se consulta después al resto de las autoridades acerca de lo cierto de las acusaciones y si resultan no ser verdad su *ch'ulel* deja de ser molestado. Pero si, como resultado del juicio, el alma es encarcelada, entonces sufrirá, al igual que su doble en Cancúc —son lo mismo y no lo son, dos manifestaciones de un mismo ser—, y en consecuencia el cuerpo de la persona se resiente, enferma y puede llegar a morir. El objetivo declarado de las ceremonias cuyo destino es el *ch'iibal* consiste en ofrecer a sus autoridades ciertos regalos —un pollo, dos o tres litros de aguardiente, junto con palabras, todo ello frente al altar doméstico— para convencerlas de que liberen el *ch'ulel:* "que nos perdonen, que no es nuestra falta, que no es cierto lo que se ha dicho de nosotros, que no hemos pegado, que no hemos robado a nadie, que no hemos ofendido (con la palabra) a nadie, no hemos murmu-

[7] En idioma ritual, en relación con su carácter de consejo de almas, el *ch'iibal* ostenta los títulos de *muk'ul naj*, "casa grande"; *naj-ta-lum*, "casa en la tierra"; *komento witz'*, "montaña-convento", y *koliival*, un término posiblemente arcaico y cuyo sentido, desconocido para muchos, parece ser el de "altar de grupo de parientes".

rado, no hemos hablado con mujeres, no hemos molestado a otros...; así es, hay quienes se quejan en *ch'iibal*, se quejan de que presumimos, dicen: 'se burlan de mí porque no tengo ropa, porque mi ropa es vieja, porque está desgastada'. Por eso tenemos que pedir perdón al presidente, a la *me'il*, al *tatil*, a los *muk'-bik'it*, a todos sin olvidar a nadie, por eso pedimos que el poco aguardiente que damos sea suficiente para todos". El rezador que conduce la ceremonia de curación en Cancúc es un mediador *(k'aese k'op)* entre el enfermo-acusado y el tribunal de la montaña.

Los *ch'iibal* de las fratrías de Cancúc, se insiste en esto, se hallan fuera del espacio de la comunidad, lejos, aunque no todo lo que sería deseable. Deben encontrase distantes porque de lo contrario habría excesivas desavenencias, los *ch'ulel* podrían desplazarse con facilidad al *ch'iibal* y las protestas y castigos se acumularían hasta hacer la vida imposible.

En contrapartida, la tierra de Cancúc alberga los *ch'iibal* de otras poblaciones. Junto a la casa de Alonso K'aal hay una hendidura en el suelo cuyo fondo no se vislumbra y que al parecer corresponde al *ch'iibal* del pueblo de Tila —un municipio situado a unas dos jornadas largas hacia el noreste—. En Tila se habla chol, una lengua mayance emparentada con el tzeltal pero de la que los cancuqueros apenas entienden unas palabras. Una vez K'aal arrojó por la hendidura un pavo que estaba pudriéndose y por la noche soñó que los *ch'ulel* de los de Tila lo regañaban por el hedor que despedía el animal. Sin embargo, de los *ch'iibal* de pueblos distintos no cabe esperar ningún daño. Otros cerros de Cancúc son asimismo candidatos a *ch'iibal* de pueblos ajenos, siempre de grupos indígenas que no sean de lengua tzeltal. Los zinacantecos de lengua tzotzil, a quienes se conoce como vendedores de sal, tienen su *ch'iibal* en un cerro donde hay una pequeña mina de sal agotada. El *ch'iibal* de los de Tumbalá, otro pueblo chol, se halla bajo una peña cerca del río y cuando se pasa por allí, durante el mediodía o la medianoche, se escucha tenuemente el llanto de los niños.

No está claro para todos si a las poblaciones no indígenas les corresponde un *ch'iibal*. Xun P'in, por ejemplo, se interesa por saber de cuántos *ch'iibal* consta España, cómo son por

dentro y qué clase de relación los une con los de los alemanes (por los finqueros de origen alemán de la costa del Pacífico) y los de los habitantes de la ciudad de México (quienes "hablan guatemalteco"). Acerca del *ch'iibal* de la población hispanohablante de la región de los Altos de Chiapas, supone que los niños crecen cómodamente allí puesto que son tratados con delicadeza y se les concede cualquier antojo; por tanto, su situación contrasta con la de Cancúc, en cuyos *ch'iibal* hay celos y rivalidades (y también son más estrictos, me parece), lo que explica en parte la diferencia en morbilidad entre ambos grupos étnicos. Otra persona sugirió la atractiva posibilidad de que los cancuqueros que se trasladan a vivir entre castellanos, si así lo quieren, transplanten su *ch'ulel* al *ch'iibal* de éstos y al de cualquier otra población indígena, si bien no ve ninguna ventaja en esto último. Pero se trata de una opinión algo excepcional, dictada quizá por la necesidad de explicar la inclusión aparentemente completa de algunos emigrados cancuqueros en el mundo mestizo. Cuando existe, parece más común la opinión de que el *ch'ulel* permanece, sin importar dónde y entre quiénes se halle el cuerpo, allí donde le corresponde por nacimiento, es decir, allí donde se encuentra "plantado".[8]

El "ch'ulel" en Cancúc

Dejamos el interior de la montaña *ch'iibal* para volver a Cancúc, esto es, a *jamalal*, "intemperie", por contraposición con el espacio cerrado del *ch'iibal*. Para la versión del *ch'ulel*

[8] Los pocos cancuqueros que emigran hacia otros lugares —otros municipios como Pantelhó o nuevas áreas de colonización abiertas en la selva lacandona— mantienen su *ch'ulel* en el *ch'iibal* de su correspondiente fratría. Así ocurrió también cuando numerosos cancuqueros debieron emigrar en 1920 para evitar los efectos de la guerra revolucionaria que se vivía en el centro de Chiapas. Parece ser que, viviendo en pueblos indígenas como Chilón o Sitalá, conservaron su nombre de clan y siguieron rezando a su *ch'iibal*. Todavía sus descendientes son considerados por los cancuqueros como "parientes" y se dice que si se emigra hacia esos lugares ellos deben brindar ayuda a los de su fratría, pero no necesariamente a los de otra fratría de Cancúc. En consecuencia, el criterio de municipio —esto es, de vecindad y no de parentesco— no es el único, ni siquiera el principal, para definir la identidad general de los "cancuqueros".

que reside aquí, en el corazón, la situación es un poco diferente. Sucede que el *ch'ulel* es capaz de abandonar el cuerpo sin dificultad y divagar por el espacio, recorriendo mundo y exponiéndose a sus peligros. Mientras el cuerpo duerme es normal que el *ch'ulel* se ausente por voluntad propia. Pero también en estado de vigilia puede escaparse a causa de un sobresalto, de un arrebato, de un esfuerzo o excitación fuertes; incluso, caprichoso como es, porque le viene en gana. Esta posibilidad es especialmente común entre los niños pequeños, a cuyos cuerpos el *ch'ulel* no se ha habituado todavía (o quizás a la inversa) y en donde es muy sensible a cualquier demostración de irritación de los padres con su hijo. Sin embargo, el *ch'ulel* no es trastornado por la separación puesto que es inmune a cualquier deterioro o lesión física y sólo recibe daños "emocionales"; la ausencia prolongada del *ch'ulel* produce "desánimo" en la persona, que avanza con el tiempo de separación y cuya intensidad depende de la propia fuerza corporal: se pierde la energía, el apetito, "se diluye la sangre" y el cuerpo fallece. Tal estado puede prolongarse durante varios meses y en casos excepcionales hasta por uno o dos años.

Cuando el *ch'ulel* se ausenta, bien porque se siente a disgusto en el cuerpo, bien porque no encuentra el camino de regreso hacia él, con persuadirlo para que retorne y guiarlo basta.

En una ocasión, el hermano mayor de un bebé de menos de un año, celoso, le dio un golpe. Por la tarde la madre notaba que el bebé se movía menos de lo normal y el abuelo comenzó a sospechar que su *ch ulel* se había desprendido. La situación no era peligrosa porque el *ch'ulel* no podía haberse alejado demasiado y no era necesario acudir a un rezador especializado. El abuelo mismo sahumó con incienso al niño, a la madre, y, abriendo el batiente superior de la puerta de la casa, alargó fuera la tela con que la madre cargaba sobre su espalda al bebé —el *pak'*— diciendo con palabras suaves (y se advertirá que el *ch'ulel* tiene el mismo nombre del cuerpo en el que vive):

> vuelve Diego *(tyak)*/ vuelve ya/ retorna a tu ropa/ retorna a tu *pak'*/ no te asustes/ no te asustes de las aves de corral/ no te asustes de los animales/ no te asustes de las vacas/ no te asustes de los caballos/ retorna a tu ropa/ retorna a tu *pak'*/ vuelve a tu casa/ vuelve con los

hombres/ vuelve a comer/ vuelve a beber/ vuelve/ vuelve/ no te asustes de los animales/ no te asustes de las casas/ no te asustes de los caminos/ vuelve/ vuelve ya/ no debes irte/ vuelve...

Sin embargo, el asunto se torna mucho más severo si el *ch'ulel* es retenido, "encarcelado", en algún lugar. De las 43 clases de oraciones de que se compone el repertorio de Xun P in para atender específicamente los trastornos del *ch'ulel*, seis tienen como destino la montaña *ch'iibal*, mientras que el objeto del resto es la recuperación de la versión del *ch'ulel* de *jamalal*, de Cancúc. De estas últimas, 34 se relacionan con secuestros por parte de los *lab* (la tercera clase de alma de los cancuqueros) y tres con los dominios de los señores de las montañas.

Los *lab* apresan el *ch'ulel* cuando éste deambula fuera del cuerpo o bien se las ingenian para hacerlo salir con engaños. Por ejemplo, le dicen: "vamos a ver una fiesta en tal lugar, habrá música y aguardiente..." (por lo general, el señuelo son pueblos y fiestas hispanas: su música, su comida, sus guirnaldas de colores), y una vez fuera lo atrapan. En función de su clase, tienen distintos motivos para hacerlo; en unos casos lo hacen como castigo porque han sido molestados por el paso del *ch'ulel*, en otros para conseguir a cambio de su liberación algunos bienes (básicamente huevos, incienso, aguardiente, tabaco y palabras lisonjeras de reconocimiento, que el rezador suministra a través de la cruz del altar doméstico); y en otros, los peores y más difíciles de resolver, para lograr que el cuerpo perezca y obtener por anticipado el ave del corazón del difunto.

Los mismos títulos de algunas oraciones, las de la clase *chukel*, "cárcel", dan idea de los extraños y recónditos lugares en que sus adversarios *lab* aprisionan al *ch'ulel*, por ejemplo:

—*yut lumil chukel:* dentro de la tierra.
—*oxyoket chukel:* en la piedra mayor de las tres que componen el hogar doméstico.
—*chukel ta ni'te':* en los brotes tiernos de la copa de los árboles (probablemente pinos).
—*chukel ta kamolch'en:* en el interior de un fragmento de roca desprendido de la entrada de una cueva.

—*chukel ta nej ajawchan:* en uno de los cascabeles de una serpiente de cascabel.
—*chukel ta kurus:* en el interior de una cruz de madera.
—*tz'unuba chukel:* en el hoyo de las semillas de maíz de algún campo recién sembrado.
—*chukel ta yolbej*: en mitad de un sendero.
—*chukel ta jol sna riox:* en el nicho superior de la fachada de la iglesia de Cancúc o de otros pueblos.
—*chukel ta yan mexa manojel:* en el interior del cajón que guarda la imagen del "Santo Entierro", dentro de la iglesia.

Algunas de estas prisiones son calientes y otras frías, lo que respectivamente produce en el cuerpo fiebre o frío, aunque no es raro que los *lab* trasladen el *ch'ulel* de uno a otro de estos lugares para dificultar al chamán la comprensión de los síntomas.

Tomemos breves fragmentos de una oración *chukel* cualquiera, *sik'il chukel* ("cárcel fría") por ejemplo. El rezador comienza por invocar a los "ángeles", un hombre y una mujer por cada fratría, que habrán de traer el *ch'ulel* hasta el cuerpo del enfermo, una vez que haya sido liberado:

> [...]/ cuatro ángeles madre/ cuatro ángeles padre/ vengo con mi humilde palabra/ vengo con mi humilde corazón/ debes encontrarle ahora (el *ch'ulel*)/ pasas caminando ahora/ pasas aderezado ahora/ con tus grandes manos/ con tus grandes pies/ portas una llave de Castilla/ portas un candado de Castilla/ portas un tornillo de Castilla/ para escuchar su humilde *ch'ulel*/ su humilde *ánjel*/ donde se halla su humilde *ch'ulel* enfriado/ donde se halla su humilde *ch'ulel* preso/ [...]

Más adelante el rezador describe lo que ha averiguado en el diagnóstico del pulso del paciente: el lugar donde está retenido el *ch'ulel* y algo sobre los seres *lab* que lo retienen:

> [...]/ en el frío de sus mesas, ahora/ en el frío de sus mesas planas/ en una montaña hueca/ donde ataron sus manos (del *ch'ulel*)/ donde ataron sus pies/ cuántos son los malvados/ cuántos son los de mal corazón/ cuántos son los que están ordenados en la mesa/ cuántos son los que están sentados a la mesa/ [...]/ están bailando,

ahora/ están bailando y aplaudiendo/ al son de nueve piezas de música/ al son de nueve entradas de baile/ con ruido de música castellana/ con ruido de guitarra castellana/ sobre la mesa hay ahora/ sobre la silla hay ahora/ cincuenta y cinco platos ordenados/ cincuenta y cinco platos repletos/ de chocolate/ de cerveza/ de tequila de Castilla/ de licor de Castilla/ sobre la mesa/ ahí están atadas sus manos/ atados sus pies/ [...]/ "lo hemos apresado" dirán/ "lo hemos cautivado", dirán/ "pongámoslo en un lugar frío"/ "dejémoslo en un lugar frío"/ "así haremos sufrir su corazón"/ "así incomodaremos su corazón"/ ¡no puede ser!/ ¡no debe ser!/ cuatro ángeles madre/ cuatro ángeles padre/ cuatro mayordomos madre/ cuatro mayordomos padre/ lo puedes ver/ lo puedes oír/ [...]

Poco después se inicia el pago del rescate (que proporciona el rezador en el altar doméstico) e incidentalmente son nombrados los autores del secuestro, que al parecer en este caso son las hormigas de la clase *baj te'*:

[...]/ la cuenta de sus pies/ la cuenta de sus manos/ con una gallina, ahora/ con un pollo, ahora/ con una paloma, ahora/ llega un blanco gallo, ahora/ llega una blanca paloma, ahora/ sagrada flor/ sagrada azucena/ llega refulgiendo como metal/ a la cárcel del frío/ al lugar del frío/ donde están las grandes hormigas *baj te'*/ donde están los *lab*/ [...]/ ábrase la cárcel/ ábrase donde está preso/ libérense sus pies/ libérense sus manos/ vengo con una botella/ vengo con un vaso/ ya los puse en orden/ ya los puse en fila/ que salga el encarcelado/ que salga el amarrado/ vine con una botella/ vine con un vaso/ con un tequila/ con licor de Castilla/ para pagarle/ para levantarle/ [...]

La oración concluye recurriendo de nuevo a los "ángeles" para que trasladen el *ch'ulel* hasta el cuerpo:

[...]/ salvad su corazón/ salvad su corazón alegre/ traedle abrazado/ traedle sostenido/ cuatro ángeles madre/ cuatro ángeles padre/ [...]

El segundo gran campo de peligros para las almas-*ch'ulel* son los dominios de los señores de las montañas. Dentro de cada montaña importante (que no deben ser confundidas con las montañas *ch'iibal)* reside un poderoso dueño, *ajaw* (o *yajwal witz'*, "señor de la montaña", o *ánjel*, préstamo obvio

del español), que por lo general adopta aspecto humano.[9] Algunos son ancianos de largas barbas encanecidas, otros parecen rancheros, gordos, con un sombrero y un gran cigarro, otros indios lacandones —indígenas selváticos considerados semihumanos—; otros son mujeres de aspecto europeo, de cabello rubio y con pantalones, y así por el estilo. Sobre estos seres se cuentan diversos relatos; por ejemplo, se sabe que guardan grandes tesoros, que se visitan entre ellos por los numerosos corredores subterráneos que unen a las montañas, se ayudan, se enemistan, se enamoran: cuando una montaña femenina (se distinguen por tener curvas de nivel más separadas) y una masculina se casan, la tierra intermedia se vuelve fértil, o yerma si se separan. La buena relación con estos señores es indispensable para cultivar con ciertas garantías de éxito y se resume en las ofrendas que periódicamente los principales de Cancúc les hacen llegar.

Las hendiduras sobre la tierra —manantiales, lagunas o cuevas— ponen al mundo de la superficie en comunicación con el mundo subterráneo y en ellas es fácil que el *ch'ulel* quede adherido, debido simplemente al fuerte magnetismo que sobre él ejercen (en especial la superficie del agua). En tal caso su recuperación no debe ser difícil.

Sin embargo, existe la posibilidad de que el *ch'ulel* sea "vendido" *(chonel)* al señor de una montaña por parte de un cancuquero de carne y hueso, quien lo hace a cambio de alguna riqueza o para obtener venganza. El cuerpo de la víctima perece finalmente y su *ch'ulel* vendido, si es mujer, se verá obligado a trabajar en labores domésticas para el "dueño", si es hombre, como "mozo" al cuidado de su ganado también en el interior de la tierra. Los trámites precisos que rigen la ceremonia de venta son secretos, pero se trata de un secreto a voces: el interesado debe cavar un hoyo en la tierra junto a un manantial e introducir en él una botella de refresco (Coca-Cola o Pepsi), un paquete de cigarrillos (Montana, Marlboro), una

[9] Conviene recalcar que estos seres son múltiples y distintos entre sí: cada uno, por decir así, es la concreción antropomorfa de una montaña. Por tanto, no puede hablarse de un "dios de la Tierra", esto es (y lo mismo vale para cualquier otra "deidad" tzeltal), un ser citado en singular, con mayúscula, y/o encarnación de algún principio muy general.

caja de fósforos, un manojo redondo de velas de distintos colores, unas gotas de su propia sangre —se hiere restregando una cuerda, entre cuyas fibras se atraviesan fragmentos cortantes de vidrio, por su lengua o muslos— y el nombre de la víctima preferiblemente escrito sobre un pedazo de papel. La recuperación del *ch'ulel* en estos casos exige largas ceremonias, pero es posible si no se demora demasiado.

Los sueños

Los sucesos y escenas del sueño no son sino el recuerdo de las experiencias del *ch'ulel*, lo que éste ve y oye en sus excursiones nocturnas o lo que le ocurre en el *ch'iibal* (al parecer no es fácil distinguir entre ambos lugares).

Alguien que vivió durante unos meses lejos de Cancúc recuerda que durante la noche visitaba su casa de Cancúc —su *ch'ulel* en realidad—; allí veía a sus padres y a sus hermanos desde cierta altura porque el *ch'ulel* viaja suspendido uno o dos metros sobre el suelo; entonces intentaba hablar con ellos pero no podía comunicarse bien, no le entendían del todo. El viaje ocurre porque el *ch'ulel* siente añoranza por los lugares y seres a los que está habituado. El *ch'ulel* se mueve sin duda en el espacio físico, pero las distancias y el tiempo parecen encontrarse en función suya y no al revés. Ello explica, por ejemplo, que ocasionalmente se relacione con (los *ch'ulel* de) personas ya fallecidas que ha conocido; no es que vea y hable con los *ch'ulel* de los muertos (cosa imposible dado que habitan en otro lugar con el que no existe comunicación), sino que es capaz de recorrer el tiempo y el espacio de su propia vida. Eso no debe sorprender si se recuerda que el *ch'ulel* es depositario de la memoria individual; en cierto modo, él mismo es memoria.

Durante el sueño o en estado de embriaguez, cuando el cuerpo se halla inmóvil y los sentidos —que no dependen del *ch'ulel* sino del cuerpo— aletargados, el *ch'ulel*, incluso sin necesidad de abandonar el corazón, es capaz de percibir y ver cosas que la conciencia de vigilia no alcanza. Y también es afectado por esa experiencia sonámbula: un mal sueño, una

pesadilla es *net'el ta ch'ulelal*, "aplastar el *ch'ulel*", y a menudo se relaciona con la aparición —en realidad la visión— de *lab* hostiles.

Hacia el mes de mayo, cuando ya estaba concluido el camino que llega hasta el centro de Cancúc y transitaban por él camiones cargados con material de construcción, Xun P'in soñaba que junto a su casa pasaban automóviles, camiones conducidos por sacerdotes, trenes conducidos por obispos. Circulaban frente a su casa, daban varias vueltas haciendo un ruido tremendo y salían hacia el sendero principal. Asimismo, en su sueño aparecían caballos que intentaban morderlo y toros que querían cornearlo. Sus vecinos también estaban soñando mucho en esos días: estruendo de vehículos, música de radio, sonido de arpas, guitarras y violines. La mujer de Xun P'in soñó con ruidos de pisadas de zapatos en el patio de la casa, y en su propio sueño se preguntó: "¿será Petul (yo) que ha regresado?", pero luego razonó, todavía dentro del sueño, que no, que yo me había marchado hacía ya un buen rato y que por tanto debía ser alguno de los *lab* que andan también calzados (el sonido de pisadas de zapatos suele ser un mal presagio); entonces se despertó para asegurarse de que la puerta estaba bien cerrada. La causa de ese "ruido" se supo unos días después: en una casa cercana estaba muriendo una persona anciana y los *lab* de la clase *pále* habían acudido, impacientes, para obtener el ave del corazón. En cuanto murió cesó el ruido. Es pues este tipo de mundo, de características oníricas pero a la vez completamente real, el que percibe y en el que se desenvuelve el *ch'ulel*.[10]

Por otra parte, hay cierta relación entre el *ch'ulel* y la sombra. La sombra que proyectan los seres humanos se denomina *noketal* (la raíz, *nok*, designa algo plano, alisado), mientras que la sombra de otros seres u objetos —animales, árboles,

[10] Es real, pero —contra lo que suele leerse en las etnografías— las experiencias oníricas se distinguen claramente de las de vigilia. De hecho, cuando se relata un sueño es común que se introduzca la apostilla *xi la*, una declaración que se añade (por ejemplo cuando se cuenta un acontecimiento del pasado) a lo que se dice cuando el que lo dice no ha sido testigo presencial de los hechos y por consiguiente no tiene una certeza absoluta, sino que se limita a repetir lo que otros le han dicho: una especie de marcador del estilo directo. En este caso el hablante es el cuerpo, no el *ch'ulel*.

piedras o casas— se nombra indistintamente *keaw* o *yaxinal*. *Noketal* es la sombra del cuerpo en condiciones de sol, luna u otra fuente de luz, pero parece que ésta no es tanto una proyección del cuerpo como del *ch'ulel* alojado en el interior del corazón. Ello explica la convicción de que un cadáver, cuando va a ser inhumado, carece de sombra puesto que ésta desaparece en el preciso instante en que el *ch'ulel* abandona definitivamente el cuerpo. Y acaso suceda algo similar durante el sueño. Alguien me sugirió que la ausencia de sombra es indicio de extravío del *ch'ulel*, quizá porque su separación del corazón en la mayoría de los casos exige guardar una posición horizontal. Xun P'in, sin embargo, concede a tal posibilidad un valor diagnóstico nulo.

En todo caso, mientras haya luz no es fácil perder la sombra. Puede ocurrir que, cuando se nada en el río, el cuerpo permanezca en la superficie del agua en tanto la sombra se separa para recorrer el fondo; aquí hay peligro de que la sombra sea retenida por algún ser (son también *lab)* de los que habitan en las pozas más profundas; el cuerpo no puede salir del agua y termina por ahogarse. Las serpientes de cascabel muerden primero la sombra del caminante y dejan el cuerpo paralizado para poder morderlo con más comodidad instantes después. Pero, a pesar de estos detalles, la sombra no es objeto de preocupación; no constituye una entidad en sí misma y no se encuentra exactamente en la categoría de lo *ch'ul;* carece de voluntad propia: "está fuera del cuerpo, no está en el corazón"; no pasa de ser algo, la manifestación de la sustancia del *ch'ulel,* que sale proyectado cuando hay luz —como si el cuerpo no fuera del todo opaco— desde el interior del corazón.

La muerte y el "ch'ulel"

De dónde procede el *ch'ulel* y cuál es su destino una vez que perece el cuerpo son preguntas de respuestas mucho, muchísimo más inciertas. Sin embargo, esto no parece preocupar a los cancuqueros, tal vez en parte porque el origen y destino del *ch'ulel* carece de relevancia para las circunstancias de la vida personal, y viceversa.

Existe la vaga suposición de que el *ch'ulel* procede del último de los trece niveles del cielo *(lajibal lam ch'ulchan*, pero ésta es una expresión hecha que no puede clarificarse más), desciende y se introduce en el feto durante los primeros meses de embarazo. Su llegada se deja sentir cuando el niño comienza a moverse en el vientre, y éste sí es un momento importante porque a partir de entonces cabe el peligro de que el alma se desprenda del feto.

Días o meses antes de que el cuerpo muera, es decir, durante su agonía, el *ch'ulel* sale de él por última vez y por unos días (veinte, cuarenta) vaga en torno a la que fue su casa. En ese periodo el *ch'ulel* supone cierto peligro porque, siempre emotivo, puede que intente inducir a otros *ch'ulel* por los que siente afecto a que lo acompañen. Hay una oración para persuadir suave pero firmemente al *ch'ulel* del muerto con el fin de que se marche ya de este mundo. Y lo hace cuando atraviesa la cruz de madera y basamento de piedra que está en el atrio de la iglesia de Cancúc (según otras versiones, se introduce a través del altar mayor de la iglesia) y por la que cruza al mundo de los *ch'ulel* de los muertos *(ch'ulelal)*. Este lugar se llama *k'atinbak* (literalmente "hueso calcinado") y se encuentra en el interior profundo de la tierra; como allí no llega la luz del sol hace frío y los *ch'ulel* se alumbran con los huesos, que son su leña, los cuales sustraen poco a poco por debajo de las fosas. De allí los *ch'ulel* retornan a la superficie de la tierra por un día, el primero del mes *pom* (en 1990, el 26 de octubre), para visitar a (los *ch'ulel* de) los vivos y recibir de ellos algunos alimentos. Pueden verse, pero no hablar entre sí. De los muertos, me explican, no cabe esperar ningún daño y se les ofrenda "por afecto", para agradecer a los padres y a los abuelos que cedieran la tierra y porque así se reúnen los miembros de un *jun kuil mamil* y deciden la tierra que va a ser cultivada por cada grupo doméstico la temporada siguiente.

Al *ch'ulel*, sin embargo, le corresponden destinos distintos al *k'atinbak* de acuerdo con las circunstancias de la muerte. Lorenzo Lot escuchó decir a su madre que los *ch'ulel* de los que mueren asesinados o ahogados *(mililetik)* se introducen en la tierra, exactamente allí donde se ha cometido el crimen, para terminar sirviendo como "mozo" al señor de la montaña.

Según Rominko Extul y otros, los *ch'ulel* de los asesinados, los suicidas y los que han muerto en alguna de las dos guerras que se recuerdan, suben al cielo donde caminan junto al sol y junto a los *ch'ulel* de los santos de iglesias incendiadas por las tropas mexicanas durante la "segunda guerra" (el periodo de la Revolución mexicana). Es posible que sean las estrellas. Sus cuerpos, dice, no son sepultados —como se acostumbra— sino arrojados de cualquier manera en alguna hondonada *(suklej)* profunda de las que se forman en la superficie caliza (y en efecto, en algunas de éstas se ven huesos humanos semienterrados: una imagen inquietante para los cancuqueros). No obstante, el destino último del *ch'ulel* es enteramente indiferente y puesto que este tipo de muerte es siempre prematura, quizá sea preferible no morir así.

Suspendido en algún lugar equidistante entre el cielo y la tierra, pero invisible, existe algo que se reconoce unas veces como *rapicha* ("trapiche") y otras como *chu' te'* (literalmente, "madero-pecho/pezón"). En verdad es un trapiche, un molino de caña de azúcar compuesto por varios rodillos de madera dentados (estos dientes se denominan en tzeltal *chu'*, "pezón") como los que se utilizan en Cancúc para fabricar azúcar cocida; si bien por su factura parece mejor una réplica de los trapiches de las antiguas haciendas azucareras (sobre cuyos propietarios habrá que volver más adelante), mayores y más dentados. Este ingenio nutricio es el destino de los *ch'ulel* de los niños pequeños que mueren sin haber pronunciado sus primeras palabras, es decir, que no han cometido ningún falta *(mul)*. "Falta" no como pecado en su acepción cristiana, sino como deuda de reciprocidad, de intercambio verbal, contraída al hablar por primera vez. Allí pasan un tiempo indeterminado mamando y llorando, y según alguna versión bajo la forma de (¿o dentro de?) moscas negras *(us)*. Aguardan a que quede disponible alguna mujer a cuyo vientre llegan impulsados desde los rodillos. No obstante, todavía deberán nacer, morir, nutrirse en el trapiche y regresar en cuatro ocasiones y hasta la quinta vuelta tendrán la oportunidad de crecer normalmente.

Los "lab"

La tercera clase de ser instalado en el corazón se conoce como *lab*. También existen desdoblados, copresentes: se trata de criaturas "reales" —un animal, por ejemplo— que habitan en el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera, sólo que aquí "gaseiformes".[11] Los *lab* son de muy diversa condición y no existe una clasificación rigurosa de sus tipos. De todos modos, las descripciones permiten reconocer ciertos criterios tácitos de ordenación, de sentido común tzeltal, que son los que sigo a continuación.

"Lab" que son animales

Virtualmente cualquier animal *(chanbalametik)* puede ser *lab* de un cancuquero: insectos, aves, mamíferos e incluso animales tan difíciles de ver en Cancúc como las ballenas y los "jaguares de Bengala".[12] La práctica, sin embargo, pone ciertos límites a esta afirmación. Puesto que el saber acerca de los *lab* es en esencia casuístico, el género de animales que son *lab* se reduce actualmente a aquellos que llegan a intervenir en algún tipo de incidente, de vigilia u onírico. E intervienen por lo general los siguientes animales-*lab:* Las aves carroñe-

[11] Obviamente el término es una contradicción. Con la palabra "gaseiforme" trato de conciliar la idea de que lo *ch'ulel* sea algo "gaseoso" y que posea a la vez una forma dada.

[12] Existe una importante excepción. No pueden ser *lab* los animales que son propiedad de los señores de la montaña (quienes también son "señores de los animales"). Sus animales viven en corrales en el interior de los cerros y a veces son soltados para que puedan pasear por la superficie de la tierra. Entre éstos se cuentan la mayoría de los reptiles, en particular las serpientes terrestres que en ocasiones adoptan la forma de otro animal cuando permanecen en el interior del cerro (por ejemplo, un perro que hace compañía a su dueño); los armadillos; los sapos y ranas, que además advierten de la lluvia; toros y vacas; venados y conejos, que por mucho que se les persiga "no se dejan cazar" a menos que el dueño haya concedido permiso al cazador, que se solicita en una ceremonia especial *(mixa)* en el altar doméstico; cocodrilos e iguanas; y todos los peces de ríos y lagunas, que viven en las montañas y salen de su interior en la temporada de lluvias para volver a él en la estación

tas. La paloma *(palóma-mut)*, que aunque se corte su cuerpo en pedazos no muere porque se vuelven a reunir. El gavilán *(likawal)*, cuya vista es extraordinaria. El águila de mayor tamaño *(kok mut)*, capaz de robar las monedas de plata que se guardan en el cofre de san Juan; también es llamada *me' tak'in* ("madre-dinero"), quizá porque aparece como escudo en las monedas mexicanas. El colibrí *(kaxlan tz'unun)*. La zarigüeya *(uch')*, un animal muy inteligente y por eso dos meses del calendario tzeltal llevan su nombre —"pequeña zarigüeya" y "gran zarigüeya"—; además, es capaz de respirar por el ano. Las hormigas de la clase *baj te'*, que son las hormigas soldado. La zorra *(tzajal wax)*. El coatimundi *(cojtom)*.

Con menor frecuencia se escucha sobre el pájaro carpintero *(ti')*, el coyote *(ok'il)*, el agutí *(jalaw)*, alguna especie de arañas, ardillas, la comadreja *(saben)*, ciertas orugas *(chup* y *bulub sit:* esta última es capaz de sorber la leche del pecho de las mujeres) y mariposas.

Pero los felinos protagonizan con mucho la mayoría de sucesos: el gato doméstico *(mis)*, el ocelote *(tzajal choj)*, el puma *(choj)* y el jaguar *(balam)*.

Son numerosos los ejemplos, aun recientes, en los que se relaciona, o se implica más bien, la muerte o herida de un animal con la lesión o fallecimiento de un ser humano. Digamos, a cierta persona se le manifiesta una herida en el preciso momento en que alguien, en distinto lugar, ha asestado un golpe de machete a alguna alimaña que estaba estropeando su campo de maíz, y la herida se encuentra justamente en la parte del cuerpo en que la recibió el animal.

Pero en ocasiones los episodios se presentan más elaborados e interesantes. Antonio Lamux escuchó de boca del hermano de su mujer anterior, que vive en otra aldea, que la mujer de éste era puma. El marido lo descubrió así: un día venía por el camino de Chenalhó, se encontró con unos amigos y comenzaron a beber aguardiente junto al camino y allí se quedaron completamente borrachos. Su mujer lo esperaba en

seca. Todos estos animales son descritos con frecuencia como "parientes" de los señores de las montañas y en algún caso como su forma alterada. La *sirena* —mitad superior mujer, mitad inferior pez— y el monstruo *tzotzk'ab* ("mano peluda") son igualmente los *alter ego* de los señores de la montaña.

la casa, y no llegaba, no llegaba, y a la mañana siguiente llegó por fin, pero la mujer estaba muy enojada y no quiso prepararle su comida. También el hombre se enfadó, tomó su hacha y se fue a cortar leña al bosque, por el cerro de Keremtón. Allí estaba cuando de pronto vio al puma, sobre una piedra; lo miraba fijamente mientras movía su cola y decía "ahg, ahg", ¡enorme!, la cola más larga que un brazo, entonces gritó al puma: "¡pinche vieja, véte cabrón!", dijo: "aquí tengo mi hacha". No le sucedió nada, la mujer únicamente quería asustar a su marido. Volvió con la leña y cuando llegó a su casa le dijo a su esposa: "¡querías amedrentarme!". Unos meses después iba camino de Yochib (donde se celebra un mercado semanal y se vende y bebe aguardiente) cuando pasó cerca de la boca de una cueva y allí estaba de nuevo el puma, los ojos le brillaban intensamente. Le arrojó un palo, pero no se movió, y tuvo que salir corriendo de allí. Fue entonces cuando le confió a Antonio Lamux que su mujer era puma, que no podía disgustarla porque cada vez que lo hacía se encontraba con "su poder" en el camino (en especial cuando se embriagaba). Al año siguiente Antonio volvió a ver a este hombre y resultó que su mujer había muerto. Le explicó entonces su versión del hecho. En cierto paraje de Pantelhó (un municipio colindante en el que hay ranchos de ganado propiedad de mestizos) un vaquero descubrió una pareja de pumas, un macho y una hembra; fue a su rancho, tomó una escopeta y dos perros grandes y se dedicó a perseguirlos; el macho logró escapar pero la hembra se refugió en lo alto de un árbol y allí la mató el vaquero de un disparo en el lomo. También su mujer murió. Los parientes de la mujer decían que había muerto desangrada por causa de la menstruación... Pero no, con toda claridad se veía en su espalda el orificio de bala de máuser.

Por supuesto, no todos los pumas, gavilanes, zarigüeyas y demás son *lab*, sólo algunos son verdaderamente *sénte* (del español "gente"). Pero no hay nada en estos últimos que a primera vista los identifique como tales. Su naturaleza no difiere en esencia del resto de los individuos de su especie, entre los que viven. Idéntico aspecto, el mismo hábitat, iguales o muy parecidos hábitos (hecha la obvia salvedad de que en la zoología tzeltal los animales se comportan de manera análoga en

muchos aspectos a los seres humanos). Los jaguares viven en la espesura de las selvas de la tierra caliente que se encuentran al norte y este de Cancúc, los pumas en los bosques y roquedales de las montañas más altas, los gatos en cualquier pueblo del mundo, y así sucesivamente.

En la mayoría de los casos, al igual que les sucede a los cancuqueros, que rara vez llegan a saber cuáles y quiénes son sus *lab*, los animales tampoco conocen que son los *lab* de un "cristiano" *(kirsáno)*. Pero las desventuras en forma de heridas, enfermedad o muerte del hombre o del animal afectan de inmediato a su contraparte: el dolor que uno experimenta lo siente el otro instantáneamente y en un lugar análogo del cuerpo (el hecho de que el nombre de las partes del cuerpo que reciben incluso animales aparentemente tan distintos como los insectos son equivalentes a los del cuerpo humano facilita la conexión). Ello se explica, según Lamux, porque ambos, hombre y *lab*, se encuentran en relación *pajal*, en un "mismo plano". No entiendo por qué una cosa explica la otra; quizá, puesto que la diferencia por lo común se expresa en términos topográficos, ocupar una misma altura marca la identidad sustancial entre cristiano y *lab;* o tal vez la expresión esconde una razón más profunda que se me escapa. En las oraciones *kuxlejal*, oraciones de protección que el superior de la casa pronuncia dos o tres veces al año, no sólo se suplica por los cultivos, la salud de los miembros del grupo doméstico, por sus *ch'ulel*, sino también por los *lab* —sean animales o de otra clase— que pudieran tener, "porque se pueden pelear, caer, hacer daño" y por tanto sufriría el cuerpo en Cancúc.

Sin que se sepa exactamente cómo, y en muy contados casos (tanto porque son extraordinarios como porque se habla de ellos), hay cancuqueros que llegan a identificar la especie de su *lab* animal y logran establecer con él una relación de profunda amistad. El hombre y el animal *lab* se encuentran entonces en las cruces de lugares deshabitados —que señalan un manantial, la entrada de una cueva o un cruce de caminos—, de noche, y los hombres aprovechan la oportunidad para aconsejar a los animales: que no incurra en faltas, que no se coma "cristianos" (si es carnívoro, claro), que no pelee

con otros animales, que no se deje ver; si es una mariposa, por ejemplo, que no se acerque a la luz de las antorchas porque puede quemarse, "porque de lo contrario no vas (vamos) a vivir mucho tiempo".

Lorenzo Lot habló hace pocos años con un anciano que se comunica con su *lab*. El hombre vive solo, sin familia, en una casa apartada en la orilla del río no lejos de donde Lorenzo cultiva chile. Su *lab*, un animal del que se siente muy orgulloso, le explicó, es un jaguar. Vive en la selva pero todos los años viene a hacerle una visita y para llegar a Cancúc atraviesa por los pasadizos subterráneos hasta aparecerse siempre de noche en una cruz próxima a la casa. Cuando llega, el anciano le da de comer (un pavo crudo), lo acaricia, juegan un rato —"como si fuera un perro"— y le da algún consejo, sobre todo que no se acerque a donde hay hombres porque la piel de jaguar es muy apreciada y por ella lo pueden matar. Después se despiden hasta el año siguiente.

"Lab" de agua

Los *lab* del dominio del agua *(slab chanul ja')* son culebras de agua dulce en su mayoría, pero con la particularidad de que su cabeza es un instrumento metálico; el mango es la culebra. Entre ellos se cuentan: *machite chan* (un machete-serpiente), *acha chan* (un hacha), *pala chan* (pala), *piko chan* (pico), *chixnabal chan* (una aguja de coser), *marochan*, *tijera chan*, *pokol chan* (una rejilla metálica), *bareta chan* (una barreta).[13] De hecho, cualquier instrumento metálico que pueda utilizarse en Cancúc engrosa esta clase de *lab* (alguien citó *xarten tak'in*, "sartén de metal", como un *lab*, pero no es seguro que sea un ser fluvial: es un *lab* sumamente útil para defenderse de los disparos). Estos seres son *at'eletik*, "obreros", porque de modo casi imperceptible pero incesante se emplean en erosionar las orillas de arroyos y ríos hasta que acaban por arrastrar consigo árboles, provocar derrumbes y desplazar tierra; al parecer,

[13] Maurer (1983: 401) cita brevemente este tipo de *lab* en su etnografía de Guaquitepec.

su actividad es benéfica porque facilitan el drenaje del agua de los valles e impiden las inundaciones (es decir, ordenan el paisaje). Por lo demás, son seres discretos que apenas molestan a los hombres y que por ser prudentes tampoco ponen en peligro a los cancuqueros de los que son *lab*. Residen en cuatro pozas profundas, *k'ib'al lukum* ("poza de culebras"), una por cada fratría de Cancúc —*chejeb, ijk'a, chijk'* y *boj*—, "porque los que no son parientes no pueden vivir juntos". Una de ellas está en una laguna donde se forman fuertes remolinos y es preferible no nadar, ubicada en tierra de Cancúc; las restantes están en ríos de otros lugares desconocidos del mundo. En vísperas de la estación de lluvias, en cada poza celebran una gran fiesta por las inminentes crecidas.

También es *lab* de agua el *tzuluchan*, cuya cabeza es semejante a la de una cabra, pero con un único cuerno que nace de su frente. ¿Su cuerpo? Nunca ha sido visto, vive en el agua y sólo emerge la cabeza; no hace mucho alguien vio cómo salvaba uno de los puentes colgantes amenazado por la crecida, levantándolo con su cuerno.

"Lab" meteoros

Éstos componen el tercer conjunto distintivo de *lab:* formas que se desenvuelven en el espacio superior, *kajal*, en la "atmósfera", a más altura de la que pueden conseguir las aves pero nunca tanta como para alcanzar el cielo. Se cuentan entre ellos el relámpago *(tzantzabal);* el *xojob*, un haz luminoso que alumbra desde arriba y que cuando se posa sobre una casa señala que allí va a morir alguien; el arco iris *(sejkubal ja'al)*, que con uno de sus extremos obstruye la boca de las cuevas para impedir que emerjan más nubes; los *k'anchixalton*, "piedra-amarilla-alargada", que son las estrellas fugaces.

Los vientos *(ik'etik)* son *lab* de temperamento violento; proceden del este, son intensos, racheados y de corta duración (vientos de tormenta); no deben confundirse con los vientos del oeste, más continuos y suaves, y que además no son "gente", sólo aire en movimiento. Los vientos-*lab* se hallan divididos en cuatro fratrías, las de Cancúc, aunque parece que no

ocupan lugares diferentes: todos viven en la cueva de una montaña *(luch'ub)* en tierra de la población tzeltal de Tenango, a menos de un día de marcha desde Cancúc hacia el este. De aquel lugar emergen en pequeños grupos desde abril, contentos después de hacer una gran fiesta, y en sentido este-oeste atraviesan Cancúc hasta llegar a Tenejapa, para allí virar hacia el sur, hacia Teopisca, Amatenango del Valle, Comitán, donde prácticamente se detienen y regresan a su montaña sin hacerse notar. Éstos son sólo *lab* de cancuqueros; en otros pueblos quizá tengan también *lab*-viento, pero si es así vivirán en otros cerros.

Los rayos se distinguen en dos clases, rojos *(tzajal chauk)*, que son los *lab*, y verdes *(yaxal chauk)*, que pertenecen a los señores de las montañas (quienes suministran por la boca de las cuevas, junto con los rayos verdes, las nubes bajas que descargan más lluvia —bajo esta faceta los señores de las montañas se conocen como *ánjel*—. No es posible distinguirlos por su color, pero sí por el efecto de sus disparos: el de los rayos rojos es más potente y el tiempo que transcurre entre el momento del resplandor y el estruendo más breve. Durante el periodo del año en que están inactivos, más o menos de agosto a marzo, puesto que les está vedado vivir en las cuevas (presumiblemente porque allí residen los rayos verdes con los que son incompatibles), permanecen dormidos en el interior de plantas parasitarias de los grandes árboles de tierra caliente, orquídeas o musgo (este último, "orquídea de Castilla").

En la estación de las lluvias, vientos y rayos combaten entre sí. Los primeros, confabulados con los rayos verdes y las nubes de tormenta, intentan arruinar los campos cultivados tumbando el maíz; los segundos defienden la cosecha anual atacando a los agresores con sus descargas de mosquete. Mas los movimientos de la batalla parecen muy ceremoniales. Poco antes de que se inicien las lluvias, hacia marzo calculo, todos los rayos rojos se reúnen (también están separados por fratrías) en una fiesta con cohetes de pólvora, aguardiente, baile y música, después de lo cual cada uno recibe de la "madre de los rayos" *(sme' chauk)* —la mayor autoridad entre los rayos, y ella también el *lab* de una mujer— un uniforme de color rojo y un mosquete *(mécha* o *chajan)*. Reciben también las

instrucciones de la temporada relativas a los turnos y lugares en que deben apostarse para acometer los vientos.

Por su parte, los cancuqueros que sospechan que ellos mismos son meteoros recitan oraciones destinadas expresamente a convencer a su *lab* para que no se exponga innecesariamente.[14] Si el *lab* es un viento, por ejemplo, se le recuerda que no se introduzca en los troncos huecos de los árboles porque son lugares donde los rayos disparan sin dificultad, que no se resguarde en piedras redondas sino afiladas donde se rompen los disparos; se apela para que los rayos se queden dormidos en sus orquídeas, que se les olvide la fecha de la convocatoria de su reunión anual, que no miren la fecha en sus libros, que se borre la tinta, y así por el estilo. La inquietud está justificada puesto que un viento en el que haga blanco un rayo, y son muy precisos en sus disparos, morirá con toda probabilidad y así sucederá con la persona de Cancúc, o cuando menos parte de su cuerpo aparecerá quemado. No es una posibilidad remota; en 1990, un año en que en opinión de los cancuqueros no se desataron muchos rayos rojos, murieron al menos cinco personas por esta causa, y no son raros los accidentes en que alguien, ebrio, cae sobre el fuego doméstico y termina con quemaduras graves.

Frecuentemente, morir o manifestarse con quemaduras es signo de ser viento. Hace unos dos años, hacia junio, tres o cuatro hombres estaban dedicados a la primera limpia de la milpa cuando súbitamente se desató una tormenta que los obligó a resguardarse bajo un árbol. Pero uno de ellos decidió no esperar a que amainara y tomó el camino a su casa. Más tarde, cuando los demás regresaban por el sendero, lo encontraron a medio camino, muerto y carbonizado. Lo trasladaron a su casa y a la mañana siguiente fue enterrado. Y cuando se terminó de cubrir de tierra la tumba comenzó a caer una multitud de rayos sobre ella: se encendían arriba y descendían, se encendían y descendían. Es decir, los rayos mostraban su regocijo por haber dado muerte a un viento. Si no hay vientos tampoco los rayos rojos se manifiestan, aunque en

[14] Estas oraciones se clasifican como *kuxlejal*, oraciones de protección, y pude grabar tres distintas: una señalada para un *lab* viento, otra para un rayo y una tercera para un ser de agua sin especificar.

1990 los vientos causaron estropicios en las milpas sin que los rayos rojos hicieran nada para evitarlo. Un principal soñó que la madre de los rayos había muerto esa temporada y todavía no se había designado su relevo, por eso los rayos erraban desconcertados; se habló también de algunas mujeres ancianas que habían muerto recientemente, pero no hubo una explicación concluyente.

"Lab" "dador de enfermedad"

El cuarto y último grupo de *lab* reúne seres más dispares, pero sólo en apariencia, puesto que todos comparten la condición de ser *ak'chamel*, "dador de enfermedad". Si los *lab* vistos hasta aquí son capaces de producir daño a los hombres de carne y hueso, la mayoría de las veces el riesgo que implican es pasivo, esto es, alguien enferma como resultado de que su *lab* ha muerto o ha sido afectado. Los de esta última clase, sin embargo, difieren del resto por entregarse activamente a la fabricación de enfermedad, son *lab* homicidas, pese a que sus motivos no siempre sean comprensibles.

El más destacado de estos personajes se conoce como *pále*, del español "padre", también nombrado en los pareados de los ensalmos como *kelérico*, "clérigo". Miden aproximadamente un metro de altura, son muy gordos, calvos, con una vestidura que los cubre hasta los tobillos y calzan zapatos. No cabe duda de que son sacerdotes católicos, con los que abiertamente se comparan. Alguien me explicó que una vez que pasaba por la iglesia del poblado de Oxchuc vio un *pále*, pero no era *lab* sino un auténtico cristiano; rezaba en el atrio de la iglesia y en efecto era como un *pále*, gordo, calvo y con ropa de distintos colores.

En realidad hay varios tipos de *pále*. Los más comunes son los "padre negro" *(ijk'al pále*, conocidos también como *tzotz' pále*, "padre murciélago"). Su ropa es negra y en opinión de algunos sólo actúa durante la noche. En cambio, el "padre diurno" *(k'aalel pále)* se cubre con un hábito blanco y su cabeza no tiene pelo excepto en una estrecha franja por encima de las orejas; a veces lleva una capucha con la que se cubre cabe-

za y rostro. Para que yo pueda imaginar su aspecto, Lamux pone como ejemplo la estatua de un *pále* diurno que hay en la ciudad de San Cristóbal —un busto en conmemoración de fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas y defensor de los indios, donde, si no me equivoco, es representado con tonsura—. Los señores de los *pále* son los *wispa*, "obispo", de aspecto más rechoncho, probablemente porque visten varias prendas de ropa superpuestas, cada una de distinto color, y unos zapatos negros muy brillantes. Un cuarto tipo de sacerdote es mucho más raro: el *jesúta*, es decir, "jesuita", que de acuerdo con Xun P'in es de hábitos más solitarios, aunque no cabe duda de que es un *pále* y que actúa como tal. Su apariencia también es distinta. Se ignora cómo viste, pero es más alto y de una extraordinaria delgadez, con los ojos hundidos y una nariz estrecha y larga.[15]

En cualquiera de sus versiones, a los *pále* los domina un insaciable deseo de comer carne. Tienen predilección por las aves de corral y específicamente por el ave del corazón, esto es, el alma de cada indígena. Ello los convierte en seres pavorosos. Si los felinos arrancan invariablemente comentarios fascinados y de los meteoros se habla con ambigua reveren-

[15] La etnografía del área proporciona alguna mención de "sacerdotes". Sobre los "naguales" de Yochib, Villa Rojas indica que: "In most cases the *nagual* is thought of as an animal, a dog, a lizard or a hawk. But some *naguales* assume diminutive human form, dwarfs not three feet high, dressed all in black, in the vestments of catholic bishops or clergymen. These are dangerous and very powerful" (Villa Rojas 1947: 583). También Maurer sobre la comunidad de Guaquitepec: "[...] un padrecito de un metro de alto que, vestido con su sotanita, se pasea en las noches por las calles del pueblo causando grandes desgracias a la gente" (1983: 403). Sin embargo, es C. Guiteras en su etnografía de Cancúc de 1944 quien proporciona la descripción más detallada: "El pale siempre se describe como una criaturita, de unos 50 centímetros de estatura, como muñeca. Dice Miguel que es como 'el padre que bautiza'; con su 'vestidito negro como batita larga y con sus zapatitos'. Otros dicen 'es chiquitito, con su sombrerito y sus zapatitos'. El wispa da las órdenes al pale. El pale tiene su mujercita y su madre. A veces han visto a la madre con su cabecita blanca, hilando sobre la punta de un cerro" (1990: 227-228). Y unas páginas antes: "El mero pale es el que va mirando de casa en casa y reporta sus observaciones al *wispa*, quien da las órdenes al pale 'sentado en su casa' [...] La me'el pale es también saquil-cú (porque está vestida de blanco). Es la esposa del pale, porque 'tiene su mujercita el cabrón'. Ella es la que se pasea de día, y él 'como es hombre se pasea por la noche'. [...] El pale tiene un perrito que es quien come los huesos que le tira el pale cuando está comiendo el chulel" (1990: 219).

cia, cuando se trata de los *pále* no es raro que se abandone la característica serenidad en la conversación para adoptar un tono excitado, sobresaltado, como quien describe la especie animal por la que siente mayor aversión. Los *pále* son los únicos capaces de extraer el ave del corazón y lo hacen por medio de extraños cantos y silbidos; no silban como en Cancúc, con un simple chiflido, sino entonando una melodía a la que el ave no puede resistirse. Anteriormente vimos cómo el ave es extraída, convertida a un tamaño mayor y cocida con agua caliente, un procedimiento en el que se reconoce quizás un simulacro de bautismo. Por otra parte, los *pále* habitan los bosques y cuevas de tierra fría; sigilosos y escurridizos, no se dejan ver (al igual que otros *lab*, con frecuencia son vistos en los sueños, donde se trasladan con una mula, una carreta o un automóvil), aunque algunas señales delatan su proximidad, por ejemplo, un intenso olor a tabaco quemado, pues fuman mucho. Pero en ocasiones sí han sido vistos. Una mujer mayor me contó que durante una noche, sin poder dormir, salió al patio de su casa y allí se encontró con un obispo gordo que, sentado sobre una de las banquetas de la casa, fumaba tranquilamente un enorme cigarro. Por eso, dejar en la noche fuera de la casa las banquetas, o incluso adentro sin reclinarlas contra la pared, es una invitación a que acuda este tipo de seres.

A menudo los *pále* son acompañados por un "perro de Castilla" *(kaxlan tzi')*, también un *lab*. Son perros muy pequeños, gordos, peludos y blancos o rara vez negros, los cuales se alimentan de los huesos del ave del corazón que les arrojan los *pále*. Me parece que son muy semejantes a los perros de compañía que se crían en la ciudad de San Cristóbal y ciertamente distintos a los perros de Cancúc, más altos, escuálidos, a los que, como es natural, no se les dan huesos sino una tortilla de maíz de vez en cuando.

La clase de *lab eskiribano*, "escribano", en varios aspectos es análoga a la de los *pále*. En ella se encuentran los *nompere*, del español "nombre" (casi sin lugar a dudas los mismos personajes citados en las oraciones como *rei*, es decir, "rey"). Un *nompere* o Nombre también es un enano, vestido con calzones y camisa negra y un sombrero plano llamado *birete* ("bi-

rrete"). En una de sus manos sostiene una pluma de ave y en la otra un cuaderno *(jun:* libro, cuaderno, papel escrito o para escribir). Este Nombre da enfermedad escribiendo los nombres de sus víctimas; dice, "bueno, ¿veamos a quién doy enfermedad?", entonces se sienta y cuidadosamente escribe el nombre, el nombre tzeltal, en una lista, y es suficiente con ese único acto para que enferme el nominado. La víctima es el cuerpo de la persona y no una de sus entidades anímicas.[16] Del "profesor" *(porvisor, povisol),* un segundo tipo de escribano, es más difícil obtener una descripción precisa; parecido a un maestro de escuela, con el que se equipara, de él se dice que remite la enfermedad leyendo en voz alta un libro, al parecer sin seleccionar previamente a su víctima.[17]

Padres y escribanos no congenian y si por accidente se encuentran pueden llegar a matarse (y obviamente algún cancuquero se indispondrá o morirá). Sin embargo, ambos tienen en común hallarse desprovistos de auténtico cuerpo: bajo sus ropas no existe sino papel manuscrito (o bien impreso), enrollado de tal modo que les permita sostenerse en pie. Lorenzo Lot los compara con el muñeco *xutax* ("Judas") que cada Semana Santa es colgado con una soga de la cruz del atrio de la iglesia; su cuerpo se elabora con hojas del plátano secas y apelmazadas sobre las que se colocan un sombrero, camisa, chaqueta, pantalones y zapatos, y se prende fuego al terminar la semana. Pero en el caso de los *lab* es papel escrito. K'aal refiere el siguiente incidente, sucedió en otra aldea y a unos conocidos suyos: todavía no se había puesto el sol del todo y la familia estaba en la cocina de la choza cuando vieron que algo se acercaba a la casa, "¿qué será eso?", aquello estaba bailando y cantando junto a la pared; entonces el dueño de la casa tomó un tizón del fuego y se lo arrojó con fuerza para acertarle en plena garganta; allí mismo se derrumbó, era un *pále;* le prendieron fuego y pudieron ver el papel; dicen que mientras se quemaba desprendía un humo blanco y hediondo.

[16] Uno de los santos de la iglesia de Cancúc se llama "Nombre" o "Nombre de san Juan", y en sus manos tiene un libro. Su tarea es la de apuntar las peticiones que se formulan a san Juan, santo patrono de Cancúc.

[17] Guiteras: "...dicen que el pofisol es también chiquitico y vestido de negro como el propio pale, o también todo de blanco" (1990: 226).

El "castellano" *(kaxlan)*, otra clase de *lab*, parece un ranchero mestizo, si bien los detalles de su indumentaria varían con las descripciones. Casi siempre lleva un sombrero y pantalones de cuero y camisa y en ocasiones espuelas de metal brillante y gafas de sol. Cuando es visto en sueños monta a caballo.

Las ovejas *(tumin chij*, literalmente "venado de algodón") y cabras *(tentzun)* pertenecen a este grupo. No todos estos animales son *lab*, en su mayoría son simples animales; ahora bien, si uno se fija detenidamente es posible advertir por un instante que la mirada de algunos parece humana.

Entre los dadores de enfermedad ocupan un lugar destacado los búhos y lechuzas *(xoch', totoi, k'ajk'al wax)*. Igual que los *pále*, están interesados en comer el ave del corazón pero son incapaces de extraerla por sí solos; esto los obliga a posarse en una rama en espera de que los padres obtengan una para, cuando éstos la lanzan al aire con el fin de que adopte un tamaño mayor, robarla y escapar volando. Pero también envían enfermedad al cuerpo de los cancuqueros (para que al morir liberen su ave del corazón); lo hacen "hablando", dicen: *kutz' kutz' kutz'*... sonido onomatopéyico que recuerda los primeros balbuceos de un niño.

(He aquí, pues, el elemento común a toda esta serie de *lab* "dadores de enfermedad", ya antropomorfos, ya zoomorfos: la capacidad de lenguaje. El resto de los *lab* pueden disponer de "lenguajes" propios con los que se comunican entre sí, o a lo sumo "entienden" pasivamente el lenguaje humano, sin ser capaces de articularlo. Y las palabras son, como más adelante veremos, el principal vehículo de enfermedad.)

Por último, nuevas formas de *lab* han venido a engrosar el grupo de dadores de enfermedad. Desde hace ya varios años, durante la noche se escucha música y cánticos muy parecidos a los que interpretan los grupos presbiterianos en sus templos, o bien que circulan en cintas magnetofónicas: música de guitarra, guitarrón y acordeón, con el ritmo norteño mexicano, pero que no son sino cantos religiosos evangélicos. A fines de la estación seca, que en 1990 se prolongó más de lo normal, había que guardar turno hasta muy entrada la noche para llenar los cántaros en los escasos manantiales de los que aún brotaba un hilo de agua ("incluso los hombres debían lle-

nar los cántaros"), y se podía escuchar cómo descendían los *lab* músicos, cantando y tocando sus instrumentos desde Chixtetik, donde existe un templo presbiteriano, hasta los límites inferiores del área habitada donde existe otro. En años anteriores estos episodios musicales coincidieron con abundancia de afecciones gastrointestinales, las cuales se complicaron con una epidemia de sarampión por la que murieron varios niños pequeños.

Hace unos veinte o treinta años hizo su aparición una especie de *lab*, los *me'tiktatik* ("madres-padres"), que con el tiempo se ha vuelto enormemente mórbida. Al parecer, su figura es la de hombres y mujeres ancianos con el cabello y barba encanecidos, pero invisibles. Su costumbre consiste en sentarse en pequeñas sillas alrededor de una mesa a mitad de los caminos para comer y beber: pollo, sopa, aguardiente, café, de tal modo que cualquier caminante se arriesga a volcar inadvertidamente los alimentos, invisibles también. En represalia, los *me'tiktatik* sustraen su *ch'ulel* para obtener de las ceremonias de curación alimentos al menos equivalentes. Rominko Extul, por ejemplo, tuvo uno de esos tropiezos recientemente. Volvía a su casa muy de noche y ebrio, y al cruzar el arroyo que está junto al pequeño almacén de café notó que algo lo hizo trastabillar y caer; fueron unos *me'tiktatik* irritados porque había tirado su comida; lo retuvieron del tobillo y así pasó la noche sobre la orilla encharcada; durante el sueño "vio" que le exigían dos litros de aguardiente y cuando se levantó el sol y pudo llegar hasta su casa facilitó de inmediato el aguardiente en altar doméstico. Los *lab me'tiktatik* son *lum*, "tierra" (pero nada tienen que ver con los señores de la montaña), en cierto modo emanaciones de ésta bajo figura humana. En consecuencia, son almas minerales.[18]

[18] No parece que a los cancuqueros les preocupe saber si los "castellanos" tienen *lab* o no, y cuáles. En Chamula algunos creen que los ladinos poseen jaguares, coyotes, halcones y buitres (Linn 1989: 258). En una encuesta en clínicas de comunidades indígenas realizada por Holland: "sólo el 56% del grupo clínico suponía que los ladinos tienen un animal compañero como los indígenas, 30% dudaba de tal cosa, y 5% no creía que nadie tuviera un animal compañero" (1963: 242-243). Un cancuquero me dijo bromeando que los "gringos" tienen como *lab* a "mayas": había estado trabajando hacía unos años cerca de las ruinas mayas de Toniná.

Los "lab" como poder personal

Hasta aquí la relación de las posibles clases de *lab*. Se poseen múltiples *lab:* un único *lab* por persona es un número mínimo, la cifra máxima son trece y lo usual "dos/tres" (varios) *lab*. Al parecer puede haber cualquier combinación de tipos de *lab* en una persona —un puma, una mariposa, un viento, un maestro de escuela, un búho, un "madre-padre"—, y aquí caben *lab* incluso incompatibles entre sí: rayos y vientos, o sacerdotes y escribanos. (Mi pregunta sobre la posibilidad de que los *lab* de una misma persona se maten entre sí resulta desconcertante.)

El clasificador numeral —la partícula gramatical que se utiliza en tzeltal para describir la forma u otra cualidad de aquello que se está enumerando— para los *lab* es *kun;* en general se emplea para enumerar cosas discretas, que se suceden en un mismo plano horizontal y que poseen algún punto de comunicación que las mantiene unidas;[19] por ejemplo, las estancias de una casa, en caso de que tenga más de una, que se comunican a través de una abertura. Como muestra, decir en tzeltal que alguien posee tres *lab* es: *ay oxkun slab te tul winik*, que en una versión aproximada equivale a: "es/tiene *(ay)* tres *(ox)* cosas horizontalmente unidas *(kun)* que son sus *lab (slab)* ese ser de forma humana *(tul)* que es un ser humano *(winik)*". No obstante, la expresión es un poco forzada —la respuesta a la exigencia de mis preguntas.

El término *lab* designa algo oculto, velado, como en la expresión *slab k'op*, "lenguaje de significado oscuro". Pero, en relación con la entidad anímica, la palabra suena excesivamente "fuerte" y en la conversación se recurre a otros términos, mitad sinónimos, mitad eufemismos: se emplea la palabra *pukuj* (creador de enfermedad o la sustancia misma de la enfermedad) si el *lab* es amenazador; la palabra *ánjel* ("ángel", que de hecho designa cualquier componente anímico) para referirse a los *lab* de uno mismo, protectores y benignos;

[19] B. Berlin define el clasificador numeral *kun* como: "large piles of individuated objects with maximal horizontal extension" (1968: 201).

y, a veces, en las oraciones el paralelo semántico de *lab* es *way*, la raíz de "sueño". El término utilizado con más frecuencia es sin duda *yuel*, equivalente a "su poder" de alguien, "su facultad", la capacidad de afectar o ser afectado.

Los *lab* son "poder" debido en parte a que algunas de sus competencias (de su especie) más características se dejan sentir en el cuerpo o, mejor, en la persona como un todo. Los que son jaguar o puma son corpulentos y fuertes, los gavilanes gozan de una vista extraordinaria, los que son seres de agua no temen nadar en el río, los viento son tempestuosos en su carácter, a los "madre-padre" se les atribuye una sabiduría por encima de lo común porque "pueden ver lo que sucede bajo la superficie de la tierra". Además, a ciertos *lab* se les otorga posibilidades que no se deducen de su aspecto inmediato: el colibrí, pese a su delicada apariencia, es un *lab* poderoso, acaso porque pueda penetrar en dominios —fundamentalmente el interior de la tierra y el cielo— vedados a otros seres. Y así sucesivamente.

Pero, como se ha visto, tener *lab* pone en riesgo el cuerpo de la persona, "dicen que si mueren más de la mitad de los *lab*, se muere el hombre, si no es así, entonces vive, puede seguir viviendo porque todavía le quedan otros". No resulta fácil decidir si es preferible tener muchos o pocos *lab;* lo primero parece más seguro, pero las probabilidades de que sean dañados, y por tanto de caer enfermo, también son más altas. El cuadro se complica por el hecho de que no sólo está en juego el número de *lab* sino fundamentalmente su calidad. Cuanta mayor es la fuerza del *lab*, mayor es la posibilidad de intervenir en las circunstancias personales (y al revés), pero también es mayor el riesgo de morir si son muertos... Lo cierto es que estas alternativas no pasan de ser una muestra esquemática de los intrincados cálculos, casi aritméticos, a los que llegan los cancuqueros sobre las ventajas y desventajas de haber estos seres: los *lab* son poder, y lo que a través de ellos se está juzgando es la ambigua conveniencia de poseerlo.[20]

[20] Cuando pregunté a un grupo de hombres —aprovechando una reunión de mayordomos— qué felino es el *lab* más fuerte, la mayoría estaba de acuerdo en que el jaguar, por su fuerza física; una persona, sin embargo, sugirió

Es normal sospechar que quienes destacan socialmente —por su iniciativa, por su poder o por ocupar posiciones de autoridad— tienen un numero alto de *lab* y que entre éstos figuran seres fuertes. Ello explica tanto su capacidad de acción y fuerza de carácter como la alta frecuencia con que mueren prematuramente (lo cual, estadísticamente, es quizá cierto, dados el faccionalismo endémico y la propensión a alcanzar las posiciones de autoridad eliminando de hecho a los adversarios políticos). Los chamanes cuentan entre sus numerosos *lab* con un felino, casi siempre un jaguar. Los ancianos principales con toda probabilidad son meteoros. Por lo demás, el que estos últimos se dividan en vientos (agresores) y rayos (defensores) saca a la luz la profunda ambivalencia en la que se desenvuelven los miembros de este grupo: lo que en sus batallas se juega es nada menos que la cosecha de maíz, la fuente principal de susbsistencia. Es propio de ellos no admitir que ningún joven deje de sometérseles e incluso se sospecha que procuran aniquilar los *lab* de los niños recién nacidos —en especial los de aquellos que tienen trece— para que éstos mueran y no les disputen su poder en la edad adulta. No sobra insistir en que quienes ocupan posiciones de autoridad no se benefician de sus *lab* en calidad de "representantes", sino por impulso de dominio en el terreno de las almas, despotismo anímico.[21]

En contrapartida, personas que se encuentran en situación social desprotegida —ancianos solitarios, esposas jóvenes (sobre todo en el periodo que transcurre desde que abando-

que el ocelote, más ágil, y otra que el gato doméstico porque es todavía más ágil y por tanto muy difícil de herir; el gato era pues *bank'ilal*, "mayor". La conversación se animó entonces porque había que decidir cuál de ellos era "mayor" y cuál "menor", imaginando qué sucedería si un jaguar y un gato llegaran a enfrentarse. La conversación ilustra la fortísima tendencia a establecer jerarquías entre los *lab* (en realidad, en cualquier campo de la cultura tzeltal), pero igualmente el hecho de que las jerarquías son móviles, contextuales; en otras palabras, que carecen de un principio unitario de ordenación.

[21] Lo cierto es que no descubro en Cancúc una correlación tan inmediata entre estatus social y categoría de *lab* como la que se subraya con frecuencia en las etnografías del área. A diferencia de (quizás, en oposición a) los *ch'iibal*, donde todo es autoridad normativa, el mundo de los *lab* concierne al ejercicio del poder, del poder puro y duro. No obstante, siendo la atribución de *lab* incierta, se trata de un poder considerablemente contingente.

nan la casa paterna hasta que tienen hijos varones de cierta edad), viudas o mujeres separadas que no desean volver a desposarse— promueven activamente la sospecha de hallarse en posesión de *lab* poderosos. De hecho, buena parte de los sucesos que se escuchan están protagonizados por personas aparentemente débiles, de seguro insinuados o puestos en circulación por ellas mismas. El que no exista un modo cierto de identificar los *lab* personales, junto con el poder que su propia posición de marginalidad social les confiere, facilita el ejercicio, hasta donde éste llega, de tal contrapoder.[22]

Seres humanos completos

Los hombres y mujeres formados por trece *lab*, se dice, son "seres humanos cabales" *(tz'akal winik)*, o bien, el conjunto de sus entidades anímicas se halla acabado, completo *(tz'akal sch'ulel)*. Sólo un reducido número de cancuqueros tiene trece, "de lo contrario habría muchos problemas *(sk'oplalil)*". Cuando los seres humanos completos mueren tienen un destino diferente del de los demás. Van a vivir en el interior de la tierra donde se trasladan no sólo como *ch'ulel*, sino con todo su cuerpo puesto que éste no se descompone en la sepultura. Se levantan, hacen una visita a su casa para despedirse y recoger su pequeña jícara de tabaco molido con cal —en caso de que la familia haya olvidado depositarla en la tumba— y se introducen por una sima insondable cuya embocadura no está lejos del centro de Cancúc. Si se observa detenidamente el fondo de la sima durante el mediodía, se dice, pueden verse unas lucecitas que son las estrellas del otro lado del mundo, donde en ese momento es medianoche. Los hombres completos llegan entonces a donde se encuentra la base de una de las cuatro columnas que sostienen la superficie de la tierra. Allí

[22] Me dijeron (sin mucha convicción) que por las manchas de la placenta pueden descubrirse los *lab* de un recién nacido. También mediante el diagnóstico de la pulsación de la sangre. Pero ambos procedimientos (más el primero que el segundo) mantienen un altísimo margen de incertidumbre: sirven más bien como sospecha inicial que habrá de confirmarse o descartarse a lo largo de la vida.

unen su fuerza a la de éstas. Las columnas evitan que el mar que rodea la tierra se precipite sobre ella, auxiliadas por el sol que al amanecer y al anochecer "quema" el agua evaporándola e impidiendo así que suba de nivel.

Los mejores chamanes tienen trece *lab*. También los *anejme'jtatik* ("ángeles madres-padres nuestros"), aquellas personas un tanto misteriosas a las que se encomienda el traslado del *ch'ulel* hasta el cuerpo del paciente una vez ha sido liberado mediante las oraciones del rezador; ahora bien, no son los *lab* de estos personajes los que lo hacen, sino su *ch'ulel*. (Entre quienes no son chamanes, sin embargo, frecuentemente se supone que es el *ch'ulel* del mismo chamán quien efectúa el viaje y consuma así el rescate, posibilidad que Xun P'in niega.) El papel de los *anejme'jtatik* es semejante al del ángel de la guarda en la tradición católica, pero no es un ángel individual sino de grupo de parentesco: hay un hombre y una mujer por cada una de las cuatro fratrías, ocho en total. Durante la noche sus *ch'ulel* hacen un recorrido casa por casa para asegurarse de que todos están bien; y si alguien en camino de noche se siente amenazado les puede orar para que lo protejan. Son cancuqueros auténticos, pero su identidad es desconocida. Se conjetura, por ejemplo, que la actual mujer "ángel" de la fratría *chejeb* es cierta joven que vive en una pequeña aldea, es muy bella y discreta. De los hombres se dice admirativamente que no les gusta vivir con una mujer, y si así ocurre no tienen hijos. En ocasiones muy excepcionales los *anejme'jtatik* se manifiestan en los senderos como un "castellano", con aspecto de mendigo, descalzo, con ropas limpias pero harapientas; su aparición dura apenas unos instantes.

El "lab" interior

Los *lab* están diseminados por toda la superficie del mundo *(spamal lum)*. Pero, como se recordará, se hallan duplicados en el corazón y bajo ciertas condiciones pueden salir del cuerpo, lo cual viene a añadir todo un conjunto nuevo de problemas. Por principio puede surgir cualquier tipo de *lab*, si bien los ejemplos dejan claro que se piensa en tipos de *lab* fuertes

y por lo común dadores de enfermedad; *lab* que no sean así, discurre alguien, carecen de motivos para salir del corazón y con más razón si son débiles, pues corren un riesgo desproporcionado.

Por ejemplo: alguien tiene un *lab* que es un *pále*. Bajo su forma "exterior" ese ser vive en los bosques y puede acercarse a las aldeas de los hombres para dar enfermedad. Pero además esa misma persona tiene un *pále* en el corazón, exactamente el doble del anterior. Puede suceder que mientras el cuerpo duerme —ocurre que los *lab* casi siempre salen cuando el cuerpo duerme— el *pále* "interior" salga por la boca, deambule entre las casas, cometa sus fechorías de modo semejante a como lo hace el *pále* "exterior" y retorne al corazón. (Durante su ausencia puede ser que el cuerpo se haya colocado boca abajo y el *lab* tenga dificultades para reintroducirse por la boca.) Lógicamente, cualquier percance que sufra esta segunda versión de *lab* repercute en el cuerpo. No es que la voluntad del cuerpo participe en la maniobra, de hecho ni siquiera cobra conciencia de lo que está sucediendo, sino que el *pále* emerge por propia decisión. Este pormenor es crucial: aquí no interviene transformación física ninguna. El *lab* —el *pále* en el ejemplo proporcionado por Lorenzo Lot para que yo lo entienda— forma parte del *talel* de la persona en cuestión: la raíz de la palabra es *tal*, "venir", y, aplicado a una persona, tiene el sentido de "lo que le viene dado", "su carácter", "su forma de ser".

Da la impresión de que las acciones de los *lab* interiores son muchísimo menos frecuentes que las de sus contrapartes exteriores. Por alguna razón emerger del corazón no les resulta fácil.[23] En cambio, la posibilidad es temible puesto que no proceden de fuera de los lugares habitados sino de "dentro"; en estos casos las precauciones ordinarias son inútiles pues el *lab* ya se encuentra en el interior de la casa. Obviamente, las relaciones domésticas, en especial las conyugales, son puestas (y ponen) en una situación difícil: nada asegura que del mari-

[23] En su versión exterior, los *ch'ulel* no pueden abandonar la montaña, mientras que los *lab* carecen de residencia fija (son criaturas por lo general errabundas); en su versión interior, los *ch'ulel* tienden a evadirse del cuerpo, mientras que a los *lab* les cuesta salir. Quizás exista una pauta aquí.

do o de la mujer que duerme plácidamente a un lado no asome durante la noche un jaguar (o un jesuita).

Este cuadro general presenta de nuevo algunas excepciones. En ciertas circunstancias, la voluntad del cuerpo es capaz de servirse directamente de las facultades de sus propios *lab* interiores. Por ejemplo, alguien me confía que su padre era *xojob*, es decir "haz de luz", y lo empleaba para alumbrarse de noche en el camino: la luz brotaba de la boca y de las axilas. Lo contrario también es posible, que los *lab* propios se valgan del cuerpo o acaso de las emociones del *ch'ulel*, es decir, del resto de la persona; si alguien es ofendido por otra persona de carne y hueso es concebible que su *lab* intente aprovechar la ocasión para, durante la noche, dar enfermedad al ofensor. En este sentido el *lab* es "poder" de alguien.

Como muestra, he aquí dos relatos —más alejados en el tiempo, me parece, de lo que es habitual en incidentes relativos a *lab*— que ilustran una y otra posibilidad. El primero se lo contó a Xun P'in su tío —quien fue testigo— y debió ocurrir hace más de cuarenta años. Sucedió que hubo unos hombres que iluminaron con "su poder". Habían estado trabajando en las fincas (de la costa del Pacífico, es decir, como asalariados) y regresaban a sus comunidades; la mayoría era del municipio indígena de Oxchuc, pero había algunos cancuqueros entre ellos. El camino era largo y debían andar día y noche. Se puso el sol, oscureció por completo y no tenían antorchas de pino resinado; se toparon con un río ancho y profundo; no podían ver por dónde salía el camino en la orilla opuesta; se metió un hombre y se ahogó, se metió otro y lo mismo. Bueno, se sentaron para decidir qué hacer; llevaban un poco de aguardiente y lo mezclaron con el tabaco y comenzaron a beber (un detalle importante); "debemos elegir a los más fuertes *(tulan)*, pero ¿quiénes serán?", y dijo uno: "yo solamente tengo un poco de poder, soy *pále*", "ah, pero ésos no pueden ayudar", dijeron; "yo soy búho", dijo otro, pero tampoco servía; entonces eligieron a cuatro que eran "haz de luz", ese *lab* puede iluminar como una linterna, más porque es muy fuerte. Bueno, terminaron de beber, "vámonos", y entonces, dice, salió de la boca, salió como un cohete de pólvora hasta arriba y, dice, el camino se iluminó del todo como si

hubiera luna llena. Vadearon el río y siguieron caminando y mientras avanzaban los acompañaba el haz de luz; así ocurrió, escogieron cuatro hombres y vieron cómo salía su poder por la boca. Es así, agrega Xun P'in, los *pále* sólo dan enfermedad, carecen de beneficio, pero los haces de luz, los rayos, ésos ciertamente gozan de genuino poder.

El segundo trata de un hombre (sin identificar) a quien le gustaba una mujer. La mujer era pariente de ese hombre (en sentido amplio, de su propio grupo exogámico). Una vez el hombre la siguió furtivamente hasta que ella llegó a un paraje apartado para lavar ropa en el arroyo; entonces, a plena luz, de su boca salió un jaguar; el animal agarró a la mujer, "no me lleves", dijo ella, "sí te voy a llevar, tú me gustas mucho, te quiero mucho", dijo el jaguar, "está bien" dijo la mujer, porque quería salvar su vida, porque el jaguar le decía "te voy a comer"; una vez que la mujer aceptó, dicen, ya no era jaguar, era sólo el hombre. En efecto, los jaguares son sexualmente voraces y además tienen inclinaciones incestuosas.[24]

La transmisión de "lab"

Sobre el destino que corren los *lab* —una vez que muere el cuerpo— la opinión es unánime: son transferidos por la persona que se halla al borde de la muerte a un niño que todavía se encuentre en el vientre materno. La transmisión se produce bajo la condición indispensable de que donante y receptor sean miembros de la misma fratría. El *lab* abandona el cuerpo por la boca como si fuera "humo" o vapor de agua, o como un destello luminoso, y lo hace bajo la forma que le co-

[24] Existe una posibilidad de "transformación" que no guarda ninguna relación con los componentes anímicos. Se trata de los *yalem bak'et*, alguna persona que durante la noche, junto a una cruz de los caminos o manantiales, se despoja de la carne de su cuerpo para quedarse sólo como esqueleto y deambular así produciendo daño (sin carne, los huesos son peligrosos). Su acto es, sin embargo, "mágico", pues logra el desprendimiento y luego la reunión con la carne pronunciando unas palabras específicas que operan sobre el cuerpo: aquí no interviene ningún tipo de alma. Basta con espolvorear un poco de sal sobre la carne que se encuentra caída junto a la cruz para impedir que los huesos, cuando regresen, se reúnan con ésta.

rresponde, esto es, con la silueta, aunque algo borrosa, de un animal, de un viento, de un rayo, etc. Con el último soplo de vida se verifica la expulsión del *lab*.[25]

La operación por la que se transfiere el *lab* de una persona a otra es *nochtayel*, un término que hasta donde sé únicamente se emplea en este contexto y cuyo sentido parece ser el de "usurpar el lugar de alguien", "suplantarlo". Ocurre de preferencia entre parientes lineales de generaciones alternas, abuelos-nietos *(mam)*, independientemente del sexo del donante y receptor. Por su parte, la palabra *elol* posee el sentido de "reposición", "recambio", y aplicado a las personas el *elol* de alguien es con quien se coincide en el mismo nombre propio y patronímico de clan (circunstancia que no es rara, dado el pequeño abanico de nombres propios disponibles), es decir, aquí tiene el sentido de "homónimo". Pero de una manera mucho más precisa y fuertemente connotada, el auténtico *elol* de alguien es aquel a quien se transmiten los *lab*, en sentido estricto su "repuesto" sobre la tierra. De hecho, los padres suelen dar a sus hijos el nombre propio de alguien en la generación de los abuelos paternos que ha fallecido mientras el niño se encontraba en el seno materno, bajo la sospecha, claro está, de que éste es el receptor de los *lab* de aquél.

Ésa es, sin embargo, solamente una conjetura. No hay modo de averiguar qué niño o niña es el receptor de los posibles *lab* de un difunto reciente porque, entre otras razones, en el destino de los *lab* interviene hasta cierto punto la voluntad del donante, quien, según alguna versión, en una suerte de instante lúcido final identifica sin error posible —"ve"— sus propios *lab*. Los *lab* son, para bien o para mal, una herencia, y con ella cabe hacer alguna travesura a los herederos. Cabe

[25] En un caso de curación que atendió Xun P'in, el enfermo, una persona mayor, no sólo no se curaba sino que empeoraba. Después de varios días llegó otro rezador amigo de Xun (algo poco común entre rezadores, entre quienes existe una cierta competencia por prestigio y escasa cooperación), quien opinó que no había curación posible y adelantó la posibilidad de que si el enfermo no había muerto ya, se debía a que todavía no había hallado ninguna mujer adecuada en quien depositar su *lab;* luego preguntó a los hijos del enfermo (que estaban presentes) si sus mujeres estaban embarazadas y ninguna de ellas lo estaba, lo que pareció confirmar su sospecha. El paciente se recuperó unos días después, sin embargo.

además que en la precipitación de la agonía los *lab* sean transferidos al seno de la primera mujer disponible. O bien que, sabiéndose poseedor de unos tipos de *lab* que tienden a poner en peligro al cuerpo, en un acto de venganza último, el dador los transfiera al hijo de un enemigo personal de modo que el niño corra el riesgo de morir prematuramente.

Como posibilidad de muy distinto carácter, pueden obtenerse *lab* comprándolos. Se adquieren de alguien que desee deshacerse de ellos a cambio de dinero o maíz; pero ésta es una eventualidad excepcional, ya que la transmisión —que requiere complejas ceremonias que muy pocos conocen— pone en peligro la vida del donante y sobre todo la del destinatario. El motivo es sencillo: el *lab* no es su *talel*, no nació con él, su cuerpo no está adaptado al *lab*.

A este respecto, durante una conversación entre varios hombres, alguien que procede de otra aldea cuenta casi de pasada lo que sucedió recientemente en su paraje: una mujer (se cita su nombre y el de su marido y algún otro detalle para que pueda ser mejor o peor identificada) está tendida sobre su estera vegetal y al borde de la muerte; junto a ella se encuentran su marido, sus hijos y otros parientes; pero la mujer no muere, todavía no muere, y en un momento dado su hijo más pequeño, un niño aún, comienza a temblar, gime, se retuerce, se revuelca por el suelo y grita, grita muy fuerte como si sufriera un gran dolor, así durante unos segundos hasta que de súbito queda en silencio; poco tiempo después la madre muere. Aquí se detiene el relato, se hace un breve silencio y la conversación sigue por otro derrotero. No llegué a comentar con nadie este suceso pero su interpretación, creo, no es difícil: la madre intentó ceder su *lab* a su hijo pero el cuerpo de éste se resistía a aceptarlo, ya que el *lab* no era innato, y lo que quizás el episodio deja en suspenso —de modo muy característico, por otra parte— es si lo llegó a lograr o no.

Por lo demás, el incidente saca a la luz cierta inquietud en torno a la posibilidad de que las madres intenten transmitir sus propios *lab* a sus hijos(as) o nietos(as) y de este modo "usurpen" *(nochtayel)* la línea de transmisión patrilateral de *lab*, cuando su papel debe limitarse a hacer posible su encadenamiento. Se presupone que entre fratrías se mantiene un

número (y también género) equivalente de *lab*. No así, sin embargo, entre los clanes que componen cada una de ellas. Por un lado, algunos clanes tienden a especializarse en clases concretas de *lab* (por ejemplo, de un clan donde muchos de sus miembros habitan en la vertiente del valle opuesta a la cabecera de Cancúc se dice que poseen *lab* de la clase "seres acuáticos", y en efecto algunos se especializaron en cruzar a nado por el río enseres o personas). Por otro, dado que la cuota de *lab* por fratría es limitada, su inestable distribución está sujeta a una soterrada contienda por reducir los *lab* de otros clanes en beneficio del propio. Se hace por el procedimiento simple de matarse unos a otros.

Éste es el único campo, el mundo paralelo de los *lab*, en el que se ventila la política interclánica. Pero, con la excepción de algún episodio aislado, todo ello parece resultar un tanto indiferente en la vida ordinaria de Cancúc.

Posibles desarrollos

Cuanto hasta aquí hemos visto son aspectos que por más que no sean precisamente públicos sí son de dominio general, sabidos. Pero en algunas conversaciones privadas ciertas personas elaboraron con mayor profundidad otras relaciones —ya sin poder recurrir a "sucesos"— que, escuchadas de manera independiente, muestran alguna convergencia. Vale la pena notar dos de estas coincidencias.

Primero. El genuino *ch'ulel* que habita en la cueva *ch'iibal* también posee *lab;* es decir, los *lab* que se hallan doblados en el interior del cuerpo de un cancuquero también lo están en el *ch'ulel* de éste en *ch'iibal*. Y segundo. Los *lab* "exteriores" tienen en su interior la silueta del cancuquero con el que comparten su destino (silueta a la que una persona llamó *ch'ulel* —un término en todo caso muy vago— y otra *noketal*, o sea, sombra de persona). De estos dos desdoblamientos puede extraerse una nueva posibilidad: que entre los *ch'ulel* del *ch'iibal* y los *lab* exista una relación inmediata. Entonces, de ser así, las relaciones entre los componentes anímicos pueden imaginarse como un triángulo en el que cada uno de sus ángulos

—Cancúc, la montaña *ch'iibal* y los *lab*— se halla doblado en los otros dos. La mayoría de los cancuqueros sólo muestra interés por dos lados de la relación, es decir, entre Cancúc y el *ch'iibal*, y entre Cancúc y los *lab*. La tercera, que liga al *ch'iibal* con los *lab*, está menos enhebrada, pero se descubre alguna huella de su intervención en la vida práctica. Por ejemplo, la posibilidad —en la que no todos en Cancúc creen— de que los *ch'ulel* otorguen consentimiento a algunos *lab* para que dañen a los cancuqueros o bien se sirvan de ellos para ejecutar un castigo; o también —posibilidad en la que se confía menos— que los *lab* sean sancionados por la parte del *ch'iibal*.[26]

Resumen

La persona se compone de cuatro seres: un cuerpo ("carne y hueso") y tres clases de "almas". Son las siguientes:

1) El ave del corazón. Es una gallina (en mujeres) o un gallo (en hombres); según otras versiones se trata de una paloma o un zanate.

Reside permanentemente en el corazón y el cuerpo no puede prescindir de él por más de unas horas. Algunos seres *lab* son capaces de extraerlo (aprovechando la propia inclinación del ave por el canto cristiano). Puesto que el ave es idéntica en cada persona, no tiene ningún papel para efectos de individuación.

Muerto el cuerpo, el ave queda libre y es devorada por animales silvestres o los *lab*.

2) El ch'ulel. Una pequeña sombra con forma humana (sabemos que tiene veinte dedos). Contiene desde un principio emociones en diversa medida, por lo que proporciona a cada

[26] Es posible que esta tercera clase de relación sea la que se haya mantenido o elaborado en algunas comunidades tzotziles. Estoy pensando en la afirmación de Holland, a propósito de San Andrés Larráinzar, por la que: "En cada escalón de la montaña sagrada ["chiebal"] hay una habitación donde los dioses ancestros enjuician el comportamiento de los compañeros animales" (1978: 115); o también en la de Vogt, por la que en Zinacantán los "dioses ancestrales", que viven en una montaña, guardan los animales espíritus compañeros de los zinacantecos en "corrales", donde los cuidan y castigan (1969: 383-385).

ser humano un temperamento distintivo. En él se origina el lenguaje y sus experiencias son las de los sueños.

Existe co-presente:

2.1) Dentro de la montaña *ch'iibal.*

Son cuatro montañas, una por cada fratría de Cancúc. En su interior "crecen" los *ch'ulel* de los niños, atendidos por las almas del resto de la fratría. Dispone también de un colección de autoridades-*ch'ulel* que juzgan las almas que no se comportan bien (en cuanto que almas). Sus castigos (encarcelamiento del *ch'ulel)* producen indisposición e incluso muerte del cuerpo en Cancúc.

2.2) En el interior del corazón.

De aquí el *ch'ulel* se evade, bien durante el sueño (como práctica normal) o bien a causa de un disgusto. En el curso de sus divagaciones exteriores puede ser secuestrado por algún *lab*, o retenido por (o vendido a) uno de los señores de las montañas (quienes residen bajo tierra). En ambos casos el cuerpo se resiente y termina por sucumbir si el *ch'ulel* no retorna en un tiempo prudencial (variable).

Tras la muerte, los *ch'ulel* pasan a cierto lugar del interior profundo de la tierra; no obstante, existen destinos alternativos de acuerdo con la forma en que se produce el fallecimiento.

3) Los lab. Un heterogéneo repertorio de seres: *a)* animales de toda especie, *b)* culebras de agua con cabeza de herramienta metálica, *c)* meteoros (rayos, vientos, etc.), *d)* "dadores de enfermedad" (sacerdotes, escribanos, cabras, búhos, músicos evangélicos, "madres-padres", etcétera).

Se posee como mínimo un *lab,* como máximo trece. Algunas de sus capacidades específicas se manifiestan en la persona como conjunto. Ello confiere poder individual, pero, siendo el poder un arma de doble filo, también considerables riesgos.

Existen co-presentes:

3.1) Diseminados por la superficie del mundo (allí donde por los hábitos de su especie les corresponde).

En esta versión pueden sufrir percances que repercuten en su contraparte humana. Algunos además infligen direc-

tamente enfermedad a los cancuqueros, bien sobre el cuerpo, bien secuestrando el *ch'ulel*, bien hurtando el ave del corazón.

3.2) En el interior del corazón ("gaseiformes").

De aquí pueden salir (por lo general para nada bueno) mientras el cuerpo duerme, pero esto no es frecuente. Una vez afuera actúan de modo equivalente a como lo hace su versión exterior. En casos de verdad excepcionales, ciertas personas emplean las facultades de sus *lab* conscientemente.

En el momento de expirar, los *lab* son cedidos a un niño o niña todavía no nacido, de la misma fratría del donante. De este modo, los *lab* ligan a través del tiempo a los miembros de un mismo grupo exogámico. (Mientras los *ch'ulel*, recluidos en una montaña, los ligan en el espacio.)

Apéndice: la vela de la vida

Falta mencionar un último aspecto, un tanto excéntrico puesto que no guarda una relación inmediata con el corazón o con el resto de la vida anímica. Sobre una plataforma rectangular que se halla arriba, en el aire —pero sin llegar a estar dentro de las trece gradas de que se compone el cielo—, hay colocadas un sinnúmero de velas blancas que corresponden a las vidas de todos los hombres del mundo, indígenas o no. Las velas, según algunos, están al cuidado de un enigmático *jtatik velarol* ("nuestro padre Velador"). En el momento del nacimiento de una persona, no antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente hasta que por fin se extingue y con ella el tiempo de vida de la persona. La vela es *orail* (del español "hora"), "tiempo de vida".[27]

No es mucho más lo que se conoce respecto a la "hora", y

[27] Este aspecto coincide sustancialmente con la descripción que de él hace G. Gossen (1975) sobre la comunidad tzotzil de Chamula.

Por otra parte, en su estudio sobre el vocabulario tzeltal del siglo XVI de fray Domingo de Ara, M. Ruz destaca los cuatro términos tzeltales contenidos en el diccionario que guardan relación con las palabras castellanas alma o espíritu. La primera, *chulel* es "alma, suerte, dicha, ventura". La segunda, *pixan* es "espíritu", quizás el de los muertos. La tercera es *yhk (ik'*, viento) y

quizá porque está fuera del alcance de cualquier manipulación tampoco parece que despierte mayor inquietud. Esto hace que el suceso siguiente sea extraordinario, tanto por su contenido como porque nadie había escuchado nada parecido. El protagonista es el abuelo de la madre de Alonso K'aal. Su *lab* era un colibrí de Castilla *(kaxlan tz'unun)*. Su esposa se puso muy enferma y él fue a ver (es decir, el colibrí ascendió) la "hora de ella", y vio que estaba apagada. Entonces, dice, "estaba nuestro padre Velador allí, él custodia todas las velas, estaban ordenadas en fila todas las velas, en una fila, en otra, en otra, allí sobre el suelo como si fuera la iglesia (de Cancúc), estaban las velas de todas las personas del mundo". Bueno, la vela de su esposa estaba apagada y habló con Velador, "señor Velador, parece ser que mi esposa va a morir ya", "sí, va a morir", "por favor, ¿no podría encender nuevamente su vela?", porque todavía restaba un cabo de vela, únicamente se había apagado; "¿cuántos años quieres que viva tu esposa?", "hasta que yo muera", dijo, "no puede ser, sólo vivirá seis años más"'. Como el hombre sabía diagnosticar, comprobó que su mujer se había curado, y verdaderamente no murió hasta transcurridos seis años. Eso vio su bisabuelo; las velas son de unos treinta centímetros, formando hileras, una para los hombres y otra para las mujeres; si la vela de la mujer está alejada de la del hombre es que no van a permanecer como pareja durante mucho tiempo. Allí están reunidas las velas de los indígenas, de los castellanos, de los alemanes, de todos los pueblos del mundo. Es decir, hombres y mujeres de distintos grupos étnicos pueden casarse. Aquí K'aal toma partido por esta posibilidad que, no obstante, para muchos cancuqueros es algo dudosa (pero motivo de un vivo interés); lo que está en duda es si mujeres de otros grupos, y de cuáles, pueden ser fecundadas y en tal caso si la descendencia será normal o por

se traduce como "viento", "aire", "huelgo" y parece relacionada con "espirar", "dejar de resollar". La cuarta es *caghtaghib catzilen;* y curiosamente *caghtaghib* se traduce en el mismo vocabulario como "candela" y "candelero" (Ruz 1985: 104, 218). Posiblemente la raíz de la expresión es *ca* (es decir *k'a-*), la raíz de cualquier término relacionado con "luz" o "calor"; en cuanto al segundo término, *catzilen*, bien podría ser el moderno *katz'*, es decir, "sostener", como se sostiene por ejemplo una antorcha.

el contrario producirá seres malformados, albinos, idiotas, etcétera.

La longitud de la vela y la rapidez con que se consume concede un tiempo de vida máximo, pero no todos los cancuqueros agotan su "hora". El método siguiente, considerado muy fiable, permite averiguar si la persona ha muerto habiendo consumido su tiempo asignado: si la tierra que se ha extraído para preparar la fosa de la tumba no sobrepasa el nivel del resto del suelo al rellenarla de nuevo es que murió de su hora; por el contrario, si se forma un túmulo, murió porque le fue dada enfermedad. Se dice que casi siempre sucede esto último.

III. TRAZAR EN EL ENTENDIMIENTO

"Sospechoso de quien se sospecha"

Ni los más cándidos pueden creer que una persona es exclusivamente lo que aparenta ser.[1] Tras la identidad pública siempre se ocultan otras identidades, otros seres que en algunos casos son, como hemos visto, intrínsecamente hostiles. Pero a la vez la identidad concreta de esos otros seres instalados en el corazón ("almas") es una incógnita tanto para uno mismo como para los demás. Excepto para pocos cancuqueros, por lo general mayores según se supone, que llegan a descubrir la especie de seres que habitan en su interior, para la mayoría la vida transcurre sin que conozcan los de los demás y los de sí mismos (vale decir, desconociéndose). Parece inevitable que cualquier relación entre cancuqueros se vea cruzada por la sospecha que esa ignorancia inicial provoca. En todo caso, no se exagera su importancia puesto que de reconocer las identidades ocultas de prójimos, parientes, miembros del grupo doméstico y cónyuges dependen muchas relaciones humanas, y aun la conservación de la vida propia.

No obstante, si la identidad de las almas inicialmente es anónima y se resiste a ser descubierta, tampoco constituye un dominio del todo impenetrable. Para entender cómo, habría que imaginarse las distintas identidades de la persona dispuestas en capas, estratificadas. La más superficial es la que corresponde al cuerpo. Por debajo de ella se halla el *ch'ulel*. Y más profundos se encuentran los *lab*. (En cuanto al ave del corazón, en este contexto no tiene ningún papel, pues aquí

[1] Esto se puede decir tanto de las personas como de cualquier otro aspecto de la realidad indígena: por fuera todas las montañas pueden parecer iguales o muy semejantes, pero tal semejanza esconde interiores distintos entre sí que las colocan en categorías diferentes; o los vientos, que como hemos visto en unos casos son simple aire y en otros "gente", etc. No es que las cosas no sean lo que aparentan; lo son, pero tampoco son únicamente lo que aparentan.

interesa lo que distingue a una persona de otra y el ave se repite de manera idéntica.) De una persona se conoce en principio únicamente la primera, mas en momentos o en aspectos concretos se producen afloramientos parciales de las otras identidades: rasgos, fragmentos de propiedades características de las almas que se manifiestan en la apariencia de la persona. ¿Cómo reconocerlos?

Los signos en los gestos y en el cuerpo

Para medir el grado en que esos afloramientos se dejan ver es preciso notar antes que nada la estilización y el riguroso control de la expresión personal que —como otras culturas amerindias y mesoamericanas en particular— cultivan los cancuqueros. Ese esfuerzo se deja sentir sobre tres dominios de la persona, de hecho sometidos a un meticuloso escrutinio público. En primer lugar, sobre los movimientos corporales y la economía de los gestos (que, desde una perspectiva mediterránea al menos, no deja de ser extraordinaria). Se demuestra, por ejemplo, en el andar característicamente regular, grácil, solemne; pocas cosas debe haber más ridículas que tropezar o caerse en público. Los gestos bruscos o excesivos están fuera de lugar, dicho sea en un sentido fuerte, esto es, denotan degradación.

El dominio se demuestra, en segundo lugar, en el celo que se despliega por el arreglo personal y por la indumentaria. Hay una especial diligencia en evitar mancharse de cualquier tipo de residuo: tierra, ceniza, lodo, etc. Es un prodigio que por enfangados que estén los senderos los cancuqueros raramente salpiquen su túnica blanca y que tan pronto cruzan un arroyo lo aprovechen para enjuagarse tobillos y pies. Tal desvelo por la pulcritud personal quizá resulta más llamativo por su contraste con el interior de las casas: oscuras por falta de aberturas, ennegrecidas por el hollín del fuego, permanentemente húmedas; con los utensilios domésticos y otros muchos objetos dispares desordenados y sin que a primera vista pueda distinguirse una distribución del espacio.

Por último, el dominio de sí debe demostrarse en el habla.

Desde luego, no sólo en pronunciar las palabras adecuadas en las circunstancias oportunas, sino también en el control de atributos como el timbre de voz, el tono o la cadencia. En un índice de censuras y apodos despectivos de Cancúc, los inspirados en las incorrecciones del habla seguramente figurarían entre los más numerosos.

La manera de posar para las fotografías es un buen ejemplo de lo que se considera una postura corporal apropiada. Es decir: el retrato debe ser preferiblemente de cuerpo entero y sin que ningún miembro quede fuera de él; se posa con ropa tradicional indígena, limpia y de ser posible nueva, con algunos complementos —faja de algodón roja ceñida a la cintura, bolsa de red cruzada desde el hombro a la cadera— que son parte de la indumentaria; el cuerpo erguido y bien equilibrado sobre ambas piernas, esto es, simétrico; los hombros un poco caídos hacia adelante, los brazos pegados al cuerpo —sin hacer ademanes—, salvo que se sostenga algo entre las manos (por lo general, que no tenga que ver con inclinaciones personales sino con la posición social: un abuelo a su nietecito, un "alcalde" la vara de mando, etc.); y desde luego, el semblante impávido.

Sobre este escenario corporal idealmente uniforme e inmaculado, la tarea de reconocer la calidad del *ch'ulel* de cada individuo representa una dificultad intermedia. Como hemos visto, en el *ch'ulel* se hallan depositadas las emociones; y, en efecto, en lengua tzeltal las emociones y sentimientos se definen como estados del "corazón" *(-o'tan): mel yo'tan,* triste; *lek yo'tan,* bondadoso; *chopol yo'tan,* malvado; *bik'tal yo'tan,* celoso; *slab yo'tan,* oculto, poco claro; *k'uxul yo'tan,* afectuoso; *p'ij yo'tan,* inteligente; *k'ixin yo'tan,* violento, y una larga lista más. Aquí "corazón" es sinónimo de *ch'ulel* y sus características emocionales señalan tanto estados de ánimo transitorios del *ch'ulel* como su temperamento invariable, dado desde antes del nacimiento. Este "carácter" se revela a su vez en rasgos idiosincrásicos, rasgos que distinguen a una persona de otra: gestos, detalles en la ropa o en la manera de llevarla, preferencias del gusto y demás. De todos ellos, no obstante, los más significativos son sin duda los relacionados con los hábitos lingüísticos individuales. El inventario metalingüísti-

co tzeltal es amplísimo y de seguro en ello tiene que ver el hecho de que sea principalmente a través del lenguaje que alguien descubre ante los demás, y sin poderlo evitar, el carácter de su propio *ch'ulel.*[2]

Que esto suceda en privado, en la propia casa, es hasta cierto grado (sólo hasta cierto grado) admisible. Pero permitir —por ejemplo— que la expresión del rostro refleje en público las emociones del corazón y por tanto que llame la atención —en el centro, en el mercado— es un asunto más grave. En casos extremos puede desembocar en *k'exlal,* un estado que no resulta fácil definir, algo así como sentimiento de ridículo, bochorno, pero que además engendra una enfermedad homónima (con síntomas muy heterogéneos) que, si bien rara vez provoca la muerte, deja al avergonzado —por lo general mujeres— en postración durante semanas o meses. Una situación de *k'exlal* intensa puede prolongarse indefinidamente.

Por su parte, descubrir la identidad específica de los *lab* de cada persona exige un ejercicio más intrincado. Consiste en reconocer posibles semejanzas entre los detalles particulares de un individuo, detalles sobre todo, aunque no exclusivamente, físicos, y los de alguna clase de *lab.* Dicho de modo esquemático, los defectos físicos son a los *lab* lo que los rasgos idiosincrásicos al *ch'ulel.* Así como el conocimiento de los órganos internos es asombrosamente superficial, la lengua tzeltal dispone en contrapartida de un elaborado vocabulario de fisonomía; por cierto, las peculiaridades anatómicas están tan expuestas al examen público, y en privado son tan objeto de burla despiadada, como los gestos idiosincrásicos.

Por tanto, es lícito sospechar que a un individuo corpulento le corresponda un *lab* que sea un puma o un jaguar, dado que éstos son animales grandes. Una intensa expresión en la mi-

[2] Stross (1974) registra en la siguiente lista los distintos factores del habla ("speech event factors") con los que los indígenas tzeltales de Tenejapa evalúan una forma de hablar determinada: personalidad del hablante, condición física, estado emocional del hablante, postura corporal del hablante, ubicación del hablante, identidad social del hablante, calidad de voz, volubilidad, número de participantes, distribución espacial de los participantes, naturaleza del lugar en que se habla, sonidos y gestos que acompañan a las palabras, duración y secuencia de la comunicación, grado de verdad, tema que se trata y género verbal al que corresponde.

rada también es asomo de ser felino. Algo de pelo en el mentón puede relacionarse con una cabra. Pilosidad en los pómulos es quizás asomo de un *lab* ocelote. Quienes no tienen miedo a nadar en el río pueden ser un instrumento metálico. Mostrar una predilección fuera de lo común por la carne quizá denote ser un *pále*, también la calvicie o mucha barriga (excepcionales entre los indígenas). Éstos son ejemplos con los que en Cancúc me hicieron ver el tipo de afloramiento que se produce en la apariencia de las personas, pero se trata básicamente de suposiciones concebibles, no de fórmulas inmediatas.

De entre la constelación de singularidades que se pueden advertir en un individuo, sólo algunas, quizás una, son *signos*, algo que de manera un tanto oblicua evoca la relación entre el aspecto superficial de la persona y la naturaleza más profunda de los *lab* instalados en el corazón. La relación se presenta de modo *kuyuyil*, es decir, mostrando un único aspecto del conjunto del que forma parte, y por tanto de manera equívoca. El vocabulario de lengua tzeltal compilado en el siglo XVI por Domingo de Ara (1986) traduce *cuy (kuy)* como "fingirse otro de lo que es. Comparar". Más adelante habrá que volver sobre esta última palabra, que no es casual. Ahora, ¿cómo distinguir entre un simple detalle individual y un auténtico signo, una señal de la presencia de los *lab*? Me parece que esto es algo que no puede ser establecido de antemano y para lo cual no hay reglas sencillas. Por ejemplo, los apodos *(yixta biil*, nombre de broma, o también, más significativamente, *nop biil*, nombre aprendido o descubierto tras una indagación), que son un recurso de identificación individual muy frecuente, se originan por lo general en rasgos físicos, pero en sí mismos no tienen valor de signos de *lab*. Que por poseer dientes grandes alguien sea apodado *mamal t'ul*, "señor conejo", no dice nada acerca de que su *lab* sea o no un conejo.[3] No se trata de algo que se advierta de una vez por to-

[3] Los apodos (o motes) apuntan bien al tipo de detalle que resalta a la mirada de los cancuqueros. Prácticamente todos los niños tienen apodo, adjudicados por los propios padres con la intención de evitar que a través de su nombre verdadero sean dañados; por ejemplo: "orejas grandes", "pequeña ardilla" (porque guarda todo lo que encuentra), "melocotón" (por la pelusilla de

das, un certero golpe de vista por el que el rostro de alguien evoque inequívocamente, por ejemplo, un búho. Depende, por el contrario, del interés y de la perspicacia personal el que las conjeturas puedan ser profundizadas y se apoyen unas en otras —ganando con el tiempo en consistencia y dirección—, o de que, a la inversa, la sospecha no supere un nivel muy vago.

Por lo demás, el interés por hurgar en las identidades del corazón de los otros —el *ch'ulel*, y, más que nada, los *lab*— tiene un carácter de necesidad, de necesidad de defenderse o anticipar una agresión, y sin duda es así. Sin embargo, indagar en las identidades semiocultas de otros, así como resistir o ceder en el descubrimiento de las propias, implica una cierta dimensión de "juego" (probablemente la distinción entre necesidad y juego no es del todo imprescindible), un tipo de ejercicio intelectual muy del gusto de los cancuqueros. Un juego infantil consiste en que uno de los participantes esconde algún objeto pequeño y el resto debe encontrarlo por medio de pistas, verbales o no, que proporciona el que lo ha escondido; algunas pistas son correctas, pero otras son deliberadamente falsas, y la dificultad —también la diversión— estriba en distinguir unas de otras. De manera análoga, entre adultos y en relación con sus propias identidades, en lo que hacen creer de sí mismos interviene esa manipulación de encubrimientos y descubrimientos parciales. Puede ocurrir que el indicio que se da a conocer sea tan obvio y convencional que parezca querer ser descartado por ello, así como que, a la inversa, las precauciones en el dominio de sí sean tan excesi-

su piel), "pato" (por su forma de andar), "Antonio el haragán" (porque, como el protagonista de un cuento, duerme continuamente). Si traspasan los límites de uso del grupo doméstico, los apodos infantiles pueden quedar fijados para la edad adulta; sin embargo, no es raro que en el transcurso de una vida sean adjudicados otros. Por ejemplo: *mamal isim*, "señor bigote", porque desde joven tenía bigote y no se depilaba; *me' k'ajk'*, "madre fuego", aunque es un hombre, porque presumía de tener un *lab* meteoro; *ajk'*, "tortuga", por su andar cansino; *me'el manta*, por el tejido de "manta", pues teje demasiado grueso; *mal kuun*, "maría calambre", por su desgarbada manera de andar. Otros apodos se relacionan con alguna actividad anterior: alguien se apoda *pinka* porque de joven trabajó en las fincas cafetaleras. En ocasiones los apodos pasan a la siguiente generación, pero en este caso se supone que el detalle por el que se adjudicó al padre está presente en el hijo. (Véase Collier y Bricker 1970.)

vas que parezcan querer ser descubiertas como un disimulo consciente.

Lo contrario, una afirmación abierta sobre la identidad del corazón propio, se antoja mucho más raro. Por ello el testimonio siguiente, el de la única persona a la que escuché identificar espontáneamente en estado sobrio a su propio *lab*, es excepcional. Un anciano que vive algo retirado me está contando sobre ciertos acontecimientos remotos de los que fue testigo —luchas entre facciones por obtener el poder en Cancúc hacia 1920— y de pronto, sin motivo aparente, introduce en la narración una cuña autobiográfica. Él pertenecía a una de esas facciones y algunos miembros del bando rival le habían tendido una emboscada. A la puesta del sol, cuando iba a cruzar un arroyo, salieron por sorpresa de la vegetación y vio que el machete de uno de sus atacantes se dirigía hacia su cabeza; en ese instante dio un enorme salto con el que cruzó el riachuelo. Fue un salto del que él mismo se sorprendió y gracias al cual el machete sólo pudo herirle un brazo. Rápidamente se escabulló por entre la maleza del bosque. Ahora había anochecido, estaba perdido y sangraba por la herida. Entonces, frente a él apareció un ocelote: no se distinguía bien, pero sus ojos brillaban intensamente en la oscuridad y resaltaba el perfil de sus redondas orejas. En lugar de huir, el felino se situó delante de él y comenzó a guiarle por estrechos senderos; durante toda la noche se arrastró siguiendo al animal a poca distancia hasta que, con las primeras luces, llegaron a una aldea donde lo acogieron unos parientes. Cuando volvió la vista hacia atrás el animal se había internado de nuevo en el bosque. De esta manera supo que su "ángel" es un ocelote: son muy ágiles y ven perfectamente en la oscuridad.

Esto es, incluso en el caso extremo en que se afirma conocer el *lab* propio, el reconocimiento no se produce de manera positiva sino, todo lo más, bajo la forma de una sospecha bien fundada.

Los signos en los sueños

Entre los cancuqueros, como entre otros grupos indígenas del área,[4] recordar e interpretar los sueños representa un valioso ejercicio de inspección. Ello obedece en parte a que los sueños constituyen una de las vías posibles por las que se accede a las realidades paralelas de las almas: la actividad onírica, como se recordará, se origina en el *ch'ulel*, y probablemente, aunque en menor medida, en las experiencias de los *lab*. Pero los sueños presentan dificultades de desciframiento.

En apariencia, los sueños poseen un significado conocido de antemano y basta con aplicar un esquema previo para saber lo que dicen. Ante mi demanda de ejemplos, varias personas no tuvieron otro remedio que aventurar algún tipo de correlación entre sueños comunes y su significado. La mayoría se relaciona con la cosecha, con futuras enfermedades o con la muerte de algún pariente o de uno mismo. Por ejemplo: la aparición en el sueño de monedas antiguas enterradas significa una buena cosecha de maíz; gente de Oxchuc (un municipio indígena colindante) o mujeres de tez blanca significan una mala cosecha (porque éstas en realidad son animales, roedores, aves o ardillas que dañan las milpas). Alguien que entra por la puerta de la casa propia significa que algún familiar caerá enfermo. El robo de un machete significa la muerte de un hijo; si es un cántaro o algún instrumento de telar de cintura, de una hija. Uno mismo, muy borracho y sin apenas tenerse en pie, significa una enfermedad grave. Caballos, mulas, reses u ovejas en el sueño son señal de la propia muerte. El baño de vapor (que es un pequeño y bajo edificio rectangular anexo a la casa y semihundido en la tierra) significa que algún familiar va a ser enterrado. Si un "castellano" entrega al soñador un paquete o un libro es que se van a tener muchas gallinas o una buena cosecha de café, o bien, que se va a ocupar un cargo religioso o se va a ser chamán.[5]

[4] Por ejemplo, Hermitte (1970), Laughlin (1966, 1988), Tedlock (1981), De la Garza (1990).

[5] En un primer trabajo sobre los sueños y su significado en Zinacantán, Laughlin (1966) distingue "tres reglas que sigue el zinacanteco en la inter-

En la práctica, sin embargo, el sentido de un sueño está lejos de mostrarse con tal facilidad. Un caso concreto, pero en absoluto excepcional, puede ilustrar este punto. En la casa de Xun P'in —donde he pasado la noche—, las mujeres se levantan como de costumbre antes del alba y se trasladan a la cocina (unas vigas cubiertas con un tejado horizontal de heno y dos paredes de hoja de plátano y plásticos) para avivar los rescoldos del fuego, empezar a hacer la masa de maíz y calentar el café. Los hombres nos incorporamos después y nos acurrucamos junto al fuego para quitarnos el frío. En la casa viven, además de Xun y su mujer, cuatro hijos varones, de los cuales los dos primeros tienen esposa, y los hijos de éstos. Una de las esposas, muy joven, ha soñado algo durante la noche y se lo ha contado a su suegra, quien a su vez se lo cuenta a Xun, entre comentarios de otra índole, cuando se incorpora a la cocina. El contenido del sueño en su segunda versión es más o menos que ella "hablaba" con un "castellano" *(kaxlan)*, lo cual puede entenderse bien como que efectivamente hablaba, bien como que tenía intercambio sexual con él. Las dos acepciones en realidad no son muy diferentes en Cancúc, donde una mujer joven no debe comunicarse con un varón que no sea de su propia fratría. Según supe después, éste es un sueño que se repite con relativa frecuencia entre las mujeres y que en ocasiones se interpreta como pronóstico de aborto. Tampoco, me parece, es la primera vez que esta mujer ha soñado tal cosa.

Xun P'in, aun sin conceder demasiada importancia al sueño, quiere conocer más detalles. Pregunta directamente a la

pretación de sus sueños: *1)* el sueño registra la imagen invertida de lo que sucederá en estado de vigilia (por ejemplo comer poco es comer en abundancia); *2)* La fantasía del sueño representa los eventos futuros (por ejemplo, recibir la orden de componer y enderezar un árbol torcido significa convertirse en huesero); *3)* La fantasía del sueño refleja, en forma exacta, los acontecimientos futuros (por ejemplo, estar implicado en un pleito significa que próximamente se sostendrá una riña). Sin embargo, estos tres tipos de interpretación parecen aplicarse bastante al azar. No existe una regla general que indique cuál interpretación deba darse a un motivo determinado. Los motivos particulares se asocian a estas reglas, por mera costumbre" (1966: 399). De los 125 motivos cuyo significado se reseña, "28 tienen una trascendencia favorable; 84 predicen enfermedad y muerte; sólo 4 predicen buena salud; 16 significan pobreza; 7, prosperidad; 5 significan divorcio; 2, matrimonio, y 7 son sueños de investidura" (1966: 400).

joven por el aspecto del castellano. ¿Lo ha visto alguna vez? No. ¿Qué aspecto tiene su ropa? No recuerda bien, pero lleva camisa. ¿Es vieja? Un poco, parece ser que está limpia. ¿Llevaba un libro o alguna otra cosa? No. ¿Dónde fue el encuentro? No sabe. ¿Junto al arroyo? No, parece ser que en un camino. ¿Es un camino grande o pequeño? Cree que es un camino ancho. ¿Había una cruz? No recuerda haberla visto. ¿Pero era en Cancúc? Parece ser que no, no reconoce el lugar, pero es campo abierto. ¿Lo soñó temprano en la noche o más tarde? Fue poco antes de despertar. La joven da contestaciones cortas en un apropiado tono de farfulleo. La mujer de Xun le pregunta ahora algo —que no entiendo del todo— relacionado con si ha hablado con su madre sobre su casa actual. Todo esto se desenvuelve en un tiempo largo en el que se entrecruzan conversaciones sobre las actividades a realizar durante el día. El esposo se burla del sueño de su mujer, y todos ríen. Después de unos minutos, Xun vuelve a preguntar, pero ahora sobre lo que ha hecho en los últimos días. ¿Ha sucedido algo raro en el manantial o en el mercado? ¿Qué comió en este último lugar el pasado domingo? Una vez terminado el desayuno todos se separan sin que nadie haya aventurado ninguna explicación del sueño.

Más tarde, intrigado, pregunto a Xun P'in por el significado del sueño. Obviamente, él es la persona indicada, no sólo porque es el "señor de la casa", sino porque como chamán su autoridad en la interpretación de los sueños está bien respaldada. Me responde, sin embargo, que es difícil saberlo, "los sueños son difíciles de entender, raros". Si la mujer continúa soñando, tal vez pueda llegar a saberse algo más, pero habrá que conocer más detalles, del sueño y de su vida consciente.

En otras palabras, evocar la razón de un sueño es situarlo en un contexto más amplio, de modo que permita reconocer si entre los (más bien escasos) detalles algunos son significativos —porque muestran cierto parentesco que los acerca a otros—, y en tal caso cuáles, y entonces signos de qué; o si se trata en cambio de uno de tantos sueños sin propósito. Es así que en los sueños no se aparece el futuro, no son estrictamente vaticinios. El interés en ellos estriba más bien en su capacidad para manifestar pliegues de las relaciones entre per-

sonas —*ch'ulel* en relación con otros *ch'ulel* o con *lab*, o, más vagamente, *lab* en relación con *ch'ulel* o con otros *lab*— que en estado de vigilia pasan desapercibidos, ocultos tras una actitud apropiada o un rostro inexpresivo. De ahí que, por más que su interpretación esté orientada hacia el porvenir, los cancuqueros se contenten con rastrear señales que revelen lo que se está fraguando en torno a una persona, de manera parecida a como ciertos cambios en la atmósfera hacen presagiar tormenta.

Así pues, el descubrimiento de la identidad de la persona, tal y como se manifiesta en escenarios como los de la apariencia física o el significado de los sueños, está recorrido por una misma actitud interpretativa. Podemos avanzar algo más en esta dirección.

"Comparar, concordar como las voces"

El verbo tzeltal *nop* puede traducirse como "aprender", "entender", pero su campo semántico es mucho más extenso. El vocabulario de lengua tzeltal redactado por el fraile dominico español Domingo de Ara en el siglo XVI —compilado quizás hacia 1560 en el poblado de lengua tzeltal de Copanaguastla, donde Ara fue doctrinero con algunas interrupciones durante casi veintisiete años (Ruz 1986)— amplía y a la vez precisa el sentido de la palabra *nop*. Las siguientes son algunas de las entradas de este vocabulario (Ara 1986: 348-349):

nopoghon	llegarse, acercarse
nopol	cerca. *Napal nochol* cosa cercana como pariente
nop	apreciar señalando aprecio. *Qnopztoghol*
nop	comparar, concordar como las voces
nopob cop	comparación
nopol	comarcano
nop	componer. *Qnoptalay*, como motes
nop	encajar una cosa con otra. *Znopzba*
nopil, nopol	encajado. *Znopbenal*, encajadura
nop	juzgar lo que no se sabe *quo animo fit*

noptocabi	pensar lo que le cumple
nop	pensar o parecer
nopbiluc	poco a poco
nop	sospechar
nopcopnax	sospecha que tengo
nopel tamulauegh	sospechoso de quien se sospecha
nop	trazar en el entendimiento
nopben	trazado así[6]

La sutileza con que Ara traduce al español lo que en tzeltal consiste en aprender y entender es extraordinaria. En ello quizás interviene —aparte de su excepcional dominio de la lengua— cierta afinidad entre sus informantes y él mismo en la manera de concebir el sentido. Es decir, en primer lugar, comparando. Pero además usando un procedimiento por el que aspectos singulares de lo comparado llegan a concordar de manera análoga a lo que sucede entre las palabras; o sea, tal y como en el siglo XVI se imaginaba que ocurría esto: como "morfología", semejanza de formas.[7]

[6] Tanto M. Slocum en su vocabulario tzeltal de Bachajón (1981), como R. Laughlin en su diccionario tzotzil de Zinacantán (1975), distinguen *nop* en su sentido de "aprender" y en su sentido de "cercanía". Con todo, me resulta obvio que en Cancúc ambas acepciones forman parte de un mismo campo conceptual: algo así como aprehender por contigüidad.

[7] Foucault, sobre la forma en que se en entiende el lenguaje en el siglo XVI:

> El lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas. En consecuencia, debe ser estudiado, él también, como una cosa natural. Sus elementos tienen, como los animales, las plantas o las estrellas, sus leyes de afinidad y de conveniencia, sus analogías obligadas. Ramus dividió su gramática en dos partes. La primera estaba consagrada a la etimología, lo que no quiere decir que se buscara el sentido original de las palabras, sino más bien las "propiedades" intrínsecas de las letras, de las sílabas, en fin, de las palabras completas. La segunda parte trataba de la sintaxis: su propósito era enseñar "la construcción de las palabras entre sí por sus propiedades" y consistía "casi exclusivamente de conveniencia y comunión mutua de las propiedades, como el nombre con el nombre o con el verbo, del adverbio con todas las palabras a las que se adjunta, de la conjunción en el orden de las cosas conjuntas". El lenguaje no es lo que es porque tiene un sentido; su contenido representativo, que tendrá tanta importancia para los gramáticos de los siglos XVI y XVII que servirá como hilo conductor de sus análisis, no desempeña aquí papel alguno. Las palabras agrupan sílabas y las sílabas letras porque hay depositadas en éstas virtudes que las acercan o separan, justo como en el mundo las marcas se oponen o se atraen unas a otras (1984: 43).

Creo que Domingo de Ara tenía razón. En tzeltal, entender no es tanto una cuestión de admitir vínculos convencionales, relaciones que hayan sido fijadas de antemano, como de conjeturar un sentido. "Sentido" en el triple uso de la palabra: como la capacidad de expresar algo; como juzgar y apreciar; y como dirección, recorrido: un trazo en el entendimiento. Es por eso que la imagen de la "encajadura" que emplea Ara es preciosa, pues evoca el modelo de un rompecabezas cuyas piezas —casi ilimitadas, móviles, sustituibles— han de ser progresivamente encajadas, *quo animo fit*, para que emerja un diseño. Lo que aquí interesa es la capacidad para asociar, encajar cada fragmento en el que lo precede y sucede. Expresado en términos de figuras del lenguaje, las cosas se vinculan entre sí por "analogía", donde "una cosa es respecto de otra igual en algún aspecto o parte" (Moliner 1975). Pero sólo en algún aspecto o parte. No se trata, pues, de una relación metafórica. Tampoco exactamente metonímica.

El estandarte utilizado en una ceremonia pública, el fragmento de un relato, los atributos de un *lab*, los accidentes de un sueño o los rasgos de un señor de la montaña, no representan, no simbolizan, en definitiva, no son metáforas. En cambio, al reconocer en ellos detalles parciales que los acerquen a detalles igualmente fragmentarios de otras cosas, es posible establecer series o redes de asociaciones que los sitúen en un contexto más amplio y les proporcionen un sentido (analogía es precisamente el término que antes designaba en gramática lo que ahora se conoce como morfología). Por recurrir a un ejemplo convencional, entre una casa y la superficie del mundo se puede hacer (de hecho así ocurre en algunas oraciones de protección doméstica) una analogía: ambas comparten la característica de tener cuatro esquinas que son otros tantos pilares, y como los pilares del mundo son sus "guardianes", de manera análoga los postes de la casa en un contexto ritual son concebidos —aunque sería preferible decir "utilizados", porque su valor es instrumental— como protectores. Ahora bien, ello no convierte a la casa en una representación del mundo a menor escala, una suerte de "microcosmos": esto es un desatino, como me hizo notar alguien a quien sugerí tal posibilidad. Simplemente permite producir

una concordancia provisional con cierto propósito. De igual modo, otros aspectos discretos de la casa —la puerta, las tres piedras del hogar, etc.— sirven para trazar asociaciones en otras direcciones.[8]

Como sucede con el ejemplo anterior, algunas asociaciones parecen sencillas y alcanzan cierta redundancia, a lo que probablemente contribuye el carácter polisémico de la lengua tzeltal. Otras veces el vínculo es menos evidente y exige un proceso de indagación más largo en el que las "concordancias" vayan acumulándose y encajando de manera progresiva para permitir transiciones intermedias. En todo caso, es difícil que el proceso sufra serias contradicciones puesto que las asociaciones son provisionales y pueden ser abandonadas en favor de otras si no se obtienen algunos resultados. El diagnóstico de enfermedad, como más adelante se verá, proporciona uno de los ejemplos más expresivos de esta actitud.[9]

[8] Barthes (1982a) distingue al menos tres formas posibles de imaginar el signo: simbólica, paradigmática y sintagmática. La conciencia simbólica (probablemente la más extendida en etnología) concibe el signo en una suerte de relación vertical entre el significante y el significado. Por ejemplo, el conjunto de creencias y prácticas que forma el cristianismo se simboliza bajo la cruz. Este carácter vertical tiene dos consecuencias: *a)* la relación tiende a verse solitaria, puesto que el símbolo se sostiene por sí mismo en el mundo; *b)* lo que interesa en el signo es lo significado, el significante es un elemento determinado.

El signo se puede entender, también, como parte de un paradigma o sistema. Este sistema implica que para cada signo existe una reserva de formas de la cual se distingue por la mínima diferencia necesaria y suficiente para producir un cambio de significado. El rojo significa prohibido en la medida en que se oponga al verde, amarillo o a la ausencia de color. En el sistema se sustituye la relación bilateral, propia de la relación simbólica, por una relación cuadrilátera. Es la del cuadrado semiótico de Greimas o la relación "de homología" entre dos o más series que, según Lévi-Strauss, proporciona sentido al totemismo.

En la tercera, la sintagmática (la que me interesa porque se acerca más a lo que intento decir sobre Cancúc), el signo, dice Barthes, ya no está situado en relación con sus "hermanos" (virtuales), sino respecto de sus "vecinos" (actuales). Consiste en crear, entre dos aspectos, una relación de significado análoga a la que une a las palabras de una frase; el signo se halla en relación con otros por sus antecedentes o sus consecuentes. Se puede imaginar como una relación "funcional", en sus dos sentidos, por una parte como una relación variable, y por otra en su sentido de "uso". De los tres tipos de relación, afirma Barthes (una observación que me interesa mucho), la sintagmática es la que con mayor facilidad renuncia al significado.

[9] Tengo aquí muy presente las observaciones de Ginzburg, en su ensayo de "Indicios", sobre lo que él llama el "rigor elástico" del "paradigma indicial",

La persona

J. Pitt-Rivers, siguiendo estrechamente la etnografía de E. Hermitte sobre el poblado tzeltal de Pinola, da cuenta de las creencias indígenas acerca de las almas en Chiapas asegurando que, en resumen, el hombre y su animal son la misma persona, el hombre *es* el animal (Pitt-Rivers 1970: 201). No obstante, antes conviene precisar que el animal (o cualquier otro tipo de alma) es sólo *una parte* de la persona. En este punto hay que apartarse de la suposición de que una persona forma un todo, que es una suma física y psíquicamente integrada. La persona indígena es una reunión de fragmentos heterogéneos, una heteróclita conjunción de seres, lugares y tiempos. Es inexacto, por ejemplo, hablar de la naturaleza moral de una persona como una condición general: alguien no es miedoso porque tenga un *lab* animal visto como cobarde; sólo es cobarde una parte de sí, mas otros fragmentos de su ser (otros *lab*, su *ch'ulel*, el cuerpo) tendrán otras cualidades, entre ellas quizás el valor. Ni siquiera esos fragmentos del ser pueden tomarse como unidades porque se encuentran a su vez fragmentados en otros, y así sucesivamente. De ahí que tampoco sea fácil promediar las características morales de un animal; si desde una perspectiva europea un león puede simbolizar, digamos, la "fuerza noble", un jaguar tzeltal tiene sin embargo una naturaleza más intrincada.

El énfasis depositado en, por decirlo de algún modo, la función de la persona —que alguien, en lugar de ser conceptualizado en términos esenciales, se halle situado en circunstancias concretas respecto de otras personas— quizás explica la importancia que se concede a los detalles personales, como si éstos fueran atributos destinados a facilitar el papel de la persona en un contexto determinado. Esto se observa mejor en el

una actitud "orientada al análisis de casos individuales, reconstruibles sólo por medio de rastros, síntomas, indicios" (1989: 146); aquellas formas del saber "más estrechamente unidas a la experiencia cotidiana o, con más precisión, a todas las situaciones en las que la unicidad de los datos y la imposibilidad de su sustitución son, a ojos de las personas involucradas, decisivas" (*ibid:* 163). Asimismo, tengo presentes las observaciones de Peter Mason sobre la "escritura fragmentaria" (1993).

caso de los personajes sobrenaturales o los protagonistas de algún relato. Se podría decir que la imagen completa de su persona permanece en penumbra y la descripción, como si fuera un haz concentrado de luz, ilumina un solo aspecto a un tiempo: una parte de su cuerpo, un detalle de su ropa, un rasgo de su carácter. Por ejemplo, sobre un señor de la montaña se puede escuchar en su descripción que tiene el cabello y la barba encanecidos; de otro, que porta un sombrero como los de los vaqueros; de otro, que se dirige a los seres humanos diciendo en español "¡dame un cigarro, pues!" Pero es todo lo que sabemos de cada uno. Desde una perspectiva europea, hay una desesperante escasez de datos y ninguna caracterización general. (Me recuerdo mendigando siempre un poco más de información sobre los seres de los que estábamos hablando.) Pero como es obvio, se trata de establecer una correspondencia entre ese atributo en particular y otros semejantes de otros seres; lo demás es irrelevante. Tampoco es insólito que, cuando las descripciones refieren más de un aspecto, éstas procedan de seres aparentemente dispares; alguien que parece poseer un cuerpo humano tiene una zarpa de felino en lugar de un pie.

A menudo estos detalles fragmentarios más que afirmarse taxativamente se limitan a ser insinuados. En cierto relato, por ejemplo, de su protagonista se dice en un momento dado que "es como un niño", sin aclarar nada más; pero esa seña en apariencia superflua encierra en realidad un detalle decisivo para comprender la extraña naturaleza del personaje —y es de suponer que un cancuquero adiestrado en este tipo de observación lo reconoce sin dificultad—: que es un hombre de muy pequeña estatura, un enano. Son detalles engañosamente nimios pero que por encontrarse a contramano llaman por sí solos la atención (como en la escritura se emplea a veces un paréntesis, para añadir énfasis simulando restárselo).

Las palabras

La acción del lenguaje no es sino una versión de este mismo argumento.

Primero que nada, las palabras no son esencialmente distintas del resto de las cosas; aunque invisibles, poseen cualidades sensibles, uno estaría tentado a decir que sensuales. Desde luego pueden ser escuchadas, pero además cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz (es decir, hablan por sí mismas y en consecuencia tienen una conciencia independiente de la persona que las ha pronunciado, por más que no puedan desembarazarse de su impronta inicial). Para dejarse escuchar, la mayoría de las palabras se introducen por el oído, pero no todas. Bajo ciertas condiciones algunas producen enfermedades. Las afecciones del cuerpo estrictamente corporales, es decir, que no sean fruto de algún trastorno de los componentes anímicos (dolores, reuma, dificultades en el parto, heridas, etc.), siempre son el resultado de palabras pronunciadas por alguien con el deliberado propósito de hacer daño. Una vez que han sido moduladas en los labios —o cantadas en la voz de un sacerdote, o escritas por la pluma de un escribano— las palabras funcionan con cierta independencia.[10]

En tal caso son dos las maneras en que circulan. Si la intención del dador es perjudicar a una persona determinada —y a las palabras se añade el nombre tzeltal del destinatario—, el "texto" viaja depositado en el interior de diminutos animales *(chanetik)* con forma de ranas, sapos, varios tipos de gusanos, serpientes, burros o caballos, que trabajan como emisarios *(pixan sk'opetik,* "envoltorio de palabras"). Si las palabras carecen de destinatario designado, entonces se pronuncian sin envoltorio y divagan libremente por el espacio, a merced de los vientos, hasta que por un encuentro accidental —suelen apostarse en los cruces de camino o bien se infiltran en gotas de agua que caen indiscriminadamente sobre una víctima desde las hojas de los árboles al ser éstas mecidas por el aire— penetran en el cuerpo de alguien a través de sus articulaciones (las partes más expuestas del cuerpo), por lo general el interior de codos y rodillas, para terminar instaladas en la corriente sanguínea.

No obstante, las palabras también afectan sin necesidad de introducirse en el cuerpo. Por ejemplo, es muy común supo-

[10] En esta dirección avanzan los estudios de G. Gossen (1976) sobre tzotziles, y de P. Petrich (1985) sobre población de lengua mochó.

ner que alguien se hiere con un machete porque en la trayectoria de la herramienta se han atravesado unas palabras, además, claro está, por estar cansado o descuidado. Para ilustrar la materialidad de las palabras alguien me aseguró que si se mata un *lab* búho (esto es, cualquier *lab* de la clase "dador de enfermedad") y se abre su cuerpo, de su interior sale volando un enjambre de minúsculos seres, como insectos negros, que no son otra cosa que palabras.

Cuando el chamán, en su papel de diagnosticador (*pik'abal*, de *pik' k'ab*, "tocar el brazo/mano"), toma el pulso aplicando la yema de sus dedos sobre las muñecas y tobillos del paciente, se emplea en la búsqueda de esas palabras cuya voz delate su origen. Pero como sucede con las marcas exteriores de los *lab* en el cuerpo o con las señales significativas de un sueño, las palabras se manifiestan en forma *kuyuyil*, dejando ver sólo una parte de sí mismas. A esta razón obedece que los rezadores pulsen alternativamente muñecas y tobillos, en la derecha y en la izquierda, y en ocasiones las sienes o el cuello; su propósito consiste en medir, hasta donde sea posible —mediante la cuidadosa comparación de las señales sanguíneas—, el grado de fingimiento de los síntomas. Xun P'in palpa las palabras; a veces, dice, no nota sino la forma del animal portador, pero en algún caso alcanza a sentir el contorno de la palabra misma: algunas tienen forma de estrellas de varias puntas, otras son alargadas en zigzag quebrado, otras también son alargadas pero de curvas suaves, otras en forma de voluta.[11]

"La sangre habla", puede leerse, en relación con la actividad de pulsación del chamán, en numerosas etnografías sobre el área. Pero, como hemos visto, la expresión no debe interpretarse como una metáfora sino al pie de la letra. La tarea de desciframiento que el diagnosticador lleva a cabo es probablemente equiparable a una "lectura", tanto como quizá la lectura de los antiguos libros prehispánicos de carácter adivinatorio pueda compararse con un "diagnóstico"; en rigor, son parte de una misma matriz hermenéutica que involucra la actividad de *nop*.[12]

[11] Por supuesto, estas figuras recuerdan irresistiblemente la manera en que en los códices nahuas se representaba el acto de hablar.

[12] M. Ruz observa que en el vocabulario tzeltal de Domingo de Ara: "Junto

El lenguaje, en resumidas cuentas, no representa el mundo sino que forma parte de él. Las palabras son cosas. Su valor no reside tanto en su significado, en lo que "dicen", como en su función, en lo que hacen y lo que con ellas se hace. No sería difícil mostrar cómo se correlacionan los distintos géneros verbales tzeltales con las categorías de intercambio del resto de las mercancías.

Cómo este saber sobre las almas es cultivado en el seno íntimo, informal, de los grupos domésticos

La distancia que separa a la casa del dominio público es enorme. Este último está muy restringido; su lugar por antonomasia es el mercado, pero también el espacio de la "plaza" donde se encuentran la iglesia, el cabildo y algún otro edificio administrativo, y hasta cierto punto lugares como los senderos, y para las mujeres los manantiales y riberas donde se proveen de agua y lavan la ropa. Por su parte, los conjuntos domésticos son un universo en sí mismos. Se componen generalmente de varios edificios —una habitación principal y una cocina, y a veces un edificio para cada hijo casado— y bastante terreno en torno suyo. Se ubican preferiblemente lejos unos de otros, cuanto más distantes mejor, y si bien no hay una pared o cerca que los delimite, todo se confabula —árboles, vegetación, senderos sinuosos— para que los extraños sean incapaces de atisbar lo que se hace o dice en su interior. Las ceremonias de protección doméstica —que se realizan dos veces al año, pero también cuando existe algún tipo de aprensión o pesadillas recurrentes— sintetizan bien esta sensación de enclaustramiento. Veamos unos brevísimos fragmentos tomados de una oración de la clase *muk'ul kuxlejal* mediante la cual se "cierra" el espacio doméstico *(ch'ul mak'te', ch'ul xoral;* "el sagrado cerco", "el sagrado corral"):

a la traducción para adivinar en libro aparecen en forma borrosa los vocablos *tococ tzcab* al parecer relacionados con *cabut*. 'ver como de lejos'. *tac*. impetrar. y *oc*. escudriñar. Sin embargo, otra lectura posible (pero menos probable) sería *tacoc, ta zcab* que podrían traducirse como '/adivinar/ en el pie, en la mano'..." (1985: 232). Por mi parte, me inclino más por la segunda posibilidad.

Me coloco en un cerco/ me coloco en un corral/ un gran corral, ahora/ trece corrales, ahora/ un corral de púas/ un corral de alambre/ donde me encuentro humildemente/ donde vivo humildemente/[...]/ sagrado señor ángel/ sagrada señora ángel (de la fratría)/ sagrado señor/ sagrado padre/ vengo con mi humilde palabra/ vengo con mi humilde corazón/ bajo tus pies/ bajo tus zapatos/pido mi salud/ pido mi vida/ mi gente/ mi mujer/ mis hijos/ mis mujeres (de los hijos)/ mis hijos (nietos)/[...]/ que no vengan/ que no se acerquen/ los sagrados enemigos/ los sagrados chismosos/ el sagrado pále/ el sagrado rey/ el sagrado obispo/ la sagrada cabra/ con el sagrado perro de Castilla/ con el sagrado colibrí de Castilla/[...]/ cuatro fratrías, sagrada madre/ cuatro fratrías, sagrado padre/ cuatro sagrados guardianes/ cuatro sagrados mayordomos (ángeles de la fratría o/y los postes de la casa)/ te doy tu "limosna"/ te doy tus palabras/ visitadme/ ayudadme/ en una esquina de mi casa/ en una esquina de mi corral/[...]/ sagrado cerco/ sagrado corral/ para la vida/ para la salud/ mis animales/ mis gallinas/ mi cultivo/ mi maíz/ mi frijol/[...]

En el interior de este espacio hermético, sin embargo, la intimidad personal es prácticamente inexistente. La ausencia de privacidad (con la excepción del baño de vapor, un lugar de encuentro amoroso), puesto que en un mismo espacio duermen diez o quince personas, se acentúa durante la noche con el llanto de los niños, los ladridos de los perros, las conversaciones a oscuras, el sueño inquieto, las continuas salidas a orinar, etc. Un grupo doméstico no es la prolongación de fratrías, clanes y linajes a escala menor (en muchos aspectos se encuentran en abierta oposición a éstos), ni es propiamente una unidad de producción (aunque algo tiene de esto); más bien, podría definirse como una unidad de chismorreo. En casa, los cancuqueros hablan de las habladurías que corren sobre alguien.[13] Exponerse a la mirada de otros, y por consiguiente dejar a la vista huellas de lo que uno mismo oculta en

[13] Como dice Haviland en su estudio sobre el chismorreo en la comunidad de Zinacantán: "Gossip alludes to otherwise inaccesible beliefs about 'hot' and 'cold', foods and diseases, about fertility and luck, about buried treasure and supernatural means to gain wealth, about the medicinal efficacy of various herbs and preparation, and so on. I call these beliefs inaccesible because they are infrequently expounded in other contexts; gossip, as the most common form of narrative, is almost uniquely responsible for keeping alive speculation about such matters" (1977: 57).

su corazón, es ser objeto de chismorreo, y a su vez, el chismorreo es, si no únicamente, sí esencialmente una práctica doméstica. Un joven me repite los dos consejos que recibió hace unos años de su padre como norma de vida, es decir, "para poder seguir viviendo". Primer consejo: no dejar saber nunca a otros sobre lo que sucede en la casa propia. Segundo consejo (la contrapartida lógica del anterior, pero mucho más difícil de cumplir en la práctica): ni fisgonear ni, sobre todo, demostrar públicamente interés por lo que sucede en otras casas. Esta actitud explica el continuo temor que existe entre las familias a que los parientes afines —casi siempre las esposas de los hijos— divulguen las intimidades de la casa en la casa de sus padres, cuando les hagan una visita (algo desaconsejado) o se encuentren con su madre y hermanas en algún lugar público, en especial el día de muertos. Pero por idéntica razón las esposas recientes representan una fuente básica de cruce de información doméstica, como si fertilizaran esos espacios, de otro modo poco permeables.

Es pues en este contexto doméstico, introvertido, donde el concepto tzeltal de persona se halla en su elemento y prolifera. Se cultiva mediante un extenso aunque irregular abanico de hábitos cotidianos como la interpretación de los sueños, el cuidado o descuido personal, los diagnósticos de enfermedad, los rituales de curación, los juegos de palabras, los sucesos, etcétera.

Fuera de este ámbito, las referencias a los principios anímicos son aún más desviadas. Por lo común se producen en estado de embriaguez alcohólica, lo que equivale a decir, como una sucesión de supuestos tácitos, que se habla sin decir pero diciendo, en un juego al que parece prestarse todo el mundo y que la borrachera disculpa. Un comentario imaginario podría ser así: "parece ser que han dicho que alguien ha aparecido con una pierna quemada"; otra persona: "¿Acaso han dicho que apareció con la pierna quemada?"; una tercera: "Ya...", otra: "¿Quién sabe si es cierto que apareció con la pierna quemada?", y así por el estilo. Todos saben que los otros saben, que ellos saben que las quemaduras en alguien son un indicio bastante sólido de ser un *lab* viento, aunque nadie establece de modo explícito la conexión. En realidad cualquier conver-

sación, sobre todo si se bebe aguardiente (prácticamente la primera depende del segundo, pues de otra manera el diálogo se limitaría a un intercambio de lugares comunes y frases corteses), está permeada de este tipo de sobreentendidos que en muchos casos no hacen sino soslayar malentendidos parciales.

A través de las entrevistas es fácil notar que, tratándose de las almas, los cancuqueros no siempre presuponen lo mismo, e incluso un mismo suceso contado de la misma manera puede dar pie a interpretaciones completamente divergentes. Pero de seguro esta inconsistencia no sólo no obstaculiza la comunicación sino que la facilita; permite a un mismo tiempo y sin necesidad de decir mucho la inteligencia y la complicidad en la interpretación de cierto episodio. Si las oraciones constituyen la vertiente más sistemática del conocimiento en torno a las almas (en todo caso de una sistematicidad muy limitada si se compara con un texto escrito conforme a un desarrollo lineal y acumulativo), el chismorreo, por su parte, lo que pierde en sistematicidad lo gana, gracias a su ambigüedad e incongruencias, en comunicabilidad y textura. Son sus detalles los que permiten trazar un sentido.

IV. LA ALTERIDAD ÍNTIMA COMO DIFERENCIA ÉTNICA

La interiorización del afuera

En la representación tzeltal de la persona se distingue, desde luego, una relación recíproca con el mundo y un destino compartido con otros seres. Pero si precisamos un poco más esa relación, podemos reconocer en ella un intrincado juego de repeticiones y diferencias entre el interior del cuerpo (el corazón) y el mundo exterior a Cancúc. El afuera se halla copresente en el corazón; el extraño está dentro de uno mismo. Aquí trataré de señalar el fuerte carácter étnico de ese otro íntimo: cómo las almas se caracterizan por poseer rasgos "castellanos".

El plano "elemental" que delinean las montañas "ch'iibal"

El ejercicio de proyectar en el interior de una montaña características de la propia sociedad (o su origen) parece una tendencia no exclusiva pero sí muy generalizada entre las culturas amerindias. En algunas ocasiones en vez de montaña se toma un edificio, y quizá sea éste el caso de las "casas grandes" quichés precolombinas de Guatemala, un ejemplo que presenta, respecto a los *ch'iibal* de Cancúc, la ventaja de hallarse distante en el tiempo (época precolonial) a la vez que próximo cultural y lingüísticamente (circunscrito al área mesoamericana y a la familia lingüística maya).

Según Carmack (1979), los linajes principales de Utatlán, la antigua capital quiché, se identificaban con edificios denominados *nim já*, "casa grande". Se trataba de centros con funciones rituales; allí se custodiaban ciertos envoltorios que guardaban objetos que los antepasados del linaje habían obtenido en la mítica ciudad de Tulán, de donde habían partido

en un remoto pasado. Pero fundamentalmente eran edificios que concentraban oficios políticos y administrativos relacionados con los linajes, entre ellos la impartición de justicia. En su interior, parecen subrayar las fuentes (quizás haciéndose eco de la insistencia con que los informantes quichés describían estos lugares destruidos no hacía mucho por los españoles), los principales del linaje daban audiencia sentados sobre estrados alargados pegados a la pared (un detalle que la excavación de la ciudad ha confirmado) y sillas de patas cortas forradas con petates. Más aún, en una pictografía contenida en el Título de Totonicapán (Carmack 1979: 189) que representa esquemáticamente la ciudad de Utatlán, aparecen dibujadas esas "casas grandes", cuatro en total, una por cada uno de los linajes mayores —Ajaw Q'uiché, Nimá Rajob Achij, K'alel Nijayib y Q'uikab Ajpop Cawek— que componían la sociedad quiché. Cada edificio ocupa una esquina del rectángulo que forma el plano de la ciudad, y cada uno está dibujado como una pirámide trunca coronada por una especie de cúpula.

Los paralelos con las montañas *ch'iibal* de Cancúc son obvios y ponen de manifiesto —pese a que se expresan de distinta manera: allí materiales, aquí como sombras— un mismo plano lógico. Es muy posible que la naturaleza doble de las casas grandes quichés —lugares de culto a los ancestros fundadores de linaje y a la vez centros político-administrativos— aclare esa impresión igualmente doble y tal vez desconcertante que produce el *ch'iibal* de Cancúc. Esto es, por una parte, un lugar de almas contemporáneas en el tiempo puesto que son el doble del *ch'ulel* del corazón (en efecto es así: me explicaron que cuando muere el cuerpo el *ch'ulel* va al interior de la tierra y por tanto desaparece del corazón y del *ch'iibal);* por otra, el *ch'iibal* como un lugar de reunión de antepasados, predecesores en el tiempo y fuertemente legitimados como tales.[1] Mas esto no tiene nada de extraño si se recuerda que

[1] Vale la pena recordar un detalle de la etnografía de E. Hermitte sobre Pinola (1970), una comunidad de lengua tzeltal como Cancuc pero muy distante, y, bajo los cánones etnográficos convencionales, mucho más "aculturada". En su descripción de los componentes anímicos —que es la que más coincide con lo que yo aprendí en Cancúc—, refiriéndose al *ch'ulel,* que traduce como

los *ch'ulel* se desenvuelven en un tiempo/espacio distinto; en él, pasado y presente —y como veremos, también futuro— pueden ser simultáneos.

Los *ch'iibal,* pues, despliegan un espacio categórico mesoamericano.[2] Hasta tal punto es un espacio indígena que más parece una "etnografía" que una sociedad real. Por un lado, las distinciones sociales están allí nítidamente delineadas: los grupos de parentesco se encuentran divididos en montañas separadas; en su interior, las almas-*ch'ulel* ocupan sus niveles estrictamente en relación con su edad, y la existencia de muchas salas, vestíbulos y pasillos da lugar a una detallada diferenciación de funciones administrativas —en fin, exogamia, jerarquía de edad y un aceptable nivel de solidaridad orgánica—. Por otro lado, es una comunidad rigurosa con la conducta de sus miembros, excesivamente represiva en opinión de muchos cancuqueros. Su estructura arquitectónica es un calco de su estructura social y viceversa. Es evidente que se trata de una sociedad inviable, quizá por una razón de tipo

"espíritu" y describe como "igualita a la persona excepto que camina por los aires" (*ibid:* 51), dice: "El espíritu está en el corazón o en la garganta y al mismo tiempo mora en las cuevas" *(ibid:* 49). Esta cueva, Muk' Nah (es decir, "casa grande"), "es donde está el 'gobierno'. Están los *me'iltatiles* que tienen secretario, policías y un juez para decidir sobre el destino de sus súbditos y espantar al mal que viene de fuera. En Muk' Nah no vive ningún tigre, ni gallinas, ni monos" *(ibid:* 49). Pero unas páginas antes la autora ha descrito esta cueva como el lugar donde residen los antepasados legendarios de Pinola.

[2] En alguno de sus detalles se descubren no sus señas mesoamericanas sino un sustrato amerindio mucho más profundo. Por ejemplo, la enigmática referencia en las oraciones dirigidas al *ch'iibal* a aves de plumaje amarillo y perros de pelaje amarillo reaparece, de manera asombrosa, muy lejos de la región, entre los indios tukano de la Amazonia colombiana:

> El color amarillo tiene para los Tukano la connotación de impregnación seminal [solar] y según la intensidad del color se gradúa la potencia fecundadora en varias categorías. [...] La importancia que tiene distinguir entre esos diferentes tonos se manifiesta en muchos actos rituales, especialmente en cantos y ensalmos, donde la fecundidad —*el incremento de la vida animal y vegetal o de la sociedad y de segmentos determinados de la misma*— constituye el tema central. [...] Los animales de color amarillento —aves, mamíferos, insectos— desempeñan un papel importante en estos cantos y ensalmos, ya que se cree que están imbuidos de la poderosa fuerza vital del sol y en cierto modo son los representantes directos de él en la tierra.

(En nota a pie: "Por ejemplo, jaguares, ardillas, guacamayos y cualquier ave con plumas amarillas".) (Reichel-Dolmatoff 1978: 139, 240; el subrayado es mío.)

histórico, porque su plano amerindio desde la conquista española y su política de reducciones y reasentamientos indígenas la volvió impracticable en el mundo de los cancuqueros de carne y hueso;[3] o quizá también por una razón más general: no se puede vivir en el interior de una "estructura social". Tal vez pueda definirse así: la montaña *ch'iibal* es una comunidad moral de almas en el exilio, a condición de que por "moral" no se entienda "benevolencia" (la bondad o maldad relativa de los *ch'ulel* aquí es tan variable como irrelevante) y de que por comunidad no se lea igualdad, *communitas*, sino, por el contrario, estratificación y clasificación, jerarquía y separación. Posiblemente por ello, porque su arquitectura lógica es esencialmente indígena, su interior presenta numerosas características "castellanas".

Rasgos castellanos en el interior de las montañas "ch'iibal"

Entre éstos figura la existencia, en principio desconcertante, de toda clase de mercancías exóticas. Entre otros objetos, las almas disponen allí de relojes, radios, cámaras fotográficas, máquinas de escribir, grabadoras, armas de fuego de gran potencia, aparatos para encontrar tesoros, televisores, telégrafos, teléfonos, refrigeradores y, más recientemente, automóviles y helicópteros. Cualquier producto nuevo del que se tenga noticia en Cancúc se aparece en el *ch'iibal*. Por los sueños se sabe. El halo fabuloso de abundancia que a ojos de los indígenas envuelve el mundo castellano (lo define más bien) contagia el mundo de sus propias almas. No es que —me explica alguien intentando que comprenda algo que no me resulta sencillo, pero que entreveo es esencial para entender la naturaleza de aquello que es *ch'ul*, sagrado— las almas se procuren esos bienes en el mismo lugar en que lo hacen los verdaderos castellanos, sino que las almas imitan, copian, los orginales europeos. Desde que un artefacto se inventa o se des-

[3] Parece incluso como si la extraordinaria elaboración anímica de los cancuqueros procurara compensar el desequilibrio que plantea la inexistencia —por razones de privación histórica— de una trama de relaciones institucionales indígenas "reales".

cubre en el remoto mundo industrial hasta que en el interi de la montaña se hacen eco de su existencia transcurre u cierta cantidad de tiempo.[4] El término con que se expresa e duplicación es *slok'omba:* "lo salido de sí mismo". Ésta es palabra que designa la figura material de los santos de la ig sia y cualquier dibujo, ilustración o fotografía. Quizá pue traducirse como "copia" o "reproducción". El sentido de ca palabra, su traslación o traducción también es *slok'omba.*[5]

En principio, para los *ch'ulel* reproducir estos objetos entraña ninguna dificultad puesto que son, como ellos m mos, sólo formas sin sustancia física. En un mundo cor Cancúc, dominado por la escasez o sencillamente la inex tencia de esa clase de mercancías, la opulencia del *ch'iil* debe suscitar un vívido contraste, el cual distingue el mun propio, de limitaciones corporales, de aquel otro mundo, material, de la ensoñación. En la montaña los *ch'ulel* est expuestos a daños emocionales, pero, incorpóreos, no sufr dolor ni cualquier otra experiencia física; ésta parece m bien "reflejada" hacia Cancúc —como si la sombra fuera paz de reinscribirse en el cuerpo o la reproducción en el m delo—, que resulta la auténtica víctima de las emociones alma.

En ese mundo de recursos ilimitados sólo parece exis una excepción. Los *ch'ulel* se encuentran bajo un déficit c nico de cierto tipo de alimentos, en particular aguardien

[4] De dónde obtienen los castellanos esos productos no está claro. Per obvio que en la imaginación geográfica indígena existe una relación dire entre la lejanía de un grupo humano y su disponibilidad —cantidad, cali y más que nada buen precio— de mercancías de este tipo. Lugares espaci socialmente tan distantes como México o Guatemala —incluso últimame comienza a sonar el nombre de Japón no pueden ser sino enormes y a tados bazares.

[5] Algunas acepciones de *loc (lok')* —la raíz del término *slok'omba*— e vocabulario de lengua tzeltal del siglo XVI del fraile Domingo de Ara (19 322):

loc: libertar
loc: nacer, como el maíz, planta, etc.
loquel: nacimiento como del Sol
loc: redimir cautivo o encarcelado
loctay: remedar o salir al padre
loctay: sustituir
loctay: trasladar
locombahil: bulto como de santo.

Para procurárselos dependen de los periódicos tributos que los originales corpóreos de Cancúc les suministran mediante los altares domésticos (aquello que pasa a través de la cruz es la sustancia inmaterial de los alimentos, lo *ch'ul*). Es un detalle —el del hambre y sobre todo de la insaciable necesidad de licor— en el que seguramente se descubre la típica y casi universal "sed de los muertos" (Eliade 1958); pero el papel de alteridad radical que en otras tradiciones culturales desempeñan los difuntos en Cancúc es ejercido por las almas.

Asimismo, la castellanidad de los *ch'ulel* se reconoce en el tipo de organización política de sus autoridades y en el repertorio de signos de su legitimidad. De éstos, sin embargo, ningún otro elemento se nombra en las oraciones y se repite en las descripciones con tanta insistencia como las bancas y sillas sobre las que se sientan. Un énfasis así sólo puede entenderse por contraste con la vida doméstica indígena, donde los asientos son toscas banquetas de tronco vaciado de no más de treinta centímetros de altura (a veces con forma de animal) o más recientemente sillas con respaldo, pero diminutas, destinadas para los hombres pues las mujeres deben sentarse directamente sobre el suelo. En el interior de las "casas grandes" de la capital maya-quiché destacaban como signo de autoridad sus estrados con respaldo, recubiertos —como cualquier otro trono mesoamericano— con esteras de fibra vegetal. Pero aquello que en el reino quiché era mexicano, en el Cancúc poscolonial parece ser castellano. Y los asientos de la montaña *ch'iibal* se han transformado —las descripciones no dejan lugar a dudas— en escaños (alargadas bancas con respaldo) de madera tallada, o bien en grandes y pesadas sillas con reposabrazos y un respaldo elevado. Dicho en otras palabras, en piezas de mobiliario autoritario de los cabildos civiles o eclesiásticos coloniales castellanos, así como, por emulación, de los cabildos indígenas.

Sentados sobre sus escaños, las autoridades *ch'ulel* imparten justicia. ¿De qué clase de justicia se trata entonces? No me resulta del todo claro; aparentemente, por algunos detalles de las oraciones, la lógica del juicio parece inspirarse en los que se celebran en Cancúc. En éstos no se intenta tanto determinar la culpabilidad o inocencia del acusado e impo-

nerle un castigo en consecuencia, como llegar a un acuerdo entre el acusado, el acusador y el tribunal. Acusado y acusador, en pie, se dirigen al tribunal integrado por los principales u otras autoridades y ambos ofrecen aguardiente a los presentes. Es posible que a medida que todos se van embriagando el desacuerdo entre acusador y acusado se atenúe y al cabo de un rato estén dispuestos a ceder, así como el tribunal parezca menos dispuesto a castigar. Si no sucede así, el acusado, el acusador, o ambos, terminarán en la cárcel (en la cabecera de Cancúc, una celda del cabildo expuesta a la mirada pública; en las aldeas "jaulas" de madera situadas en la explanada central), de donde podrán salir después de algunos días y pagando una "multa", es decir, aguardiente.

Una actitud similar se entrevé en el texto de las oraciones dirigidas al *ch'iibal*. No se trata tanto de probar la inocencia del enfermo como de complacer a las jueces-alma, restando importancia al asunto y remitiendo a través del altar doméstico obsequios, aguardiente y un discurso adulador: "una botella / un vaso / con esto se saciará vuestra sed / aceptad mi regalo para vuestras manos / recibid los obsequios por igual", etc. No obstante, la descripción de Xun P'in del proceso judicial en *ch'iibal* parece más dura, más europea por así decirlo.

En cualquier caso, el lugar en sí mismo, los objetos y algunas formalidades dejan ver un escenario castellano para el juicio. Marian Xulub, de unos cuarenta años, quien abandonó Cancúc muy joven y durante casi veinte vivió en distintas ciudades de México ejerciendo los más variopintos trabajos, un buen día, incitado por su *ch'ulel*, decidió regresar a Cancúc; me describe (en español) el *ch'iibal* como un rascacielos de vidrio y cemento con trece pisos; como en cualquier otra descripción, en la suya sólo los tres superiores están habitados por las almas, pero, agrega, el resto se emplea como cochera, almacenes, recibidor, zaguán, etc. De cada *ch'iibal* sobresale un mástil con una bandera, el estandarte de la fratría. Y continúa:

> [...] es como oficina porque ahí se busca delito, una persona ahí llega pues (a acusar), luego si escuchan eso los señores *me'il* y *muk'tatil* y llaman a los *chajpanwanetik* (policías) entonces "¿cómo está

eso?, favor de averiguar si es cierto", porque ahí puede haber presidente, sus cargos, todo, y vienen los suplentes de ellos, y luego viene el primer comandante, segundo... porque ellos no llevan gente directamente a carcelar, eso manda suplentes "por favor, suplentes, hagan de traer esta persona", así carcelan persona que tiene delito.

[...] si no quiere pagar su multa entonces viene de daño [enfermedad], entonces una señora, un señor que se buscó su delito entonces ya viene de daño de él, entonces ya se muere, entonces ya hay que hacer rezo [...] entonces ya hace el *ch'abajom* [chamán], es como una ciudad, hay abogado, son abogados los "chabajomes" porque tienen que hacer sus *majtaniletik* [oraciones-ofrendas], es como él ha estudiado el ley jurídico, como resolver problemas, como se reza de pasar *majtaniletik* que llega directamente, eso, eso, eso, y hasta aquí se acaba, si se acepta sí creo que fue buen abogado el *ch'abajom* y se sana la persona que está enferma [...] el *ch'abajom* es como abogado, él hace la lucha de hacer el problema, él está pasando en cada oficina.

Un secretario particular debe ser aquí [estamos sobre un dibujo], en la entrada ¿quién recibe idea?, ¿quién saca ficha para pasar a hablar a *muk'ul me'il, muk'ul tatil?*, y si tiene bastante grave tu problema hasta aquí se acaba la razón del *ch'abajom*, no lo pasa hasta arriba porque ya está grave, ya está listo para morir, porque han mandado un oficio hasta la entrada, cómo te llamas, todo, entonces si lo vean "bueno ¿quién es el señor que está enfermo de daño?" [...] porque el *ch'abajom* dice su nombre ahí, el enfermo, da su nombre para que se solucione su problema, entonces este secretario particular que esta ahí "a ver, ¿cómo está tu problema?", entonces empieza a ver cómo está el archivo de su mesa, entonces si han dado orden, ya no se puede resolver el problema "señor, ya no se puede, ya no, jamás, aunque hagan ya tanto rezo".

—(Yo) ¿Y no puede darse un poco de mordida (soborno)? ¿Algo más de trago (aguardiente)?

—Bueno, entonces a veces sale, a veces dicen que ya no se puede arreglar, pero sólo por chingar pues, abusan bastante a veces los que tienen cargo ahí [en *ch'iibal*], es porque quieren su *majtan* [impuesto, multa].

Lo que Xulub describía es, sin duda alguna, un moderno edificio mexicano de justicia. Se trata de un ejemplo quizás un poco excesivo puesto que la mayoría en Cancúc nunca ha visto un rascacielos, pero los pormenores no hacen sino profun-

dizar en una dirección perfectamente lógica. Después de todo, como el original europeo del que es una copia fragmentaria, el *ch'iibal* se halla en incesante transformación y modernización.[6] La propia facultad de "copiar", de emplear medios técnicos para reproducir imágenes de objetos o seres vivos (de "etnografiar"), constituye a ojos de los indígenas una significativa cualidad del mundo europeo.[7] Sin habérmelo propuesto, en Cancúc debí trabajar como fotógrafo de personas y rituales públicos, más que nada porque desde un principio se dio por supuesto que, en tanto que castellano, ésa era una de mis actividades, y nadie que visitara mi casa dejaba de admirar (y contar a los demás) la interminable cantidad de fotografías y cintas magnetofónicas que guardaba allí. Desde ese punto de vista yo era *riko*, "rico".

Se comprende que en el interior de la montaña los *ch'ulel* posean medios de reproducción tales como libros de registro, máquinas de escribir, cámaras fotográficas y grabadoras; puesto que en la montaña imitan a los castellanos, igualmente imitan sus medios de imitación. (En verdad, mucho del universo de las almas podría describirse en un lenguaje fotográfico: en términos de juego de luces y sombras, reflexión y refracción, emulsión, captura de imágenes, velado y revelado, etc.) Curiosamente, debido a este efecto de simulación, el cambio continuo es una característica intrínseca del *ch'iibal*, y también que su estilo siempre está algo desfasado respecto del mundo castellano. Cuando regresé a Cancúc en 1992, las obras de reconstrucción del centro ya estaban terminadas y

[6] Por otra parte, no puede descartarse enteramente, como ampoco demostrarse, que en la formación de los detalles del *ch'iibal*, igual que hoy intervienen modernos rascacielos, hayan intervenido en el pasado las descripciones cristianas del cielo, el infierno y, sobre todo quizá, del purgatorio. Según Le Goff (1981: 129), la montaña es un elemento geográfico esencial para la localización del purgatorio, como en la obra de Dante.

[7] Tal y como refleja el título del artículo de Haviland (1989, "They Had a Very Great Many Photographs" ["Tenían muchas y estupendas fotografías"]), al parecer lo que más llamó la atención de un indígena tzotzil de Zinacantán sobre la vida de los antropólogos norteamericanos cuando los visitó en Harvard en los años sesenta era la gran cantidad de fotografías que tenían, especialmente de Zinacantán, en sus casas, en la universidad, por todas partes, y el hecho de que, entre trago y trago, las proyectaran (diapositivas) a la menor ocasión, en visitas de amigos por ejemplo.

entre otras cosas extrañas había allí una torre con un reloj: no funcionaba —lo que no importa porque prácticamente nadie sabe leer la esfera y, además, para qué—, pero todos estaban muy orgullosos. Recordando mi insaciable curiosidad por el *ch'iibal*, un amigo dijo bromeando que ahora en cada una de las cuatro montañas tendrían una torre con un reloj.[8]

Por lo demás, la explícita y muy frecuente equiparación del chamán, en su papel de intercesor con las autoridades del *ch'iibal*, con un "abogado" —en la experiencia indígena, y no sólo indígena, uno de los papeles castellanos por antonomasia— no puede considerarse, por lo que hemos visto, una asociación fortuita. El tribunal es un lugar estrechamente vinculado al gobierno colonial y contemporáneo del Estado-nación. Pero no deja de ser cierto que a esta razón de carácter histórico pueda superponerse una segunda de carácter, por así decir, teatral: un tribunal es por definición un escenario privilegiado en que se representa lo otro, en que uno mismo —como en un espejo, un espejo étnicamente deformante— se ve confrontado.

"Similitudes familiares" mesoamericanas de los "lab"

En cuanto a la otra clase de alma de Cancúc, los *lab*, desde luego son parte de una extensa familia mesoamericana de "almas" conocidas, entre otros nombres, como naguales, poder espiritual, co-esencia, espíritu compañero, animal compañero, alma animal, por no mencionar su nombre indígena que a menudo varía no sólo de una lengua a otra, sino de un pueblo a otro. Se trata, no obstante, de una familia de límites muy imprecisos.

[8] En un libro de Taussig *(Mimesis and Alterity)*, que desafortunadamente sólo he podido leer cuando ya había terminado estas páginas (porque mi interpretación de las almas tiene en común muchos aspectos presentados en él), se cita la siguiente creencia de los indios cuna de Panamá, tomada de la etnografía de Chapin (1983). Entre los distintos lugares que habitan los espíritus (nubes, remolinos de agua), se cuentan montañas semejantes a fuertes que recuerdan por su aspecto los "enormes rascacielos que se encuentran en las grandes ciudades de Panamá y de los Estados Unidos, magníficamente fabricados de oro y plata, de vivos colores, conteniendo elefantes, torres, relojes, y también banderas" (Taussig 1993: 118).

Pese a los intentos —notablemente, Foster (1944), Aguirre Beltrán (1963), Pitt-Rivers (1970), López Austin (1980)— por establecer criterios suficientemente elementales e inclusivos para que sirvan de aplicación general, por lo común los datos etnográficos relativos a estos seres parecen oponer una tenaz resistencia a ser divididos, agrupados, reducidos, en suma, a ser formalizados. (Basta con ver las dificultades por llegar a un acuerdo sobre el significado de las palabras "nahual" y "tona" para percatarse de ello.) Sin embargo, en todas estas entidades se advierte un "aire de familia", con especial frecuencia entre poblaciones de lengua zoque o maya, al sur del istmo de Tehuantepec y en Guatemala: detalles que pese a su distribución desigual, sus abiertas contradicciones y su combinación caleidoscópica, permiten reconocerlos con facilidad, casi intuitivamente, como "creencias mesoamericanas", distintas en su conjunto de creencias análogas de Norteamérica, los Andes u otras regiones etnográficas. (En las conclusiones vuelvo sobre este aparente contrasentido.)

Es posible reconocerlos también, durante el periodo colonial, en la documentación relativa a procesos de idolatría llevados a cabo por eclesiásticos, por más que ésta se halle formulada en el lenguaje inquisitorial propio de los procesos contra la brujería europea. Por ejemplo, Aramoni (1992: 175-217) ha estudiado detenidamente varios de esos casos referentes al área de lengua zoque de Chiapas. Uno de ellos está contenido en un expediente de 1685 contra dos indios y un mulato libre de la provincia de Jiquipilas por "hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos". El antagonismo entre dos curanderos que se quitan uno al otro los pacientes provoca denuncias recíprocas ante el inquisidor, por las cuales se revela la creencia de que un enfermo lo está porque su nagual (animal compañero) es amarrado en algún lugar por otros naguales (de otros vecinos); uno de estos curanderos averigua el lugar donde ha sido retenido tomando el pulso del enfermo, y el otro lo sabe porque su propio nagual —un león— se lo avisa, y va él mismo y lo desata. Estas denuncias desencadenan a su vez otras que ponen al descubierto un mundo paralelo de naguales que se matan, violan y aterrorizan entre sí —lo cual obviamente afecta a sus respectivas contrafiguras

humanas— o que actúan directamente sobre los vecinos de carne y hueso. Entre los distintos tipos de naguales que van apareciendo en los testimonios se citan: ardilla, rayo, tigre, león, perro, culebra, burro, puerco, torillo, coyote o adive, leoncillo blanco, león bermejo, puerco espín, bola de fuego, pelota de aire. Uno de los declarantes explicó de la siguiente manera cómo supo cuál era su nagual, una ardilla:

> Lo cual siendo este declarante (a lo que puede acordarse) como de siete años, se le apareció, a su parecer estando como dormido, y un viejo vestido de verde se le mostraba entre sueños. Y vistiéndole el tal vestido verde, le dijo: vengo por ti, vuela. Y que le pareció que volaba, pero que después de despierto se halló en su cama. Y desde entonces la ha tenido por su nagual" (Aramoni 1992: 202).

Este tipo de alma existió en el remoto pasado mesoamericano (a fin de cuentas, las bandas nómadas de cazadores que cruzaron a América desde Siberia debieron portar ideas no muy diferentes). A propósito del periodo clásico de la civilización maya —que hasta el momento no ha prodigado demasiadas evidencias acerca de este tipo de creencia—, en un artículo reciente Houston y Stuart (1989) sostienen que la escritura maya y algunas representaciones artísticas documentan la existencia del fenómeno de la relación con "seres compañeros", tal y como es conocido en la etnografía contemporánea, y sugieren que ese concepto fue central en la religión maya clásica. La evidencia descansa en la suposición de que el glifo que se lee como *"way"* (que, como hacen notar, en muchas lenguas mayas modernas es la raíz de "dormir" y "sueño", pero que además se extiende hasta abarcar la noción de "animal compañero", chamán, hechicero, etc.) es el signo que denota la relación de co-esencia entre un personaje histórico, por lo general miembros de las elites representadas en cerámica, dinteles, estelas, etc., y un ser "sobrenatural". Si la hipótesis es correcta, el asunto, observan los autores —observación que coincide bien con mis datos de Cancúc—, modifica de manera sensible la perspectiva sobre la religión maya clásica, puesto que muchos de los personajes previamente considerados como dioses o habitantes del "inframundo" en

realidad serían las "almas", formas coesenciales de los seres humanos (vivos).[9]

Uno de los más antiguos textos conocidos de Mesoamérica, descifrado por Justeson y Kaufman (1993), tiene que ver precisamente con esta cuestión. El texto, grabado sobre la "estatuilla de Tuxtla", que data del año 162 a. c., corresponde según los autores a una lengua proto-mixe-zoque. Describe las actividades rituales de un probable chamán o gobernante, relativas quizás a su acceso al poder, que finaliza con la invocación de su espíritu animal compañero. La propia estatuilla parece representar un ser humano con rasgos animales: porta una máscara (pero, ¿es en verdad una máscara?) con un pico como de pato y lo que aparentan ser alas y garras.

Rasgos castellanos de los "lab"

Volviendo a la etnografía de Cancúc, de los *lab* conviene subrayar su carácter de seres del "afuera". Lo son de dos maneras. Por una parte, son exteriores a Cancúc en un sentido puramente espacial; la clasificación de los *lab* en "animales" *(chambalametik),* seres fluviales *(chanul ja')* y meteoros corresponde bien con la ecología indígena: la tierra firme, los cursos de agua y la atmósfera. No obstante, no es difícil notar que la distinción tiene que ver menos con una separación vertical del espacio que con la división de superficie de centro/periferia o accesible/inaccesible. Lo decisivo es que la at-

[9] "...it indicates that many of the supernatural figures once described as 'gods', 'underworld citizens', or 'deities', are instead co-essences of supernaturals or humans. More than ever, then, Classic Maya beliefs seem to coincide with general patterns of Mesoamerican thought. We are also convinced that the reading undermines the 'mortuary' or 'underworld' hypothesis of Maya vase painting. [...] It appears now that much of the imagery on ceramics relates to Maya perceptions of self. As a result, death and the afterlife can no longer be regarded as the dominant themes of Maya pottery art" (Houston y Stuart 1989: 13).

Por mi parte, me pregunto si muchas de las escenas del arte del periodo clásico no se relacionan mejor con representaciones de algo parecido al *ch'ibal* (en vez del lugar denominado vagamente "inframundo") y sobre todo con episodios de transmisión de *lab,* suponiendo que en un contexto dinástico debió tener una importancia mucho mayor que la que tiene hoy en día en Cancúc (donde los cargos son "elegidos", no heredados).

mósfera y el agua son dominios fuera del alcance ordinario del cuerpo En cuanto a los *lab* terrestres, la mayoría de las especies suelen encontrarse lejos de Cancúc, frecuentemente en la "tierra caliente" —por contraposición con la "tierra fría", situada a más altura—, cuyo calor sofocante los cancuqueros consideran insalubre e inapropiado para la vida civilizada; más raramente, algunas especies de *lab* viven en tierra fría pero fuera de las áreas habitadas o transitadas por los cancuqueros, en los bosques o sitios encumbrados *(bawitz')* de difícil acceso.

Por otra parte, los *lab* pertenecen al "afuera" como seres de naturaleza distinta. Por circular que sea el argumento (aunque no inútil, creo), los *lab* son lo que no es un indígena tzeltal. A los cancuqueros no les resulta fácil definirse positivamente; no disponen, por decirlo así, de un estereotipo sencillo de sí mismos. Por ejemplo, cuando pedí a Lorenzo Lot que definiera la categoría *swinkilel lum* ("hombres del lugar"), el término tzeltal quizá más próximo al español "indígena", lo hizo respecto de los castellanos y en términos negativos: no llevan zapatos, no tienen escritura, el piso de sus casas es de tierra, etc. En cambio, puede saberse lo que propiamente *no* son, esto es, no son un jaguar, un sacerdote católico, un ave carroñera, un escribano, un ganadero, un rayo, un músico evangélico, un viento y demás.

Ahora bien, dentro de este conjunto de almas-*lab* se descubre un segundo pliegue de extrañamiento, uno que los pone en relación, por semejanza o por contagio, con el mundo castellano. En algunos casos, como el de los sacerdotes o los escribanos, ésta es una dimensión que resulta evidente por sí misma; pero en realidad en cualquier *lab* puede distinguirse algún rasgo europeo.

Se nota en la elección de muchos animales *lab*. Por tomar algún caso: no todas las especies que pertenecen al género colibrí *(tz'unun)* son *lab*, sino que se cita específicamente a los *kaxlan tz'unun (Chlorostilbon canivetii*, Hunn 1977: 165), un colibrí pequeño, propio de la tierra caliente y difícil de ver en Cancúc, cuyo nombre, "colibrí de Castilla", le añade una definitiva concordancia étnica. La especie de buitre que es *lab* es el *k'ajk'al jos (Coragyps atratus*, Hunn 1977: 141), que rara-

mente se deja ver en el valle de Cancúc pero que prolifera en los ranchos ganaderos ladinos, así como en la orilla de las carreteras y en los vertederos de basura de las poblaciones mexicanas.

También se ve en su conducta, especialmente entre aquellas especies de *lab* que son "sociables" —meteoros, instrumentos metálicos fluviales, sacerdotes y escribanos, etc.—, que, por ejemplo, suelen disponer de libros y cuadernos donde escribir y sillas y mesas rectangulares donde sentarse. Con frecuencia se les muestra celebrando "fiestas", y la "alegría" y la "tristeza" son, como todas las emociones, castellanizantes. Es útil recordar a este respecto el fragmento de texto ya visto en el capítulo de etnografía donde unas hormigas *baj te'*, "alegres" porque han secuestrado un *ch'ulel*, celebran una fiesta. De manera característica el texto no proporciona una escena completa pero sus fragmentos son por ello más significativos; en cierto lugar subterráneo:

> [...]/ están bailando, ahora/ están bailando y aplaudiendo/ al son de nueve piezas de música/ al son de nueve entradas de baile/ con ruido de música castellana/ con ruido de guitarra castellana/ sobre la mesa hay ahora/ sobre la silla hay ahora/ cincuenta y cinco platos ordenados/ cincuenta y cinco platos repletos/ de chocolate/ de cerveza/ de tequila de Castilla/ de licor de Castilla/[...]

En general, los animales viven un orden social similar al de los seres humanos. Pero en este caso las hormigas *lab* parecen más bien enfrascadas en representar la escena de un banquete europeo o, quizá con más exactitud, puesto que sobre la mesa hay dispuestas tazas de chocolate, un banquete criollo novohispano. Para un indígena la escena es, mírese por donde se mire (particularmente desde el lado del baile), extravagante y en buena medida grotesca. Probablemente también es excesiva: la falta de mesura es característica del *ch'iibal* y de los *lab;* debe existir cierta relación entre la abundancia de comida y gestos con la abundancia de ruidos y palabras, y no sería extraño que los *lab* pronunciaran discursos mientras están sentados a la mesa. En definitiva, toda la escena presenta un intenso contraste con la práctica cotidiana, donde comer

es una actividad ya no privada sino íntima. Dentro de un mismo grupo doméstico cada pareja come por separado junto con sus hijos más pequeños, mientras los solteros mayores comen aparte. Y se come sobre mesitas bajas y redondas de tres patas *(matz'malte')*, empleando, en lugar de platos, los dedos y las tortillas, preferiblemente en silencio o a lo sumo intercambiando breves frases.

Las comidas colectivas en Cancúc son excepcionales. Se circunscriben prácticamente a la actividad de los cargos religioso-políticos y por tanto tienen un marcado carácter ritual. Pero además presentan numerosas afinidades con los banquetes castellanos y por extensión con los del *ch'iibal* y de los *lab*. Se llevan a cabo en una mesa rectangular con bancas alargadas (en algunas ceremonias en la propia plaza y con la gran mesa y sillas tomadas en préstamo del edificio del cabildo) y las porciones se sirven en pequeños cuencos de porcelana o peltre. La comida incluye alimentos "castellanos".[10] Y también aquí —puesto que los comensales pueden servirse varias veces o inclusive guardar su ración y llevársela a su casa— la frugalidad alimentaria y la contención verbal se rompen estrepitosamente. Como las "fiestas" públicas de las que forman parte, este tipo de comida (como intentaré mostrar más adelante) es esencialmente una "imitación" de lo castellano, pero, como cualquier fiesta también, no pasa de ser una pobre imitación, un remedo que dista mucho del festín pantagruélico que las reuniones de *lab* dejan traslucir.

Las connotaciones castellanizantes pueden distinguirse aun en detalles aparentemente mínimos. Por atenernos sólo a uno, sabemos que los rayos *lab* viven durante su periodo anual

[10] La comida indígena se compone básicamente de maíz y frijol —preparados y combinados de muchas maneras—, a veces acompañada de verduras silvestres cocidas. No se mezcla con comida de Castilla. En contraste, las comidas de los cargos religiosos se componen de los alimentos base castellanos y frecuentemente son mezclados con los autóctonos. La comida más común es un tazon de caldo hecho con chile, pepitas de calabaza, pimiento y pedazos de carne (según el tipo de ceremonia, de pollo, cerdo o res) y sobre todo de su grasa (la comida grasienta es característica de la cocina castellana); en lugar de carne, se pueden poner huevos de gallina duros o patata cocida. También, si el mayordomo lo permite, se sirven panecillos de trigo. Suele haber pilas de tortillas, que se despedazan y se mojan en el caldo. En la comida se bebe aguardiente y a veces café. En suma, una comida mestiza.

de inactividad en plantas parasitarias llamadas *kaxlan ech'*, "orquídea de Castilla". No estoy seguro de su identificación: puede ser musgo o tal vez muérdago. Y en este segundo caso no sería otro que la "Rama Dorada", la rama del poema de Virgilio cuya identificación impuso a Frazer una indagación planetaria sobre la magia y las almas. El propio Frazer (1992: 786-796) proporciona numerosos ejemplos de lugares del mundo en que las plantas parasitarias son asociadas con el fuego, entre ellos Europa, donde el muérdago que crece sobre el roble o la encina recibe comúnmente el nombre de "escoba del rayo". Pero en Cancúc a su naturaleza contradictoria de vegetal que crece fuera del suelo se sobrepone su propio nombre ("orquídea de Castilla"). El título se debe casi con toda seguridad a que, como desde hace ya tiempo han debido venir observando los indígenas, esta rama es empleada por los hispanohablantes de la región para adornar los "nacimientos" (musgo) o para engalanar las fachadas de las casas durante el tiempo de la Navidad (muérdago).

El contraste (étnico) entre corazón y cabeza

Toda esa abigarrada galería de seres "otros" se encuentra también dentro del cuerpo. Evidentemente éste es un aspecto crucial. Hay una interiorización concreta del "afuera" de Cancúc en el cuerpo, de modo que lo más entrañado, el corazón, termina por componer una especie de paisaje interno que captura y reproduce fragmentos del exterior. Y por efecto de esos desdoblamientos, la persona es un manojo de seres y voluntades distintos: los *lab*, el *ch'ulel* y el ave del corazón (a la que no parece concedérsele mucha importancia, pero que debido a su carácter alocado se pone en peligro a sí misma y por tanto al cuerpo que la aloja). Y estas tres voluntades del corazón se distinguen a su vez de la conciencia de la cabeza, un contraste que merece atención.

Tomado en su conjunto, el interior del corazón de alguien es, como hemos visto, su *talel*, "aquello que le viene dado", su naturaleza conferida desde antes del nacimiento y por consiguiente formada *a priori*. Por su parte, de la cabeza depende

el discernimiento, la razón. Pero la cabeza se halla vacía en el momento de nacer; los niños aprenden con lentitud porque sus cerebros *(chinam)* todavía están "tiernos"; sólo con el tiempo, por medio del aprendizaje y la experiencia cultural, el cerebro se va endureciendo, rellenando y formando. Lo hace a través de los sentidos —la vista, el oído y el olfato/gusto— que dependen de la cabeza. No es casual que cuando se habla de la cabeza como uno de los centros de conciencia no se emplee la palabra *jol* ("cabeza") tanto como se usa *sitkelawtik*, literalmente "mis ojos-rostro", el conjunto anatómico que abarca el rostro y el cuello, con lo que según entiendo se recalca su carácter de centro de percepción sensorial, una percepción en la que la vista tiene el papel preponderante.

Lorenzo Lot distingue las actividades del corazón y la cabeza (lo que cada uno "hace") en que el primero es *bi ya jk'antik*, "lo que yo quiero, deseo", mientras la segunda es *jnopibal, ay bi va jnoptik*, "mi entendimiento", "aquello que yo aprehendo, entiendo". El saber de la cabeza se designa con el verbo *nop*, es decir, "entender", "aprender", pero con la miríada de connotaciones que ya vimos en el capítulo anterior. El saber del corazón, sin embargo, se expresa corrientemente, aunque no únicamente, con el verbo *na'*, que implica un tipo de conocimiento que, o bien existe de antemano, o bien es adquirido con independencia de la experiencia sensible; *na'* posee un carácter retrospectivo, como de algo que ha sido aprehendido previamente y en cierto momento es traído a la memoria. "Olvido" es *ch'ay ta o'tan*, "caer del corazón".

Es un tipo de saber primitivo en sentido estricto, relacionado con la emociones y las inclinaciones y que la voluntad de la cabeza debe transformar. Quizás es en el campo del lenguaje donde mejor se vea. Las palabras brotan del interior del corazón, pero ahí se encuentran como simple materia prima; cuando se habla las palabras deben pasar por la cabeza y son elaboradas en la boca, se modulan fundamentalmente en los labios, que son lo que les proporcionan su forma (tzeltal) conveniente. Por ello, el lenguaje de los adultos, más educado, no debe expresar ninguna huella de emoción ni estar acompañado de gesticulaciones, mientras que los jóvenes todavía recurren al *ixta k'op*, habla informal o de broma, aunque a su vez

hablan mejor que los niños. Parece que no hay una opinión acerca de si en el corazón las palabras existen indiferenciadas o bajo la forma de una lengua concreta. Sin embargo, sí hay un interesantísimo detalle al respecto:[11] a veces ocurre que los niños pronuncian palabras en castellano, palabras sueltas, a menudo insultos, acentuado fuertemente las primeras sílabas; las han escuchado de los mayores y las repiten porque a sus padres les hace mucha gracia y no tardan en descubrir que así captan su atención. K'aal, no obstante, interpreta el hecho como evidencia del muy pobre dominio de sí de los niños.

Tras el contraste entre el corazón y la cabeza nos encontramos, en resumen, con una contraposición étnica: el corazón es castellano; la cabeza, indígena (junto con el cuerpo). Dicho lo cual, me apresuro a hacer un rápido inciso aclaratorio. Evidentemente, sería absurdo pretender que las almas de los cancuqueros, y con ellas su corazón, *son* castellanos, incluso que son *como* castellanos. Su "castellanidad" debe entenderse en un sentido puramente analógico, es decir, de acuerdo con la tesis de esta investigación, el corazón comparte con los castellanos ciertos atributos, aspectos parciales, a veces pocos y otras veces numerosos. En suma, en Cancúc no se nace indígena; la adquisición de una identidad cultural es paralela a la adquisición de la identidad social, un prolongado, continuo y difícil proceso de hacerse por encima de las identidades naturales previas.

Determinar qué tipo de relación guarda entre sí este conjunto de voluntades heterogéneas dentro del espacio del propio cuerpo no resulta del todo fácil. No parecen oponerse por definición —no al menos de la manera europea de cuerpo/alma o materia/espíritu—, pero tampoco parecen encontrarse en una relación de complementación. Más bien se desenvuelven independientes unas de otras, salvo en algunas circunstancias y casos, cuando coinciden o divergen. No es raro escuchar en Cancúc la siguiente expresión: *ya sk'an te ko'tan pero max xu kuun*, "lo desea mi corazón pero no puedo (no debo)"; la he escuchado, por ejemplo, en los pocos casos en

[11] Es un detalle en el que ya reparó B. Stross (1973) en la comunidad de lengua tzeltal de Tenejapa.

que se rechaza el ofrecimiento de beber aguardiente (lógicamente, el *ch'ulel* desea el licor y la cabeza lo rechaza). Éste es un caso de divergencia, pero bajo otras circunstancias las distintas voluntades pueden converger. Es la convergencia lo que explica el suceso que hemos visto en el capítulo de etnografía —por cierto que bastante excepcional— del hombre que tiene un *lab* jaguar y que viola a una mujer. En realidad, ¿qué parte de la persona es responsable de la fechoría? En principio es el animal, pero para que un hecho así ocurra en pleno estado de vigilia e interviniendo palabras amorosas (*mero ya jmulat*: "me gustas mucho") han debido "alinearse" previamente las voluntades de los tres seres, tres conciencias, tres intereses: el deseo sexual del jaguar, la emoción romántica del *ch'ulel* y la aceptación tácita —si es que no, como parece mucho más probable, su implicación activa por alguna razón que se nos escapa— de la cabeza.

Lo que parece seguro es que el interior del corazón es una herencia ineludible. No se pierde ni se afecta en lo esencial por el paso del tiempo. El *ch'ulel* sedimenta los acontecimientos biográficos en forma de memoria, pero esto no modifica su naturaleza inicial (triste, alegre, bondadosa, vengativa, etc.); es muy improbable que la naturaleza emocional sea transformada en el curso de una vida. Menos todavía cambian los *lab;* en algún raro episodio, como se recordará, los hombres amonestan a sus *lab* (en versión exterior) para que no se expongan innecesariamente, pero sería ingenuo confiar en algo así, un jaguar no se atiene a razones. En suma, el cuerpo no reprime o sofoca a los otros del corazón; se limita, mejor o peor según la edad y la educación, a mantenerlos invisibles. Y es suficiente con que el dominio de la cabeza se debilite para que el interior del corazón se manifieste inmediatamente.

La relación entre la pérdida de los sentidos y el descubrimiento del corazón

El desvanecimiento ocurre espontáneamente durante el sueño o bien inducido por la ingestión de alcohol. Se bebe chi-

cha —hecha de maíz fermentado— o más corrientemente aguardiente de caña de azúcar cuyo efecto no consiste en excitar la percepción sensorial —como harían las sustancias alucinógenas, que no se consumen en Cancúc—, sino en aletargarla. De hecho la embriaguez, que se halla pautada y puede prolongarse durante varios días, por momentos con altísimos grados de intoxicación, da lugar a un comportamiento radicalmente distinto. Vale la pena detenerse un poco en él.

Por ejemplo, se pasa de la risa al llanto desconsolado y de nuevo a la risa; se grita, se sienta uno cruzando las piernas, se entra hasta las mismas puertas de una casa sin anunciarse desde la distancia preceptiva, se golpea la puerta con el puño y así. Se pierde la apropiada modestia. Se habla de amor romántico o de desengaños amorosos pese a que en tzeltal no existe un vocabulario preciso para expresar estos sentimientos. Puede ocurrir incluso —como he llegado a ver en alguna ocasión— que un hombre de súbito cariñoso pretenda tocar, abrazar, besar en público a su esposa, exactamente como se sabe que hacen los castellanos (quienes a su vez, en esto al menos, se asemejan a los perros cuando se husmean entre sí). La ropa, blanca, se mancha hasta extremos insólitos porque las caídas al suelo son frecuentes y no es raro permanecer tendido en mitad de un sendero, no en la orilla sino precisamente atravesado,[12] durante horas a veces, hasta tenerse de nuevo en pie y poder seguir errando —el movimiento errático parece ser un rasgo sobresaliente— por los caminos que llevan de una casa a otra. Es fácil además perder accesorios de la indumentaria durante la borrachera y no recordar más adelante dónde se quedaron.[13]

Pero, como quizá podría esperarse, es en el habla de los borrachos donde mejor se descubre la filiación étnica del *ch'ulel*. A medida que aumenta la cantidad de alcohol en el cuerpo, los labios pierden dominio sobre el lenguaje y éste comienza

[12] En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, por el contrario, los indígenas embriagados se desploman sobre las aceras. ¿Para evitar el riesgo de ser atropellados por los automóviles? ¿Porque hasta hace algunas décadas les estaba vedado a los indígenas caminar por ellas?

[13] R. Bunzel (1940) describió detalladamente la conducta alcohólica en Chamula en los años treinta de una forma consistente con lo que yo pude ver en Cancúc seis décadas después.

a poblarse de palabras en castellano. Por ejemplo, un grupo de tres hombres —uno de más de cuarenta años, "primera persona", y dos jóvenes— ya bastante embriagados, quienes hasta donde sé en estado sobrio son perfectamente monolingües, conversan en voz alta en mi casa:

Primera persona: ...ja jich, *la desecriminación de la socialidad, eterna,* ma xu kuun, ma xu... *se coteja, ¡fírmense!, izquierda derecha izquierda derecha izquierda derecha... porque cae agua...*

Segunda persona: *ta difícil, así está pues, comisión nacional, hijo chingada.*

Primera persona: ...*desecrinación más eterna, desecrinación más natural, este país este mundo ya se muere ochenta, sesenta,* kaxlanetik ...*ya sesenta por ciento, ochenta por ciento nivel agua...*

Tercera persona: *¡qué bueno, qué bueno!, ya municipio... historia derechos pueblos indígenas... México... usos costumbre... es, pues...*

Primera persona: ...*más natural, ya agua política, historia Cancúc, historia nivel mundo, nivel república, salió muy derecho que deuda externa, no, no, pregunto... ¿existe el alma?...* ma xa jnoptik (no lo hemos averiguado)...

No cabe duda de que los cancuqueros entienden más palabras del español de lo que en estado sobrio están dispuestos a reconocer. En realidad se hallan expuestos a él de varios modos; los niños pequeños lo aprenden en la escuela porque la instrucción es bilingüe —el "izquierda derecha" posiblemente se relaciona con la disciplina escolar—, los mayores lo oyen de las autoridades —que suelen ser bilingües—, porque durante las reuniones políticas emplean profusamente y en apariencia sin venir mucho a cuento expresiones en castellano. También se oye en los aparatos de radio que, en las casas donde hay, con frecuencia —por una especie de *horror vacui* sónico— permanecen encendidos a lo largo del día reproduciendo palabras en español y música ranchera o del norte de México. En los días en que registré la conversación anterior, las dos únicas estaciones de radio que pueden escucharse en el valle habían estado transmitiendo exclusiva e ininterrumpidamente por varios días el discurso ("Primer Informe de Gobierno") del gobernador del estado de Chiapas. Y por espacio

de algunas semanas el discurso siguió reencarnándose, deshilachado y mezclado con otras fuentes, en infinidad de monólogos alcohólicos de Cancúc.

La intoxicación permite mostrarse parcialmente libre de las restricciones culturales. Pero se ve bien que no se trata sólo de eso. En muchos aspectos, la cultura no se desvanece sino se subvierte desde dentro, y cualquier gesto, actitud, acción, parece querer ser descubierto como castellano, o, más precisamente, parece querer concordar con los rasgos que componen el estereotipo de castellano. La "imitación", sin embargo, no tiene nada de bufa; el comportamiento de un borracho por momentos puede bordear lo patético pero nunca es cómico, y, en general, el miramiento y la paciencia con las personas intoxicadas son extraordinarios. En cierto modo, la razón es sencilla: uno mismo no es responsable de uno mismo enajenado.[14]

Estrechamente relacionada con la pérdida de los sentidos (sueño o intoxicación) se encuentra la pérdida de verticalidad del cuerpo, que quizá sea un factor bastante distintivo como

[14] Esto saca a la luz la difícil cuestión de la "responsabilidad" y de cómo ésta se distribuye entre las distintas conciencias. En principio, el cuerpo no tiene ninguna responsabilidad (respecto de los demás cancuqueros de carne y hueso) de lo que hagan su *ch'ulel* o sus *lab* exteriores. Tampoco de lo que hagan sus versiones interiores, por ejemplo el *ch'ulel* o los *lab* que salgan del cuerpo mientras se duerme, o lo que hagan estando el cuerpo muy embriagado. El cuerpo, sin embargo, es completamente responsable si está erguido y sobrio. En los juicios del cabildo de Cancúc, cuando una mujer acusa a su marido de haberla golpeado —cosa bastante frecuente—, lo que interesa al tribunal es si el esposo estaba borracho o sobrio (cosa distinta es si la situación se repite continuamente: pero entonces la esposa lo acusará de embriagarse demasiado, no de pegarle). De hecho, los juicios más comunes en Cancúc tratan problemas de responsabilidad conyugal y en menor medida problemas de tierra cultivable y robos. Los problemas que involucran "sentimientos" son juzgados, mejor, en la montaña *ch'iibal* y sobre el *ch'ulel*. En cuanto a los *lab*, es dudoso que sean juzgados (si se reprimen es, como cualquier animal, por no ponerse en peligro). No obstante, hay situaciones en que estos distintos planos se encabalgan parcialmente. Por ejemplo, cuando alguien de carne y hueso decide resolver la cuestión por sí mismo (algún caso de sospecha de "enfermedad dada"), aunque no tenga ningún derecho a hacerlo. Me dijeron que en el pueblo cercano de Tenejapa las autoridades habían ajusticiado hacía no muchos años a unos reconocidos dadores de enfermedad, pero el comentario era desaprobatorio. También en Cancúc, al parecer en los años veinte, aprovechando conflictos faccionales violentos, fueron muertos varios hombres sospechosos de ser "completos".

para considerarlo un segundo eje en torno al cual se organiza el descubrimiento del contenido del corazón. La pérdida de verticalidad puede ser completa, como cuando se yace durmiendo horizontalmente, que es el estado en que el *ch'ulel* o los *lab* ganan entera autonomía del cuerpo y son capaces de separarse de él.[15] O puede ser sólo parcial, una posibilidad más interesante porque, tal y como sucede con la intoxicación, muestra cómo actúa el corazón sobre el cuerpo.

Tropezar, caerse, cojear, ir dando tumbos, caminar en zigzag son signos de la alteración interior. En unos casos el desequilibrio es espontáneo, pero también puede ser inducido. Tal vez la danza indígena ilustra esta segunda posibilidad. Es practicada por mujeres (aunque no les está prohibida a los hombres), siempre por esposas de cargos religiosos y como parte de las ceremonias públicas. Se realiza bien dentro de la iglesia o bien, durante la noche, en el interior de la casa del mayordomo principal, iluminado sólo con el resplandor del hogar. Lo menos que puede decirse de sus movimientos es que son extraños. Consisten, con música de arpa, violín y guitarra como fondo, en dejar caer varias veces el peso del cuerpo sobre un pie mientras se levanta ligeramente el otro y se inclina la cabeza de lado, todo ello sin moverse del lugar y alternando ambos lados del cuerpo, es decir, ejecutando una especie de "danza cojeante". Este movimiento rítmico puede prolongarse por tiempos muy largos; a veces ya sin música, cada danzante ensimismada, y si está suficientemente embriagada, tararea en sordina una pieza que suele tener dos o tres palabras —por ejemplo, *kampana nichim*, "flor campana"— repetidas sin descanso.[16]

[15] Entre la verticalidad del cuerpo y horizontalidad del alma hay una relación inversa: mientras se está de pie —y haya luz— la propia sombra —que proyecta el *ch'ulel*— se mantiene horizontal, pegada al suelo; pero cuando el cuerpo se coloca horizontal, el *ch'ulel* se levanta.

[16] "La difusión transcultural de los mitos y de los ritos basados en la asimetría deambulatoria tiene, de modo verosímil, sus raíces psicológicas en esta percepción elemental, mínima, que la especie humana tiene de sí misma, de su propia imagen corpórea. Lo que altera esta imagen, en un plano tanto literal como metafórico, resulta ser particularmente adecuado para expresar una experiencia más allá de lo humano..." (Ginzburg 1991: 189). Esa percepción mínima, dice Ginzburg, basándose a su vez en los trabajos de Needham, es la de un ser vivo, bípedo (esto es, erecto) y simétrico *(ibid:* 188 y 190).

Precisamente una de las características más inconfundibles de los castellanos es su caminar desmañado, bamboleante, desequilibrado —lo cual se recalca de continuo—. Mi apodo en Cancúc, Petul Ach'al ("Pedro Lodo"), hace referencia a que solía llevar las botas y los bajos de los pantalones sucios de barro, pero implica también el que no supiera andar con cuidado de no mancharme. De hecho, cuando aparecía en un lugar público todos esperaban que acabara por dar un traspié o resbalara por el lodo —a fe de que cuando está fino es resbaladizo como hielo—, y si eso ocurría nadie dejaba de soltar los gritos agudos y carcajeo de rigor. En una hipotética lista de apodos y calificativos, aquellos relacionados con las dificultades ambulatorias seguramente seguirían de inmediato a los que tienen que ver con anomalías del habla.

Por otro lado, ciertas actividades requieren "descubrirse", desembarazarse de la actitud culturalmente apropiada y "mostrar el corazón". En ocasiones se persigue simplemente una relación social más intensa, como una conversación interesante, espontánea, para lo cual es indispensable embriagarse con alcohol. En otros casos lo precisan tareas concretas como las ceremonias curativas de los chamanes o los rituales de cargos político-religiosos. De hecho, los rituales exigen cantidades elevadas de alcohol, tabaco molido (que se masca o se mantiene entre el labio y las encías y cuyo efecto es el adormecimiento de lengua, labios y parte del rostro), privación de sueño, ayuno, baños fríos nocturnos y restricciones sexuales (únicamente homosexuales: una relación aceptable en periodos de actividad ritual intensa y prolongada porque, a diferencia de las relaciones con mujeres, no sustrae la fuerza personal, pero cuya práctica denota inmadurez). El objeto de estas sustancias y acciones es colocar al ejecutante en un estado análogo al de aquellos "otros" seres con quienes se debe dialogar, intercambiar, forcejear, es decir, con quienes debe servir de mediador. Los chamanes y cargos cultivan además un poco el "castellanismo" y por momentos lo exhiben en su vida diaria.

Para los "caciques" (la palabra que se emplea en Cancúc corrientemente) ésta es, sin embargo, una marca de identidad perpetua; su "carisma", su capacidad de saltar por encima de

las convenciones culturales depende en especial de su capacidad de ser "castellanos". Y la transgresión los sitúa en una condición "otra", sagrada. Uno de los casos recientes más destacados es el de Miguel Ordóñez, de quien H. Siverts (1965) ha trazado una biografía política. Tuvo el poder *de facto* en Cancúc y de manera ininterrumpida desde comienzos de la década de los cuarenta hasta finales de los sesenta, cuando murió de muerte natural (cosa extraña) y sin hijos varones. Ocupó varios cargos políticos y religiosos, pero su verdadero poder provenía de su banda de seguidores armados —independiente por completo de relaciones de parentesco—, con la que se defendía de sus enemigos, y, más importante aún, provenía del hecho de ser considerado por las autoridades del estado de Chiapas y del Departamento de Asuntos Indígenas como el interlocutor apropiado en cualquier trato relativo a Cancúc. Todavía se deja sentir entre los adultos de hoy el miedo y a la vez la fascinación que ejerció. Era el único cancuquero que celebraba su cumpleaños.

Cuando Calixta Guiteras estuvo en Cancúc, en 1945, Ordóñez ya se había convertido en el hombre fuerte del lugar y de él nos ha dejado un magnífico retrato, que ilustra mejor que nada la castellanización corporal en este caso al servicio de una estrategia de dominio y temor político:

> Miguel Ordóñez, miembro del clan chic, es un hombre de unos 40 a 45 años. Es el temido cacique de Cancúc. Anda armado con un viejo revolver Smith & Wesson y prefiere balas americanas a las del país. Siempre limpio y casi siempre borracho, se pone a las órdenes del "jefe" [Delegado de Asuntos Indígenas de Chiapas]... Asistió a la escuela durante algunos meses, aprendiendo a leer y escribir rudimentariamente, lo que hizo de él escribano "servidor de su pueblo", y abogado de sus gentes y de sus propios intereses ante las autoridades ladinas de Tuxtla y de San Cristóbal, a donde teme ir en los últimos tiempos, como también a Ocosingo, a causa de las múltiples acusaciones de revueltas armadas y asesinato que pesan sobre él. De carácter violento, grita, gesticula, e insulta a quienes no llevan a cabo una orden suya o no le responden con la debida rapidez. Teme a la noche y a los "espantos" tanto como a sus enemigos políticos. Es inteligente y cumple con todo cuidado y esmero sus deberes como suplente de agente, cargo que se le ha

> dado para tenerlo hasta donde es posible bajo vigilancia y en buena armonía con la autoridad ladina, pues es un colaborador indispensable y un enemigo peligroso. Para tomar el censo del pueblo en el corto espacio de tiempo de que yo disponía, tuve que regalarle un garrafón de trago (20 litros de aguardiente) y, botella en mano, se hizo acompañar del presidente y otras autoridades indígenas, recorriendo casa por casa, brindando a los hombres, haciendo chistes, obligando a los otros a hacer las preguntas y traduciéndome las respuestas. (Guiteras 1990: 41.)

Estos papeles que implican un grado muy alto de "castellanidad" son, por momentos al menos, necesarios para mantener la comunicación con el mundo de afuera. Pero no son modelos de conducta, o lo son sólo por defecto. El hecho mismo de que permanezcan en la memoria colectiva —es el caso de Ordóñez y otros caciques— evidencia su anomalía. Una vez que fallece un buen indígena (esto es, que ha logrado serlo) es olvidado pronto, y no debe ser de otro modo.

En resumen: los extremos étnicos de identificación personal

La persona está formada por varias conciencias que, pese a hallarse en implicación, son irreductibles unas a otras. Si nos atenemos a su grado de visibilidad, ocupan distintos planos: uno público y completamente descubierto que corresponde al dominio de la cabeza (cuerpo), otro intermedio que es el *ch'ulel* y un tercero mucho más escondido que son los *lab*. Su distribución, sin embargo, no es equitativa: unos indígenas poseen hasta trece *lab* y otros uno solo; en unos casos son *lab* "fuertes" y en otros "débiles"; no puede ser igual alojar una zarigüeya que un obispo. Por consiguiente, unas personas están más afectadas de alteridad que otras, o lo están de modo diferente. Ese estado de invisibilidad presenta un permanente desafío a ser descubierto, el cual obliga a explorar el campo del sí mismo/otro.

Lo otro es lo otro étnico, lo castellano (o, para ser más precisos, lo castellano que impregna todo lo otro). Hemos visto

la extraordinaria sensibilidad que los cancuqueros han desarrollado en relación con aspectos concretos, prácticas u objetos de la cultura europea y cómo son emulados por los *ch'ulel* y los *lab*. Encontramos esa diferencia étnica en la montaña *ch'iibal:* un lugar situado "más allá" por su exceso categórico. Y también en el universo de los *lab:* un "más allá" en negativo, una especie de bestiario con el único común denominador de su castellanidad.

Mas el que lo otro también esté dentro del cuerpo hace que el contraste que he usado del sí mismo/otro no resulte idóneo del todo. Que la persona se imagine compuesta por varios seres es un aspecto decisivo. A diferencia de la concepción europea (moderna) en que alguien en un momento dado sólo debe poseer *una* identidad, es decir, se halla individuado (o de lo contrario está loco, enfermo), en las concepciones tzeltales que venimos examinando una persona, por definición, tiene *simultáneamente* varias identidades, *es* varios seres. Lo otro está contenido en el sí mismo. Es una condición que puede especificarse mediante la fórmula de Ricoeur (1990) relativa a la tensión dialéctica entre el *sí mismo como uno mismo* y *sí mismo como otro.* En el caso de Cancúc, según he procurado mostrar en este capítulo, se expresa esencialmente en la tensión entre el sí mismo como indígena y el sí mismo como castellano. A través de ese contraste, interno a cada persona, en que los polos de identificación personal se alternan y gracias a lo cual se distinguen entre sí ("fingirse otro de lo que es. Comparar"), es como los cancuqueros, según lo comprendo, trazan su identidad personal y colectiva. Más adelante habrá que volver sobre esta última y su capacidad para jugar simultáneamente con tradiciones culturales dispares.

La interiorización del pasado

Hasta el momento hemos tratado las almas sólo en su relación con el espacio, como repliegue del afuera sobre el interior del cuerpo. Es evidente que por esta misma razón también guardan relación con el tiempo. Como no ha dejado de señalar Gossen (1974), lo que está afuera, distante en el espa-

cio, y por consiguiente es culturalmente extraño, tiende a verse también distante en el tiempo, más primitivo, anterior.

No obstante, en el caso del imaginario anímico de Cancúc encuentro provocativo el nexo que se atisba entre tipos de alma concretos en su conducta, sus atributos y sus mismos títulos— y ciertas circunstancias históricas precisas. Entre las almas figuran, por ejemplo, ganado procedente del Viejo Mundo, utensilios de aquel continente puesto que están hechos de metal, sacerdotes católicos, funcionarios reales, ganaderos mestizos, maestros de escuela, músicos evangélicos, etc. Es decir, concordancias sensibles que convierten al interior del corazón no sólo en una repetición discontinua del espacio de afuera, sino también en una repetición del pasado, una suerte de memoria histórica.

Es oportuno recordar que prácticamente todas estas "almas históricas" son *lab* del grupo de *ak'chamel* (los "dadores de enfermedad"), una categoría de por sí extraña pues su común denominador no es, como en el caso de otras categorías de *lab* —animales, meteoros, seres fluviales—, la ecología, sino la facultad del lenguaje. Este tipo de seres y su carácter intrínsecamente malvado parece antiguo; por ejemplo, en la tradición nahua anterior a la Conquista el búho cornudo era un ser temido en particular, un *nahualli* en el que algunos individuos se convertían para infligir enfermedad a otras personas (López Austin 1980: 87). Y también había hechiceros que devoraban mágicamente el *teyolia* —una de la entidades anímicas, instalada en el corazón y que con la muerte se transformaba en un ave— *(ibid:* 256), un tipo de personaje en el que quizá se reconoce un antepasado lejano de los actuales *pále*. En el caso de Cancúc, empero, la categoría de dadores de enfermedad parece haberse desarrollado excesivamente. Los *lab* de esta clase, mediante el uso de lenguaje, humano o suficientemente análogo como para dar enfermedad, añaden al conjunto de padecimientos "naturales" de los cancuqueros una considerable cuota de sufrimiento. La posibilidad de vincular este último con la afección del tiempo histórico parece, pues, inevitable.

Eso procuro hacer a continuación; examino la relación que une a esas almas con las posibles circunstancias históricas de

las que se derivan, así como algunas de las razones por las que acabaron por adoptar un perfil tan sensible en la experiencia tzeltal. Lo hago siguiendo el hilo de posibles afinidades —conjeturas, calas retrospectivas— más que apegándome a un desarrollo cronológico.

Aves del corazón, ganado, herramientas metálicas

El ave del corazón puede ser una gallina o un gallo, o un zanate, o una paloma. En tzeltal, el nombre completo de "gallina" es *kaxlan me'mut*, es decir, "ave-madre de Castilla"; "gallo" es *kaxlan kelemut*, "ave-macho de Castilla", desde luego animales europeos y probablemente introducidos muy temprano en las comunidades indígenas. Las "gallinas de Castilla" figuran de manera destacada en cualquier lista de contribuciones con las que los indígenas estaban forzados a mantener a su cura doctrinero durante y después de la época colonial, por lo que no es extraño que los cancuqueros atribuyan a los *pále* predilección por estas aves. El zanate es un pájaro de color negro (*Molothrus aenus*, Hunn 1977: 197) cuyo nombre tzeltal es un préstamo del español, aceptado como tal para los cancuqueros porque se acentúa en la penúltima sílaba, *sanáte*.

Aquí parece necesario un breve inciso aclaratorio. Aunque la lengua tzeltal ha tomado numerosas palabras del castellano, cuando se trata de términos relacionados con las almas, o más generalmente con todo lo sagrado (*ch'ul*), el nivel de préstamos se dispara. Es notable que, dado que en lengua tzeltal todas las palabras se acentúan en la última sílaba, la mayoría de los préstamos lingüísticos se conservan y se reconocen como tales gracias a que siguen siendo pronunciados —pese a la dificultad que representa para los cancuqueros— con acento en otras sílabas. Por ejemplo, la palabra *pále* (padre cura) es identificada de inmediato por los cancuqueros como un préstamo del español, como una palabra castellana; de hecho, sabemos que la palabra era pronunciada así por los indígenas de la región ya en el siglo XVI. También el vocabulario, pues, se pone al servicio del registro histórico.

En cuanto a la paloma, se reconocen distintas clases que reciben nombres tzeltales; pero el ave del corazón es específicamente *palóma-mut*, la paloma doméstica (*Columba livia*, Hunn 1977: 155) introducida desde Europa, utilizada como mensajera por los españoles y que puede verse hoy en las plazas de cualquier ciudad mexicana. Es un animal repulsivo.[17]

Las ovejas y las cabras también son repugnantes: malolientes, fuente de pulgas e incompatibles por naturaleza con los campos de maíz. Seguramente fueron introducidas en pequeñas cantidades en los Altos de Chiapas durante el siglo XVI por los colonos españoles y progresivamente fueron adoptadas por algunos grupos indígenas (Perezgrovas 1991). Los cancuqueros carecen de estos animales, pero los conocen porque en algunas comunidades indígenas tzotziles no muy distantes las mujeres crían pequeños rebaños. De ellas los tzotziles aprovechan la lana (en Cancúc portar chamarras de lana es, significativamente, prerrogativa de los principales y autoridades de cabildo, quienes las compran a los tzotziles) pero no la carne, aunque se sospecha que la comen a escondidas.

El principio que sustenta el rechazo a alimentarse de estos animales es sencillo: el cuerpo encarna, literalmente, aquello que ingiere. Por eso, según Lorenzo Lot, los cancuqueros están formados esencialmente por maíz y frijol, junto con un poco de chile que es lo que colorea la sangre y algo de fruta y verdura silvestres. Me recuerda cómo en algunos ensalmos el maíz se designa como *ch'ul chu'*, *ch'ul bak'etal* ("sagrado pecho", "sagrada carne") y el frijol como *sch'alel yok sk'ab*, el segundo brazo del maíz, su ornamento, por la manera en que el frijol se enrosca en la planta de maíz y por su flor. Si de continuo se alimentaran de esos animales, el cuerpo se iría contaminando de su naturaleza pastoril, europea.[18]

[17] Según alguna versión guatemalteca, el nagual del conquistador español Pedro de Alvarado era una paloma: en el campo de batalla que enfrentaba a las tropas españolas con las del caudillo quiché Tecún Umán, la paloma de Alvarado mató en vuelo al quetzal-nagual de Tecún Umán, y así, muerto éste, los españoles pudieron conquistar el Reino.

[18] Con una lógica alimentaria en el fondo muy similar a la de los cancuqueros contemporáneos, pero en otro tiempo —1558— y en otro lugar —centro de México—, Juan Tetón, líder indígena de un culto nativista, advertía a otros nahuas:

Tampoco puede descartarse que a la fijación de aves y de ganado como almas haya contribuido la singular posición que esos animales ocupan en la cultura europea, sea a través de la iconografía y narrativa cristianas, sea que procedan directamente de la cultura folclórica del Viejo Mundo. En la paloma quizá se reconoce la representación del Espíritu Santo y no sobra recordar la metáfora de la recepción libre de la gracia y de los dones: "el amor de Dios es derramado por el Espíritu Santo en nuestros corazones..." El gallo es motivo en la Pasión, y el cordero en la cena pascual. La cabra se compara con el demonio cristiano —quizá por las descripciones más informales— en su figura de macho cabrío; su nombre tzeltal es *tentzun*, probablemente una palabra de origen náhuatl pero cuyo sonido se solapa en tzotzil y tzeltal con la palabra española "tentación".[19]

Por último, los utensilios metálicos —que como se recordará son la cabeza de los *lab* culebras de río— son parte del trabajo cotidiano de Cancúc, especialmente los machetes y las hachas. Pero desde el siglo XVI, cuando sustituyeron con ventaja a herramientas de piedra y madera, se convirtieron en una fuente permanente de dependencia de los castellanos, tal vez los únicos objetos verdaderamente imprescindibles sobre cuya fabricación se carece de control. Por ejemplo, después de la rebelión indígena de 1712 las autoridades españolas requisaron a los cancuqueros todos sus útiles de metal, quizá

> Oigan ustedes [...] ¿ya saben lo que andan diciendo nuestros abuelos? Cuando sea nuestra atadura de años, habrá completa oscuridad, bajarán los *tzitzime*, nos comerán y habrá transformación. Los que se bautizaron, los que creyeron en Dios, se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá; el que come carne de carnero, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea; el que come carne de gallo, en eso mismo se convertirá. Todos, en aquello que es su comida... (León-Portilla 1978: 155-169.)

[19] En cambio, el cerdo —un animal que a veces se cría en Cancúc y no resulta desagradable— parece haber sido asimilado con relativa facilidad, y de hecho recibe el mismo nombre que el cerdo salvaje aborigen (*chitam*). Por su parte, toros y vacas no han sido transformados en almas sino en la compañía de los señores de las montañas, al contrario que en Pinola, un pueblo tzeltal del sur, que desde hace mucho tiempo ha tenido una relación mucho más próxima a los ranchos de ganado de la región de los Llanos, y donde es un nagual, un *lab* (Hermitte 1970).

con la intención de evitar que los emplearan como armas (aunque es interesante comprobar que durante la rebelión se valieron de palos, hondas y algunos rifles robados, pero no de machetes), quizá como simple castigo, quizá por ambas razones. En todo caso, la falta de herramientas metálicas para trabajar las milpas agravó el ciclo de hambrunas y epidemias que sucedieron a la rebelión (Viqueira 1993: 400). Todavía queda por investigar el papel que tuvo el acceso de los indígenas de los Altos de Chiapas a estos utensilios en su aceptación nominal del cristianismo. Aunque se sabe, por ejemplo, que durante el siglo XVII los indios de la selva no sometidos a la Corona, es decir, no cristianos, realizaban largos viajes con el fin de comerciar con los indios cristianos de Santa Eulalia, en las montañas Cuchumatanes de Guatemala, productos silvestres a cambio de sal, monedas de plata y herramientas agrícolas (Vos 1980: 132).

Sacerdotes

Es posible que la distinción de los *lab pále* de ropa blanca y negra, diurnos y nocturnos, obedezca simplemente a la tendencia a discriminar categorías sobre diferencias de color; también es posible —por lo cual me inclino— que la distinción se relacione con la diferencia entre la indumentaria blanca de los dominicos y la negra del clero secular. Si éste es el caso, es una buena prueba de la meticulosidad que alcanzan las distinciones históricas en la sedimentación del corazón.

De los obispos *lab* las descripciones resaltan su ostentación, sus múltiples prendas de diversos colores y sus zapatos brillantes. No es difícil imaginar por qué. No sólo se dejaban ver en Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas), sede episcopal desde el siglo XVI; también recorrían los pueblos ("visitas") viajando en un silla de cuatro manos o, por las abruptas serranías como la de los Altos, cargados en sillita de mecapal —una silla sobre la espalda del cargador, sostenida por una correa desde la frente—, ellos y todo su séquito, por los indios. Gage, el viajero inglés de comienzos del siglo XVII, cuenta lo siguiente:

> [...] la mayoría de los ingresos del obispo consisten en grandes ofrendas que anualmente se reciben de las grandes ciudades indias, donde van una vez al año para confirmar y reforzar los ingresos del obispo, ya que nadie es confirmado por él si no ofrece junto a un cirio blanco con un lazo por lo menos cuatro reales. He visto a los más ricos ofrecerle un cirio de por lo menos seis libras de peso y con un lazo de dos yardas de ancho de doce peniques, y el cirio rodeado de arriba abajo con monedas de a real. Incluso los pobres indios hacen orgullosamente de esta oferta la principal obra maestra de su vanidad. (Gage 1987: 260-261.)

Los jesuitas, como dice Xun P'in, son caso aparte. Es improbable que los cancuqueros hayan tenido un contacto prolongado con ellos en algún momento de su pasado, aunque, entre los siglos XVII y XVIII funcionó en Ciudad Real un colegio de la Compañía de Jesús donde se enseñaba teología moral y gramática a los hijos de españoles, y desde 1958 en el pueblo tzeltal de Bachajón hay una misión jesuita (Maurer 1983: 444) que extiende sus actividades a otros pueblos tzeltales de las tierras bajas (hasta donde sé éstas nunca han llegado a Cancúc). En cualquier caso, el colegio tuvo una existencia efímera (y su relación con los indígenas debió ser nimia) y la misión es demasiado reciente como para que ambos hayan fijado un auténtico perfil del *lab jesuita*. En cambio, resulta perfectamente posible que, sabida la no del todo buena relación entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús, fueran los mismos frailes dominicos los que se encargaran de delinear para los cancuqueros un retrato tan preciso.

En general, a juzgar por la presencia que mantienen en el corazón de los cancuqueros, la Iglesia católica y sus ministros han sido, de todas las instituciones coloniales, la fuerza más poderosa que ha afectado a Cancúc. Desde mediados del siglo XVI, cuando los frailes dominicos se instalaron en Cancúc, hasta que el último cura fue expulsado de allí a fines del XIX, la presencia del clero constituye una de las señales más palpables de la subordinación indígena al poder colonial: el afuera en el centro mismo de la comunidad. Durante los tres siglos de sometimiento a la Corona de España, los sacerdotes fueron los únicos españoles a los que legalmente les estaba permitido residir en los pueblos de indios. Pero además resi-

dían en el centro social de la comunidad, en una habitación anexa al edificio de la iglesia que todavía hoy se llama *komento*, del español "convento". El detalle, desde el punto de vista de los cancuqueros, tiene su importancia porque, como veremos más adelante, la iglesia —junto con los demás edificios de la plaza, entre ellos el cabildo— es el centro ineludible de la comunidad y a la vez un lugar que reproduce el poder externo a ella.

La región central de Chiapas fue conquistada definitivamente en 1528 y desde aquel momento los indígenas se convirtieron en tributarios de los colonos españoles. Como resultado, la sociedad indígena fue desgastada por las enfermedades y las exacciones, pero no transformada radicalmente (Wasserstrom 1989: 24), excepto quizá por el veloz debilitamiento de la nobleza indígena privada en parte del tributo anterior (Remesal 1988, I: 243). En 1545 llegó a Chiapas el primer contingente de frailes dominicos procedente de Castilla, quienes acompañaban al primer obispo de Chiapas, fray Bartolomé de Las Casas. Amparados en la conocida división entre "república de españoles" y "república de indios", los frailes eran los responsables de esta segunda "república" y se impusieron la tarea de precipitar cambios masivos en la sociedad y cultura indígenas.

Fray Antonio de Remesal, cronista dominico que escribió sobre Chiapas en la segunda década del siglo XVII, pero empleando liberalmente textos contemporáneos de los acontecimientos, describe los primeros pasos y primeras intenciones. Antes de que llegaran los frailes a la provincia:

> Vivían los indios en su gentilidad en pueblos diferentes unos de otros, con diferentes nombres, diferentes señores, diferente gobierno, diferentes ídolos, y diferentes lenguas, y todo tan distinto como una señoría o reino de otro; y a causa de no se ordenar los pueblos por calles y barrios como en Europa, estaba aquí una casa, acullá otra, a otro trecho otra, sin correspondencia alguna, y por esta razón en lugar de quinientos y de menos vecinos, que en aquellos tiempos era muy pequeño, ocupaba una legua de tierra, de donde procedía ser ellos entre sí mismos poco sociables, antes continuamente andaban en guerras, bandos y diferencias unos con otros. (Remesal 1988, II: 243.)

Pero en una descripción de sobra conocida, el cronista explica cómo se emprendieron las primeras reducciones:

> [...] comenzaron los padres a tratar de juntar pueblos, y disponerlos en forma de república sociable para que más presto se juntasen a misa y sermón, y a todo aquello que fuese menester para su gobierno. Para esto hicieron primero una planta, porque todos fuesen uniformes en edificar. Lo primero dieron lugar a la iglesia, mayor o menor conforme el número de vecinos. Junto a ella pusieron la casa del Padre, delante de la iglesia una plaza muy grande, diferente del cimenterio, enfrente la casa del regimiento o concejo, junto a ella la cárcel, y allí cerca el mesón o casa de comunidad, donde posasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas, Norte a Sur, Este, Oeste, en forma de cuadras. Hecho esto faltaba lo principal, y era, que los indios quisiesen mudarse [...]. *(Ibid.*, II: 243-244.)

En Cancúc —aunque ignoro la fecha exacta— al final se mudaron. Todavía hoy el centro de Cancúc reproduce fielmente parte de esa disposición original. Tiene una pequeña plaza con la iglesia y frente a ella el cabildo, con su cárcel (y hasta hace unos meses, una escuela). Pero la huella misionera no excede ese rectángulo; fuera de él no hay cuadras ni calles, las casas se hallan tan distantes entre sí y tan sin correspondencia alguna como en los antiguos tiempos de su gentilidad.

Luego, Remesal especifica la tentativa de transformación de hábitos, sobre todo el aspecto del cuerpo (en que los padres ejercían de madres):

> [...] así estos padres para acariciar a los indios, que con dificultad viéndolos de nación española, se persuadieron a creer que lo que hacían con ellos era por el amor que les tenían, y por su bien, se hacían como madres suyas. Peinábanles el cabello, quitábanselo, cortábanles las uñas, lavábanles la cara y el cuerpo, vestíanles camisas, ponían les gregüescos o calzones, juntábanles la ropa, ceñíansela, enseñábansela a cortar y a coser: y aún no desdeñaban de decirles el modo de cumplir con sus necesidades corporales decentemente, hacíanles las casas, trazábanselas, disponíanselas. *(Ibid.*, I: 484.)

Sin olvidar la reconstrucción del corazón —donde, no dudaban los misioneros, se encontraba el núcleo del obstáculo para una genuina conversión—, pues los padres:

> Entraron como en un monte espeso lleno de malezas y zarzales, para abrir senda y camino por él, desmontarle, ararle, cultivarle y hacer que tierra tan pedregosa, seca y estéril, como los corazones de estos miserables, se fertilizase con la predicación del Evangelio y diese abundantísimo fruto de fe y buenas obras que los llevase a la vida eterna. Fueron como unos perfectísimos ensambladores que entraron a desbastar estos trozos duros e informes, para introducir en ellos la forma de cristianos y de hombres políticos y gente de república y concertada; y cuán bien hayan conseguido este fin, la experiencia lo enseña muchos años ha. (*Ibid.*, I: 472.)

No obstante, todavía hoy en Cancúc se prefiere llevar el cabello largo, también las uñas. En lugar de pantalones y camisas se visten túnicas (siempre que no sea como ropa de faena o como indumentaria de capitanes de fiesta), y la ropa, de algodón, sigue tejiéndose en el telar de cintura prehispánico.[20] En cuanto al corazón y el éxito de su "fertilización", Remesal se precipita, pues dos y tres siglos después los párrocos de Cancúc seguían lamentándose una y otra vez de lo mismo, de su dureza de corazón.

Los cambios sucesivos en la actitud de los sacerdotes respecto de los indígenas no difieren sustancialmente de otras áreas del Virreinato, aunque los *tempos* son algo distintos. Durante el siglo XVI, los indios son a ojos de los dominicos —llegados en su mayoría de España y muy influidos por Las Casas— seres sin voluntad, "mansos corderos", el pasivo escenario sobre el que se representa un nuevo episodio de la antiquísima lucha entre Dios y el demonio. Los triunfos en la obra de evangelización de los frailes están dispuestos por Dios: "Éste es el

[20] Mucho después de la época de Remesal, en el año 1797, la medalla de oro de la sociedad patriótica de la provincia le fue concedida a un fraile liberal e independentista, Matías de Córdova —luego fundador de la Sociedad Económica de Chiapas—, por su disertación intitulada "Utilidad de que todos los Indios y Ladinos calcen a la Española, y medios de conseguirlo sin Violencia, Coacción ni Mandato" (García de León 1985, I: 132).

dedo de Dios. Ésta es su mano. Éste es su poder, porque es imposible que sin particular auxilio suyo se haga esta vida y sin particular lumbre, se dé esta doctrina", decía y repetía asombrado un visitador de la orden al recorrer Chiapas y comprobar el progreso evangélico, según escribe Remesal (1988, I: 212). En contraste, el demonio se oculta detrás de cada fracaso de los frailes: "Éste fue el demonio, enemigo capital de la salud de las almas y mucho más de las de aquellos indios, en que tantos años había que tenía dominio y poder, y pareciéndole por dónde habían de entrar a la Iglesia y a la participación de sus divinísimos sacramentos, era el del bautismo, dio en infamarle y ponerle en tan mala opinión con los indios, que apenas había quien le quisiese recibir, y primero se dejaran sacar los ojos que dar un hijo suyo para ser bautizado" *(ibid.*, I: 488). El demonio se "engolosina" con sus pequeños triunfos, lo que lo anima a preparar nuevas tretas. Entre éstas se cuenta desacreditar a los frailes haciendo aparecer "sacerdotes" que rondan por la noche entre las casas de los indígenas, según denuncian éstos *(ibid.*, I: 494), incidente en el que acaso se perciba una intervención precoz de los *páie.*

Desde aproximadamente 1600, los padres comienzan a conceder iniciativa propia a los indígenas. Poco a poco la provincia se ve salpicada por el descubrimiento de episodios de idolatría —sobre todo de culto a "ídolos" escondidos en las cuevas o incidentes de "nagualismo"—, que los sacerdotes interpretan no como efecto de la continuidad de prácticas religiosas nativas, sino como deslizamientos regresivos, teñidos de relaciones demoníacas a las que por voluntad propia se inclinan los indígenas. Las prácticas, o quizá simplemente su represión, se incrementaron en la segunda mitad del XVII (Wasserstrom 1989: 96-98; Aramoni 1992).

La primera década del siglo XVIII, tal vez en consonancia con el celo inquisitorial desplegado años antes por los obispos Bravo de la Serna y Núñez de la Vega, ve un nuevo giro en las relaciones Iglesia-indios en la región de los Altos. En algunos pueblos de indios, primero de lengua tzotzil, se suceden apariciones milagrosas de imágenes de la virgen o de santos católicos en torno a las cuales se organizan rápidamente

asociaciones de culto más o menos formales. En la mayor parte de los casos, los indígenas intentan obtener el reconocimiento eclesiástico de su nuevo culto, el cual les es negado, a la vez que los párrocos desmantelan el lugar de adoración, por lo regular ubicado fuera del centro del pueblo (Ximenez 1931: 257-282). Por último, una nueva aparición de la virgen, en 1712 y precisamente en el pueblo de Cancúc, una vez más desautorizada por el obispado, suscita una gigantesca rebelión indígena.

Me limitaré a recordarla en forma de guión, puesto que ha sido objeto de considerable atención en la historiografía de Chiapas.[21] Con Cancúc como su centro organizativo y militar, la rebelión se extiende a treinta pueblos de la provincia de Chiapas de lengua tzeltal, tzotzil y chol, que logran reunir un numeroso ejército, aunque mal armado. Durante las primeras semanas los rebeldes atacan pueblos y haciendas donde residían algunos españoles y "castas", a los que asesinan —las mujeres son tomadas cautivas—, y dominan prácticamente toda la región. Ciudad Real, capital de la provincia donde se han atrincherado los españoles, está amenazada, pero una derrota parcial de los rebeldes en Huixtán detiene por el momento el ataque a la ciudad. A la vez, los indígenas se organizan políticamente. Los dirigentes del movimiento, que en su mayoría han sido indígenas afines a la Iglesia —sacristanes, maestros de coro, mayordomos del cura, etc.—, algunos de los cuales saben leer y escribir, se ordenan según un esquema eclesiástico (probablemente la forma y jerarquía política castellana que les era más conocida), es decir, como obispos y vicarios de cada pueblo y cumpliendo con las tareas litúrgicas apropiadas: misas, confesiones, bautismos, casamientos. El ejército se dispone también según el modelo español, dirigido por capitanes indígenas. Y todo el movimiento es gobernado, desde Cancúc, por un reducido grupo de personas vinculadas a la ermita de la virgen que se ha aparecido, cuyos mensajes son interpretados por la joven que la encontró y que ahora se hace llamar María de la Candelaria. La rebelión, sin embargo,

[21] Por citar sólo algunos trabajos: Klein (1970); Bricker (1981); Gosner (1984); Martínez Peláez (s. f.).

no dura mucho; unos cuatro meses después de que comenzara, tropas españolas procedentes de Guatemala (dirigidas por el presidente de la Audiencia) y de Tabasco logran asaltar Cancúc y con ello ahogan el movimiento. Después sólo resisten grupos aislados refugiados en los montes (Ximenez 1931: 310-360; Viqueira 1993).[22]

Llama la atención comprobar que entre las primeras acciones de los sublevados se contó justamente el ataque contra las haciendas propiedad de los frailes dominicos, situadas en el fértil valle de Ocosingo, parte de las cuales eran ingenios azucareros que empleaban mano de obra indígena: sus trapiches, de madera, fueron reducidos a cenizas. No es difícil suponer que fueran precisamente estos ingenios —en todo caso su aparatosa mecánica en conjunción con las relaciones sociales que en un centro de producción como ése debían darse— la inspiración de los tzeltales para transfigurar el antiguo (y precolonial) árbol de los pechos en el actual limbo de las almas infantiles. En cuanto a los curas doctrineros de la región, o huyeron bajo pena de muerte, o debieron seguir celebrando los sacramentos para los rebeldes también bajo pena de muerte, o fueron muertos —quizás ante el temor de que si la rebelión fracasaba pudieran convertirse en delatores, ya que conocían las lenguas y a los dirigentes indígenas— y arrojados a alguna sima. (¿Para que acompañaran al sol en su movimiento celeste? ¿Para que, en caso de que tuvieran trece *lab* —algo muy posible, como veremos— colaboraran con una de las cuatro columnas a sostener la superficie del mundo?)[23]

[22] El desarrollo de los acontecimientos, tal y como son presentados por Viqueira (1993), demuestra en mi opinión cómo, a medida que la rebelión iba fracasando, los indígenas abandonan las prácticas religiosas cristianas para servirse de otras que las crónicas califican de "brujería" o "supersticiones", pero que, en definitiva, guardan un estrecho vínculo con las entidades anímicas. No obstante, desde una perspectiva indígena, los rebeldes comenzaron haciendo uso de prácticas marginales (esto es, cristianas) para ir retrocediendo hacia formas "religiosas" más centrales, próximas culturalmente, relacionadas con el "poder anímico". Este desarrollo posiblemente es paralelo a la progresiva pérdida de poder, en la dirección rebelde, de personas más afines con las instituciones coloniales en beneficio de otras socialmente más apartadas de éstas.

[23] Ximenez, cronista dominico de la provincia, anota los puntos en que se resumían los sermones que los frailes dirigían a los indígenas de los pueblos recientemente derrotados:

No está claro si después de la rebelión de 1712 el control político y doctrinario sobre las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas se debilitó o por el contrario se tornó más estricto. En todo caso, mientras otros pueblos bajo las tendencias secularizadoras de la época pasaron a ser administrados por clero secular (Wasserstrom 1989: 79), Cancúc, un destino poco apetecido tras el desastre demográfico y económico que supuso la derrota indígena, se mantuvo si no como curato dominico sí al menos en manos de frailes de la orden hasta el siglo XIX. Por largo tiempo —entre la población ladina, hasta hoy día— los cancuqueros debieron arrastrar la pésima reputación de instigadores de la rebelión y por tanto de "indios alzados".

Por la correspondencia entre la sede episcopal y el curato de Cancúc que se conserva en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, y cuyo núcleo ocupa el tiempo comprendido aproximadamente entre mediados del siglo XVIII y finales del siglo XIX, se advierte en ese periodo un nuevo cambio en la actitud de los sacerdotes. Los indígenas ya no son sujetos fácilmente moldeables como en los comienzos de

La dureza de sus corazones, pues en doscientos años de predicación no había hecho asiento en sus almas y corazones la ley de Dios...

Lo segundo, las muchas más conveniencias que tenían los indios agora debaxo del dominio del rey de España, que las que tenían en su gentilidad debaxo del de Motezuma [...] tienen [agora] *caballos, mulas, gallinas, hachas, machetes y azadones*, que entonces nada tenían". [Las cursivas son mías.]

Lo tercero, la seguridad de la ley de Dios...

Lo cuarto, de su origen, que descendían de los judíos a quienes castigó Dios por idolatrar, llevándose a Babilonia Nabuconodosor a diez tribus y destinando a la una a las Puertas Caspias, a donde llegó después Alejandro Magno y sabiendo que su Dios los tenía castigados no quiso destruirlos [...], y que de allí se fueron viniendo a estas partes por tierras no conocidas, como refieren algunas historias, y se dexa ver en las costumbres de éstos y sus trajes, que descienden de los judíos en sus trajes de sus tilmas o mantas, que son al modo con que nos pintan a los apóstoles, con un ñudo en el hombro, en las saetas, en las supersticiones, y con especialidad en los eclipses de luna [...] y habiéndose Dios desenojado con ellos trayendo la predicación del Evangelio en partes tan remotas, ha caído la semilla sobre las piedras en que han dado tan poco fruto, como se ve de después de doscientos años.

Lo quinto, sobre las bruxerias a que viven entregados...

Lo sexto, tocante a sus fiestas que no las celebran ni a Dios ni a sus santos sencillamente movidos por la fe y devoción, sino por las ceremonias, por los bailes supersticiosos con máscaras de demonios y plumas, por comidas y bebidas, de lo que Dios se enoja. (Ximenez 1931: 393-395.)

la evangelización, pero tampoco son tenidos por idólatras empedernidos como en el siglo XVII. Más bien son vistos como irracionales (estamos en el siglo de la Razón), rústicos cuya obstinación despierta comentarios exasperados. Según uno de los párrocos de Cancúc —a fines del XVIII—, el estado moral de sus feligreses "es el mismo que de tiempo inmemorial han conservado, pues no pasan de sus costumbres idiotas, porque en cuanto a piedad, no la conocen en su realidad, no por falta de amonestación [...]; sino que imbuidos por una parte en las costumbres de sus antepasados y la poca o ninguna disciplina que han recibido de sus diversos preceptores que han tenido estos pueblos, ha influido suficientemente para el caso", y, si mantienen un mínimo de moralidad, ello se debe "al constante celo que tengo sobre ellos". Y sin embargo los cancuqueros cumplen de manera aceptable con los sacramentos, y los párrocos, en lo que pueden ver, no advierten de actividades religiosas abiertamente no cristianas.

Un incidente cualquiera, registrado en la correspondencia parroquial con la sede episcopal de Ciudad Real (1809, Cancúc, "sobre tomar noticia cierta del fallecimiento de Nicolás Sánchez casado con Rosa Vásquez, yndios del pueblo de Cancúc"), ilustra el tipo de relación a que estaban sometidos los indígenas por parte de su sacerdote.

A principios del mes de mayo de 1809, se presentan ante el cura de Cancúc, fray Feliciano García, un hombre y una mujer, Rosa Vásquez, indígenas, que desean casarse. La mujer ha enviudado hace poco tiempo. Su anterior marido, se supone, se ahogó en el río cuando intentaba cruzarlo: había ido con su cuñado y, aunque el río venía crecido, quitándose la ropa se zambulló en él, y ante la mirada del cuñado el río lo arrastró hasta que se perdió de vista. Pasados unos días, cuando ya había menguado el caudal, toda la familia se dirigió a buscar el cuerpo río abajo pero no fue posible encontrarlo. Sin embargo, un pequeño detalle hace sospechar a fray Feliciano que el difunto, Nicolás Sánchez, en realidad no ha muerto: algunos meses antes de su supuesto ahogamiento notó que Nicolás se había dejado crecer el pelo ("a la manera de ladino de Tabasco"), lo que le hace temer que el indio haya huido de Cancúc y se esconda en la provincia de Tabasco

donde, gracias a su cabellera, intente pasar desapercibido de las autoridades españolas.[24] El cura escribe entonces al obispado de Ciudad Real solicitando instrucciones. El 8 de julio recibe la contestación; debe expresar por escrito nombres y apellidos, estado y edad, condición y calidad de todos los sujetos que tienen alguna relación con el suceso (unos quince) y a continuación debe tomarles declaración (por escrito) uno por uno, preguntándoles por todos los detalles que rodean el hecho y el fundamento que tengan para afirmarlo, etc., cuidando a la vez que Rosa Vásquez no se junte con su pretendiente. Concluido esto remitirá las diligencias al obispado a la primera oportunidad y por conducto seguro.

Fray Feliciano hace lo que le mandan. Toma largas declaraciones escritas que lee hasta tres veces a los declarantes, que las ratifican, aunque no firmen por no saber, y si bien por los testimonios descubre que los dos cónyuges se aborrecían y que el supuesto difunto era buen nadador, no es mucho más lo que logra esclarecer. El 21 de julio casa a la mujer, "pero siempre con la desconfianza de que el marido esté huido". A comienzos de agosto recibe carta del obispado desautorizando el matrimonio; debe continuar sus pesquisas y entre otras muchas cosas debe averiguar si cuando Rosa supo de la muerte de su marido hizo "demostraciones de sentimiento, o de dolor... si se quejó a los justicias, o a otros indios, o por el contrario estuvo insensible con admiración de sus vecinos y si entonces tenía amistad con el indio pretendiente...",[25] debe haber testigos en esta declaración, y de nuevo debe tomar testimonio a otros indios. A Rosa deberá "ponerla en seguro depósito, y como los justicias del pueblo acostumbran en casos de igual peligro de fuga, a quienes hará estrecho encargo..." Fray Feliciano dedica el mes de agosto a tomar nuevas declaraciones y envía las diligencias a Ciudad Real. En sep-

[24] No deja de ser un extraño detalle; en los siglos XVI y XVII se describe a los indígenas con cabello largo, y desde finales del siglo XIX hasta el presente los cancuqueros también se cubren con una melena que sobrepasa las orejas. ¿Obligaban los sacerdotes a los indígenas a cortarse el pelo?

[25] He aquí la importancia, para los sacerdotes, de descubrir la verdadera intención, el énfasis por la responsabilidad individual, una única responsabilidad. Lo cual se halla, según hemos visto, muy lejos de la perspectiva indígena sobre la responsabilidad.

tiembre recibe nuevas preguntas que debe formular a los interesados: establecer relaciones de parentesco, de amistad, reconocer sentimientos involucrados; mientras, Rosa debe permanecer al cuidado de una india honesta porque en tanto no se descubra el paradero de su anterior marido no puede pensar en contraer segundas nupcias; en cuanto al pretendiente que tan tempranamente le ha salido, escribe el obispo, "que se busque con discreción otra mujer que no le faltará en el pueblo". Prosiguen pues los interrogatorios, en los que obtener información novedosa se torna cada vez más difícil, y por dos veces hay intercambio de correspondencia con el obispado. La última carta de fray Feliciano García acaba con estas palabras: "[...] y así suplico a la piedad y paciencia de Su Ilustrísima se digne dispensar todos los defectos que tengan las diligencias pues tengo muy poca práctica o ninguna en esto de papeles y juzgo que primero se hará un proceso *in infinito*, que yo acertar a dar el completo arreglo de las diligencias".

"[...] casos de igual peligro de fuga." La relación entre sacerdotes y administrados indígenas ya no es, si alguna vez lo fue, propiamente de tutela. Lejos de ser una región de refugio, puesto que el refugio está más bien en las ciudades ladinas donde pueda pasarse desapercibido, Cancúc se ha convertido en un lugar de confinamiento: de allí los indios no se van, huyen. La desagradable ironía del obispo o de su secretario, según la cual al pretendiente de Rosa no le faltarán otras mujeres con quien casarse, seguramente está justificada dado que la proporción de mujeres superaba con mucho la de hombres, entre otras razones porque éstos desaparecían para evitar las cargas tributarias.

En 1821 Chiapas se independizó de la Corona de España y poco después (1824) se anexó a México, acontecimientos que no parecen haber afectado sustancialmente las relaciones de los curas de Cancúc con sus indios; cosa que sin embargo sí ocurrió con la consolidación del poder liberal y las medidas anticlericales que introdujo a partir de 1855 (Benjamin 1990: 44). De aquí en adelante la documentación parroquial refleja la rápida y progresiva erosión que va sufriendo la autoridad de los curas en Cancúc. En 1860 los indígenas niegan a su cura

cualquier tipo de sustento o limosna, tras informarse de las autoridades civiles que no es imperativo. Poco después ya no toman en serio a los curas excepto cuando se sirven de ellos para oponerse a las autoridades políticas (liberales) del Departamento. En 1868 los principales ni siquiera prestan las llaves de la iglesia al cura, quien por escrito se lamenta ante su obispo de que nadie cumple con ningún sacramento, y además "beben y bailan y hacen fuego dentro de la iglesia, y me entra mucho temor porque he estado en pueblos ridículos pero como éste no lo permita Dios que haya otro, no creen en el santo sacrificio de la misa por más fervorizados que estén rezando en juicio a algunas de las imágenes todo es que salga el que expone a decir misa, se salen como si alguno lo corriera o se quedan pero dando el trasero al altar del sacrificio..." Pocos años después, el último sacerdote residente, un secular, tras varios intentos y ausencias prolongadas, abandonó definitivamente Cancúc.

Con la salida —prácticamente forzada— de los sacerdotes, se cerraba un largo paréntesis iniciado unos trescientos veinticinco años antes, cuando los primeros misioneros dominicos se instalaron en el valle (y cuando en cierto modo inventaron Cancúc como poblado). No puede dejar de impresionar que, a pesar del tiempo transcurrido, los indígenas siguieran viendo a los sacerdotes como agentes de una fuerza de ocupación: indudablemente fueron temidos, pero su soberanía en realidad nunca llegó a ser reconocida. Desde entonces no ha regresado de modo permanente ningún sacerdote, y de hecho no se permite. Los cancuqueros dejaron de celebrar cualquier sacramento hasta el presente (incluso el vínculo de compadrazgo, considerado una pieza esencial en la vida social indígena mesoamericana, es inexistente en Cancúc, y en los registros parroquiales de bautismo del siglo XVIII únicamente aparecen madrinas), excepto el grupo de nuevos católicos, que reciben las visitas ocasionales de sacerdotes o catequistas, aunque por lo general procuran evitar el centro de Cancúc moviéndose por las aldeas.

Escribanos y escritura

En cuanto que técnica, la escritura difícilmente es desconocida para los tzeltales. Es bien sabido que sus remotos antecesores culturales del periodo clásico maya produjeron el más avanzado sistema de escritura en la América prehispánica. Y entre los grupos tzeltales precoloniales existían libros que, sugiere Ruz (1985: 232), eran utilizados para hacer pronósticos sobre el destino de cada niño al nacer, de manera quizá semejante a como se empleaba entre los nahuas el tonalámatl. Incluso, ya muy avanzada la Colonia, a finales del siglo XVIII, el obispo Núñez de la Vega observa —en una cita que se compara sugestivamente con la etnografía de los *lab* de Cancúc— que: "practican lo mismo por repertorios y supersticiosos calendarios, donde tienen asentados por sus propios nombres todos los naguales de astros, elementos, aves, peces, bestias brutas y varios animales, con vana observación de días y meses para señalarle a los niños luego que nacen los que según el calendario corresponden al día de nacimiento..." (*ibid.*: 232). Además, obviamente durante el periodo colonial y hasta el presente, los cancuqueros se relacionaron con la escritura europea y algunos aprendieron a leer y escribir tzeltal utilizándola.

Con estos precedentes, la palabra escrita parecería un campo familiar para los tzeltales. Pero no es así: entre los cancuqueros es un atributo de los otros, esencialmente propiedad de los castellanos, y en sí misma, otra, sagrada. Algunas rápidas observaciones pueden servir para ilustrar este carácter.

Como se sabe, en algunos pueblos indígenas de Chiapas se conservan libros —en general ordenanzas coloniales, aunque los indígenas desconocen su contenido puesto que nunca son leídos— cuidadosamente guardados en un cofre, y que son objeto de atención ceremonial, sahumados anualmente con incienso y reverenciados con palabras formales. En Cancúc no se han conservado, pero en contrapartida no es raro que en cada casa se guarden, en pequeñas cajas de madera, antiguos papeles ya roídos por la humedad junto con ilustraciones arrancadas de algún libro. A veces fui solicitado para que los

leyera y tradujera, y resultaron ser permisos del Instituto Nacional Indigenista, recibos del Ayuntamiento de Ocosingo por una partida de nacimiento o algo similar, y, los más antiguos, actas de matrimonio civil de hace unos cien años. Su valor no reside en su contenido sino en el hecho de estar impregnados de alteridad.

Un segundo caso, extraordinario por varios conceptos, demuestra que la escritura no es sólo poderosa como objeto en sí mismo sino también como técnica, por su capacidad de "reproducción". Según una versión, que no pude confirmar con otras, los *lab* de la clase *pále* y de la clase escribano carecen de forma durante sus tiempos de inactividad. Simplemente existe su ropa depositada en algún escondrijo del bosque o de una cueva, pero cuando deciden actuar para dar enfermedad escriben sobre unos papeles con los cuales hacen su cuerpo. En otras palabras, *se inventan a sí mismos, escribiéndose;* lo cual, en cierto modo, es una extensión lógica de la capacidad mimética de los seres *ch'ul*, "otros".

En cierto ensalmo se escucha:

[...]	[...]
jichuk ch'ul ajwalil	es así, sagrado señor
jichuk ch'ul preserente	es así, sagrado presidente
sakil winik tat	hombre blanco, padre
sakil winik kajwal	hombre blanco, señor
sakil kaxlan tat	castellano blanco, padre
sakil kaxlan kajwal	castellano blanco, señor
ay ya'tel ta méjico	tiene cargo en [la ciudad de] México
yakuk obolejuk ta tojal	que conceda
ta ti'	mi recta palabra
ta ko'tan	mi corazón (mi deseo)
[...]	[...]
jayeb awalab anich'nab	¡cuántos son tus hijos!
sekeretároetik	secretarios
lisiensiádoetik	licenciados
dipútaetik	diputados
ch'ul escarawánuetik, tat	sagrados escribanos, padre
ch'ul escarawánuetik, kajwal	sagrados escribanos, señor
[...]	[...]
tey ta ch'ul preserénte	allí, al sagrado presidente

la méjico, bik'etukla yal sjol	en México, implorar ante su cabeza
la méjico, bik'etukla yal yo'tan	en México, implorar ante su corazón
[. .]	[...]
mach'a yakal ta k'op	quien expone la palabra
mach'a yakal ta ayej	quien expone el discurso
manchuk la ayuk xi'wel sti'	que no se asusten sus labios
manchuk la ayuk xi'wel yo'tan	que no se asuste su corazón

Son breves fragmentos de una larguísima oración de la categoría *bik'tal ch'ab* ("encogerse", "postrarse") que deben ejecutar, acompañada de una extensa y compleja serie de movimientos rituales, los principales de Cancúc cuando una delegación de éstos es enviada a tratar con autoridades políticas mexicanas. La función explícita de las palabras pronunciadas consiste en doblegar la voluntad de los funcionarios en las conversaciones que tendrán lugar. E ilustran nuevamente la estrechísima relación que se figura entre el poder (poder, no autoridad) de los funcionarios del Estado y su capacidad de emplear la escritura.

Es pues en este cargado campo donde poder y escritura se hallan íntimamente entretejidos, donde los *lab* escribanos adquieren sentido. Tanto los "nombre" como los "profesor" son *lab* que por sus facultades están vinculados a procedimientos de dominio político europeo del pasado y presente.

El aspecto de "nombre" —además de usar libro y pluma, viste de negro y se cubre con un birrete— parece el de un funcionario de la Corona, y, como se recordará, se le conoce también como "rey". Quizá se haya inspirado en un juez u oficial real; su manera de infligir enfermedad, escribir nombres en un cuaderno, parece convenirle. De hecho, la economía de los Altos de Chiapas, a lo largo del periodo virreinal, fue básicamente tributaria y así se prolongó hasta mucho después de que se retiraran las instituciones reales. En ella, los cancuqueros debían proporcionar alimentos (maíz, chile, frijol, miel), elaborar mantas de algodón (los denominados repartimientos de labores), trabajar periódicamente en haciendas e ingenios azucareros (de los dominicos en la mayor

parte de los casos) e incluso en algunas épocas se les exigió pagar en moneda, para lo cual no tenían otra opción que trabajar durante algún tiempo fuera de sus comunidades a cambio de un salario. Mas el sistema tributario colonial requería de censos. Los padrones de tributarios —el exacto registro del número de indígenas y su clasificación según edad, sexo, estado civil— eran necesarios en la economía colonial de la región. Para ello ciertos oficiales reales encargados de tasación y cobro de tributos debían recorrer e inspeccionar las poblaciones indígenas. Bien pudiera ser esta versión de funcionario la que terminó fijada como *lab* "nombre".

Aun en el Censo General de la nación de 1980, cuando los agentes gubernamentales comenzaban a recorrer las casas, los padres, según me cuentan, escondían a sus hijos, y en ocasiones a sus mujeres, entre la vegetación próxima a la casa; de ese modo impedían ser contados. El temor a que el nombre sea inscrito en un libro es una constante en los encuentros entre indígenas y castellanos.

Ello queda patente en el siguiente incidente ocurrido hacia 1920 y cuyo protagonista fue el padre de quien me lo cuenta. Entonces en los Altos de Chiapas se enfrentaban el ejército revolucionario mexicano llegado del centro de México y tropas rebeldes comandadas por Alberto Pineda, representante de la oligarquía terrateniente de la región. Pineda ocupó el centro de Cancúc y fusiló a cuatrocientos cancuqueros acusándolos de haberse comido reses de su propiedad. El difunto padre de quien me cuenta esto se encontraba en el fondo del valle cortando leña para fabricar azúcar cocida, cuando escuchó disparos y se dirigió hacia el poblado temiendo que a su familia le hubiera pasado algo malo. Por el camino se encontró con varias personas que huían, le dijeron que habían fusilado a varios y los demás habían escapado, pero no sabían nada de sus hermanos y sus hijos; él, sin embargo, siguió adelante. Cuando ya estaba cerca del poblado, unos soldados lo aprehendieron y lo condujeron ante Alberto Pineda, quien montaba un caballo, entonces:

"así que te encontraron huyendo", y empezó a gritarle: "*perro ladrón*, comedor de vacas, pero ya estás capturado, *pinche indio*

ladrón", dijo Pineda. Bueno, tenía una *camisola* Pineda, con un bolsillo, y del bolsillo sacó un cuaderno, era un cuaderno *(jun)* pequeño, así [de unos diez centímetros], era de color negro [las tapas.. algo así como el tuyo pero más pequeño. Bueno, *"¿Cómo te llamas?"*, dijo Pineda, "ya es segura mi muerte", decía mi difunto padre: "*Señor Gobierno*, no soy ladrón, mis padres nunca me enseñaron a robar", decía mi padre. *"¿Cómo te llamas?"* "Me llamo Juan Cruz, *Señor Gobierno.*" "¿Cúal es tu *nombre indio?*" "Xun Jojko'b, *Señor.*" "¿Cómo se llama tu padre?" "Extava Jojko'b, *Señor Gobierno.*" Bueno, entonces comenzó a escribir su nombre en el cuaderno, quizá estuviera lleno de nombres el cuaderno de Pineda, un nombre, otro nombre, otro nombre, todo escrito con nombres, así quedó (escrito) el nombre de "clan" de mi difunto padre. Bueno, "ya eres prisionero, ahora nos tienes que acompañar, ya no puedes huir, si huyes te encontraremos y te mataremos; vas a buscar hierba para que coman los caballos", dijeron.

Mientras en uno de sus terrenos cortaba hierba para los caballos, de unos arbustos salió su mujer que estaba escondida con sus hijos, y le dijo a ella "tú vete, a mí ya me han capturado, creo que ya estoy perdido". Sin embargo, algunos días después, al acompañar al ejército pinedista como mozo, éste entró en combate con tropas gubernamentales y aprovechando la confusión logró huir. Durante algún tiempo vivió oculto en cierto paraje hasta que decidió retornar a su casa.

El incidente, narrado en un tono abrumado, es ejemplo de un principio más general, del cual los *lab escribanos* constituyen su advertencia más acabada. Como consejo podría resumirse en algo así como: "hijo mío, evita en lo posible que los castellanos te identifiquen, y más todavía si es por escrito".

Además, el suceso deja ver un segundo aspecto relacionado estrechamente con el primero: la distinción y uso alternativo entre el nombre tzeltal y español. El tzeltal está compuesto por un nombre —Xun, Petul, Loxa, Mal— propio de cada persona, seguido por el patronímico de clan —Je, Lamux, Pom—. En el nombre español, el primer nombre tiene su equivalente en su versión castellana —Juan, Pedro, Rosa, María—, seguido de un apellido como Pérez, García o Domínguez. Ahora bien, no hay modo de saber por el apellido español a qué clan o fratría pertenece la persona nombrada; desde el punto de

vista de identificación entre los propios cancuqueros o para propósitos de intercambio matrimonial, el nombre castellano es inservible. Literalmente hay cientos de Juan García y a veces ocurre que entre los ancianos olviden su nombre español y se pongan otro. Pero el nombre español —tomado quizá de los primeros encomenderos españoles y con el que se bautizaban (en ocasiones, según un cronista, varias veces porque olvidaban el nombre asignado)— es precisamente el que los cancuqueros han utilizado hasta el presente en sus relaciones con los europeos. Hallándose por completo en "discordancia" con la persona que se supone designa, es una clase de nombre cuya inscripción no puede perjudicar seriamente al inscrito. Muy al contrario que el nombre tzeltal que, como demuestra el caso del encuentro entre el padre del informante y el terrateniente Pineda, guarda una intensa analogía con su posesor. Hoy, en las juntas de los comités de educación de cada aldea, se escriben los nombres de los cargos con el apellido español, añadiendo un 1, 2, 3, y así sucesivamente para distinguir un Pedro Pérez de otro.

Los "profesores", por su parte, irrumpieron en la historia de Cancúc más tardíamente. En 1800, obedeciendo Reales Cédulas, se nombró el primer maestro de Cancúc para que "enseñe a leer y escribir, instruyendo asimismo en la lengua castellana para lograr perfectamente la enseñanza e inteligencia de la Doctrina Cristiana y Civil de las gentes" (AHD, Cancúc VII). No obstante, la presencia de maestros de primeras letras en Cancúc a lo largo del siglo XIX parece haber sido irregular; en cualquier caso, su trabajo debió tener poco éxito puesto que nadie, con la excepción de un reducido grupo de "escribanos" indígenas, sabe siquiera firmar. Mientras se hallaban presentes, los maestros actuaron más bien como representantes de la administración liberal (a partir de 1855) y por consiguiente como adversarios políticos de los sacerdotes. La documentación deja claro que los principales de Cancúc aprovechaban esa rivalidad para alinearse con uno u otro según las circunstancias y el poder de cada cual. Quizá por ello los *lab* escribanos quedaron fijados como acérrimos enemigos de los *pále*, con quienes si se encuentran pueden llegar a matarse. O tal vez su encono mutuo se relaciona mejor con la

rivalidad entre funcionarios reales y clero por la extorsión del trabajo indígena.

Hacia 1950 el personaje del maestro sufrió una drástica transformación. El Instituto Nacional Indigenista promovió entonces una campaña para formar indígenas como maestros bilingües, quienes después de un corto periodo de instrucción en albergues especiales en San Cristóbal y otros lugares fueron devueltos a sus comunidades de origen (Kohler 1975: 193-199). Tuve la oportunidad de conversar con uno de los dos primeros en regresar a Cancúc y me explicó que se les había encomendado abiertamente la misión de romper el poder del cacique indígena Miguel Ordóñez (de quien ya hemos hablado anteriormente) y que en buena medida lo lograron tras algunos años de peripecias políticas. Les siguieron otros, cancuqueros o no, pero siempre tzeltales, y hoy (1990) los maestros bilingües monopolizan las posiciones de poder político en Cancúc.

En las explanadas de las pequeñas escuelas de cada aldea —frecuentemente una sencilla casa de adobe y tejado de heno—, cada mañana los niños izan la bandera mexicana y, mal que bien, desfilan en formación militar. Un tipo de movimiento, dicho sea de paso, que representa la antítesis del caminar estética y éticamente correcto, en parte por su rigidez en el uso de las articulaciones y en parte por los movimientos sincronizados con otros niños, demasiado parecidos a las "entradas de baile" que ya distinguimos en las fiestas de algunos *lab*. Es así que los padres se hallan atrapados en el difícil dilema de evitar que sus hijos asistan a la escuela y pierdan por tanto la oportunidad de aprender lo básico de la escritura y con ella la posibilidad de guiarse con cierta desenvoltura en el mundo mexicano, o bien de obligarlos a que asistan y se contaminen de rasgos castellanos. No es raro que se adopte la salomónica solución de enviar sólo a un hijo (casi siempre varón) y retirar a los demás tan pronto como sea posible.

Guiteras, en su informe etnográfico de Cancúc de 1944, se refiere a un *lab* pofisol (profesor), "que es también chiquitico y vestido de negro como el propio pale, o también todo de blanco" (1990: 226), lo que significa que su existencia como alma precede a la llegada de maestros bilingües y fue fijado en la memoria, dada su indumentaria, procedente de la figura

de los maestros no indígenas. No obstante, en 1990 hablar de este *lab* se ha convertido en Cancúc, por razones obvias, en un asunto extremadamente sensible. Escuchar una descripción detallada de su aspecto me fue imposible.

Ganaderos

La mayor parte de la tierra de los pueblos indios, durante el periodo virreinal, estuvo protegida jurídicamente como propiedad comunal. En los valles más abiertos y templados había haciendas donde, entre otras actividades, se guardaba ganado, por lo regular propiedad de las órdenes religiosas, las cuales dependían del trabajo forzado de los indios de las comunidades. Sin embargo, desde el siglo XVIII y sobre todo en el XIX, muchas tierras propiedad de los pueblos indios o que los indígenas cultivaban sin título pasaron a ser grandes fincas o pequeños ranchos familiares, a menudo de ganado vacuno, donde los indígenas trabajaban como peones, en muchos casos atados por servidumbre de deudas (García de León 1985: 126-128; Wasserstrom 1989: 156-158). En estas fincas, aunque los indígenas reprodujeron parte de la cultura doméstica propia, también estaban sometidos a un régimen de trabajo y a una cultura —ganadera, importada del Viejo Mundo— diferentes. Y presumiblemente es con este mundo que se relaciona el *lab kaxlan* ("castellano"), puesto que se describe con atributos de vaquero.

Sin embargo, el valle de Cancúc nunca llegó a convertirse en una zona propiamente de ranchos, en parte debido a la tenaz oposición que los cancuqueros ejercieron contra la pérdida de tierras. Durante el siglo XIX y comienzos del XX, la historia de Cancúc es la historia de los conflictos legales por la propiedad de la tierra. Lo que conozco de ella es gracias a unos pocos documentos conservados en el cabildo de Cancúc: títulos de propiedad de ejidos, escrituras públicas de compra de terrenos, sentencias del juzgado de distrito, recursos, un plano oficial de agrimensura, etc. Se guardan en completo desorden en pequeñas cajas, pero no es fácil obtener permiso para acceder a ellos porque están rodeados de una cierta aura

de poder y riesgo (en especial el plano): si fueran robados o desaparecieran, se supone, los cancuqueros estarían expuestos a perder nuevamente la tierra.

En conjunto comprenden el periodo desde 1848, cuando fue expedido el título de propiedad de ejido a la tierra de Cancúc, junto con el plano, hasta aproximadamante la década de 1930, cuando comenzaron a hacerse efectivas las leyes de reforma agraria de la Revolución mexicana. Lo que dejan ver es una continua batalla legal —desde más o menos 1860, coincidiendo con las leyes liberales de Reforma— entre, por un lado, ciertos propietarios ladinos de ranchos en los municipios de Chenalhó y Pantelhó que denunciaban tierras de Cancúc como baldías y por tanto susceptibles de serles adjudicadas, y por otro, los principales de Cancúc, a través de abogados de San Cristóbal, que sostenían que esas tierras les pertenecían y las usaban desde tiempo inmemorial. Los juicios se alargaban durante décadas y cuando los perdían era común que compraran la tierra al reciente propietario. No obstante, llegaron a fundarse algunos ranchos en los que los cancuqueros trabajaban como "baldíos", es decir, aprovechando su tierra para cultivar y prestando algunos días al mes de trabajo para el propietario. En uno de ellos llegó a existir una capilla donde la esposa del ranchero debió amadrinar a varios hijos de cancuqueros (en los registros de bautismo del archivo episcopal aparece únicamente su nombre y el de la madre del niño).

En cualquier caso, desde hace tiempo el mundo ranchero dejó de ser amenazante para la vida indígena de Cancúc —de hecho está en rápido retroceso en todos los Altos de Chiapas— y de seguro por ello este tipo de *lab kaxlan* apenas resulta intimidador: prácticamente ha dejado de provocar enfermedades entre los indígenas.

Música cristiana

Las actividades de proselitismo religioso protestante fueron iniciadas por el Instituto Lingüístico de Verano en Oxchuc, un municipio tzeltal próximo a Cancúc, hacia 1944. Tras al-

gunos reveses iniciales, al cabo de unos años se había creado el embrión de una iglesia presbiteriana en Oxchuc, la cual proporcionaba gratuitamente ayuda médica e instrucción formal en algunos oficios (Siverts 1969: 175-178). En 1955, sólo diez años después, casi la mitad de la población de Oxchuc se identificaba con la Iglesia presbiteriana (Harman 1974: 28), que también se extendía con rapidez por otros municipios indígenas. Sin embargo, su introducción en Cancúc fue comparativamente tardía. No fue sino hasta los primeros años de la década de los sesenta cuando por fin logró consolidarse el primer grupo presbiteriano, algunas familias que durante varios años tuvieron que soportar la violencia y la represión por parte de las autoridades tradicionales de Cancúc.

Para los demás indígenas, para mí y quizá para ellos también, lo más característico de su actividad son los cantos y la música que se escucha sin cesar los domingos en los pequeños templos. Es así como han sido fijados los *lab* evangélicos, como músicos que durante la noche tocan instrumentos de cuerda y el acordeón mientras "pasean". Su estilo, como mencioné, es el de la música del norte de México, pero su letra, de intenciones pedagógicas, son textos con referencias bíblicas traducidos a alguna lengua indígena. Grabada en cinta, esa música se escucha en cualquier mercado de la región o viaje en autobús: es "bien alegre".

Estos músicos son *lab* de aparición reciente en Cancúc, y es verdad que algunos de sus hábitos son nuevos. Pero probablemente tienen una historia antigua en los Altos de Chiapas. Nos interesa, por ejemplo, el suceso siguiente, ocurrido en el municipio tzotzil de Chamula, según lo cuenta Holland:

> Un chamula también pensaba que la había visto ["la enfermedad"] hacía algunos años, cuando fue con un amigo a los campos, por la noche, a cazar zorros. Mientras caminaban por los senderos solitarios, vieron de repente a un grupo de mujeres y hombres chamulas que parecían muy contentos, como si regresaran de una fiesta; los hombres tocaban sus guitarras y las mujeres iban detrás llevando incensarios. Cuando el chamula y su amigo pasaban junto al grupo, uno de ellos fue golpeado y cayó al suelo; el otro cazador trató de levantar a su compañero pero no pudo y fue a buscar ayuda; regresó poco después con algunos otros indios; encontra-

> ron al hombre vivo y lo llevaron. Se dio cuenta que este grupo de gente era me'chamel [madre-enfermedad], pues ellos van siempre muy alegres, portando muchos incensarios y guitarras, como si fueran a una fiesta. (Holland 1963: 129.)

Este desfile de músicos (Holland no especifica si el relator los considera "almas" u otro tipo de ser sobrenatural) tiene todo el aspecto de formar la característica "compañía" de una cofradía indígena que se mueve en procesión con un santo. En Cancúc, la procesión se limita a desenvolverse por el centro del poblado; en otros lugares, como Chamula, la comitiva del santo procede de los parajes y se concentra en la plaza; y en otras, como en San Andrés Larráinzar, forma parte de las visitas rituales a santos de distintos poblados (Ochiai 1985). Avanzando en fila de a uno, por lo general el cortejo consta de una persona (un joven o una mujer) que porta un incensario encendido, el cohetero, los músicos —violín, arpa y guitarra— que van tocando sin cesar, el santo, cargado por los mayordomos, y finalmente los relevos y las mujeres de los participantes con más incensarios. Con toda probabilidad, los actuales *lab* músicos evangélicos de Cancúc son una elaboración reciente de otros cortejos de *lab* músicos que debieron recorrer Cancúc por la noche, inspirados a su vez en las comitivas rituales de carne y hueso que acompañan a los santos en las procesiones. De modo que este tipo de alma se relaciona de forma más general con el régimen de cofradías católicas implantadas hace varios siglos. Es decir, con aquello que en la literatura etnográfica mesoamericana se ha dado en llamar el "sistema de fiestas", al cual bendijo la Iglesia y del que se siguen beneficiando comerciantes y artesanos ladinos a quienes inevitablemente se compran los indispensables objetos rituales.

La afinidad esencial que vincula los cortejos de *lab* con el ritual cristiano —en sus dos versiones, católico o evangélico— se establece a través de la música. Debe recordarse que los instrumentos de cuerda proceden del Viejo Mundo y que este género de música (que es el que satisface a los santos y que danzan las mujeres), aunque muy transfigurada, es música castellana de los siglos XVII y XVIII. No obstante, hay un tipo de música completamente distinta, indígena, que se produce

con flauta y tambor y a veces con un caparazón de tortuga, pero no para deleitar el corazón sino para marcar ciertos movimientos y desplazamientos en el ritual. Pero ésta, a diferencia de la primera, es incapaz de engendrar enfermedad alguna y, en realidad, tampoco es emotiva.

Los "lab" "madres-padres" y el cultivo del café

Los *lab me'tiktatik* ("madres-padres") —los ancianos invisibles que plantan sus pequeñas mesas y sillas en mitad de los senderos y que hurtan el *ch'ulel* del caminante cuando inadvertidamente derrama la comida y bebida— son, al igual que los músicos, de aparición reciente. Son fragmentos de tierra, en cierto modo su personificación, y como tal posiblemente no sean tan nuevos. Mas sí se han vuelto peligrosamente hostiles y hay unos cuantos indicios para sospechar que existe un nexo entre este cambio de actitud y el inicio y rápido avance del cultivo del café.

En primer lugar, los rezadores de Cancúc los identificaron por primera vez como un completamente nuevo, y por cierto que muy poderoso, factor de enfermedad hace unos veinte o treinta años, tiempo inmediato al de la introducción del cultivo del café en Cancúc (lo que se hizo no sin muchas reticencias y de modo gradual). Hoy quizá más de la mitad de las familias de Cancúc cultivan, poco o mucho, café, y junto con la miel es la única fuente de dinero; las afecciones del alma que se atribuyen a los *me'tiktatik* se han incrementado en consonancia. En segundo lugar, la procedencia de estos *lab* (en cuanto que forma) coincide con la del café: el café se comenzó a cultivar en el municipio de Tenejapa antes que en Cancúc, pero proviene de las fincas cafetaleras de la costa pacífica de Chiapas, tal y como se sospecha de los "madres-padres". En tercer lugar, los encuentros con estos *lab* suceden muy a menudo —aunque no siempre— en caminos o cruces cercanos a los pequeños almacenes de café donde se reúnen las cosechas de varios caseríos hasta que se venden a compradores particulares mestizos o a agencias gubernamentales mexicanas.

Los "madres-padres" son pues la exigente contraparte de lo que en forma de café se extrae de la tierra. Y por cierto que se extrae a un alto costo, ya que del fruto del café nada más se vende la semilla —obtenida con máquinas despulpadoras regalo de una agencia gubernamental— y la pulpa se desperdicia. En realidad, el café es el único cultivo relevante en Cancúc cuyo origen no es prehispánico. Por lo demás, no sólo hace a sus cultivadores dependientes del mercado y sus precios titubeantes, de lo cual los cancuqueros están muy conscientes, sino que su cultivo resulta el reverso de una relación establecida desde el siglo pasado, esto es, que los indígenas salieran a trabajar como asalariados en las fincas cafetaleras del Pacífico o de las tierras bajas más al norte. Acaso este súbito giro en la relación —la sustitución del trabajo alienado por la alienación del propio suelo— es lo que explica la circunstancia excepcional de que los *me'tiktatik* sean los únicos *lab* que parezcan vivir en las mismas aldeas de Cancúc (el café se cultiva junto a las casas), obstaculizando literalmente el tránsito por las sendas que comunican entre sí a los grupos domésticos.

En resumen: la historia anímica y la descolonización del cuerpo

La conexión entre estos *lab* "dadores de enfermedad" con la historia de Cancúc —desde la conquista europea al menos— es patente. Mas, ¿de qué clase de pasado se trata?, ¿qué clase de accidentes y condiciones son "recordados" en esta especie de recapitulación interior? Lo que los *lab* parecen encarnar son ciertas técnicas de fuerza —institucionales, políticas, culturales, tecnológicas— aplicadas por los europeos en su intento de transformar la vida indígena y de sujetarla a las nuevas condiciones del orden político moderno. Es un tipo de memoria que no parece tan interesada en resaltar las formas de dominio violento, desnudo, como esas otras no tan fáciles de percibir dirigidas a reeducar a la persona, a rehacer su concepto, a alterar el entorno cotidiano sobre el que ésta se mantiene. Veamos un poco mejor.

Por una parte, el registro posee una profundidad temporal

considerable y una compleja estratificación. Comprende los antiguos criterios empleados en el siglo XVI por los españoles para distinguir a un bárbaro de alguien que vivía conforme a la "policía cristiana"; por ejemplo, las artes y oficios (a través de los utensilios metálicos), las ceremonias cristianas, la música europea, el tipo de asentamiento urbano, la ropa, etc. Pero también criterios posteriores y en cierto sentido propios del Estado moderno; por ejemplo, la educación y la medicina. A este respecto hay indicios de que uno de los próximos *lab* en ser fijados puede ser médico: es descrito como un "castellano" que porta un maletín con instrumental; y si bien en el centro de Cancúc desde hace unos años hay una pequeña clínica del Seguro Social mexicano, parece inspirarse en los dentistas privados, no sé si titulados, que recorren las aldeas indígenas sacando muelas o reemplazando dientes por piezas de metal dorado —un detalle de coquetería—. Se les conoce a veces como *unam*, seguramente por el acrónimo de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Por otra parte, el propio repertorio de técnicas de transformación que las almas convocan es preciso y sutil. Comprende actividades relacionadas con prácticas religiosas o instituciones burocráticas, pero también actividades a las que convencionalmente los historiadores conceden mucha menos atención. De hecho, esta historia anímica parece en especial inquieta por las implicaciones sociales que posee la elección de una cierta tecnología. Por ejemplo, los efectos del uso de algunas herramientas, cultivos o ganado en los movimientos corporales y la alimentación, las densidades demográficas o el trabajo. O bien, el decisivo papel que cumple el lenguaje —discursos, textos, sermones, préstamos lingüísticos, etc.— en la implantación de esas fuerzas. De ahí el caso extremo de la escritura, pues con ella sus detentadores, los *lab* "castellanos", sacerdotes, escribanos y demás, imprimen a su lenguaje una fuerza mucho mayor y en consecuencia más enfermedad.

La interiorización de esa historia puede parecer a primera vista el resultado de una lenta y acumulativa "sedimentación" temporal. No obstante, la imagen es excesivamente pasiva. Sería más exacto interpretarla como un activo procedimiento de plegado mediante el cual, según vimos antes, lo otro es in-

teriorizado y así minuciosamente distinguido. Por consiguiente, el contraste indígena/castellano interior a la persona, que en principio se presentaba como una mera distinción cultural, considerado ahora en una perspectiva histórica adquiere una connotación diferente, intrínsecamente política.

Es evidente que la hegemonía de los castellanos sobre los indígenas se fundaba —o debía fundarse— no sólo en prácticas de control económico y dependencia institucional, sino también y sobre todo en la aceptación por parte de estos últimos de los valores, las convenciones, las clasificaciones, las categorías interpretativas, en suma, la cultura (o una versión de ésta) de los primeros. Pero para que la dominación pueda ser completa, el ejercicio del poder verdaderamente efectivo, como han recordado Comaroff y Comaroff (1991: 19-27) —siguiendo en este punto a Foucault y De Certau—, los signos de ese control deben ser invisibles, deben calar tan profundamente en la rutina diaria y en la conciencia de los subordinados que a ojos de éstos dejen de ser "vistos", reconocidos como tales.

Lo que entre los cancuqueros frustra la posibilidad de esta supresión es que los signos de dominio, en lugar de ser resistidos "afuera", son convertidos, por así decir, a una dimensión interna. Hallándose confinados en el corazón de cada uno, dado el factor intriga —puesto que se desconoce cuáles y cuántos son, pero representan una amenaza—, son objeto de un escrupuloso y sostenido examen que los obliga a mantenerse en todo momento visibles. Pueden practicarse (o quizás habría que decir "imitarse"), pero justamente debido a ello nunca se convierten en *habitus*, no pueden aceptarse como un conjunto de hábitos de pensamiento o de prácticas normales: siempre son distinguidos, señalados como alterados, obligados a hablar y a delatarse.

Cabe traer a cuento, por ejemplo, que el repertorio anímico destina un considerable esfuerzo en poner al descubierto que la música de cuerda de Castilla o las canciones religiosas evangélicas —dada la capacidad de seducción que parece concedérsele a la música— no son sino técnicas de cooptación. Por no decir del canto litúrgico, bello, sí, pero por causa del cual se puede perder el alma-ave, y tras ella la vida, a manos

de un sacerdote. Puede recordarse también el "discurso" del borracho que transcribí anteriormente, cuyas palabras emulan —aunque de manera deslavazada, como si hubieran sido reducidas a destellos fugaces— los discursos de los políticos mexicanos, en particular los discursos relativos a la "cuestión indígena". Es así como parecen entenderlo los dos jóvenes presentes en la conversación, quienes responden en el mismo registro. Mientras sean imitados de esa manera, ese vocabulario y ese estilo realmente no podrán ser "confundidos", seguirán siendo reconocidos no sólo como ajenos sino como potencialmente peligrosos. Y por cierto que resulta instructivo descubrir cómo el discurso indigenista oficial, a su vez en relación de ósmosis con el discurso académico, pierde cualquier pretensión de legitimidad, queda radicalmente inutilizado, desnudo, por el simple hecho de ser imitado —no ya burlado sino sencillamente imitado— en las palabras de aquellos de los que se ocupa y supuestamente protege.

El blanco principal de esta vigilancia generalizada parece ser el cuerpo y, dados los cánones de belleza, elegancia y educación, todo lo que se halla en contacto directo con él. Cualquier indicio de contaminación castellana, por mínimo que sea —sentarse cruzando las piernas, comer una cantidad excesiva de carne, hablar con un tono de voz demasiado alto—, adquiere de inmediato una resonancia amplificada. Así como el interior del corazón está destinado a saturarse de castellanidad, el resto del cuerpo debe quedar depurado de ella. Sin duda porque esta última condición, un cuerpo descolonizado, constituye la principal defensa contra los procedimientos de sujeción política.

En contraste con muchos otros pueblos colonizados, que no consintieron en su subordinación política inmediata ni aceptaron el cristianismo en un primer momento, pero que luego fueron radicalmente transformados (o aniquilados) a causa de su relación con los europeos, los cancuqueros parecen representar el caso opuesto. Un pueblo que se sometió a la Corona sin dilación y aceptó (nominalmente) el cristianismo y con él la política de reducción y la administración europea, pero que, no obstante, al cabo de varios siglos preserva una

existencia cotidiana esencialmente amerindia. En una situación así —un movimiento simultáneo de integración y diferenciación, de acomodo tácito al orden impuesto, pero no a la lógica que lo justifica—, los cancuqueros debieron hacer uso de las instituciones virreinales y más tarde republicanas, hasta el presente, tratando de emplearlas en beneficio propio. Por ejemplo, para defenderse en los tribunales castellanos, denunciar los abusos de los sacerdotes, proteger legalmente la propiedad de sus tierras o recibir asignaciones del Instituto Nacional Indigenista. Pero para hacerlo posible algunos cancuqueros debieron y deben actuar *como si fueran* castellanos: sacristanes, intérpretes, justicias, maestros de coro, escribanos, caciques, maestros; catequistas católicos, diáconos presbiterianos, enfermeros; delegados del partido político en el gobierno, representantes del sindicato oficial de campesinos, etc. Un imponente filo interior.

Con toda probabilidad la trascendencia de los *lab* que hemos venido examinando no es tanto el reflejo de una relación directa con el orden social europeo, como, por así decir, un procedimiento para poner entre paréntesis esa "zona de peligro" que representan, para los mismos indígenas, los indígenas en su papel de mediadores. Lo que debe temerse no es tanto a los otros, como lo que de los otros pueda haber en nosotros. Es así que, según se supone, las enfermedades nunca proceden directamente de los castellanos, sino precisamente de los cancuqueros en su papel de otros, de castellanos: del tribunal de la montaña *ch'iibal* o de los *lab*.

V. NARRATIVA, RITUAL, SILENCIO

El pasado en la narrativa

En su etnografía sobre el pueblo tzotzil de San Pedro Chenalhó, Calixta Guiteras escribió: "Se hace hincapié en la continuidad y la igualdad hasta tal punto que parecería como si la vida pedrana hubiera transcurrido eternamente, más o menos perturbada por eventos que, según se cree por lo general, forman parte de otras creaciones o pertenecen a otros pueblos" (1965: 251).

Mis conversaciones de Cancúc me dejaron una impresión muy similar a la que evoca Guiteras. En términos morales, el tiempo pasado, reciente o remoto, es esencialmente igual al presente: "antes" los cancuqueros no vivían ni mejor ni peor, ni más ni menos tiempo, no había menos enfermedades, no eran más ricos, ni siquiera, por extraño que parezca, las cosas eran más baratas. En cuanto al futuro común, nada hace prever que sea de temer como tampoco preferible; no será distinto, según se estima, de lo que ha sido el pasado y de lo que es el presente. Para quien está familiarizado con la tradición hispana, en la que las comparaciones con el pasado constituyen un campo intensamente cargado de juicios morales, la circunstancia de que tanto el tiempo anterior como el venidero formen parte de un único e inmenso presente no deja de provocar una sensación desconcertante. Ahora bien, que el examen entre pasado y presente no arranque distinciones de valor no impide un juicio general sobre ambos. Por el contrario, para los cancuqueros su historia, su historia narrativa, no es otra cosa que una prolongada sucesión de penalidades.

Relatos sobre el pasado

Los relatos sobre sucesos del pasado se denominan de manera general *k'op yayej me'el mamal*, "palabra que existe de los

mayores". Como su título sugiere, las narraciones incluidas en este género poseen una existencia discreta que es independiente del narrador. Se distinguen de la conversación cotidiana, por ejemplo, en que no son tanto palabras dichas (que se dicen recíprocamente y se intercambian de modo inmediato) como palabras dadas (donadas), lo que les confiere una autoridad de la que carece la conversación, sea formal o informal. A menudo, la conversación cotidiana se encuentra demasiado enrevesada por *chopol k'op* —chismes, burlas, críticas, agresiones verbales—, esto es, una comunicación interesada, que intenta sonsacar, que puede ser engañosa o deliberadamente falsa. En cambio, los relatos incluidos en *k'op yayej me'el mamal* son verídicos, y lo son en el sentido de que los acontecimientos que en ellos se refieren se consideran reales. De otro modo su existencia carecería de justificación; no se explica que un relato posea existencia si se trata de ficción, de acontecimientos imaginarios: los acontecimientos del pasado no son tanto recordados porque son auténticos, como que son auténticos porque son recordados. Es así que el narrador de una historia la concluye advirtiendo que él no ha hecho otra cosa que transmitir las palabras tal y como las escuchó, acaso disculpándose por posibles omisiones y señalando lo superfluo de intentar descifrar la palabra donada. El papel del narrador se limita, o debería ser así, a actualizar la palabra para que el oyente a su vez la actualice en el futuro. (Quizá por ello su recurso corriente es el estilo directo.)

A diferencia de lo que ocurre con el género de las oraciones (contraste ciertamente interesante), la narrativa carece de una clasificación consistente, y tampoco los relatos tienen títulos precisos por los cuales puedan ser identificados. Pese a ello, dos tipos de narrativa del pasado se distinguen sin dificultad por su forma y por el tiempo que refieren. En el primero, las personas mayores relatan acontecimientos que han podido ver a lo largo de su vida o que han escuchado de personas cercanas a la generación de sus padres, más raramente de sus abuelos. Se caracteriza porque lo contado "ha sido visto", el narrador ha sido testigo ocular de lo que cuenta o lo ha escuchado de un testigo próximo a él, quien frecuentemente es nombrado y parafraseado. Es un relato "abierto": sigue el

molde de una conversación en la que los oyentes participan, completan, dan una versión distinta; a menudo intervienen incidentes biográficos y dura mientras se prolongue el interés de la audiencia. Sus asuntos son muy amplios, pero hay una marcada tendencia a incluir los conflictos internos y la lucha por el poder en Cancúc. Su límite de memoria se situaba en el momento de mis entrevistas en torno a la década de 1920, el periodo de guerra revolucionaria en Chiapas. Evidentemente se trata de una frontera temporal móvil que depende, entre otros factores, de la edad del narrador: las personas mayores la hacen retroceder en el tiempo, mientras que las personas más jóvenes cuentan (más que nada desde un punto de vista estilístico) los acontecimientos de pocas décadas atrás como si pertenecieran a una época muy antigua.

El segundo tipo de relato da lugar a un tiempo más allá de este pasado próximo y familiar, vivido. Se trata de una sucesión de acontecimientos desde el tiempo más remoto hasta comienzos de este siglo. La serie no es invariable, pues unos cancuqueros apenas mencionan algunos y otros son capaces de extender la lista. Tampoco el orden en que los acontecimientos se suceden es inmutable, ya que en ocasiones se altera, sobre todo entre los relatos de incidentes más tempranos. La siguiente serie comprende los relatos, vale decir los acontecimientos, que hasta donde sé reconocen la mayoría de los adultos:

—"Cuando pasó el abrasamiento" *(k'alal k'ax te k'ajk'el)*. Una lluvia de fuego calcinó el centro de la superficie de la tierra —donde se encuentra ahora Cancúc— y destruyó a los que allí vivían.
—"Cuando pasó la inundación" *(k'alal k'ax te pulemal)*. Una lluvia continua inundó la superficie de la tierra ahogando a sus habitantes. Los pocos que sobrevivieron se convirtieron en monos.
—"Cuando pasó la primera guerra" *(k'alal k'ax te kerae)*. El presidente de Guatemala atacó Cancúc en busca de un tesoro, y los cancuqueros se defendieron dirigidos por el héroe Juan López. Finalmente López fue asesinado y los soldados conquistaron la comunidad; siguió la represión y el cambio de lugar de la iglesia a donde se ubica en la actualidad. (El relato de la rebelión indígena de 1712.)
—"Cuando vinieron los animales" *(k'alal tal te chanbalametik)*.

Ciertos animales monstruosos, que procedían de la selva de la tierra caliente *(yaxalum)* y que devoraban "cristianos", amenazaban con irrumpir en Cancúc, pero acabaron por convertirse en piedras. Algunas de sus figuras petrificadas y las huellas de sus patas (de felinos al parecer) pueden verse impresas sobre la roca de un paraje en el fondo del valle de Cancúc.

—"Cuando pasó la gran viruela" *(k'alal k'ax te muk'ul chuel)*. Murieron muchos; otros estaban tan débiles que no podían cultivar maíz y fallecían de hambre; los niños morían porque sus madres no podían amamantarlos. [Probablemente la epidemia de viruela de 1860 que, según documentos del AHD, produjo una enorme mortandad en Cancúc.]

—"Cuando cayó la ceniza" *(k'alal yal tan)*. Cantidades ingentes de ceniza ocultaron la luz del sol y en pleno mediodía parecía de noche; toda la superficie de la tierra se cubrió con un manto blanco. [La erupción del volcán Santa María, hacia 1903.]

—"Cuando pasó la tos caliente" *(k'alal k'ax te k'ajk'al obal)*. [Probablemente la devastadora epidemia de influenza que se propagó por México en 1918.]

—"Cuando volvió la guerra" *(k'alal k'ax te kéra yan wélta)*. La guerra entre los generales "Karansa" y "Pinera", cuando vinieron a combatir entre sí a Cancúc y sus alrededores; el segundo fusiló a "cuatrocientos" cancuqueros junto a la iglesia. La guerra se "calmó" cuando los soldados de Carranza se unieron a mujeres de la comunidad tzeltal de Altamirano y perdieron así su fuerza. [Los conflictos entre el ejército del gobierno revolucionario mexicano y tropas de la oligarquía terrateniente de la región entre 1918 y 1920.]

—"Servidumbre" *(mosoil*, del español "mozo"). Los "castellanos" obligaban a los cancuqueros a trabajar casi sin remuneración; eran forzados a transportar fardos u hombres, a estos últimos en sillas sostenidas sobre la frente y la espalda. [Posiblemente el periodo comprendido entre 1923 y 1926. "En 1926 los indígenas de Cancúc se quejaban de que su agente municipal los obligaba a llevar cargas por menos dinero del que ganaban antes de 1910, y también a la servidumbre por deudas, además de que su dinero lo ganaba vendiéndoles licor. Según ellos, las reformas de la Revolución 'sólo han servido para empeorar nuestra situación'" (Archivo Histórico de Chiapas 1926, XII, citado en Benjamin 1990: 238).]

—"Cuando pasó la langosta" *(k'alal k'ax te k'ulub)*. Una plaga de langosta arrasó los cultivos de Cancúc y por un año hubo ham-

bre; tuvieron que alimentarse de las propias langostas. [Quizás algún momento de la década de 1930.]

De esta serie querría destacar dos aspectos. En primer lugar, tiene como común denominador, obviamente, ser una sucesión de intrusiones desde afuera: pestilencias, guerra, hambre; fuerzas de desarreglo y asolación ante las que los pobladores de Cancúc se enfrentan casi inermes. Los ancianos principales pueden y deben rezar, en la iglesia, en periodos preordenados o cuando se atisba un peligro, pero no siempre puede confiarse en que las oraciones den su fruto y los peligros se detengan o pasen de largo. En cualquier caso, produce la impresión de una epidemia que llega y pasa, o simplemente cesa; cesa no porque se le oponga resistencia —no hay lucha, enfrentamiento—, sino porque su propia fuerza se extingue. Y en efecto, cuando se cuentan estos sucesos anteriores no es raro que se utilice la palabra *ch'ab* para indicar que al final la desgracia ya está remitiendo; por ejemplo, remite el hambre o el estado de servidumbre. La palabra *ch'ab* equivale a "cesar algo", "disminuir en intensidad", "enfriarse", y es normal escucharla en relación con la enfermedad para denotar que ésta afloja. Es asimismo "oración" —de la clase que se pronuncia ante una cruz— y está en la raíz de "ceremonia de curación" *(ch'abaytayel)*. También es, significativamente, "silencio".

El pasado como una cadena de intromisiones quizás es un común denominador en la imaginación histórica mesoamericana.[1] No obstante, lo que me llama la atención de Cancúc es el acentuado desinterés por los orígenes: todo parece existir desde un principio, no haber sido creado nunca, menos aún de manera progresiva. Los acontecimientos presentados en la serie anterior difícilmente podrían ser la repetición de un suceso inicial (por ejemplo, un mito de origen), previo y más

[1] Por ejemplo, la Leyenda de los Soles, según aparece en León-Portilla (1966: 110-114). A propósito de la concepción nahua de la historia, Burkhart observa que: "Crisis in history could be represented as an encroachment of the periphery onto the center. The most striking example is the famine of 1450-54. Wild animals invaded the cities, seeking human prey. People left home to sell themselves as slaves to the morally inferior Totonacs and Huaxtecs..." (Burkhart 1989: 76.)

básico, puesto que semejante suceso no se reconoce. Los incidentes se vinculan entre sí por reiterar el esquema de la intrusión, no por poseer una dirección temporal o porque el posterior suceda al anterior (o al primero). Inconexos, adoptan la forma de una serie discontinua de acontecimientos separados por intervalos de tiempo del cual nada se sabe; parece un archipiélago que destaca con gran nitidez sobre un fondo uniforme de ausencia. Sus islotes carecen de coordenadas precisas puesto que no pueden ser localizadas en un "mapa" del tiempo; no existe, por así decir, un significante cronológico sobre el que puedan ser emplazados. Desde este punto de vista, el abrasamiento de la tierra por una lluvia de fuego pudo haber tenido lugar hace ochenta, ochocientos u ocho mil años. (Por mi parte, no he resistido la tentación de adjudicar a algunos de ellos una fecha, pero esto, claro está, es una concesión a la historiografía europea.)

En segundo lugar, en relación con su desarrollo narrativo, lo menos que se puede decir de estos relatos es que son parcos. Señalan un acontecimiento, por ejemplo la inundación de la tierra y la desaparición de sus habitantes, sin ninguna explicación: ¿Por qué se inundó?, ¿quién, si hubo alguien, lo decidió?, ¿quiénes eran los "hombres" que la habitaban entonces?, ¿qué consecuencias tuvo después? Una narración característica sobre, por ejemplo, "cuando vinieron los animales", podría ser ésta:

> Bueno, dicen que antiguamente *(ta namey)* salieron unos animales de la selva, partieron de Yajalón. Eran animales que devoraban hombres, únicamente se alimentaban de seres humanos. Bueno, pasaron primero por Chilón, y empezaron a comerse cristianos, luego pasaron por Sitalá y también se comían cristianos, luego llegaron a Guaquitepéc y también se comían cristianos. Por donde pasaban comían cristianos. Todos debían huir de sus casas, debían refugiarse en las cuevas. Bueno, entonces se dirigieron hacia Cancúc. Pero, dicen, no llegaron hasta aquí. Cuando pasaban por el paraje de Tzajalchen se convirtieron en piedras, dicen, se quedaron petrificados. Así dicen, nada más, así nos han contado, eso sólo.

Varias veces intenté descubrir la intrigante razón por la que estas criaturas acabaron petrificadas. Pero en los raros casos

en que se aventuró una respuesta su argumento era claramente *ad hoc*, una incómoda explicación que no satisfizo a nadie.

Los personajes brillan por su ausencia y nada de lo que ocurre parece tener consecuencias ulteriores, como no sea por la simple constatación de que algunos acontecimientos dejan vestigios en el paisaje de Cancúc —lo que sin duda les otorga mayor verosimilitud—. Es el caso, por ejemplo, de las ruinas de la antigua iglesia, las vasijas de barro con huesos humanos que ocasionalmente se descubren en el interior de las cuevas o las piedras de moler enterradas. Pero estos vestigios no pueden ser numerosos en un lugar donde los objetos de uso ordinario y las construcciones son, por sus materiales —madera, tierra, fibras vegetales— y por la humedad, fácilmente degradables. En realidad la actividad humana no sólo no deja trazas sino que está orientada a no dejarlas. Basta mirar una sepultura indígena —una fracción de tierra que ha sido removida y a veces, pero no siempre, una pequeña y elemental cruz de madera que terminará pudriéndose (sepulturas muy distintas de las sólidas y ornamentadas tumbas de los panteones mexicanos)— para convencerse de la vocación por no dejar una huella individual en la memoria.

No hay, pues, ningún interés por desarrollar los acontecimientos en sí mismos, por urdir una narrativa histórica. ¿Cómo explicar esta ausencia de narrativización? En relación con el discurso histórico (europeo), H. White (1987) ha observado que tras el rechazo a narrar los acontecimientos se esconde la falta de necesidad de disputar algo. Puesto que no hay desavenencia, tampoco hay ninguna necesidad de narrativizar, esto es, de hacer que los acontecimientos históricos "hablen por sí mismos", de presentarlos como si pudieran contar su propia historia. Así, el recuerdo narrativo del pasado en Cancúc puede interpretarse como un conjunto de sucesos que rehúyen la disputa. Pero en ese caso, según entiendo, no se debe a que la "realidad" no se considere problemática; al contrario, se debe a que es *demasiado* difícil. En fin, los acontecimientos citados anteriormente *no* disputan con las versiones hispanas y cristianas (regionales o universales) sobre los acontecimientos históricos y, en especial, con la noción de

historia que éstas presuponen. En efecto, si se revisan los acontecimientos de la serie, no hay nada en su naturaleza que sea estrictamente no cristiano o que pueda contradecir, digamos, la versión de un cronista dominico o, para el caso, de un historiador moderno. Mas tampoco hay nada que la corrobore. A este respecto, los relatos son neutros.

Excepciones

Esta caracterización general tiene dos excepciones relativamente importantes (que traigo aquí sólo para que sirvan de contraste). La primera, el relato de la rebelión indígena de 1712 ("cuando pasó la guerra"), es una excepción parcial. Concuerda con la serie en que se encuentra en cuanto que es una intromisión violenta desde el afuera de Cancúc, pero difiere de ella por ser un relato narrativamente completo. (Por añadidura, la narración coincide bien con la crónica de Ximenez [1931] sobre la rebelión.) El relato, en síntesis, es el siguiente.

El presidente de Guatemala recibe la noticia de que en Cancúc se guarda un tesoro y decide ponerse en marcha con sus soldados para robarlo. Los cancuqueros, sin embargo, quieren evitarlo y se aprestan a defenderse. Están dirigidos por Juan López, un hombre que en la mayoría de las versiones tiene un origen desconocido y en alguna es fruto de un encuentro casual entre un indígena tzeltal de Bachajón y una "virgen" o mujer de aspecto europeo con poderes mágicos. (Como cabía esperar, Juan López se distingue de los demás indígenas por ciertos signos que en vez de declararse abiertamente se insinúan en el relato: es casi un enano, se coloca en situación incestuosa, tiene dificultades para engendrar un hijo, y sobre su cabeza lleva un sombrero que parece un yelmo y que lo vuelve invulnerable a los disparos de armas de fuego.) Entonces, los cancuqueros bloquean con paredes de piedra los caminos que llevan al pueblo. Los soldados guatemaltecos son derrotados prodigiosamente por Juan López, quien recoge sus balas en el sombrero y se las arroja, matándolos. Pero tras la victoria Juan comienza a cambiar de actitud, ahora ya no quiere trabajar cultivando sino que exige, cada vez más, dine-

ro, comida y esposas. Los principales de Cancúc, hartos de la carga que supone, se confabulan, lo asesinan y lo arrojan a una sima. Juan va a parar al interior de la tierra donde, desde entonces, ayuda a sostener uno de los cuatro pilares que soportan la superficie de la tierra. En efecto, Juan López es un "hombre completo", tiene trece *lab*. Enterado de su muerte, el presidente de Guatemala regresa, pero ahora su ejército logra salvar las defensas de Cancúc (en la narración se insiste en que la derrota se debe a que los cancuqueros carecen de armas de fuego y de libros) y penetra hasta el poblado, conquistándolo. Los invasores destruyen el centro del pueblo y obligan a los cancuqueros a reedificar la iglesia en el fondo del valle, en la tierra caliente y húmeda. Luego se van llevándose el tesoro y una virgen de la iglesia. Transcurridos varios años, una delegación de principales de Cancúc se dirige a la ciudad de Guatemala y obtiene de su presidente la autorización para trasladar el poblado al lugar donde hoy se encuentra.

Así pues, mientras los otros incidentes del pasado se resumen en una mera reseña, sin un comienzo definido y sobre todo sin una conclusión —puesto que simplemente terminan—, el relato de la primera guerra encierra una historia acabada y por tanto narrativamente cerrada. Goza de un inicio, un desarrollo en el que hay implicada una trama y una conclusión, recursos que permiten desplegar los acontecimientos como si se tratara de un "cuento". El hecho de que el relato también se conozca como "la historia de Juan López", el nombre de su protagonista, proporciona de antemano una pista sobre su carácter de leyenda. Parece como si un hecho tan importante como la guerra de 1712 —de la que los cancuqueros saben que circulan versiones orales y escritas en español, y sobre la que los frailes no perdían oportunidad de recordarles— no quisiese abandonarse al olvido, o a la versión única de los castellanos.

La segunda excepción, la historia de cómo apareció el sol o historia de Xut, es un relato que con pequeñas variaciones se conoce (o fragmentos de él) en toda el área tzeltal y en general en la región maya de Chiapas y Guatemala. Si bien forma parte del pasado remoto, no encaja en la serie citada anteriormente —a los cancuqueros les resulta imposible situarla en-

tre algunos de los acontecimientos: se halla en un plano completamente distinto— y no es comentada como un acontecimiento sino como un "cuento" que, aunque real, más bien está destinado a los niños.[2] Muy resumido, dice que una mujer *(me' ixim,* "madre-maíz") estaba casada con Escarabajo (que en esos tiempos era como un ser humano). Cada hoja de las plantas de maíz que cultivaba en su milpa daba una mazorca. Un día la mujer fue a la milpa a traer algunas mazorcas; cuando regresó, su esposo consideró que eran demasiadas y la golpeo hasta hacerla sangrar por la nariz. Ella se limpió la sangre con una mazorca y por eso hay mazorcas que tienen franjas rojas. La mujer dejó entonces la casa de Escarabajo, abandonando también a sus dos hijos, uno mayor y otro menor —Xut, el benjamín—, y se fue a vivir a casa de su hermano Buitre. Pero antes de partir fabricó una olla de barro mágica para sus hijos; cuando el padre salía a trabajar en el monte, a los hijos les bastaba tocar cuatro veces la olla para que aparecieran tortillas, frijol, toda la comida. Con los días, el padre no entendía por qué si él pasaba tanta hambre sus hijos parecían tan satisfechos. Decidió espiarlos y vio cómo extraían la comida de la olla. Pero la olla le pareció pequeña; la rompió e hizo otra mucho más grande. La tocó cuatro veces, pero lo único que apareció fue caca. Fue su castigo. Los hijos decidieron entonces visitar a su madre. Le pidieron más comida y ella les entregó media mazorca para que la sembraran, así que tendrían que trabajar. Pero en el camino se apareció el cuervo y les robo el pedazo. Volvieron a la casa de su madre, pero ahora sólo les dio unos pocos granos y se los envolvió en su faja. Cuando regresaron a su casa su padre intentó robárselos y debieron salir huyendo. Entonces Buitre, su tío, los montó sobre sus alas, el mayor en un lado, el pequeño en el otro. Por eso el buitre vuela ladeado. Entonces se fueron a

[2] Hay cinco o seis cuentos cortos casi infantiles que ejemplifican las desgracias que siguen cuando alguien no se comporta correctamente, y concluyen con una pequeña "moraleja". Así la mujer que no quería aceptar el marido que le proponían los ancianos de fratría murió; el hombre que cambió su identidad con un buitre para evitar trabajar en la milpa se vio obligado a comer carroña el resto de su vida; el niño que quería contar todas las estrellas del cielo murió al intentarlo; el hombre cuya esposa murió debió seguirla hasta el mundo de los muertos.

vivir con su madre a una casita y cultivaron un nuevo campo de maíz. Pero el hermano mayor maltrataba al menor. Una vez, mientras estaban trabajando vieron una colmena en un árbol. Subió el hermano mayor y comenzó a comerse la miel; el hermano menor pedía miel desde abajo pero el mayor sólo le arrojaba la cera masticada. Por eso se enojó Xut. Entonces vio cerca unos animalitos y les puso unas cañas como dientes, y los animales, convertidos en roedores, empezaron a destruir la raíz del árbol. Éste se derrumbó y el hermano mayor murió. Pero su sangre derramada sobre el suelo se convirtió en la comadreja, el coatimundi, en aves, en infinidad de animales. El pequeño volvió a su casa. Como el mayor no llegaba, su madre comenzó a llorar desconsoladamente. Entonces el pequeño dijo a la madre que pusiera algo de maíz frente a la casa y así aparecería el hermano, y en efecto aparecieron todos esos animales. Dicen que luego Xut decidió subir al cielo y se convirtió en el sol. Desde entonces hay día y noche. Su madre lo acompañó y se convirtió en la luna. Gracias a ella las mujeres cuentan sus meses de embarazo.

De esa manera hizo su aparición el sol. También así se originaron los animales. ¿O quizá los animales que son *lab?*

Ritual (fiestas)

Cancúc comparte con el resto de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas un ritual público elaborado y profuso. En el transcurso del año se suceden, además de las dos semanas de celebración del carnaval (en febrero), cinco fiestas principales de santos —Pascua (Navidad), Semana Santa, san Juan, san Lorenzo y virgen María— que congregan a cancuqueros de las aldeas y del mismo centro en un mercado mucho más concurrido de lo común. El ceremonial, en el que únicamente participan los funcionarios religiosos y sus esposas (mayordomos de cada santo, músicos de instrumentos de cuerda, músico de flauta y tambor, y otros), se prolonga durante varios días; se desarrolla en las casas de los mayordomos —por lo general cercanas a la plaza— y en el interior de la iglesia. El momento culminante de cada "fiesta" acontece a mediodía

del último día, con la espectacular procesión de los santos por la plaza, en un breve recorrido presenciado a cierta distancia por algo de público, la mayoría procedente del mercado que a esa hora ha quedado prácticamente vacío.

También se realizan otras ceremonias de menor categoría: el lavado de los santos, el recuento de las monedas del collar de san Juan y otras subordinadas. Tienen lugar varias ceremonias de relevo de autoridades, la principal en los últimos días de diciembre y primeros de enero (con el año nuevo europeo); de ofrenda a los señores de las principales montañas de Cancúc *(mixa)*, y de inicio y fin de curso en las escuelas —estas dos no sólo en la cabecera sino también en cada una de las aldeas.

Salta a la vista que el ciclo festivo se mueve al compás del calendario gregoriano. Es en esencia un "año cristiano" cuya única función reside en marcar los días principales para la celebración de las fiestas y otros eventos públicos, aquellos que se hallan vinculados históricamente al mundo europeo. Hasta hace pocos años los especialistas de cada una de las ceremonias públicas *(slok'ijwenta)* tenían noticia de la fecha del calendario cristiano consultando a indígenas del pueblo de Tenejapa, donde residen algunos ladinos hispanohablantes. En cambio, cualquier otro tipo de actividad que requiera de alguna distinción en unidades de tiempo se rige por el calendario indígena mesoamericano de dieciocho unidades de veinte días cada una, con una unidad de cinco días que completa el ciclo anual. Este último calendario *(batz'il ajta k'aal*, "la genuina cuenta de los días") guía, por ejemplo, el cálculo aproximado de los tiempos de las labores de cultivo (no faltan sucesos de sembradores que aplicaron "la cuenta de los días de Castilla" y a quienes se les arruinó su cosecha de maíz), el mes de nacimiento de un niño o las fechas de las ceremonias de protección doméstica.[3]

El "estilo" que impregna el ceremonial público es hasta cierto punto, sólo hasta cierto punto, indígena. Pero en gene-

[3] La escisión entre el calendario festivo y el calendario tzeltal tiene una excepción: el último día de los tres que componen la fiesta de san Juan (evangelista) —el santo patrono de Cancúc— coincide con el primer día del mes que sigue al único mes de cinco días, *ch'ay k'in*.

ral las prácticas y reglas de cada ceremonia no son sino las propias de la liturgia cristiana: procesiones, vigilias, octavas, vísperas y demás; o bien episodios de celebraciones festivas cristianas en su forma popular mediterránea y novohispana. Incluso, es muy probable que la desviación respecto de los cánones litúrgicos católicos sea estimablemente menor en Cancúc que en lugares hispanohablantes, mestizos. En Cancúc es innegable que algunos fragmentos de sus ceremonias "rechinan" con la experiencia ritual hispana y que vistos con ojos europeos modernos tienen un aspecto exótico —si bien acaso no más de lo que resultaría una ceremonia cristiana del siglo XVI—. (Por su parte, la fiesta de carnaval tiene un aspecto extraño comparado con los carnavales europeos.)[4] Pero también en general, la expresión esquemática de movimientos rituales y los objetos utilizados en las ceremonias públicas de Cancúc no difieren sustancialmente de las fiestas ejecutadas en otras comunidades rurales, indígenas o no, del resto de México. Los cancuqueros, de hecho, consideran que sus ceremonias públicas (en mi opinión, con fundadas razones) son una versión local de fiestas y rituales que se celebran en otros pueblos indígenas o ladinos, entre ellos San Cristóbal de Las Casas, la ciudad "castellana" por antonomasia.

Más intrigante resulta una característica compartida por estas ceremonias públicas: carecen de significado. Los cancuqueros, incluidos los especialistas rituales que velan para que las ceremonias se reproduzcan fielmente, ignoran para qué se hacen (alguien sugiere, sin prestar mucha fe a sus propias palabras, que acaso para celebrar el cumpleaños de los santos) y cuál es el sentido de las acciones concretas del ritual. Por lo regular (pese al tono defensivo que se adoptaba ante mis insistentes preguntas), ni siquiera se aventura una interpretación. El grado de exégesis roza el cero.

El episodio siguiente, tomado de la fiesta de Navidad *(pásko)* es típico a este respecto. El 24 de diciembre, durante la noche, en el interior de la iglesia los mayordomos confeccio-

[4] Ello seguramente explica que los "carnavales" de las comunidades indígenas de Chiapas hayan sido objeto de detenidas interpretaciones simbólicas, mientras que el análisis del resto de las celebraciones festivas de las cabeceras municipales brille por su ausencia.

nan "algo" que consta de una mesa baja en cuyo centro se colocan alineados tres santos de bulto, dos de tamaño pequeño (los conocidos como) san Antonio y san Miguel, y un tercero, anónimo, que es sólo una cabeza de gran tamaño, tal vez parte de un bulto completo hecho pedazos. Formando un arco sobre esta mesa se instalan dos ramas grandes de árbol de plátano, de una de las cuales pende un racimo de plátanos aún verdes. Ese mismo día se traslada la imagen de un niño pequeño desde la casa del primer mayordomo —donde se guarda el resto del año dentro de una caja— hasta la iglesia y se coloca junto a los santos. Allí, permanece por unas horas hasta que es devuelto a la casa del mayordomo el día 25. La construcción se desmantela el 26 de diciembre. Pues bien, eso que cualquiera educado en la tradición católica, por la fecha, lugar y disposición, reconocería como un "nacimiento", aunque bastante desfigurado, para los cancuqueros está desprovisto del más mínimo sentido.[5] Puede suponerse que, desde el tiempo ya lejano en que a los sacerdotes les fue negada la posibilidad de quedarse en Cancúc, los mayordomos continuaron repitiendo anualmente la construcción del "nacimiento" de la manera más fiel posible. Pero su ejecución, ahora como en el pasado, está tan falta de intención que en ella se produjeron tergiversaciones tales como la sustitución de la virgen María y san José por otras imágenes.[6] Se sabe, eso sí,

[5] El "nacimiento", unido a otros episodios de la misma fiesta como un "toro" hecho de "petate" que baila en la plaza cargado de cohetes de pólvora (tan común, por otra parte, en las fiestas populares de muchos lugares de México) y que intenta cornear a unos hombres tiznados de carbón ("negros"), admite varias interpretaciones. Pero aquí me interesa la ausencia de significado para los cancuqueros. Puede recordarse la observación de Wittgenstein (citada y concisamente glosada por P. Mason [1993: 407]), según la cual el ritual y las ideas asociadas a él simplemente coexisten: "dondequiera que aquella práctica (el ritual) y estas concepciones (sobre el ritual) se dan juntas, no es que la práctica surja de la concepción, sino que justamente ambas están allí" (Wittgenstein 1985: 11).

[6] Desde hace algunos años el grupo de católicos de Cancúc construye un segundo "nacimiento" en el altar mayor y no en el lado sur de la iglesia, donde se colocan en un pesebre imágenes del niño Jesús, la virgen y san José, todas ellas adquiridas recientemente. En este caso algunos católicos sí reconocen una relación entre lo que se escenifica y cierta historia antigua contenida en la "palabra de Dios", la Biblia, no obstante confusa, sobre una joven mujer casada con un anciano que por su edad no podía tener hijos y la mujer quedó embarazada de una paloma *(palòma-mut)* y el anciano se enfadó...

que en San Cristóbal de Las Casas y en cualquier otro pueblo se hace algo muy parecido. ¿Por qué se hace? "No sabemos, es la *costumbre*." La actitud de los cancuqueros trasluce no perplejidad sino una indiferente inhibición. No es que a un ritual cristiano los indígenas les adjudiquen otro significado —como quieren ciertas tesis de sincretismo o síntesis cultural—, es que no le adjudican ninguno.

Rituales cristianos, simulación indígena

Expuestas así, estas consideraciones pueden parecer irrelevantes. Después de todo, semejante desinterés por la exégesis se explicaría fácilmente como consecuencia de un impulso más general entre los tzeltales por no "racionalizar" las prácticas culturales. Una actitud que en sí misma nada tiene de extraordinario: no siempre hay necesidad de traducir a otro "lenguaje" el significado de una actividad cultural. Tampoco allí de donde procede el etnógrafo se interpretan siempre o por parte de todos las ceremonias en las que se participa.

Sin embargo, lo que me indujo a tomar en serio esta actitud negativa es su parcialidad. Es decir, sólo se da en relación con las ceremonias públicas, pero no con los rituales domésticos, privados. De estos últimos cualquiera conoce perfectamente su sentido: para qué se hacen y cómo. Dicho de otro modo, por qué se efectúa una ceremonia de inauguración de una casa, de ofrenda a los *ch'ulel* de los muertos, un ritual de curación y demás. Y, quizá lo más importante, se conoce bien por qué se ejecutan ciertos movimientos y no otros, por qué se toman decisiones, se emplean objetos, sustancias, se dicen palabras, etc. En la práctica de las ceremonias domésticas y de curación hay algo difícil de precisar pero a la vez evidente, algo así como una "espontaneidad", una soltura que se nota, pongo por caso, en la facilidad y confianza con que se sustituyen objetos y sustancias por otros nuevos pero equivalentes: refresco coca-cola en lugar de aguardiente, cigarrillos por tabaco tradicional, y así.

En este punto, la divergencia —en mi opinión, una divergencia de fondo— con el ceremonial público, cuya meticu-

losidad excluye cualquier posibilidad de improvisación, no puede ser mayor. Los responsables rituales de estos últimos demuestran una maniática vocación por copiar la ceremonia del año precedente de manera idéntica hasta en sus más insignificantes detalles. No en vano el título de estos especialistas rituales es *slok'ijwenta: wenta* indica respeto por algo, en este caso por *lok'*, "salir", "reproducir" (la misma raíz del término *slok'omba*, "imagen", "fotografía"); el título puede traducirse, pues, por "el que asegura la repetición". Lo que en el ritual público se encuentra desarrollado, en fin, es su dimensión mimética.[7]

La contraposición que he venido empleando entre ceremonias públicas sin sentido y rituales domésticos con él es, no obstante, inexacta. Entre las primeras hay al menos una excepción. Se trata de los rituales de ofrendas a los señores de las montañas que practican los principales de Cancúc, como mínimo dos veces al año, guiados por el calendario mesoamericano. Se realizan en cada aldea, siguiendo un itinerario prefijado que pasa por manantiales, cuevas y algún otro accidente geográfico señalado por cruces, ante las cuales se ofrece licor, incienso, velas, música de cuerda, cohetes de pólvora y discursos, todo ello a cambio de asegurar una buena cosecha para las familias de la aldea. Aquí la finalidad y la justificación de las manipulaciones rituales se explican sin dificultad, porque su esquema básico coincide con el de las ceremonias de curación al implicar una transacción recíproca, una relación de contraprestaciones. Por razones obvias, estos episodios no formaron parte del repertorio ritual que los frailes practicaban en las comunidades indígenas; al contrario, son rituales amerindios (el término clave aquí es "reciprocidad") que debieron seguir practicándose a escondidas, aprovechando seguramente que se ejecutan fuera de los lugares habitados y por consiguiente lejos de la inquisidora mirada de los sacerdotes. Que estas ceremonias —en reali-

[7] Quizás existe una relación directa en la etnografía de los Altos de Chiapas entre la dificultad de ver las ceremonias públicas, las "fiestas", como una imitación (exceso vano), y la perplejidad que provoca entre los antropólogos el gasto (superfluo, inútil, sobre todo desde la perspectiva del utilitarismo económico) del ceremonial público, del sistema de cargos, etcétera.

dad, cualquier tipo de ofrenda para los señores de las montañas, por ejemplo la solicitud para cazar sus animales "domésticos" cuando salen a la superficie— se titulen *míxa*, es decir, un préstamo del castellano "misa", no deja de ser una sutil ironía.

Así pues, el contraste que vemos perfilarse no es propiamente entre ritual público y privado, sino (de modo mucho más sugerente y consistente con nuestro argumento) entre ritual cristiano y ritual indígena. O, lo que es lo mismo, entre ritual celebrado en la plaza y ritual celebrado fuera de ella. He aquí la diferencia: el espacio donde se realizan.

En varias oportunidades he destacado el drástico contraste entre, por un lado, los grupos residenciales diseminados en el paisaje de manera extremada, construidos con materiales rápidamente perecederos, y, por otro lado, la "plaza", un rectángulo perfecto de unos 200 × 50 metros cuyo perímetro se cierra en su lado este por la enorme iglesia y al oeste por el edificio del cabildo, hecho con materiales durables (mortero, piedra y teja) y que, por su color claro que resalta del verde de la vegetación circundante en la que se hallan sumidos los grupos domésticos, se divisa desde una larga distancia. Es sabido que las poblaciones hispanas se despliegan a partir de esta fracción central. En cambio, en Cancúc, como en otros lugares indígenas, la plaza se detiene, se autocontiene radicalmente.[8] Ello contribuye a dar a esta área un aspecto desproporcionado, fuera de lugar y bajo la niebla casi irreal: un fragmento de Castilla enquistado en el paisaje indígena.

Se dice que el centro superficial de todo el territorio de Cancúc es una piedra redonda de gran tamaño, situada aproximadamente a un kilómetro al norte del centro de Cancúc, a la que se llama *mukux*, literalmente "ombligo" (es un ombligo del revés). Por su parte, la plaza, junto con los edificios que la rodean, se denomina *yo'tan lum:* "corazón del pueblo", "corazón del lugar". Esto no equivale a decir que la superficie de

[8] En algunos municipios indígenas de los Altos de Chiapas puede verse que la plaza desborda ya los límites que durante siglos la contuvieron y comienza a contaminar la disposición del espacio amerindio con la lenta aparición de calles, ángulos rectos, casas alineadas, y con ellas el cambio de material de construcción: teja por heno, ladrillo por adobe, etcétera

Cancúc se conciba como un cuerpo humano, con manos, pies, cabeza y demás —es decir, como una totalidad orgánicamente integrada—, sino que, puesto que nos estamos moviendo en una cultura esencialmente antropocéntrica, partes concretas del cuerpo humano prestan su nombre a otras cosas.[9] La equivalencia, pues, entre la plaza de Cancúc y el corazón humano es todo lo que necesitamos para reconocer una concordancia visceral, una fuerte analogía entre una y otro.

La plaza ocupa una posición análoga a la que le ha sido asignada al corazón en la distribución anatómica tzeltal. Es lo alterado del espacio propio; en ella se repite el afuera de Cancúc así como su pasado. (Por supuesto son un afuera y un pasado en su mayor parte "castellanos".) Es un espacio interior que pone en *contacto* el espacio indígena con el ámbito de otros seres.[10] La iglesia y el cabildo son el centro de la comunidad y a la vez remiten a los poderes exteriores a los que, desde cuatrocientos cincuenta años atrás, han estado subordinados los cancuqueros. Allí residieron el cura y los delegados del gobierno mexicano; allí recalaban y pernoctaban los forasteros cuando el camino real atravesaba Cancúc y los cancuqueros debían servir de porteadores; en torno a la plaza se instalaron en la década de 1930 unas familias ladinas que se dedicaban a vender licor a los indígenas y que años después fueron brutalmente asesinadas, incluidos mujeres y niños, por un grupo de cancuqueros —y desde entonces no han vuelto a instalarse ladinos en Cancúc—, etc. En cierto modo la plaza *es* la historia de Cancúc y, como en el corazón del cuerpo, en su espacio se halla condensado el pasado.

La actitud corporal misma de los cancuqueros se altera una vez que ingresan en este espacio, en parte debido sin duda a que las actividades que se realizan allí incitan a beber aguar-

[9] Una equivalencia corporal parecida se establece en castellano cuando el centro de los municipios indígenas es denominado (por ejemplo, en la literatura etnográfica) como "cabecera". Lo cual, de paso, pone de relieve la disparidad que existe entre la perspectiva hispana del centro de la población (de la plaza) como un lugar rector, y el punto de vista indígena del centro como un espacio intruso.

[10] En un sentido algo diferente, también es el paso, a través de la cruz que se encuentra frente a la iglesia, de los *ch'ulel* de los difuntos en su viaje al interior profundo de la tierra.

diente. Por ejemplo, los hombres se saludan estrechándose la mano en lugar de hacerlo con el saludo más convencional, propio de otros contextos, en el que la persona más joven acerca la frente para que sea tocada por el mayor/superior. O bien los resentimientos personales que se originan cotidianamente son postergados para un encuentro subsiguiente en la plaza, lo que la convierte, en especial durante las fiestas, en escenario de enfrentamientos (más que nada insultos y faltas de respeto) que se han ido acumulando y allí se desbordan.

El nombre mismo con que se distingue en tzeltal el conjunto de actividades que se despliegan en este rectángulo —actividades de cargos y religiosas— es revelador: *jtaleltik*, que puede traducirse como "nuestra tradición", pero con más exactitud es "lo que nos viene dado", es decir, la misma palabra *(talel)* que se emplea para destacar el carácter hereditario, recibido, de las almas. El término alternativo y quizá de uso más frecuente es *kostúmbre*, evidentemente un préstamo del español "costumbre".[11]

Todo ello explica por qué a los cancuqueros les es comprensible que los funcionarios mexicanos, los turistas o los antropólogos muestren tan vivo interés por la "costumbre" de los pueblos indígenas —según pueden ver en otros pueblos, como Chamula, donde incluso se cobra a los turistas para acceder al interior de la iglesia—. Esto es, por todo aquello que se pone en escena dentro del perímetro de la plaza: los cargos sentados sobre sus escaños, las fiestas, las procesiones de los santos, la música de cuerda, la indumentaria de mayordomos y capitanes, etc. Es lógico que se interesen por este tipo de cosas puesto que son propias de castellanos. Alonso K'aal, principal, opina que ahora que el presidente de México ha reconocido a Cancúc como municipio libre, "el costumbre" va a ser financiada por el gobierno de aquella ciudad ¿Por qué? Porque, como se sabe, al gobierno (como a los *ch'ulel)* le gustan mucho las fiestas. Poco después de decirme esto se recibía en Cancúc la notificación para que un grupo de "música tradicional" se presentara en un concurso para la conservación de

[11] Todos los cancuqueros practican alguna "costumbre" Hay una costumbre presbiteriana, una costumbre católica (reciente), los maestros bilingues practican otra costumbre, etcétera.

los usos y tradiciones indígenas del estado de Chiapas. Entretanto, la plaza de Cancúc era completamente remodelada con capital del presupuesto federal en una obra costosísima dadas las dificultades de acceso al poblado, y se construían un quiosco en el centro y la torre del reloj a la que ya me he referido —y dos años después la iglesia era rehabilitada.

El sobreentendido entre "castellanos" e indígenas sobre este punto (como tantas otras imágenes étnicas recíprocas en la región de los Altos de Chiapas) en realidad se ampara en un equívoco: desde el punto de vista de ambos la "costumbre" es una herencia, pero entre los "castellanos" la tradición equivale a lo propio, en tanto que en la perspectiva indígena la tradición, "lo que viene dado", es sinónimo de lo ajeno, de lo europeo.

Tras este breve rodeo volvemos al ritual público. Tal vez no sea ocioso comparar la plaza con un teatro, un gran escenario dispuesto por los frailes dominicos donde —utilizando a algunos indígenas como actores y a la mayoría como público— pudieran desplegar su vasta escenografía pedagógica. Es bien conocida la desconfianza con que los frailes veían la instrucción religiosa a través de textos y, en cambio, su predilección por la teatralización, la ilustración iconográfica, la solemnidad litúrgica. El jesuita Acosta, por ejemplo, pensó que "sólo sería posible convertirlos [a los indios] mediante el uso amplio del ritual, pues el ritual es, sin duda, otra forma de lenguaje, pero que requiere menos entendimiento racional que la lengua" (Pagden 1988: 230). A todo ello quizá no debió ser ajena la propia forma (católica, al menos desde Trento) de entender el signo: la eficacia sacramental reside, independientemente de si su significado es comprendido o no por quienes lo reciben, en su ejecución, en su puesta en escena; la ceremonia religiosa es eficaz por sí misma.

Los cancuqueros han continuado por su propia cuenta esa representación.[12] Y aún preserva su carácter teatral (una pantomima del teatro cristiano). Una suerte de imitación perpetua de las extrañas ceremonias de los sacerdotes de Castilla

[12] Cabe interpretar el conflicto, generalmente soterrado, entre cancuqueros y frailes como una lucha no por el sentido del ritual sino por el monopolio de su ejecución (por el monopolio de los medios de imitación); de ahí que cuando los sacerdotes abandonaron Cancúc las fiestas siguieron celebrándose básicamente igual.

que pone en estrecho contacto, funde por momentos, el espacio interior con el mundo de afuera del que procedían y al que regresaron. En realidad, en las ceremonias públicas no hay una comunión entre los asistentes, tampoco un genuino intercambio como sucede en los rituales de origen amerindio, sino unos intérpretes: mayordomos y otros funcionarios religiosos de quienes se espera que se apeguen fielmente al guión. Pero, así como los rasgos de conducta y cultura castellana son confinados en el corazón, "interpretados" periódicamente y distinguidos de la cultura "indígena", los rituales católicos son encerrados en el rectángulo del corazón de Cancuc, interpretados colectivamente y distinguidos de los rituales "propios".

Ni por un momento deseo insinuar que son falsos; al contrario, los cancuqueros que participan en ellos —en un principio forzados por los sacerdotes, luego por las propias autoridades indígenas y todavía hoy en parte por efecto de una intensa presión social— lo hacen muy en serio: si la representación es defectuosa al menos serán objeto de chismorreo (algo muy severo), pero pueden llegar a caer enfermos o incluso morir. Tanto es así que casi la totalidad de los ensalmos que se pronuncian en las ceremonias públicas —en realidad antes, en el altar doméstico de cada participante— solicitan que la ejecución de los intérpretes sea correcta y no dé pie a escarnio. Mas estos rituales cristianos están, por así decir, semánticamente vacíos. En ellos no hay nada que entender.[13] En su mayoría forman una miríada de signos arbitrarios, cosas y actos que parecen flotar desprovistos de "concordancias"; no "representan" nada porque detrás de ellos no se esconde ningún significado.

Evidentemente, las ceremonias cristianas no imponían la función pedagógica que los frailes les atribuían. No hablan en un lenguaje común, natural, ni siquiera fácil de traducir. Desde este punto de vista constituyen lo opuesto a la narrativa. Ésta es por naturaleza un medio expresivo muy contaminan-

[13] R. Barthes escribe sobre el "teatro" bunraku japonés: "aquí encontramos esa exención del significado que de hecho ilumina tantas obras del Oriente y que difícilmente somos capaces de comprender, puesto que para nosotros atacar el significado es esconderlo o enfrentarlo, nunca ausentarse de él" (Barthes 1982b: 309).

te, es decir, las narrativas de distintas tradiciones culturales son susceptibles de mezclarse entre sí. Y los cancuqueros parecen haber sido conscientes de esa posibilidad. El resultado, hoy, es una narrativa —mitos, cuentos, historias, etc.— considerablemente pobre, pero, también, casi por completo amerindia: sorprende que apenas haya algún cuento, tema, hagiografía en el repertorio narrativo de los cancuqueros que proceda del Viejo Mundo. La ausencia es quizá más sorprendente porque los préstamos de la narrativa ibérica son muy comunes entre muchos grupos indígenas de México. Parece como si se hubiera preferido mantener la narrativa en un grado de desarrollo bajísimo de tal modo que no pudiera mezclarse con las historias europeas. En cualquier caso, tanto la narrativa del pasado como el ceremonial público son, aunque mediante procedimientos distintos —aquélla atrofiada, éste desenvuelto (e incluso incrementado)—, neutros.

El reverso de la persona (las imágenes de interior de la "casa sagrada")

El interior de la iglesia aloja un nutrido grupo de objetos sagrados —las efigies de los "santos"— que en cierto modo constituyen un caso especial, pero que, en este punto, pueden servir para ilustrar el carácter "otro" que posee la plaza/corazón de Cancúc. La iglesia se denomina *ch'ul na*, esto es, "casa sagrada", y sus santos son asimismo *ch'ul*, seres otros. Pero podemos preguntarnos: ¿lo otro de qué?

No es fácil responder. Ignoro por qué (aunque lo que sigue quizá lo explica en parte) hablar con los cancuqueros sobre los santos es casi imposible, no es mucho lo que se puede decir de ellos, al menos directamente. De ahí que las reflexiones que introduzco a continuación se mantengan en un plano especulativo, pero, creo, no improbable. Distribuidos en la iglesia hay unos 30 santos —*yosetik*, "dioses" (un préstamo del castellano), o *k'anantik*, "guardianes", o, más recientemente, *santoetik* (otro préstamo)—: 26 imágenes de bulto, un lienzo y tres cruces grandes y "vestidas" con una tela blanca.[14] Presu-

[14] Desde la entrada de la iglesia y avanzando en sentido contrario a las

miblemente fueron comprados hace mucho tiempo por los sacerdotes que residieron en Cancúc y ahora la mayoría están muy deteriorados. Por varios conceptos estos "objetos" se encuentran en la misma categoría de los seres humanos. En primer lugar, para enumerar santos se emplea el clasificador numeral *tul*, que también se aplica para los seres humanos (dentro del límite de humanidad que comprende, por ejemplo, a los cancuqueros, las almas *ch'ulel* o los europeos de carne y hueso, pero no así a los señores de las montañas, quienes son contados por el clasificador que se emplea para los cerros). En segundo lugar, los santos —según se da por sentado en Cancúc— tienen un *ch'ulel* y trece *lab*, es decir, son personas "completas".

Por consiguiente, los santos de Cancúc guardan con los santos de tradición hispana un parecido sólo superficial, pues ambos se sustentan sobre concepciones de la persona, mesoamericana y mediterránea, extremadamente distintas. Como es sabido, la identidad de los santos hispanos se compone básicamente de un conjunto de atributos plásticos (iconográficos) y una hagiografía —el equivalente de una biografía—. Por su parte, los de Cancúc están formados por una reunión de entes heterogéneos; carecen de una historia de vida —así como la biografía no existe como género narrativo entre los cancuqueros, tampoco ha sido admitida la hagiografía cristiana para los santos tzeltales— y lo poco que sabemos acerca de ellos se restringe a ciertas intervenciones aisladas en el pasado; en realidad, narrativamente hablando, de la mayoría de ellos no sabemos nada. Tampoco se distinguen entre sí por poseer especializaciones sagradas, sino —como veremos en el capítulo siguiente— porque ocupan el espacio de forma determinada y además, o quizá por ello, son donantes de pala-

manecillas del reloj: Pascua, Jesucristo, san Sebastián, virgen del Rosario (el niño que lleva en brazos es santa Rosa), Pirti Santo (¿Espíritu Santo?), san Juan, san Antonio, santa Rosa, santa Lucía (?), Lienzo de arriba, santa María (el niño que lleva en brazos es santa Isabela), san Vicente, san Alonso, santa Cruz, Jesús (?), Nombre de san Miguel, san Miguel, Manojel (Santo Entierro), virgen Soledad, virgen Candelaria, Sacramento (?), san Esteban, san Lorenzo, Nombre de san Juan y san Diego. Se utiliza su nombre español, no tzeltal; por ejemplo, *ch'ul tatik san juan* (nuestro padre sagrado san Juan) o *ch'ul me'tik rosa* (nuestra sagrada madre Rosa). La mayoría de los cancuqueros sólo conocen el nombre de los santos que salen en procesión (seis).

bras que entre otras cosas ayudan al chamán a combatir la enfermedad. En resumen, los santos están hechos con el molde del concepto de persona indígena.

Pero entre los santos (y en general muchos personajes sagrados) y los cancuqueros de carne y hueso existe una diferencia esencial, una disparidad que se relaciona no con los seres que integran sus respectivas personas, que son virtualmente los mismos, sino con la forma en que éstos se encuentran dispuestos. Es decir —ésta es mi conjetura—, lo que entre los cancuqueros se halla "adentro" (las almas) en los santos está "afuera", su imagen es la imagen extravertida de una persona ordinaria. El interior se ha puesto en el exterior y viceversa, como si los santos fueran una piel volteada, de tal modo que muestran lo que en los seres humanos se encuentra oculto.

Debemos fijarnos, pues, en su apariencia. Desconozco cómo se distingue en los santos el *ch'ulel* de los *lab*, por lo que no tengo otra elección que tratar sus respectivas características sin diferenciar. (Aunque cabe sospechar que, a la inversa de lo que sucede con las personas ordinarias, en los santos los *lab* constituyen su aspecto más visible, en otras palabras, aquello que entre los santos cristianos son sus atributos iconográficos.) En relación con el dominio corporal y el lenguaje, siendo los santos inmóviles y por lo general callados, se puede decir poco, a menos que consideremos su incapacidad física —que, según hemos visto, también es incompetencia cultural— como un dato significativo: el hecho de que haya que vestirlos, lavarlos, pasearlos, alimentarlos y demás (en fin, algo similar a lo que pretendían obrar los sacerdotes con los indios cuando "hacíanse como madres suyas", en un pequeño vuelco de papeles por el cual son los indígenas al final quienes deben ocuparse de los santos castellanos). No obstante, en los ensalmos de curación se solicita insistentemente sus sagradas palabras como ayuda para combatir la enfermedad y, según varios indicios, son palabras pronunciadas en español.

Su indumentaria por suerte es más fácil de ver. La mayoría están vestidos con una o varias telas rojas, muy pálidas ya, estampadas con flores de diferentes colores, seguramente compradas en San Cristóbal. Algunos visten una casulla de fieltro rojo intenso con bordes dorados y una estola también roja

que quizá procedan del ajuar litúrgico de los sacerdotes y fueron cedidos a los santos cuando aquéllos abandonaron Cancúc. Sobre la cabeza llevan un bonete asimismo de fieltro rojo o se cubren con un pañuelo rojo anudado, como lo hacen sus mayordomos. La virgen Soledad y la virgen Candelaria sostienen sobre sus cabezas una corona metálica. A san Juan y Nombre les caen sobre la espalda dos largas trenzas confeccionadas con pelo natural (tal como se recogían el cabello las mujeres españolas, pero no las indígenas).[15] En la muñeca a veces se les coloca un rosario. Se nota que en conjunto destaca el color rojo. Es ciertamente una indumentaria extraña: prendas y adornos castellanos, pero de procedencia dispar y mezclados sin armonía, lo que les infunde un aspecto sumamente estrafalario. Sabemos también que se alimentan del humo del incienso, de las velas y de la fragancia de las flores. San Juan sostiene en su mano una copa dorada. Nombre lleva en su mano izquierda un libro cerrado. Jesucristo soporta una cruz sobre su hombro. San Juan y Nombre, cuando salen en procesión, lucen sobre el pecho y la muñeca un collar y una pulsera de grandes monedas plateadas, españolas y mexicanas de los siglos XVIII y XIX.

El único vínculo explícito de que pude enterarme entre objetos de santos y sus *lab* guarda relación precisamente con el collar de monedas de san Juan. Dicen que san Bartolo —santo tutelar del pueblo tzotzil de San Bartolomé de los Llanos— pidió ayuda a los santos de algunos pueblos próximos porque el suyo se había inundado. Acudieron san Juan de Chamula, san Alonso de Tenejapa, santo Tomás de Oxchuc y el más pequeño de todos —el hermano menor—, san Juan de Cancúc. Los hermanos mayores intentaron uno por uno solucionar el problema, pero no tuvieron suerte. En eso intervino san Juan Cancúc. Sirviéndose de varios de sus *lab* que son *chanul ja'*, esto es, seres de agua con cabeza de herramienta metálica, logró horadar un sumidero para que por allí escapara el agua. Así salvó al pueblo de San Bartolomé de la destrucción. Me cuenta este relato una mujer mayor —a quien he ido a visitar porque tiene reputación de conocer historias antiguas— y me hace notar también que san Juan sostiene un vaso metálico y

[15] Así pues, están doblemente travestidos: étnica y sexualmente.

un collar de monedas, y que esas monedas son sus *lab* fluviales, pero, opina, debe poseer otros *lab* porque es el santo principal de Cancúc.

Sebastián K'aal, en el lienzo de la iglesia de Cancúc (un óleo de la presentación de la virgen encargado por el presidente de la Audiencia de Guatemala para conmemorar la victoria española sobre los sublevados indígenas en 1712), discierne en los claroscuros de los pliegues del manto de la virgen —aunque él ignora qué personajes se hallan pintados— el perfil de un ave; pese a que no reconoce con exactitud de qué clase de pájaro se trata, dice, se distinguen su pico, su cabeza y el contorno de sus alas. Otra persona, en una visita casual a la iglesia del pueblo de Oxchuc, se fijó en que una imagen, con toda probabilidad una virgen de Fátima, tenía junto a sus pies varias palomas, lo que en su opinión confirma que los santos también poseen un ave del corazón e incidentalmente explica el gusto de aquéllos por las misas y el canto de los sacerdotes.[16] Lorenzo Lot, sin embargo, duda que los santos tengan un ave-alma, no ve por qué deben poseer una.

Por otra parte, los cuerpos de los santos presentan anomalías. Algunos carecen de cuerpo, es decir, se limitan a una cabeza y un sencillo armazón que sostiene la vestimenta. Otros son tallas de madera a las que muchas veces les faltan brazos y piernas porque se han roto y cuyo rostro, corroído por una humedad quizá de siglos, se halla completamente desfigurado. Los cuerpos más recientes, fabricados de pasta, se encuentran en mejor estado de conservación; como cualquier imagen comprada, disfrutan de una tez clara —un blanco gris o con tonos violáceos, cosa que no dejan de notar los cancuqueros—, facciones europeas y a veces barba; pero tampoco es raro que se les haya roto alguna parte del cuerpo, un pie o un dedo de la mano, por ejemplo. Se dice también que su piel

[16] Fue precisamente en la iglesia de Oxchuc donde, hace ya mucho tiempo —en 1687—, el obispo Núñez de la Vega (1988) descubrió en una de sus visitas dos ídolos —es de suponer que junto con "auténticos" santos—: uno, llamado Poxlon, era una "bola de fuego" pintada sobre una tabla; el segundo, Hicalahau (*tijk'alajaw*, "señor negro"), era una imagen de bulto aparentemente de un cuerpo humano, aunque ennegrecida, con varias aves carroñeras y lechuzas. ¿Introducirían los indígenas estos ídolos en la iglesia para que pudieran disfrutar junto con los demás (los santos, se entiende) de la liturgia cristiana?

tiene tumores, manchas oscuras ("como los jaguares" explica crípticamente quien me lo cuenta) y granos, quizá marcas de haber sufrido enfermedades infecciosas de la piel. En un primer momento supuse que ese estado se debía sencillamente a una mala conservación. Pero a los cancuqueros no parece incomodarles, al contrario, entre los santos la deformidad corporal es una condición apropiada, como si su erosión material jugara en favor de su potencia anímica, o viceversa. Sin embargo, no se trata de un punto de vista nuevo puesto que, según Viqueira, la adoración de imágenes de santos deformes en Chiapas fue una práctica persistente durante el periodo virreinal: "Todavía a principios del siglo XIX, el obispo don Salvador Sanmartín y Cuevas tuvo que ordenar retirarlas del culto, al igual que lo había hecho el obispo Fr. Andrés de Ubilla a fines del siglo XVI, por juzgarlas semejantes a ídolos" (Viqueira 1993: 403).

En suma —sin abandonar por completo el hilo conjetural en el que nos estamos moviendo—, cuando un cancuquero se sitúa frente a un santo contempla, no obstante de manera parcial, como si fuera una sucesión de pliegues, su propio interior. Las siguientes son expresiones con que el orador se dirige en los ensalmos a los santos: "vengo ante tus manos, vengo ante tus zapatos *(sic)*", "concédeme tu sagrado rostro, tu sagrada mirada", "concédeme tu sagrada palabra (de tus labios), tu sagrada palabra (de tu corazón)". Es decir, lo que se solicita de un santo es un reflejo, la devolución de la mirada y de la palabra una vez han atravesado el "lado otro", un diálogo en el sentido etimológico del término.[17] Los santos son, como se recordará, un objeto *slok'omba*, "salido, extraído de sí mismo": una copia, una imagen. Me pregunto si el pequeño espejo rectangular que las efigies de santos de algunas iglesias tzotziles llevan justo sobre el pecho no guarda relación precisamente con esa facultad de devolver la propia imagen, la de un ser humano ordinario enfrentado a su reflejo. En todo caso, el eje sobre el que opera el desdoblamiento no es arriba/abajo ni izquierda/derecha ni delante/detrás sino, una vez más, adentro/afuera, o sea, oculto/visible.

[17] Del griego: *dialégomai*, "yo hablo *[légo]* a través [*diá*] de algo" (Corominas 1961: 207).

Ahora bien, sostener la mirada de un santo presenta algunos problemas. Hallándose "desenvueltos", su propia fuerza puede resultar perjudicial a los seres humanos ordinarios. No es difícil conjeturar que el origen general de ese poder resida en su falta de cultura o en el velado de ésta, en su "carisma". De ahí quizá que los santos sean envueltos o separados de su entorno por medio de productos con un intenso carácter cultural como las esteras vegetales (petates), los tejidos de algodón u otras fibras; además, en el interior de la iglesia las imágenes más importantes permanecen dentro de cajas de madera colocadas verticalmente, sólo abiertas por el frente, que es cubierto por una tela del mismo material que los vestidos. También, para aproximarse a un santo, hablarle, manipularlo, los mayordomos deben alcanzar un mínimo estado de embriaguez alcohólica.

El sentido de estas precauciones se ilumina un poco más si son comparadas con el siguiente consejo. Si alguien de carne y hueso se encuentra inadvertidamente con un *lab*, en un camino del bosque por ejemplo, la mejor manera de defenderse consiste en desnudarse por completo, darle la vuelta a la ropa y vestirse de nuevo: de ese modo el *lab* no puede atacar. La eficacia de la operación reside posiblemente en la relación tanto de semejanza como de contigüidad que existe entre la piel y la ropa (una segunda piel): uno "se da la vuelta" y muestra el interior de sí mismo, esto es, lo otro de sí mismo. El verbo *lok'* (una vez más, la misma raíz del término *slok'omba:* imagen, fotografía, santo) también significa desvestirse o mudarse de ropa. Quizá por parecida razón los *lab* renuncian a atacar a quien vaga en estado de embriaguez, pues se dice que son capaces de reconocer en la mirada de los intoxicados algo así como una luminiscencia interior. También, según creen algunos, los *lab* del feto dejan ciertas huellas o marcas sobre la superficie de la placenta, de lo que puede deducirse —muy tentativamente— que en el seno materno el feto tiene sus almas "afuera", en contacto con la placenta, es decir, se encuentra volteado, permanece sumido en un estado otro, sagrado.[18] Una condición que no parece inapropiada entre los no nacidos y entre los santos.

[18] Dentro del vientre materno el feto se alimenta de la sangre de la madre.

Todo este complejo juego de pliegues entre el interior y el exterior del cuerpo se revela (tal vez no inesperadamente) de forma condensada y mucho más dramática en la rebelión indígena de 1712. Durante los pocos meses que duró, según he insinuado, los indígenas, lejos de haber interiorizado las categorías coloniales, se pusieron de distintas maneras en el papel de castellanos. Y en esa actitud ellos mismos se extravertían corporalmente, según puede verse en los casos siguientes —de entre un amplio abanico de donde elegir— tomados del incisivo estudio de Viqueira (1993).[19] Los dirigentes rebeldes de Cancúc, por ejemplo, convocaban en sus proclamas y sermones a que "todos los que fuesen brujos y hechiceros saliesen a usar de su arte para matar los españoles que para eso les había dado Dios esa habilidad" *(ibid.:* 431). El "poder" de esos brujos eran sus "naguales". Los cargos militares rebeldes eran ocupados por personas a las que se les atribuía poseer tales poderes. Un importante dirigente dijo de un indio inculpado que "tenía un hijo muchacho de edad de doce años que lo hicieron capitán por opinión que tenía de brujo" *(ibid.:* 433). Y un sargento español informó "que la causa de elegir capitanes muchachos se gobierna según el nagual [que] tiene cada uno y son opinados de brujos y los que no, los enseñan" *(ibid.:* 433). "Y los que no, los enseñan": no se explica cómo se hacía esto, pero en cualquier caso animar a alguien a exhibir su interior es una actitud poco apropiada en circunstancias ordinarias (fuera del ritual), una transgresión.

una sustancia *ch'ul,* sagrada. La sangre menstrual simplemente es alimento desperdiciado.

[19] En el estudio, por otra parte, queda patente la dificultad de la investigación española por descubrir, una vez aplastada la rebelión, qué era aquello a lo que los sublevados daban culto en la ermita —¿la imagen de una virgen católica?, ¿un ídolo de barro?, ¿un ser humano?, ¿un animal?—, puesto que se encontraba tras un petate y sólo tenía acceso a ello un reducido círculo de dirigentes. La pesquisa presentaba sin duda dificultades técnicas, pero también dificultades de traducción cultural. En efecto, las descripciones en los testimonios indígenas son típicamente fragmentarias y por tanto en apariencia contradictorias. Si los españoles buscaban determinar una verdadera o única identidad (valga la redundancia) de lo que se guardaba en la ermita, los indígenas respondían, apropiadamente, con detalles dispares dirigidos no a completar el perfil de aquel ser sino a sugerir concordancias entre éste y otros seres, dominios, sociedades. Como cabía esperar, los españoles nunca llegaron a aclarar qué hubo en aquella ermita. Tampoco era necesario.

Más sugerente aún parece que ese estado "otro" pudiera ser inducido mediante la acción de cubrirse con ciertas prendas.[20] Durante la batalla de Huixtan los españoles dijeron haber visto que entre los atacantes figuraban "unos indios con hábitos al parecer de Nuestro Padre Santo Domingo, echándoles la bendición a los demás" *(ibid.:* 406). Y la joven a la que se había aparecido la virgen, María de la Candelaria, en las misas que se celebraban en Cancúc aparecía "vestida de amito, alba, estola y una capa que servía al santo San Juan Evangelista por ser pequeña" *(ibid.:* 409). Es decir, un cancuquero que abandonaba su estado ordinario podía intercambiar su ropa con la de los santos, o bien abandonaba su estado ordinario porque se envolvía, se recubría con ropa de los santos. No debe ser otra cosa lo que hacen los actuales mayordomos de los santos para cumplir con las ceremonias, dar parcialmente la vuelta a su segunda piel. Uno de los episodios más acabados de la rebelión de 1712 en relación con la cuestión que estamos discutiendo es el de las "brujas" transportadas en andas. Cuando la milicia española ocupó finalmente Cancúc, los rebeldes huidos recurrieron a cuatro mujeres, dos de Yajalón y dos de Tila (junto con un ciego que se hacía llamar "rey de brujos"), para que con sus poderes, rayos y vientos desalojaran a los españoles de Cancúc. Las mujeres fueron transportadas hasta un punto en la orilla del río desde donde se divisa Cancúc, cargadas por "cuatrocientos" indios en sillas sobre andas y cubiertas con petates y mantas para que nadie pudiera verlas. Mas "habiendo reconocido no haber obrado lo que esperaban, las arrojaron al suelo, tirando las sillas y las hicieron volver a pie" (Ximenez 1931, VII: 307).

Para combatir eficazmente a los castellanos se requería perder la condición culturalmente correcta, indígena. Pero en ese movimiento de desdoblamiento corporal quizá también se descubre la necesidad de establecer un contacto más directo con los otros, con los castellanos.

[20] López Austin sugiere como traducción del término nahua (prehispánico) *nahualli* —que "en sentido general es la persona que tiene poder de transformarse o la persona o animal en los que se transforma"— las expresiones "lo que es mi vestidura", "lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor" (López Austin 1973: 118).

La dificultad de diálogo con los "castellanos"

Parece darse una doble exclusión. Por una parte, una narrativa del pasado incapaz por su contenido y por su forma de disputar con las versiones occidentales de ésta; por otra, un ceremonial público al que se le escamotea de continuo no ya *su* sentido sino *un* sentido cualquiera. En mi opinión, tras esta actitud hay una estrategia, una que podría denominarse de silencio.

Breves tentativas frustradas de diálogo

El reverso del silencio es el diálogo. Uno de los ejemplos más acabados de éste en el área mesoamericana es lo que Burkhart (1989) ha llamado "el diálogo moral nahua-cristiano", aquel que tuvo lugar durante las primeras décadas de la Colonia en el centro de México, entre los nahuas —sobre todo entre habitantes urbanos y en muchos casos miembros de la elite— y los frailes, en un momento en el que el impulso evangelizador todavía era intenso. En el curso de este diálogo, demuestra Burkhart, los nahuas pudieron reelaborar parcialmente las categorías morales cristianas (formuladas en términos absolutos como los de bien y mal, salvación y condenación, pecado y pureza, etc.) adaptándolas al molde más familiar de su sistema moral y principios cosmológicos. En ese proceso intervino de manera decisiva la propia dificultad, en parte técnica pero fundamentalmente retórica, de la traducción. Los frailes se veían obligados a enseñar la doctrina cristiana en lengua náhuatl y buena parte se perdía de una lengua a otra; en náhuatl, las fórmulas doctrinarias perdían su carga metafórica para reaparecer convertidas en expresiones de una realidad conceptualmente nativa (*ibid.*: 4-45). Ésta es la vertiente de un cristianismo "domesticado". Pero el proceso también tuvo lugar en sentido inverso. Prestando atención a la cosmografía e historia mítica de los nahuas, los frailes lograron establecer suficientes puentes entre éstas y las europeas como para que, a medida que se profundizaba en el diálogo, los nahuas voluntaria y progresivamente transformaran sus mitos

originales en relación con las enseñanzas cristianas (*ibid.*: 77 y 78). Ello producía el embrión de la reformulacion del pasado y redistribución del espacio, incluido el nacimiento de un cielo y un infierno, por más que éstos no implicaran necesariamente, en el siglo XVI, la aceptación de la doctrina de recompensa y castigo en la otra vida. En definitiva, un mundo mezclado.

El diálogo es una de las opciones posibles en la gama de comunicación (la guerra constituye otra). Entablar una discusión permitió mantener lo propio a través de la reelaboración del discurso europeo, cristiano. Pero, como todo diálogo, exigió inevitablemente un intercambio y, dada la diferencia entre las fuerzas que se enfrentaban, la resistencia debió someterse a las categorías lógicas y sobre todo a las formas de ese otro discurso. En el proceso de construcción de un "contradiscurso", éste no puede dejar de arrastrar consigo fragmentos de aquello a lo que opone resistencia.

Algunos signos sugieren que los cancuqueros procuraron hasta cierto punto ese diálogo en el pasado. Considerando una reconstrucción desde luego hipotética, en un primer momento, más o menos la segunda mitad del siglo XVI, la exposición al cristianismo no debió ser muy intensa puesto que los sacerdotes eran pocos y la relación indígena con el mundo castellano limitada. Pero a medida que la conquista se tornaba más irreversible (es decir, que se consolidaba en lugar de "remitir", de perder fuerza hasta terminar por disolverse conforme al modelo de acontecimiento histórico de Cancúc), los indígenas ensayaron progresivamente una conversación cultural. El final de ese experimento fue, con toda probabilidad, la rebelión de 1712. Los cancuqueros pretendieron entonces un milagro cristiano, la aparición de la virgen María,[21] que las autoridades eclesiásticas, como en casos anteriores ocurridos en otras comunidades indígenas, se negaron a admitir.

[21] No sólo el prodigio sino también su relato reproducen con extraña fidelidad el género narrativo español de apariciones milagrosas de santos y vírgenes patronos de localidades: la virgen se aparece a una joven (María de la Candelaria) junto a un manantial y le pide que le construyan una casa (ermita), la joven avisa entonces a las autoridades civiles del pueblo, quienes verifican el milagro y conducen la imagen de la virgen en procesión solemne hasta el pueblo o sus alrededores, donde construyen un pequeño santuario.

De hecho, en un principio la organización de la rebelión, en manos de indígenas que habían sido afines a la actividad eclesiástica y/o administrativa, fue tejida reproduciendo las pautas castellanas. Para los cancuqueros la advertencia de esta circunstancia —la muestra de hasta qué punto la confrontación abierta replicaba lo que se resistía— quedó fijada en el relato de los acontecimientos de 1712. Juan López, el "héroe" tzeltal que en una primera confrontación libra a Cancúc de la invasión de los soldados guatemaltecos (españoles), se transforma él mismo —como si ésta fuera la lección esencial que extrajeron los indígenas de aquellos acontecimientos— en una suerte de castellano: en cierto momento rehúsa cultivar la tierra y prefiere vivir del tributo que exige a los pobladores de Cancúc. Según se escucha en una de las versiones, "Juan está ya en libro".

Pese a todo ello, en los Altos de Chiapas el interés por integrar formas y contenidos cristianos nunca parece haber sido fuerte, ciertamente no como en otros lugares de la Nueva España. No hubo bautismos masivos, como sucedió en el centro de México, ni, como en Yucatán, el afán por producir apresuradas síntesis religiosas.[22] Ni frailes ni indígenas, cada grupo desde su orilla, parecían dispuestos a ceder lo suficiente para establecer lazos aceptados mutuamente. En ello debió intervenir con seguridad el hecho de que la evangelización y administración de doctrinas permaneció durante un prolongado periodo en manos de dominicos quienes, como se sabe, se mostraron más rigurosos en materia doctrinaria y por tanto menos resueltos a hacer concesiones que los cancuqueros pudieran reelaborar en su provecho. Debió influir también la temprana desaparición de la nobleza indígena, sustituida en

[22] Los Altos de Chiapas y Yucatán —siendo sus grupos indígenas hablantes de lenguas mayas y por tanto considerados convencionalmente de "cultura maya"— ilustran en varios aspectos dos actitudes opuestas en relación con el "sincretismo". Mientras que entre los grupos indígenas de los Altos de Chiapas el ritual público se halla extraordinariamente desarrollado, en Yucatán está muy disminuido (y desde un punto de vista teatral, es casi insustancial); y a la inversa, en esta última región la narrativa (cuentos, leyendas, etc.) se halla muy desenvuelta —y también muy mezclada con la narrativa ibérica—, mientras que en Chiapas parece encontrarse atrofiada. Entre estos dos extremos, las tierras altas de Guatemala quizás ocupen un lugar intermedio.

sus funciones de autoridad por un sistema rotativo de cargos ocupados por gentes del común (es decir, un proceso que en los pueblos quichés de Guatemala, por ejemplo, no ocurrió sino promediado ya el siglo XVII [Carmack 1983] y entre los mayas de Yucatán transcurrido casi en su totalidad el siglo XVIII [Farris 1984]). No hubo, pues, un grupo social permanente y libre de impugnaciones que en el doble paso de ser aceptado por las autoridades españolas y de seguir distinguiéndose del común indígena produjera formas culturales híbridas.

Toda tentativa de conversación cultural, por débil que ésta fuera, se interrumpió abruptamente tras la derrota que sucedió a la rebelión de 1712. Los frailes incrementaron la celebración de ceremonias cristianas y, como si ya no confiaran del todo en la eficacia de sus signos, añadieron un renovado interés por sermones y confesionarios. La respuesta indígena de Cancúc a este nuevo impulso cristianizador parece haber sido el silencio, el elocuente y por momentos subversivo silencio.

La interrupción de ese diálogo —planteado en circunstancias tan desfavorables, convertido en realidad en el clásico soliloquio cristiano (europeo) que monopoliza el lenguaje— es una posibilidad razonable desde la manera tzeltal de concebir la palabra: puesto que las palabras forman parte de las cosas del mundo y de su vasta red de intercambios comerciales, pueden ser puestas en circulación y de igual modo pueden ser retiradas de ella.[23] Quizás estas limitaciones explican que, como contrapartida del rechazo a integrar significados cristianos, los cancuqueros también debieron sacrificar ciertos aspectos de su propia mitología y cosmología para impedir la mezcla, presumiblemente aquellos aspectos que entraban en competencia más abierta con el discurso cristiano. Es decir, en competencia, por una parte, con un tiempo narrativo progresivo de Creación, Redención y Juicio Final, del que no ha

[23] Puede recordarse aquí el estudio de K. Basso sobre el papel trascendental del silencio en la cultura apache: una ausencia de comunicación verbal que se produce justamente en circunstancias sociales en que el estatus de los hablantes es ambiguo, en que las expectativas de un papel particular se borran y junto con ellas lo predecible en la interacción social. En suma, el silencio entre los apaches es la respuesta a relaciones sociales inciertas e impredecibles (Basso 1972).

quedado el más mínimo vestigio en las creencias de los cancuqueros; y por otra, con la imagen de un espacio vertical con las implicaciones morales cristianas que le presuponen —fundamentalmente el cielo y el interior de la tierra, allí donde se encuentran el paraíso y su gloria, y el infierno y sus tormentos— una noción que tampoco parece haber impresionado a los cancuqueros.

Cruces

El cielo *(ch'ulchan)* está compuesto por trece capas superpuestas *(oxlajun lam ch'ulchan)* que forman doce espacios. No cabe duda de que el nivel inferior está ocupado por el sol y la luna, que en su movimiento diario rodean la tierra. Del resto de los niveles, once, se ignora prácticamente todo. Pero no es imposible que estén habitados por otros seres —dice K'aal que acaso por otros "Xut" que ya cumplieron con su "trabajo" y que, como en una teoría atómica, extenuados, han saltado a un nivel superior—, en todo caso sin relación con los seres humanos.[24]

El interior de la tierra *(yutil lumilal)* a su vez está formado por nueve capas "colgadas" *(balun pal lumilal)* cuyos niveles, como indica su clasificador numeral *(pal)*, no se hallan dispuestos de manera ordenada, como las del cielo, sino que se superponen irregularmente. En su interior, a mucha profundidad, se halla el *k'atinbak* que ocupan los *ch'ulel* de los que han muerto, un lugar del que se sabe poco excepto que allí está oscuro porque las almas deben iluminarse, en ausencia

[24] Es curioso que sobre el sol —que junto con la luna es quizá la única "deidad" cancuquera en el sentido más convencional de la palabra— haya algún conocimiento, a través de la historia de Xut (de cómo el hermano menor mató al mayor y subió al cielo y se convirtió en el sol), y sin embargo carezca de representación sensible en el ritual y por tanto no sea objeto de atención protocolaria. En cambio, de Jesucristo, junto con el resto de los santos, la mayoría de los cancuqueros no puede decir prácticamente nada, pero es objeto de atención ceremonial en muchas ocasiones a lo largo del año. El sol y Jesucristo no son el mismo personaje (a diferencia, aparentemente, de lo que se cree en algunas comunidades tzotziles [Gossen 1973; Holland 1978] y quizá tzeltales [Nash 1970]): el primero existe como personaje en la mitología, el segundo es más bien un no personaje que existe exclusivamente en el ritual. De uno se dice, al otro se le cuida. Parece la paradoja irresoluble de una representación del mundo bifurcada, mas no mezclada.

de madera, con los huesos que sustraen por debajo de los sepulcros (desconozco si también se calientan con ellos o los *ch'ulel* no experimentan frío). Está, además, la base de las cuatro columnas que sostienen la superficie de la tierra.[25]

(No obstante, la disposición del cosmos no es tan sencilla como mi explicación pudiera hacer creer. Las descripciones de los cancuqueros al respecto son lacónicas, vagas y contradictorias. Desde luego, no pueden ser más disímiles de las precisas descripciones del interior de las montañas *ch'iibal* —pero el *ch'iibal* es descrito en los distintos ensalmos que se le dirigen, mientras que no existen ensalmos cuyo destino sea el cielo o el interior de la tierra, sin duda porque en realidad allí no hay nada o nadie con quien intercambiar—. El número de niveles celestes varía con la descripción y, sin que pueda explicarme por qué, el cielo no está necesariamente "arriba" y la tierra "abajo". Tampoco pude tratar esta cuestión valiéndome de un dibujo, como si, a diferencia del *ch'iibal*, fuera imposible plasmar la arquitectura del cosmos sobre un papel.)

Así como el pasado (narrativo) ha sido esencialmente olvidado ("vaciado", puesto que la serie de acontecimientos que jalonan el tiempo demuestra que éste existe en profundidad espacial pero sin contenido), también se conoce cómo se arman el cielo y la tierra pero no lo que allí hay. Es posible que —como se deduce de los trabajos de Houston y Stuart (1989) sobre los mayas del periodo clásico y de Burkhart (1989) sobre los nahuas— el ordenamiento vertical del cosmos haya sido menos importante entre las culturas de Mesoamérica que las relaciones sobre el plano de la tierra (lo que debió fa-

[25] Según un breve relato, hubo un hombre que descendió a las regiones más profundas de la tierra y vio que allí habitan los *suk it* —literalmente, "orificio tapado"—, enanos albinos sin sexo ni ano (de ahí su nombre), que se alimentan exclusivamente de los olores que despiden los alimentos y que portan sobre su cabeza grandes sombreros con los que se protegen del sol cuando éste pasa por allí (de noche sobre la tierra). Éste es sin embargo un relato que conocía una sola persona (en realidad su familia: madre y hermanos) de todas las que consulté sobre narraciones y a las que pregunté específicamente por esta historia. En este y algunos otros casos parecidos es como si algo del antiguo conocimiento se mantuviera en fragmentos, deslavazado y arrinconado, transmitido en el seno de grupos domésticos y socialmente poco prestigioso, pero sin llegar a disolverse por completo, quizás en estado latente a la espera de tiempos mejores en los cuales pueda volver a armarse.

cilitar la renuncia tzeltal a tratar sobre estos lugares). En todo caso, no es que en Cancúc el cielo y el interior de la tierra reciban poca consideración, es que se hallan prácticamente despoblados de deidades u otros seres sobrenaturales.

En contraste, las relaciones entre cancuqueros de carne y hueso y sus seres otros se despliegan de manera horizontal sobre *balumilal*, "sobre la tierra", o más precisamente en la "cumbre de la tierra". Según entiendo, *balumilal*, la superficie de la tierra, no es la tercera división del cosmos, sino una región intersticial, de límites verticales poco precisos, la ambigua línea de gozne que une y separa los pisos terrestres de sus "otros", los pisos celestes. Cabe notar que a este dominio de *balumilal* pertenece la franja subterránea adherida a la superficie en la que obviamente están incluidas las montañas, cuevas y hondonadas fluviales. Lo sagrado (alterado) de los cancuqueros, pues, no son divinidades del espacio superior ni los muertos ni los antepasados, sino seres instalados en la superficie de la tierra, montañas, cursos de agua, aire y demás. Con todo, no pasa desapercibido que los rasgos de algunos de éstos remitan a los antepasados (por ejemplo, en las montañas *ch'iibal)* o deidades (como los ángeles de fratría que se dejan ver a los hombres de carne y hueso tal y como lo hacían algunas divinidades mesoamericanas precolombinas, cubiertos con harapos —¿o es al revés y las creencias anímicas son más profundas e inspiraron a las divinidades, posteriores?).

El "más allá" se encuentra sobre la superficie tierra, pero la expresión debe interpretarse de manera literal. El "más allá" comprende ámbitos poblados por seres que desde una perspectiva europea son sobrenaturales *(ch'ulel, lab,* etc.), pero también comprende lugares "reales" como la ciudad de México, San Cristóbal de Las Casas, Guatemala, la selva de la tierra caliente, el océano, España, etc. En cierto sentido, el "más allá" simplemente es lo que está más allá del horizonte de las montañas que circundan Cancúc: lugares no ordinarios fuera del alcance de los sentidos. Sin embargo, la comunicación con aquellos lugares remotos se ve facilitada por la existencia de cruces.

En toda la superficie del valle de Cancúc —en realidad, en la región entera de los Altos de Chiapas— abundan cruces

(kurus). Se hallan junto a los manantiales, cerca de la entrada de ciertas cuevas profundas, en la cima y en la base de las montañas importantes, en intersecciones de senderos. Son cruces de madera de aproximadamente un metro de altura que deben sustituirse de continuo porque se pudren con la humedad, y como muchas de las antiguas no se retiran, acaban formando grupos, a menudo semiocultos por la vegetación. También hay cruces en los caminos que rodean las aldeas, en el interior de la iglesia, en su atrio y desde luego en los pequeños altares domésticos.

Como en los pueblos cristianos del mediterráneo, las cruces indígenas protegen del exterior.[26] Pero la similitud no va más allá porque aquí hay un procedimiento lógico distinto. Las cruces indígenas no impiden el paso de lo que se encuentra afuera, sino que a través de ellas es posible establecer un intercambio con seres otros. Ante ellas, a cambio de algo, se ofrecen ciertas sustancias sagradas: incienso, aguardiente, tabaco, sangre, palabras formales y demás. La protección que otorgan las cruces, pues, no consiste en impedir la comunicación sino en dominarla, domesticarla, supeditándola a las reglas indígenas de reciprocidad. Como si fueran puertos de intercambio —no muy distintos quizá de los centros de intercambio prehispánicos—, forman los puntos de enlace de una vastísima red comercial de sustancias y palabras adecuadas.

En principio, cualquier clase de cruz, independientemente de dónde se encuentre enclavada, sirve para comunicarse con cualquier género de destinatario. Incluso, si uno viaja de noche y al sentir miedo decide orar a los ángeles de su fratría para que lo proteja, pero no encuentra una cruz cerca, es suficiente cruzar dos ramitas con un bejuco, clavarlas en la tierra y poner ante ellas un poco de tabaco. No obstante, existe cierta especialización entre las cruces. Las que están en manantiales o al pie de cerros comunican más fácilmente con los se-

[26] En el pueblo tzotzil de Zinacantán, según Vogt, las cruces que rodean la población son adornadas con ramas de pino verde en su lado "exterior", mientras que su lado "interior", aquel orientado hacia las casas, es decorado con geranios; en varias publicaciones el autor (por ejemplo, 1979: 263) interpreta esta distinción entre plantas salvajes (el pino) y plantas cultivadas (el geranio) como la marca de la diferencia entre el espacio "natural", salvaje, y el espacio humano, socializado.

ñores de la montaña correspondiente; las de los altares domésticos con las montañas *ch'iibal* o con los *lab* secuestradores del *ch'ulel*, o con los santos de Cancúc u otros pueblos; las cruces de senderos y encrucijadas con los *lab* de uno mismo y otros propósitos inapropiados; las de la iglesia con las autoridades políticas mexicanas. Por ejemplo, una de las versiones de la ceremonia *bik'tal ch'ab* —con la que se procura debilitar la firmeza de las autoridades mexicanas cuando una delegación cancuquera es enviada para negociar algo— consiste, entre otras cosas, en colocar en el centro del piso de la iglesia de Cancúc cuatro santos boca abajo de manera que hagan una cruz.

Esto parece deberse a que las relaciones con extraños son mucho menos peligrosas si se establecen de acuerdo con las normas mesoamericanas de intercambio. Una relación de esa naturaleza no tiene por qué ser necesariamente favorable a los cancuqueros, pero sin duda reduce, amortigua en gran medida los riesgos del contacto. De ahí que las relaciones de intercambio entre cancuqueros y gente de habla española son preferibles para los primeros en un mercado, que no fuera de él.[27] (Y a su vez, ¿cómo no ver entre los acontecimientos de la historia de Cancúc —guerras, epidemias, desastres y demás— intempestivas intrusiones que rompen por todas partes y de cualquier forma los cauces apropiados de una relación de intercambio?)

Cierta clase de encuentro con los señores de las montañas ilustra una relación antípoda a la que se establece ante una cruz. Estos seres —que como se recordará tienen aspecto europeo en su mayoría— guardan en su casa, el interior de las montañas, fabulosos tesoros que uno mismo puede obtener haciéndoles una visita, engañándolos y escapando con el botín. Se cuentan casos de indígenas que se han hecho ricos así. Las cosas, sin embargo, no son tan fáciles porque resulta mucho más probable que la tentativa termine con la pérdida

[27] No así para los hispanohablantes de la región, ladinos, quienes prefieren intercambiar con los indígenas fuera de los mercados, como se deduce del apelativo de mujeres "atajadoras" (que la novela de Rosario Castellanos hizo notorio) porque "atajan" a los indígenas en los caminos antes de que éstos puedan llegar al mercado de San Cristóbal de Las Casas a vender sus mercancías.

de la propia alma *ch'ulel* a manos de uno de esos personajes, quien la retiene para siempre en calidad de "mozo" de sus propiedades subterráneas. Una operación de este tipo se caracteriza, en definitiva, porque su resultado es completamente azaroso, ninguna pauta o regla de intercambio disminuye la impredecibilidad del encuentro. Un encuentro que, por lo demás, en general se presenta desfavorable a los indígenas, así en la ficción como en la vida ordinaria.

La superficie de la tierra, *balumilal*, se halla fragmentada en espacios y tiempos heterogéneos, aunque no del todo inconexos puesto que las cruces los ponen en comunicación. También es posible trasladarse allí físicamente, pero eso es más complejo, como demuestra la insistente preocupación de los indígenas por conocer con la mayor precisión el número exacto de días, medio de transporte y precio del boleto del viaje a España o a cualquier otro lugar. ¿Por qué ese interés por los detalles del desplazamiento?

Los distintos espacios no parecen regirse por las mismas coordenadas espaciotemporales. El interior de las montañas *ch'iibal* (donde las almas, como vimos antes, son "contemporáneas" pero también parecen investidas como "antepasados" y a la vez poseen ya las copias de mercancías de las que en Cancúc no se tendrá noticia sino hasta algún tiempo después), otras montañas habitadas por sus dueños, la selva pluvial de la tierra caliente, las ciudades modernas de México, los Estados Unidos y cualquier otro lugar distinto, parecen tener su propio espacio y tiempo, como si cada uno fuera en sí mismo un mundo donde las coordenadas ordinarias de Cancúc no tuvieran aplicación. En vez de definir el tiempo mediante una escala de aplicación constante (se repita ésta o no), quizá sea preferible imaginarlo irremediablemente ligado a cada lugar, discontinuo. Es decir, no como una medida única a cualquier espacio, que se encontraría aquí o allá más adelantado o retrasado, sino como un caleidoscopio de tiempos cada uno con una naturaleza, en consonancia con el lugar que habita, cualitativamente distinta.[28] Vista la importan-

[28] No ignoro la convención por la cual en las comunidades indígenas de lengua maya, por ser "mayas", se concibe el tiempo de manera cíclica. Lo que, entre otras razones, no me satisface de esta perspectiva es que recurre a

cia que otorgan los tzeltales a las diferencias de luz y oscuridad, la descripción del espacio y tiempo podría formularse (como simple recurso imaginativo) en términos fotográficos o también en términos de perspectiva. Por ejemplo, podría compararse con la descripción de Panofsky del espacio pictórico de las obras helenísticas y romanas, esto es, un espacio inestable e incoherente entre sí "concebido como un agregado o compuesto de sólidos y huecos, unos y otros finitos, no como un sistema homogéneo dentro del cual cada punto, independientemente de su ubicación en un sólido o en un hueco, viene determinado por tres coordenadas perpendiculares entre sí y que se prolongan *in infinitum* desde un 'punto de origen' dado" (Panofsky 1975: 185). En este tipo de pintura, los objetos se distribuyen "libremente sobre vastas extensiones de tierra y mar; pero el espacio y las cosas no se funden en un todo unitario", y como resultado, la imagen de conjunto adopta "un carácter irreal, casi espectral, como si el espacio extracorpóreo sólo pudiera autoafirmarse a expensas de los cuerpos sólidos y, a guisa de vampiro, se nutriera de su sustancia misma" (*ibid.*: 184). La impresión que provoca la descripción de este tipo de pintura —y la pintura es también una técnica de imitación— recuerda vagamente el mundo "espectral" de las almas indígenas, que sólo pueden existir a expensas de los cuerpos sólidos.

Por lo demás, resulta intrigante que cuando los cancuqueros viajan lo hacen por etapas marcadas con cruces sobre el terreno, siempre las mismas para un mismo itinerario; por ejemplo, desde Cancúc a San Cristóbal de Las Casas son cuatro etapas de tres horas cada una señaladas por tres cruces donde por lo general se hace un alto para descansar y comer.

figuras geométricas (tiempo cíclico, lineal, etc.), lo cual implica depurar la descripción del tiempo de sus referencias sensibles, de las referencias, por ejemplo, que ligan un tipo de tiempo con un tipo concreto de lugar. Otra cosa debió ser la concepción del tiempo entre la elite maya precolombina, por ejemplo, propia de un grupo de especialistas en gobernar y en legitimar conceptualmente su gobierno como "ciclos" —desarrollando, por otra parte, una escritura considerablemente abstracta que permite construirlo y expresarlo—. (Por supuesto la cuestión es compleja y aquí me limito a insinuar la duda.)

Nuevas identificaciones religiosas

Sólo recientemente, desde que algunos grupos de cancuqueros se identifican como católicos o presbiterianos, parece reanudarse un tímido diálogo con las concepciones cristianas. Sin embargo, y dejando de lado el reducido número de autoridades religiosas católicas y evangélicas (con inquietudes e intereses fuera de lo común, pero a la vez una constante en la historia de Cancúc: casi una posición "estructural"), puede percibirse el mismo desinterés generalizado por la geografía moral cristiana —el eje vertical cielo/infierno—, igual despreocupación por la salvación del alma y parecida incomprensión de la narrativa bíblica.[29]

Algunos comentarios cruzados destilan pequeñas dosis de "racionalización" sobre prácticas y convicciones religiosas. Por ejemplo, la idea de la resurrección de la carne durante el Juicio Final —la muy literal imagen de cadáveres elevándose al cielo con toda su carne— tropieza hasta tal punto con el sentido común tzeltal que no sólo es objeto de burla por parte de los no presbiterianos, sino que para ellos mismos resulta incómodo sostener semejante idea públicamente. Por su parte, los evangélicos objetan a católicos y "tradicionalistas" dar culto a muñecos de madera, las figuras de los santos de la iglesia, que son un mero producto de manos de otros hombres. Los católicos reprochan a su vez a los "tradicionalistas" hacer rituales (públicos) sin saber por qué y además mal, y así por el estilo.

Pero ciertamente no son cuestiones doctrinarias las que están en juego. El interés por la nueva filiación religiosa —muy precaria, puesto que se adopta y se abandona con facilidad

[29] Es decir, no se produce una verdadera "conversión". Nada parecido a los procedimientos de reconstrucción del ser que identifica Klor de Alva (1988) en las prácticas penitenciales cristianas ("con su confesión sacramental y, aún más importante, con su imposición de tácticas introspectivas de autoformación, su difusión de una conciencia de nuevas maneras de actuar perversamente y su empeño en el discurso autobiográfico dirigido a la divulgación de los pensamientos y actos más íntimos del individuo, que contribuyó a la transformación de los nahuas en el Otro no sólo de los europeos, sino de ellos mismos *[ibid.*: 74]") instauradas por los sacerdotes entre los nahuas del centro de México poco después de la Conquista, dirigidas a formar una conciencia de sí que permitiera la dominación colonial.

camaleónica, a la vez que los grupos de culto se hacen y deshacen sin cesar— estriba en las ventajas que promete, pero que como se verá no siempre cumple, para poder "vivir mejor sobre la tierra". No es exagerado decir que la mejora de vida se resume prácticamente en el abandono del consumo de aguardiente. Éste es un aspecto en el que todos los "conversos" insisten: los "tradicionalistas" son llamados, y ellos lo aceptan, *yakubeletik*, "borrachos". Según me contó un misionero dominico, ocurrió que en una pequeña aldea tzeltal los indígenas recién convertidos al catolicismo se negaron a participar en una misa cuando se enteraron de que en ella se consumía vino. Tanto católicos como evangélicos (sus respectivos discursos son casi indistinguibles) hacen hincapié en no golpear a la mujer ("que se la trate como a la madre, la esposa es como una segunda madre"), en tratar bien a los hijos, en no ofender a los vecinos. Evitar todo eso no es otra cosa que evitar las situaciones que provoca la embriaguez alcohólica. Es una inquietud que corre en paralelo con la intención, no del todo explícita pero fácilmente observable, de romper la atmósfera asfixiante de aislamiento y secretismo en que se halla envuelto el grupo doméstico. En el caso de los indígenas de Cancúc, la adhesión a una comunidad eclesiástica no entraña una tendencia a la individualidad —tal y como se emplea convencionalmente la expresión, como lo opuesto del "comunitarismo"—, sino una reducción de la (casi "incestuosa") intimidad doméstica en favor de relaciones más comunitarias. Se traduce en aspectos tales como la participación, comunión, en ceremonias religiosas públicas, el empleo único de *kerman* (hermano) para dirigirse a los correligionarios, o, entre católicos, en la creación de vínculos de "parentesco ritual", etcétera.

El enorme costo social y personal de un consumo tan elevado de alcohol seguramente es una razón suficiente para explicar el énfasis depositado en su abandono (en todo caso una renuncia que en muchos casos se respeta durante poco tiempo o se hace intermitente). No obstante, no sería aventurado pensar —por más que carezco de evidencia etnográfica para sustentar un argumento así y debo limitarme a insinuarlo— que este énfasis por abandonar el consumo de aguardiente

implica un impulso por reordenar las relaciones anímicas en el espacio del propio cuerpo. Es decir, el intento de recomponer las relaciones entre el cuerpo y el interior del corazón (siempre ávido de aguardiente), de renovar, quizás, el dominio de la cabeza sobre este último. Pero, como sabemos, eso equivale a un intento de rehacer las relaciones culturales y políticas interétnicas; la relación que, inducida por la embriaguez alcohólica, mantienen los cancuqueros consigo mismos, con su corazón, es análoga a la que mantienen con los castellanos.

En cualquier caso, el conjunto de creencias en torno a las almas parece esencialmente intacto entre los nuevos católicos y los evangélicos de Cancúc. (De nuevo mi afirmación debe tomarse con cautela: habría que indagar con mucho más detalle sobre esta cuestión.) En general, evangélicos y católicos no dudan de la existencia del ave del corazón, del *ch'ulel*, de los *lab*. Antonio K'oy, presbiteriano, me aclara que en alguna ocasión durante las reuniones en el templo los asistentes son exhortados a deshacerse de sus *lab*, pero como se sabe esto es virtualmente imposible; algunos pastores (son indígenas tzeltales, aunque no necesariamente de Cancúc) declaran que los *lab* son expulsados en el momento preciso del bautismo, algo aún más inverosímil. Se debe rezar a Dios para recuperar el *ch'ulel* o para que interceda ante las autoridades del *ch'ibal*, pero a veces los ruegos no dan resultado y se debe acudir a un chamán, aunque ambos procedimientos no son incompatibles: uno se desarrolla en el templo, otro en la casa. Es más, K'oy parece creer que el número de enfermedades entre los evangélicos es mayor que entre el resto de los cancuqueros debido a que los *lab* de estos últimos dan enfermedad a los primeros para comprobar si en verdad su nueva identidad los vuelve invulnerables.

Las prácticas rituales evangélicas, en contrapartida, ofrecen nuevas posibilidades de protección contra la enfermedad, en particular mediante el acceso a la "palabra de Dios", el texto bíblico traducido al tzeltal y empleado directamente con propósitos terapéuticos. De ahí quizás esa febril entrega —entre evangélicos pero también entre católicos— a fabricar y rodearse de palabras, ese torrente de palabras contenidas en

sermones, lecturas bíblicas, cánticos y demás que durante los largos oficios dominicales saturan el reducido espacio interior de los templos evangélicos indígenas. Son discursos ininteligibles, pese a pronunciarse en tzeltal, pero que producen la sensación de barrera protectora, un espacio terapéutico que defiende de las palabras-morbo a las que cotidianamente se está expuesto. Debe ser el mismo principio que explica que los aparatos de radio permanezcan encendidos durante el día o que a lo largo de la noche no parezcan molestar los ladridos u otros ruidos que se producen en torno o dentro de las casas. Es decir, lo que en ese espacio se elabora son palabras exóticas, las palabras capaces de proteger de las igualmente exóticas palabras de que están hechas las enfermedades. Una técnica que no es otra (ahora me doy cuenta) que la que constituye el núcleo del argumento de los textos y ceremonias de curación chamánica, como se verá más adelante. Conocí a un católico que había sustituido la ceremonia convencional de protección doméstica que se realiza dos o tres veces al año *(muk'ul kuxlejal)* por una lectura de la Biblia (presbiteriana) que hacía en voz alta, sentado sobre una sillita y solo, durante tres días leyendo con muchísima dificultad varias horas seguidas. Sin embargo, la protección que confiere la palabra de Dios es parcial, incompleta. Se dice —mas es una opinión incierta— que trasladándose a vivir a otros lugares, como la periferia de la ciudad de San Cristóbal o las tierras de colonización de la selva lacandona, la palabra de Dios es allí más eficaz. En Cancúc son tantas las almas, tan enrevesadas las relaciones humanas, que los textos bíblicos son insuficientes.

Posiblemente la única novedad que descubro entre los cancuqueros cristianos y el resto guarda relación con el destino final del alma, una cuestión sobre la que desde luego insisten las distintas iglesias. Pero entre los cancuqueros cristianos este punto persiste confuso y sin ningún interés. Marian Kaxtil, un joven que hasta hace poco tiempo fue catequista y aún es católico, me dice sin dudar que el *ch'ulel* va al cielo si se ha sido bueno. "'¿Y los *lab*?' 'Los lab, dicen, son cedidos a los herederos.' '¿Y el ave del corazón?' 'Bueno, tal vez nuestra ave del corazón se va a vivir a Roma', dicen." Roma es un intrigante lugar de ubicación incierta, situado quizás en la otra orilla del

océano adonde se llega a través de pasadizos subterráneos y donde reside el jefe de la Iglesia católica, un ser blanquísimo a fuerza de no ver el sol. Mas, si se piensa por un momento, la elección de este destino no tiene nada de disparatada, pues, como puede recordarse, los sacerdotes *lab* cuecen/bautizan el ave del corazón y al hacerlo no sólo pueden ingerirla, incorporarla literalmente, sino que por ese procedimiento culinario la incorporan a su vez a la sociedad de la Iglesia, cuyo centro es Roma. No es fácil evadirse de la lógica que impone la imaginación tzeltal del cuerpo.

VI. UN CASO DE CURACIÓN: TEXTO Y RITUAL

SER indígena (o más precisamente, no ceder a la condición regresiva de "castellano") impone una pesada tarea. Según se lee en algún lugar, a los indígenas de Chiapas su condición de tales —pensando en su negociación actual con el Estado mexicano— les da ventajas tangibles. Es posible. No obstante, desde la perspectiva que hemos tratado aquí, la de la persona, esa excepcional fidelidad cultural amerindia resulta devastadora en términos individuales. A cambio de ese continuo trabajo de distinción y afirmación cultural, los cancuqueros parecen obligados a cargar literalmente con el peso de sus otros y de su pasado.

Una de las consecuencias de esto parece ser, entre los indígenas de Cancúc, una intensa ansiedad por la enfermedad. En un raro momento de abstracción filosófica, Xun P'in define la vida como una interminable ceremonia de curación *(ch'abajel)*. No es por capricho, dice, que se hagan tantas ceremonias de curación. De hecho, él se imagina un mundo mucho menos difícil si, por un lado, la montaña *ch'iibal* estuviera tan lejos que no pudiera afectar a los de aquí, y por otro, si los "cristianos" de aquí no tuvieran tantos poderes *(lab)*. Por no decir —agregaría por mi parte— del ave del corazón, un alma casi atrofiada, un frágil ser cuya tentación por el canto de sirena litúrgico parece reducir su razón de existir al de simple señuelo para que los sacerdotes acudan a devorarla (bautizarla).

No es raro hacer una visita a una casa de Cancúc y encontrar que se está realizando, preparando, o notar huellas de que hace poco se ha llevado a cabo, una ceremonia ante el altar doméstico relacionada bien con una curación, bien con una prevención general de la enfermedad. En todo ello creo reconocer algo distinto de una comprensible inquietud campesina por las enfermedades que no tienen cura. Es una obsesión por la enfermedad, por sus orígenes, por sus síntomas,

por las alternativas de curación; un ensimismamiento (en sus dos sentidos) que por momentos roza la complacencia en ella.

En las páginas siguientes describo una ceremonia de curación con el fin de que sirva como recapitulación práctica de ciertos aspectos ya tratados. Quizás el examen de un caso concreto contribuya a despejar algunas de las reticencias y dudas que haya despertado el material.

LA CEREMONIA

Un día del mes de septiembre de 1990, mientras Xun P'in me da clase de almas en su casa, llega un hombre para preguntarle si puede ocuparse de su hijo que está enfermo. Sí puede. Se marcha y regresa cerca de una hora después con su mujer y su hijo cargado en brazos. Son más o menos las dos de la tarde.

El niño, Manuel, tiene unos doce años. Desde la noche anterior, explica el padre a Xun, se queja de un dolor fortísimo (y señala el apéndice, pero los cancuqueros no reconocen tal órgano y los padres hablan de dolor en el conjunto de estómago e intestinos). Xun hace acostarse a Manuel —le ayuda su madre— en el centro del piso de la casa-dormitorio (un rectángulo de unos siete metros por cuatro), que es de tierra, sobre una estera de petate y boca arriba, con la cabeza en dirección al sur y los brazos pegados al cuerpo. Una vez acostado, lo cubre hasta el cuello con una tela color granate llamada *kaxlan pak'* ("pieza de Castilla"). Xun se sienta en una sillita en la parte este de la casa, inclinado hacia el niño y por tanto dando la espalda al altar doméstico. Los padres se sientan en el lado opuesto, sobre unos tablones elevados que sirven de cama. Yo estoy en el lado sur de la casa, un poco más retirado.

Xun pulsa a Manuel repetidas veces, con detenimiento, alternativamente en la muñeca derecha e izquierda. Un buen diagnosticador debe sentir con la yema de los dedos la sangre no de las arterias principales, más engañosa, sino la de las más finas. Me dice que está muy enfermo: su pulso es muy irregular. Decide entonces hacer un *poxil* ("remedio", "medicamento"), un tipo de cura que comprende esencialmente

oraciones también denominadas *poxil*, aguardiente y alguna hierba, dirigida a curar alguna parte del cuerpo —dolores internos, heridas, partos complicados, etc.—. Una decisión así presupone que ninguna entidad anímica ha sido afectada, hasta ese momento al menos.

Me pide que prepare una medida de aguardiente (de una botella de medio litro que ha traído consigo el padre) en una taza de peltre blanco en la que, como venimos haciendo en otras curaciones, debo verter el tabaco de uno de mis cigarrillos. Es común que se añada *may*, hoja de tabaco silvestre molido con cal. Parte de su contenido lo da a beber al niño, parte lo bebe él, y parte lo asperja desde su boca, haciéndolo pasar con fuerza por las ranuras de los dientes sobre el cuerpo del paciente, sobre su ropa en realidad. Esto lo hace tres veces seguidas. Ha comenzado a caer una lluvia fina y en la casa se cuelan un pavo y varios pollitos, que yo me encargo de expulsar porque con su ruido impiden que pueda grabar la ceremonia.

Pronuncia la primera oración *poxil* que dura unos diez minutos. Lo hace dirigiéndose al cuerpo del paciente, puesto que el medicamento no es otra cosa que el texto que recita. Vuelve a pulsar al niño en las muñecas durante dos o tres minutos para sentir el efecto del texto sobre el paciente: parece que está resultando, se vuelve y me dice que va a vencer a la enfermedad.

Pronuncia una segunda oración (cada una consiste en un texto distinto, pero a un cancuquero le basta escuchar un pequeño fragmento para saber que es una oración de esta clase). Vuelve a pulsar y dice que sigue mejorando, pero ahora no parece tan confiado. Manuel sigue llorando y quejándose. Además de darle aguardiente, lo sahúma con incienso. La sangre, dice, está ahora mejor: es más regular y lenta que cuando lo pulsó por primera vez. Pregunto cuántas oraciones va a pronunciar y me contesta que tres o cuatro, las que sean necesarias.

Una tercera oración. Mientras reza mantiene entre las yemas de sus dedos la muñeca del niño de modo que pueda conocer el efecto inmediato que producen sus palabras sobre la sangre del paciente. Sin embargo, Manuel no parece aliviarse, al contrario, gime, se retuerce de dolor y vomita varias veces.

Nadie dice nada, pero empieza a ser evidente para todos que los *poxil* no están surtiendo efecto. La madre, pese a sus esfuerzos por contenerse, comienza a sollozar sofocadamente. Yo ya estoy convencido de que el niño tiene apendicitis y que va a morir.

Xun, aunque sereno, parece más preocupado. Pulsa ahora durante varios minutos en las muñecas, tobillos y sienes.

Entra su mujer, que es pariente de los padres de Manuel y que desde la cocina ha escuchado sus quejidos (ella también sabe diagnosticar mediante el pulso, pero ya no practica para no tener que beber alcohol). Desnuda al niño de cintura para arriba y palpa su estómago a la vez que le pregunta directamente por su dolor (cosa que Xun no ha hecho y no debe hacer, pues es impropio de los *ch'abajom*, a quienes les debe bastar con "leer" los síntomas; sin embargo, parece más interesado ahora por el sitio del dolor). Sugiere ella, dubitativamente aunque con el sentido común de las madres, que puede ser estreñimiento, y vuelve a la cocina para preparar la hierba "oreja de burro" que, una vez cocida, ha de mezclar con aguardiente.

Xun reza una cuarta oración *poxil*. Sigue pulsando; el pulso, dice, es ahora demasiado lento en la mano derecha y muy rápido en la izquierda. Manuel parece quejarse menos. Un poco desesperado, sugiero añadir tres pastillas de "Mejoral" que traigo conmigo, y a Xun no le parece mal, pero me dice no tienen ninguna fuerza comparadas con el alcohol y el tabaco. El niño se incorpora ahora por el dolor y se recuesta entre las piernas de su padre. Sigue pulsándolo.

Pronuncia una quinta oración. Manuel se ha quedado callado y se mueve poco —ha debido ingerir cerca de un quinto de litro de aguardiente—. Cuando termina de rezar, Xun, dirigiéndose con cierta gravedad a los padres, explica por fin que el pulso dice que el niño ha sido afectado por los *(lab) me'iktatik*, esto es, su *ch'ulel* ha sido capturado por ellos. ¿Cómo lo sabe? No dice nada en esta ocasión, pero por lo que me ha explicado en otras, en la sangre del paciente nota cierto número de palabras "ebrias", uno de los síntomas que causan estos *lab*.

Éstos son los *lab* conocidos como "tierra", con aspecto de seres humanos ancianos de pelo y barba encanecidos, invisi-

bles, que se instalan a comer y beber a mitad de los senderos. (Anteriormente he procurado identificarlos con el moderno cultivo de café.) El niño o su *ch'ulel*, mientras divagaba durante la noche, ha debido volcar en algún sendero su mesita de comida y ellos en represalia han secuestrado su alma. Lo cierto es que Xun P'in tiene predilección por este tipo de diagnóstico. Él forma parte de una generación de chamanes más reciente (aunque no necesariamente más jóvenes) que comenzó a ejercer hace unas tres décadas y quienes, casi como emblema de promoción, se distinguen por reconocer los síntomas que origina este tipo de *lab* (de los chamanes antecesores se dice que son incapaces), así como por intercambiar con ellos, es decir, conocen las oraciones requeridas.

Han transcurrido unas tres horas desde que llegó a la casa el paciente. El diagnóstico inicial era erróneo puesto que el afectado no es el cuerpo, como supuso en un principio, sino el *ch'ulel*, o, mejor dicho, el cuerpo que sufre por la ausencia del *ch'ulel*. Pero este tipo de equivocación en el diagnóstico es normal: el abanico de enfermedades posibles (esto es, sus orígenes) es enorme. Además, las causas cambian con el tiempo o concurren varias, y para complicar el panorama, los síntomas, o sea, las huellas que dejan los causantes de la enfermedad, pueden ser deliberadamente falsos con el propósito de entorpecer el diagnóstico. Diagnóstico y tratamiento no son consecutivos sino alternativos, cada uno desarrollándose en función del otro a lo largo del tratamiento médico. No es raro que Xun P'in, luego de varios días de ceremonia y el paciente ya reestablecido, no sepa cuál de los distintos intercambios (con qué seres) ha dado resultado verdaderamente. En este caso concreto, sin embargo, los *poxil* no han sido inútiles del todo porque calman el dolor y así el *ch'ulel* encontrará un cuerpo más amable cuando regrese, si es que regresa.

Para recuperar el *ch'ulel* se requiere una clase de ceremonia distinta *(ch'abajel)* que debe efectuarse ante el altar de la casa y de preferencia durante la noche. Todavía restan unas horas para el crepúsculo.

Entretanto, Xun y el padre de Manuel arreglan el precio de la curación. Las curaciones no tienen un precio establecido. La verdad es que los honorarios de Xun son para mí un mis-

terio: unas veces parecen desmedidamente altos y otras muy bajos, sin que pueda yo ver ninguna razón que lo justifique, por recursos, por parentesco, por amistad o por el tipo de enfermedad. Puesto que el padre del niño carece de dinero o alimentos, acuerdan que deberá trabajar en los campos de maíz de Xun durante algunos días la temporada entrante. El número preciso de días es objeto de regateo, aunque velado, porque la facultad de curar es don sagrado que ha recibido Xun y si bien tiene todo el derecho a obtener una compensación por su trabajo —considerado por todos enormemente arriesgado— tampoco conviene excederse en el precio.

Como la mayoría de los chamanes *(ch'bajom)* de Cancúc, Xun comenzó a practicar relativamente tarde, teniendo hijos ya mayores. Comenzó cuando su hija mayor cayó enferma. Entonces experimentó una serie de sueños, estereotipados en su argumento principal, pero necesarios para poder practicar porque son la señal de la "licencia sagrada" *(ch'ul lisénsia)*. En ellos se le aparecía (imágenes que Xun compara, para que yo puede hacerme idea, con las imágenes de una película de cine) un hombre de aspecto europeo, tez blanca y barba, en un camino ancho (en otra versión que me dio de este mismo sueño es una carretera pavimentada), quien sin intercambiar palabra le entregó un libro muy voluminoso de tapas rojas donde estaban contenidos todos los textos, sin faltar ninguno, de las oraciones de curación, así como técnicas de diagnóstico y algunas recetas de preparación de hierbas medicinales. Poco después Xun intentó curar a su hija y lo logró. Entonces vio que sí era real el sueño, que conocía los textos de las oraciones gracias al sueño.

El altar doméstico de Xun P'in no es diferente del de otras casas, excepto quizá porque suele tener una mayor provisión de sustancias rituales. Se compone de una mesita muy sencilla situada en el centro de la pared este de la casa, de unos 20 cm de altura y una superficie de 30 × 40 cm. Sobre ella hay una tosca cruz de madera de pino, ennegrecida por el humo del incienso, de unos 30 cm, que se sostiene apoyada también sobre la pared. Esto es lo elemental del altar, pero sobre la mesa hay además una bolsa de plástico transparente con incienso, mezcla de resina del árbol de copal con resina de pino

(más barato), un incensario de barro, una botella de 3/4 de litro con aguardiente de caña de azúcar (de baja calidad, pero en el texto se adornará diciendo a los *lab* que es tequila o "comiteco" —licor de agave de Chiapas producido por hispanohablantes: en Cancúc rara vez se bebe—) y una botella comercial de salsa picante (que recientemente traje como regalo y ha terminado aquí). En los altares de Cancúc no hay, como he visto en alguna comunidad indígena, imágenes de bulto, estampas de santos u otros objetos más propios de los altares de casas o curanderos mestizos.

Preparo el altar como en otras ocasiones. Con dos pequeñas ramas de pino verde recién cortadas y que sustituyen a ramas anteriores ya secas se forma un arco sobre la cruz. Las ramas verdes, se dice, abren la cruz como si fuera una puerta. También por indicación de Xun, delante de la mesa coloco seis velas blancas de unos 30 cm sobre un listón de madera con hendiduras para sostenerlas (tiene un total de 13 huecos para otras tantas velas). Más tarde, una vez iniciada la ceremonia, la mujer de Xun traerá tres huevos que pone sobre el altar y una gallina grande y negra, viva, con las patas atadas, que coloca en el suelo bajo una jícara invertida para que (ésta es la explicación de Xun) con su cloqueo no perturbe las oraciones.

La cruz sirve para transportar las palabras del texto junto con la fragancia de las sustancias —todas ellas catalogadas como muy "calientes"— que se hallan sobre la mesa. Es evidente que lo que pasa a través de la cruz es lo *ch'ul* de estas sustancias: el resplandor de la vela, el humo del incienso, el vapor del alcohol y muy posiblemente (aunque esto no puedo asegurarlo) "el sentido" de las palabras pronunciadas. Xun P'in se dispone con todo ello a negociar con los *lab me'tiktatik* la devolución del *ch'ulel* secuestrado. Y en este caso concreto se entiende que las sustancias sirven como restitución equivalente *(selol)*, pero no necesariamente exacta, de lo que el niño ha derramado de la mesita donde comían los *me'tiktatik*.

La ceremonia comienza al anochecer y por tanto a la luz de velas. Manuel, quien debería encontrarse tendido sobre la estera de petate en el suelo de la casa, sin embargo está sentado sobre las piernas de su padre, inmóvil y callado, casi sin

quejarse, pero pendiente de lo que ocurre a su alrededor. Dando la espalda al paciente, Xun P'in está sentado sobre una sillita e inclinado frente al altar, con sus codos apoyados en los muslos y con un rosario ceñido a sus dos muñecas y asido con una mano (no hace otra cosa con él). Es un rosario católico convencional que se compra en San Cristóbal; la mayoría de los chamanes y cargos religiosos de Cancúc poseen uno.

Durante la ceremonia pronuncia seis largas oraciones destinadas a los *me'tiktatik*. Se dice que comenzaron a ser utilizadas hace unas décadas por chamanes de Tenejapa y antes eran desconocidas. Es una serie prestablecida de textos de unos diez minutos de duración cada uno: *alan me'tiktatik* (madres-padres de la sección inferior), *ajk'ol me'tiktatik* (madres-padres de la sección superior), *jamalal me'tiktatik* (madres-padres de campo abierto), *chukel me'tiktatik* (cárcel de los madres-padres), *chukel ta yantik lum* (cárcel en otros lugares) y *jelwe'el ch'ulelal* (intercambio de alimento por alma).

Antes de iniciar cada oración, sirvo dos pequeños vasos de aguardiente a Xun; el primero lo asperja con su boca sobre la cruz, haciéndolo pasar —si es que acierta— a través de la llama de la vela, lo cual produce un ligero chisporroteo, y el segundo lo bebe (a veces pide más, pero no debo concedérselo porque si bebe demasiado se corre el riesgo de que no llegue a completar la ceremonia). Luego ofrezco otro vaso a quienes están presentes: el padre del niño, la madre, al niño un poco simplemente para que moje sus labios, y si en ese momento están presentes, a alguno de los hijos adultos de Xun; yo soy el último en beber. Tras cada ronda de licor Xun sahúma la cruz soplando el incensario en el que hay rescoldos encendidos (que he tomado del hogar de la cocina, no sin antes pedir permiso ceremoniosamente a la esposa de Xun) y sobre el que deja caer bolitas de incienso. Por cada una de las oraciones se enciende una vela, de ahí su número. En realidad, el recitado del texto debería prolongarse por el tiempo que tarda la vela en consumirse, pero esto es raro y comúnmente hay que esperar sin orar a que se agote para dar comienzo al ensalmo siguiente.

Pollitos y pavos se han instalado dentro de la casa y provo-

can una continua algarabía. Afuera cae un aguacero. El interior de la casa ya está cargado por una densa atmósfera de humo de incienso, vapor de aguardiente y cera quemada, acentuada quizá por la intensa humedad. Cuando Xun reza conviene guardar silencio o hablar en sordina para evitar que a las palabras fragantes del ensalmo, al pasar a través de la cruz, puedan adherirse las impurezas del habla ordinaria. Pero entre oración y oración sí se habla, entran los niños de la casa, salen. Desde luego, las actividades cotidianas no se interrumpen: la casa no tiene divisiones internas y mientras se desarrolla la ceremonia se acuestan para dormir las distintas parejas que allí viven; algunos se duermen, otros observan desde su camastro o hablan entre sí en voz baja.

Cada vez que completa una oración, Xun se gira sobre la silla y sin levantarse pulsa al paciente. Dos veces hace que Manuel aspire por la nariz el humo del incienso y después sahúma sin cuidado su cuerpo. Por fin, antes de que comience la sexta oración, retuerzo lo más delicadamente que puedo el pescuezo de la gallina, la pongo sobre el altar y le hago una pequeña herida en el cuello dejando caer dos o tres gotas de sangre (debe estar caliente) sobre la cruz. Esta última oración, llamada "comida a cambio de alma", es la culminación del trato que las oraciones anteriores, ceremoniosa y lentamente, adecuadamente presentadas con las sustancias fragantes, han ido preparando.

Han pasado unas dos horas y media desde el anochecer; el niño se ha quedado dormido y Xun, muy embriagado, lo despierta con torpeza para pulsarlo por última vez. Xun apenas puede articular palabra, pero por sus bruscos gestos de asentimiento parece satisfecho. Esto significa que los *me'tiktatik* han aceptado el intercambio, el *ch'ulel* del paciente ha sido liberado y por fin se ha reincorporado al corazón del niño. Luego dice algunas palabras entrecortadas en español, que no entiendo bien, excepto que hay muchos "nagualeros alzados", cosa que repite dos veces.

Ha dejado de llover. Al filo de la medianoche comemos, casi en silencio por el cansancio y el sueño, la gallina sacrificada junto con tortillas y tamales *petuul* (masa de maíz con frijoles enteros), que las mujeres han cocido fuera de la casa

(pero no en la cocina). Luego nos dormimos en los petates, sobre el suelo.

El niño permanecerá aún dos días más en la casa de Xun para que pueda seguir pulsándolo y efectuar otras oraciones necesarias.

Al caer la tarde del día segundo efectúa cuatro oraciones *majtanil* (regalo, ofrenda) ante el altar destinadas a la montaña *ch'iibal* de la fratría del niño, dos para los actuales cargos-almas y otras dos para los cargos pasados, de modo que éstos sepan que no se les ha olvidado. Se trata de que cuiden con particular atención el *ch'ulel* del niño, porque al haber atravesado dificultades en el "espacio abierto" puede resentirse en la montaña, lo que terminaría por afectar también el cuerpo de Manuel y añadir una inesperada complicación.

El tercer día Xun hace lo acostumbrado con los pacientes que se están recobrando. Pronuncia, igualmente ante el altar, dos extensas oraciones de protección para los meses sucesivos, donde se "encierra" a la persona en una "cerca" para que no le suceda nada malo. La primera es un *kuxlejal ta naj ta lum*, protección de vida en el *ch'iibal*, y la segunda es una *kuxlejal ta jamalal*, protección de vida en Cancúc.

A la mañana siguiente Manuel regresa acompañado de su madre —que se ha quedado estos días con él y ha cocinado junto con las otras mujeres de la casa de Xun— a su casa, débil pero aparentemente restablecido. Esa tarde y la siguiente Xun P'in le envía una poción en una taza de peltre: una infusión de hierba *chik'in buro* ("oreja de burro") mezclada con aguardiente y tabaco, sobre la cual, acercándosela a la boca, pronuncia un breve ensalmo *poxil*. Xun seguirá bebiendo aguardiente y durmiendo durante tres días más.

El texto siguiente es una transcripción de la primera oración de la ceremonia *poxil*. La razón por la que escojo ésta y no otra es, simplemente, que es la primera. Como cualquier oración de curación, sea de "remedio" o de intercambio, es un texto largo, pero no hay más recurso que presentarlo íntegro puesto que su forma es tan importante, si no más, como su contenido. Xun P'in la recita a un ritmo vertiginoso, hasta el punto que en ocasiones se salta las palabras, y en un tono

uniforme *(tojil,* "recto"). Comienza y acaba con una persignación ("jesús, maría...") formularia.

Un texto-medicamento

1	jesús maría	Jesús, María
2	tatil rios nich'anil	Padre Dios Hijo
3	sánta me sus.	santo Jesús.
4	tat ch'ul páre tat	padre sagrado padre padre
5	ch'ul san antónio tat	sagrado san Antonio padre
6	ch'ul san páre mikel	sagrado san padre Miguel
7	obispo san diégo yo'tik,	obispo san Diego, ahora
8	kakan ch'ul winik	[?] sagrado hombre
9	sánto san juan	santo san Juan
10	jalame' ch'ul sánta maría yo'tik	madrina sagrada santa María, ahora
11	rios jesucrísto yo'tik teleka	dios Jesucristo, ahora viene
12	bantikati tal ti'	desde dónde viene la palabra
13	bantikati tal awo'tan	desde dónde viene tu corazón
14	talel yo'tik	viene dado, ahora
15	jun wélta talemon yo'tik xiatwan	una vez vengo ahora, dirás
16	jun wélta julon yo'tik xiatwan	una vez llego, ahora, dirás
17	olil tel be yo'tik	por el centro de un sendero, ahora
18	olil tel kamíno yo'tik xiatwan	por el centro de un camino, ahora dirás
19	tz'ujolon tel yo'tik xiatwan	humedad de rocío traigo, ahora dirás
20	k'ajintabilon tel yo'tik xiatwan	cantando vengo ahora, dirás
21	ya sk'ajin ta tel jun pále xiatwan	cantando viene un sacerdote, dirás
22	ya sk'ajin ta tel jun kériko xiatwan	cantando viene un clérigo, dirás
23	la jetuntay tel oxeb be xiatwan	tres senderos crucé, dirás
24	la jetuntay tel oxeb kamíno xiatwan	tres caminos crucé, dirás
25	la jetuntay tel oxeb wa'ale xiatwan	tres promontorios crucé, dirás

26	la jetuntay tel oxeb suklej xiatwan	tres cavidades crucé, dirás
27	wélta talemon xiatwan	de nuevo he venido, dirás
28	nakaloy julel ta yolil yo'tan xiatwan	está instalado en el centro de su corazón, dirás
29	nakaloy julel ta sejkub xiatwan	está instalado en su hígado, dirás
30	nakaloy julel ta skajonil xiatwan	está instalado en su abdomen, dirás
31	teme ma taba tel ti' xiatwan	así no se puede encontrar la palabra, dirás
32	teme ma taba tel ko'tan xiatwan	así no se puede encontrar mi corazón, dirás
33	junto ko'tan chawaj xiatwan	mi corazón produce dolor, dirás
34	k'ajk'al ti'awal chawaj xiatwan	caliente y mordiente dolor, dirás
35	chawaj julbakon xiatwan	dolor en los huesos, dirás
36	nakalon julel ta yolil yo'tan xiatwan	me instalé en el centro de su corazón, dirás
37	nakalon julel ta asejkub xiatwan	me instalé en su hígado, dirás
38	nakalon julel ta ch'ich' xiatwan	me instalé en la sangre, dirás
39	mauk stukel kerem	no puede ser, muchacho
40	sel ma tabat ta ti'	erigiste la palabra
41	sakbet ta ti' yo'tik	encuentro la palabra
42	oxlajuneb ti' tukel yo'tik	13 palabras únicamente, ahora
43	oxlajuneb may yo'tik tukel	13 tabacos ahora únicamente
44	oxlajuneb pilíco yo'tik tukel	13 pilicos únicamente ahora
45	rios jesucrísto tat	dios Jesucristo padre
46	ch'ul santa lusía	sagrada santa Lucía
47	asuséna maría yo'tik	azucena María, ahora
48	rios sánto san alónso tat	dios santo san Alonso padre,
49	rios sánto san alónso tat,	dios santo san Alonso padre,
50	teuk te ma tabatel ti' xiatwan	no se puede encontrar la palabra, dirás
51	teuk te ma tabatel ko'tan xiatwan	no se puede encontrar mi corazón, dirás
52	tekelon tel oxlajuneb tel ti' xiatwan	ya erguí las 13 palabras, dirás
53	tekelon tel oxlajuneb tel ko'tan xiatwan	ya erguí mi corazón, dirás

54	ma tabatel ti' xiatwan	no hallas la palabra, dirás
55	ma tabatel ko'tan xiatwan	no hallas mi corazón, dirás
56	mauk yo'tik	ahora no
57	sakbaal tabet ta ti' yo'tik kerem	debo hallar la palabra ahora, niño
58	ch'ajan julbakon xiatwan	soy dolor de alambre, dirás
59	otz'el julbakon xiatwan	soy dolor de tiragomas, dirás
60	ti'awalon jun ch'ujt kawayui xiatwan	doy dolor de estómago de caballo, dirás
61	ti'awalon jun ch'ujt misi xiatwan	doy dolor de estómago de gato, dirás
62	ti'awalon jun ch'u'jt tentzun xiatwan	doy dolor de estómago de cabra, dirás
63	pumel kawayu xiatwan	indigestión de caballo, dirás
64	jicha talon xiatwan	así vine, dirás
65	jicha julon xiatwan	así llegué, dirás
66	jicha jul smelon xiatwan	así llegué distribuido, dirás
67	jicha jul kolon xiatwan yo'tik	así llegué desenvuelto, dirás ahora
68	jun wenta jun rico	procedo de un clérigo
69	jun wenta jun wíspa xiatwan yo'tik	procedo de un obispo, dices quizás ahora
70	jun wenta jun pále xiatwan yo'tik	procedo de un cura, dices quizás ahora
71	jun wenta jun ríco xiatwan yo'tik	procedo de un clérigo, dices quizá ahora
72	kaxlan tzi' xiatwan	perro de Castilla, dirás
73	kaxlan bik'it xiatwan	niño de Castilla, dirás
74	jicha yalon talel xiatwan	así he sido dado, dirás
75	jicha kuyon talel xiatwan	así he sido dado encubierto, dirás
76	k'ajinontalel xiatwan	cantando vine dado, dirás
77	bik'it bik'itika xuxubajontel xiatwan	bajo, con un tenue silbido vine, dirás
78	bik'itika k'ayobjinon xiatwan	tenue mi canto, dirás
79	jichuk joyeta talon xiatwan	así girando vine, dirás
80	biti'l kaxlan janate'el xiatwan	como peonza de Castilla, dirás
81	biti'l kaxlan trómpo xiatwan	como trompo de Castilla, dirás
82	jicha sujtpe'jon xiatwan	así es mi vuelta, dirás
83	jicha joype'jon xiatwan	así es mi giro, dirás
84	jicha julon ta yolil chij xiatwan	así llegué al centro de la vena, dirás

85	jicha julon ta yolil bak'et xiatwan	así llegué al centro de la carne, dirás
86	jicha julon ta yolil kajon xiatwan	así llegué al centro del abdomen, dirás
87	jicha julon ta yolil chij xiatwan	así llegué al centro de la vena, dirás
88	jicha julon ta yolil sejkub xiatwan	así llegué al centro del hígado, dirás
89	tabet ta ti' yo'tik	encuentra la palabra, ahora
90	biti'l ma tabet ti' xiatwan	cómo no va a encontrar la palabra, dirás
91	biti'l ma tabet awajtal xiatwan	cómo no va a encontrar su cuenta, dirás
92	sakba juchi'at yo'tik	asperjándote te desalojo, ahora
93	sakba ba juchi'at yo'tik	asperjándote te desalojo, ahora
94	bik'it mákina yo'tik	pequeña máquina, ahora
95	muk'ul mákina yo'tik	gran máquina, ahora
96	cheb ba nogat yo'tik stukel	con ambas te trituro, ahora sólo
97	ik'ba nogat yo'tik stukel,	con fuerza te trituro, ahora sólo
98	ta molíno yo'tik	con un molino, ahora
99	ta bik'it molíno yo'tik	con un pequeño molino, ahora
100	sakba likat yo'tik stukel	con facilidad te alzo, sólo
101	sakba wuyat yo'tik slukel	con facilidad te quiebro, sólo
102	oxlajuneb kaxlan waréta yo'tik	13 barretas de Castilla
103	oxlajuneb kaxlan píko yo'tik	13 picos de Castilla
104	jun wélta bak'et julbakon xiatwan	una vez soy dolor en la carne, dirás
105	jun wélta nivel julbakon xiatwan	una vez soy dolor en el cuerpo todo, dirás
106	ta yolil yo'tan xiatwan	en el centro de su corazón, dirás
107	ta yolil chij xiatwan	en el centro de la vena, dirás
108	maba wuybelon xiatwan	no puedes quebrarme, dirás
109	maba nakalbelon xiatwan	no puedes desasirme, dirás
110	mauk sakba sk'opojoti	no puede salirse, hablaremos (lucharemos)
111	ta oxlajuneb kaxlan waréta	13 barretas de Castilla

112	ta oxlajuneb kaxlan dinamíta yo'tik.	13 dinamitas de Castilla, ahora
113	ja'bal ma xbula ton yo'tik	ni una piedra se resiste, ahora
114	ja'bal ma xbula acéra ton yo'tik	ni una piedra de acero se resiste, ahora
115	ja' jichatme	así eres tú
116	sakba wuyat yo'tik	sales quebrándote, ahora
117	sakba lilintesat yo'tik	sales pulverizándote, ahora
118	ta oxlajuneb ti' yo'tik	13 palabras, ahora
119	oxlajuneb chikin búro wamal yo'tik	13 hierbas "oreja de burro", ahora
120	oxlajuneb ch'aal wamal yo'tik	13 hierbas "ch'aal", ahora
121	oxlajuneb kaxlan payte' yo'tik	13 hierbas "payte' " de Castilla, ahora
122	oxlajuneb kaxlan asáfre yo'tik	13 azufres de Castilla, ahora
123	oxlajuneb kaxlan jos wamal	13 hierbas "buitre de Castilla"
124	oxlajuneb kaxlan pérsa yo'tik	13 fuerzas de Castilla, ahora
125	biti'l lilin bilat stukel	cómo te pulverizo, sólo
126	biti'l wuyat stukel	cómo te quiebro, sólo
127	maba tabelontel xiatwan	no puedes hallarme, dirás
128	maba nikbelon xiatwan	no puedes desplazarme, dirás
129	melel chawajilon ti' xiatwan	en verdad soy dolor de palabra, dirás
130	melel chawajilon yo'tani xiatwan	en verdad soy dolor de corazón, dirás
131	jun beeletike xiatwan	unos caminantes, dirás
132	jun joke'letike xiatwan	unos departidores, dirás
133	jun kamíno xiatwan	un camino, dirás
134	tey yuun ma tabaj ti'a xiatwan	por eso no se encuentra la palabra, dirás
135	tey yuun ma tabaj ko'tanabi	por eso no se encuentra mi corazón, dirás
136	biti'l ma tabet ta ti'	cómo no encontrar la palabra
137	biti'l ma tabet skuyulil yo'tik	cómo no encontrar su síntoma, ahora
138	ja' chikan stukel	es visible, sólo
139	sánto san alonso tat	santo san Alonso, padre
140	jalame' ch'ul sánta maría me'	madrina sagrada santa María, madre
141	ajk'ol liénsa me'chun yo'tik	lienzo superior abuela, ahora
142	alan liénsa me'chun yo'tik	lienzo inferior abuela, ahora

143	rios ch'ul kuxul san mikel tat	dios sagrado vivo san Miguel, padre
144	rios ch'ul kuxul san mikel kajwal	dios sagrado vivo san Miguel, señor
145	k'antik yutzikila ti' yo'tik	deseamos la caricia de tu palabra, ahora
146	k'antik yutzikila k'op yo'tik	deseamos la caricia de tu palabra, ahora
147	ta yolil chij	en el interior de la vena
148	ta yolil kajon xiatwan yo'tik	en el interior del abdomen, dirás ahora
149	binti kati u'ti'l yo'tik xiatwan	qué puede ser ahora, dirás
150	ja wala xicho'j manojel yo'tik	es tu niño mimado, ahora
151	ta yolil chij	en el interior de la vena
152	ta yolil kajon	en el interior del abdomen
153	tey ma taba ti' xiatwan yo'tik	así no es fácil encontrar la palabra, dirás ahora
154	tey ma taba ko'tan xiatwan yo'tik	así no es fácil encontrar mi corazón, dirás ahora
155	melel jicha melbilontel xiatwan	en verdad así me pronunciaron, dirás
156	melel jicha albilontel xiatwan	en verdad así me dieron, dirás
157	oxlajuneb kuxo'tanil xiatwan	13 lugares de descanso, dirás
158	oxlajuneb jetobabej xiatwan	13 cruces de camino, dirás
159	oxlajuneb kúrva xiatwan	13 curvas, dirás
160	talon ta olil ch'iwich xiatwan	vine hasta el centro del mercado, dirás
161	talon ta olil pláza xiatwan	vine hasta el centro de la plaza, dirás
162	talon lo'o naraxil xiatwan	vine a comer naranjas, dirás
163	tey ma taba tel ti' xiatwan	allí no es fácil encontrar la palabra, dirás ahora
164	tey ma taba ko'tan xiatwan	allí no es fácil encontrar mi corazón, dirás ahora
165	mabi tabelon kuyulil xiatwan	no es posible hallar mis síntomas, dirás
166	jun wélta xti'awanontel xiatwan	una vez soy dolor mordiente, dirás
167	jun wélta talemon xiatwan	una vez he venido, dirás
168	kalal ta yolil yo'tan xiatwan	hasta el centro de su corazón, dirás
169	jun wélta kich'otel ti'awal ajawchan xiatwan	una vez soy picadura de cascabel, dirás

170	jun wélta kich'otel ti'awal pakom xiatwan	una vez soy picadura de nauyaca, dirás
171	kich'otel tiawal tzi'nte'chan xiatwan	soy mordedura de "cuatro narices", dirás
172	kich'otel tiawal ch'ox chan xiatwan	soy mordedura de bejuquillo, dirás
173	oxlajuneb kaxlan tz'ibon xiatwan	13 escritos de Castilla soy, dirás
174	oxlajuneb kaxlan chup xiatwan	13 orugas de Castilla, dirás
175	pisil kilotel xiatwan	todo lo he visto, dirás
176	oxlajuneb stzek xiatwan	13 alacranes, dirás;
177	mauk yo'tik kerem xi yo'tik	no puede ser muchacho, dice ahora
178	tzakat ta be yo'tik	por el camino te persigo, ahora
179	kilbatik ta be yo'tike	en el camino nos enfrentamos, ahora
180	ja chikan jalame' ch'ul senyóra sorirat yo'tik	es visible, madrina sagrada señora Sorirat, ahora
181	jalame' ch'ul sorirat sme' balimilal yo'tik	madrina Sorirat madre del mundo, ahora
182	muk'ul manojel tat yo'tike	gran Manojel padre, ahora
183	muk'ul manojel kajwal yo'tike	gran Manojel señor, ahora
184	sánto sakaraménto tat yo'tike	santo Sacramento, padre
185	sánto sakaraménto kajwal yo'tike	santo Sacramento señor, ahora
186	rios jesucrísto stukel	dios Jesucristo, sólo
187	tat ch'ul santo san sebastian yo'tike	padre sagrado santo san Sebastián, ahora
188	jalame' ch'ul niña kantaláru yo'tike	madrina sagrada niña Candelaria, ahora
189	tat ch'ul santo san lorénso tat	padre sagrado santo san Lorenzo padre
190	tat ch'ul santo san lorénso kajwal	padre sagrado santo san Lorenzo señor
191	tat ch'ul nombre kajwal yo'tik	padre sagrado Nombre señor, ahora
192	tat ch'ul apóstol yo'tik	padre sagrado apóstol, ahora
193	teke'lat yo'tik	estás presente, ahora
194	pajalat yo'tik	estás erguido, ahora
195	banti ma k'antik yutzika ti'	donde deseamos la caricia de la palabra

196	banti ma k'antik k'op	donde deseamos la palabra
197	talel yo'tik stukel	dado viene, ahora sólo
198	ta yolil kajon yo'tik	al centro del abdomen
199	ta yolil jobon yo'tik	al centro del pecho
200	binti kati yo'tan yo'tik	cuánto soportará su corazón, ahora
201	binti kati sti' yo'tik	cuánto soportará su palabra, ahora
202	tey ma taba tel ti' xiatwan	así no llegas a la palabra, dirás
203	tey ma taba tel k'op xiatwan	así no llegas a la palabra, dirás
204	k'ajin tabilon tel xiatwan	cantando lo hallé, dirás
205	xuxub tabilon tel xiatwan	silbando lo hallé, dirás
206	juna talon yo'tik xiatwan	como libro vine, dirás
207	jo'on priméro julon tel xiatwantel	yo llegué primero, dirás
208	jun k'opon jun microfóno xiatwantel	soy la palabra de un micrófono, dirás
209	jun ko'pon jun sínta xiatwantel	soy la palabra de una cinta, dirás
210	ma taba tel ti' ko'tan xiatwantel	no llega hasta mi palabra/corazón
211	[xuch'i]	[asperja aguardiente sobre el enfermo cuatro veces]
212	rios ch'ul jesucrísto	dios sagrado Jesucristo
213	yo'tikain tat	ahora, Padre
214	sánto san nikolas tat	santo san Nicolás padre
215	sánto san nikolas kajwal,	santo san Nicolás señor
216	tat sánto san márkos tat	padre santo san Marcos padre
217	tat santo san márkos kajwal	padre santo san Marcos señor
218	k'antik yutzikila ti'	deseamos la caricia de la palabra
219	k'antik yutzikila k'op	deseamos la caricia de la palabra
220	stukelek ato	así lo creo
221	rios jesucrísto	dios Jesucristo
222	rios sánto san jasínto tat	dios santo san Jacinto padre
223	jalame' ch'ul kantaláru	madrina sagrada Candelaria,
224	ayat ta ocosínko ch'ul lum yo'tik	estás en el sagrado pueblo de Ocosingo

225	ayat ta ocosínko ch'ul k'inal yo'tik	estás en la sagrada tierra de Ocosingo
226	cho'bontel kala lekil yo'tik	concédeme la bondad, ahora
227	cho'bontel kala utzi'l yo'tik	concédeme la caricia, ahora
228	li' ta olil kajon yo'tik	aquí en el centro del abdomen, ahora
229	li' ta olil chij yo'tik	aquí en el centro de la vena, ahora
230	binti kati yak'al ta ti'aw yo'tik	donde se da el dolor, ahora
231	binti kati yak'al juch'el tel yo'tik	donde se agudiza, ahora
232	chawajibwan jun me'eletik	acaso trastorno de una anciana
233	chawajibwan jun karseletik	acaso trastorno de un encarcelado
234	chawajibwan jun soleletik	acaso trastorno de un transeúnte,
235	ta olil bewan yo'tik	en mitad de un sendero quizá
236	ta olil kamínowan yo'tik	en mitad de un camino quizá
237	ja'wan jicha yal sti'ik yo'tik	acaso así comenzaron a decir, ahora
238	ja'wan jicha yal sk'op yo'tik	acaso así comenzaron a dar la palabra,
239	k'aalel pálewan yo'tik	padre cura diurno, ahora
240	k'aalel clerík palewan yo'tik	padre clérigo diurno, ahora
241	jicha jach' ta jun spisil	así comenzó todo con un escrito
242	jicha jach' talel spisil	así comenzó y fue dado todo
243	la smelontel jun sakil ku' xiatwan	me distribuyó alguien de túnica blanca, dirás
244	la smelontel jun sakil pa'k xiatwan	me distribuyó alguien de manto blanco, dirás
245	la smelontel jun sakil ku' xiatwan	me distribuyó alguien de túnica blanca, dirás
246	tey mataba ti' xiatwan	ahí no se encuentra la palabra, dirás
247	tey mataba ko'tan xiatwan	ahí no se encuentra mi corazón, dirás
248	jicha julon ta kámpo xiatwan	así llegué al campo, dirás
249	jicha julon lum xiatwan	así llegué al pueblo, dirás
250	jicha jul k'opon bak'et xiatwan	así llegué a hablar a la carne, dirás

251	jicha nakajontel xiatwan	así llegué asentándome, dirás
252	jicha petzajontel xiatwan	así llegué ocultándome, dirás
253	yolil kubéta xiatwan	en el centro de una cubeta, dirás
254	yolil kajon xiatwan	en el centro de un cajón, dirás
255	tey mataba ti' xiatwan	ahí no se encuentra la palabra, dirás
256	tey mataba k'op xiatwan	ahí no se encuentra la palabra, dirás
257	mauk yo'tik kerem biti'l mauk xiatwan	ahora no muchacho, cómo no, dirás
258	bit'il ma yakubtesat yo'tik	cómo te embriago, ahora
259	bit'il ma chajubtesat yo'tik	cómo te extraigo, ahora
260	ta oxlajuneb wamal yo'tik	con 13 hierbas, ahora
261	ta oxlajuneb wamal payte' yo'tik	con 13 hierbas "payte' ", ahora
262	junta muk'ul ton cha'jte' yo'tik	junto con el gran "ton cha'jte", ahora
263	junta bik'it ton cha'jte' yo'tik	junto con el pequeño "ton cha'jte", ahora
264	ta bik'it kaxlan búro wamal	con la pequeña hierba "burro de Castilla"
265	biti'l ma noyat yo'tik stukel	cómo te trituro, ahora
266	biti'l ma juch'at yo'tik stukel	cómo te muelo, ahora
267	biti'l bik'it tuyat yo'tik	cómo te quiebro en pedacitos, ahora
268	biti'l bik'it noyat yo'tik	cómo te trituro en pedacitos, ahora
269	biti'l lilinat yo'tik	cómo te pulverizo, ahora
270	bik'it molíno yo'tik	pequeño molino, ahora
271	kaxlan molíno yo'tik	molino de Castilla, ahora
272	biti'l ma noyat ta kaxlan rapícha tak'in yo'tik	te trituro con un trapiche metálico de Castilla, ahora
273	biti'l molíno yo'tik	como un molino, ahora
274	jicha miil talel yo'tik	así [?] de dónde procedes
275	banti tal awisim yo'tik	de dónde procede tu raíz, ahora
276	mauk lo'pi'nemontel xiatwan yo'tik	no estoy desarraigado, dirás ahora
277	esmajemontel xiatwan	bien asido estoy, dirás
278	chaxujkul smoch xiatwan	a ambos costados asido, dirás

279	yolil sejkub smoch xiatwan	en el centro del costado del hígado, dirás
280	tey mataba ti' xiatwan	ahí no encuentra la palabra, dirás
281	tey mataba k'op xiatwan	ahí no se encuentra la palabra, dirás
282	melel xchawajilontel xiatwan	en verdad soy un trastorno, dirás
283	melel xchawajilontel xiatwan	en verdad soy un trastorno, dirás
284	melel xchawajilontel mut xiatwan	en verdad soy trastorno de ave, dirás
285	melel xchawajilontel chitami xiatwan	en verdad soy trastorno de cerdo, dirás
286	yak'an k'atpo'jokon ta pumel kawayu xiatwan	puedo convertirme en indigestión de caballo, dirás
287	yak'an k'atpo'jokon ta pumel chanbalam xiatwan	puedo convertime en indigestión de animal, dirás
288	melel jicha smeloniktel xiatwan	en verdad venimos distribuidas, dirás
289	melel jicha choluniktel xiatwan	en verdad venimos alineadas, dirás
290	mauk kerem xiatwan	no, muchacho, dirás
291	talemon ta naj ta lum xiatwan	he venido de la casa subterránea, dirás
292	talemon ta naj ta awil xiatwan	he venido del hogar, dirás
293	talemon ta yol ch'iibal xiatwan	he venido del centro del *ch'iibal*, dirás
294	ta muk'ul naj ta lum xiatwan	de la gran casa subterránea, dirás
295	ta muk'ul naj ta awil xiatwan	del gran hogar, dirás
296	bik'it naj ta lum xiatwan	de la pequeña casa subterránea, dirás
297	bik'it naj ta awil xiatwan	de la pequeña casa, dirás
298	ta ch'iib ta yantik lum xiatwan	de los *ch'iibal* de otros pueblos, dirás
299	ta ch'iib ta yantik k'inal xiatwan	de los *ch'iibal* de otras tierras, dirás
300	tey mataba ti'abi xiatwan	ahí no se encuentra la palabra, dirás

301	tey mataba ko'tanabi xiatwan	ahí no se encuentra mi corazón, dirás
302	jun wélta tiluon xiatwan	una vez soy de Tila, dirás
303	jun wélta k'ajol xiatwan	una vez soy de Tumbalá, dirás
304	jun wélta latin xk'opojontel xiatwan	una vez vengo hablando latín, dirás
305	jun wélta kriyégo xiatwan	una vez griego, dirás
306	tey metaba tel ti'abi xiatwan	ahí no se halla la palabra, dirás
307	tey metaba tel ko'tan bi xiatwan	ahí no se halla mi corazón, dirás:
308	jicha jul nakajokon xiatwan	así llegué desapercibido, dirás
309	jicha jul petzajokon xiatwan	así llegué oculto, dirás
310	ta yolil chij xiatwan	al centro de la vena, dirás
311	ta yolil kajon xiatwan	al centro del abdomen, dirás
312	mauk yo'tik	ahora no
313	juch'atix yo'tik	ya te he molido, ahora
314	nogatix yo'tik	ya te he triturado, ahora
315	ta oxlajuneb kaxlan asáfre yo'tik	con 13 azufres de Castilla, ahora
316	ta oxlajuneb kaxlan tumin yo'tik	con 13 algodones de Castilla (lana), ahora
317	ta oxlajuneb kaxlan sansíbre yo'tik	con 13 jengibres de Castilla, ahora
318	lajuneb kaxlan wamal yo'tik	10 hierbas de Castilla, ahora
319	lajuneb kaxlan jos wamal yo'tik	10 hierbas "buitre de Castilla", ahora
320	biti'l noyat yo'tik tukel	cómo te quiebro, ahora sólo
321	biti'l juch'ata yo'tik tukel	cómo te muelo, ahora sólo
322	ta teb ora yo'tik	en un momento, ahora
323	ta xut ora yo'tik	en un instante, ahora
324	ayuk biti'l xlametuk chij yo'tik	cómo se calmarán las dolidas venas
325	ayuk biti'l xlametuk bak'et yo'tik	cómo se calmarán las dolidas carnes
326	teka'anbon aba yo'tik	ayuda para mi recibo, ahora
327	jalame' ch'ul sánto romínko yo'tik	madrina sagrada santo Domingo, ahora
328	jalame' ch'ul guadalúpe yo'tik	madrina sagrada Guadalupe, ahora
329	jalame' ch'ul sánta kurus	madrina sagrada santa Cruz
330	tat ch'ul sánta kurus	padre sagrado santa Cruz

331	ayat ta tumbalaj yo'tik	estás en Tumbalá, ahora
332	muk'ul manojel yo'tik tat	gran Manojel, ahora padre
333	tat ch'ul san pédro yo'tik tat	padre sagrado san Pedro, ahora padre
334	ayat ta sabanilla	estás en Sabanilla
335	tat ch'ul san pablo ta xitalja'	padre sagrado san Pablo en Sitalá
336	jalame' ch'ul sánta ána yo'tik	madrina sagrada santa Ana, ahora
337	jalame' ch'ul natiwirat	madrina sagrada Natividad
338	ayat ta ch'ul lum ti' witz'il k'inal yo'tik,	estás en el sagrado pueblo al borde de un cerro, ahora
339	jalame' ch'ul sánta katarína yo'tik,	madrina sagrada santa Catarina, ahora
340	jalame' ch'ul santa sesília yo'tik,	madrina sagrada santa Cecilia, ahora
341	yutzila ti'ik yo'tik	la caricia de las palabras, ahora
342	yutzikila k'opik yo'tik	la caricia de las palabras, ahora
343	cho'bontalel ch'ul bentision yo'tik	desenvuélveme una sagrada bendición, ahora
344	tzobon talel ch'ul yo'tik	reúneme sagrada, ahora
345	li' ta yolil jobenal yo'tik	en el centro del pecho, ahora
346	li'ta yolil kajonal yo'tik	en el centro del abdomen, ahora
347	ja icha' manojel yo'tik	para tu niño mimado
348	ja xiche' icho'jel yo'tik	para tu niña mimada
349	li'kati yak'oboniktel stukeli	aquí me lo han dado solamente
350	talemon ta to'jobil te' xiatwan	vengo del goteo de un árbol, dirás
351	talemon ta to'jobil ak' xiatwan	vengo del goteo de un arbusto, dirás
352	talemon yo'tik xaal xiatwan	de ahí vengo, dirás
353	tok'esbil chanon xiatbal	surgí de una serpiente, ¿dijiste?
354	mauk yo'tik kerem	ahora no puede ser muchacho
355	tzakbet ta be awajtalejel yo'tik	por el camino perseguiré tus cuentas,
356	mauk yo'tik kerem yo'tik	ahora no puede ser muchacho

357	tzakba mesat lok'el yo'tik	barriéndote te expulso, ahora
358	ik'ba moyat lok'el yo'tik	aplastándote te expulso, ahora
359	ta teb ora yo'tik	en un momento, ahora
360	ta xut ora yo'tik	en un instante, ahora
361	ta yantik lum yo'tik	en otros pueblos, ahora
362	ta yantik k'inal yo'tik	en otras tierras, ahora
363	ta sakil ku' yo'tik	con la blanca túnica, ahora
364	ta sakil tokal yo'tik	con la blanca nube, ahora
365	xkuchat k'axel yo'tik	cargándote te desplazo, ahora
366	yikatzine k'axel yo'tik	sosteniéndote te desplazo, ahora
367	yantik lum yo'tik	en otros pueblos, ahora
368	yantik k'inal yo'tik	en otras tierras, ahora
369	ja' xa tek'anbon aba yo'tik	puedes darme ayuda, ahora
370	tat ch'ul san mikel tat	padre sagrado san Miguel padre
371	san pédro tat	san Pedro padre
372	tat ch'ul san juan chamúla	padre sagrado san Juan Chamula
373	san lorénso ta zinakantan	san Lorenzo de Zinacantán
374	muk'ul manojel ta istapa yo'tik	gran Manojel de Ixtapa, ahora
375	k'antik yutzikila k'op yo'tik	deseamos la caricia de la palabra, ahora
376	k'antik yutzikila ti' yo'tik	deseamos la caricia de las palabra, ahora
377	lametukix stukel yo'tik	ya se calma, ahora
378	lametukix bak'etal stukel	ya se calma la carne, solamente
379	lametukix siketuk	ya se calma el frío
380	ba siketuk bak'et yo'tik stukel	el frío de la carne, ahora sólo
381	yan wélta talemon xaal xiatwan	de nuevo vengo, dirás
382	yan wélta t'ujbilontel xaal xiatwan	de nuevo vuelvo más bello, dirás
383	ti'kba sakbetela ti' yo'tik	rechazo la palabra, ahora
384	ti'kba sakbetela k'op yo'tik	rechazo la palabra, ahora
385	tzakba lilinatel yo'tik	te pulverizo, ahora
386	me tzajal julbakat yo'tik	seas trastorno rojo, ahora
387	me pe'k julbakat yo'tik	seas trastorno adormecedor, ahora

388	me otzem julbakat yo'tik	seas trastorno encogedor, ahora
389	julbakel chanbalam xiatwan yo'tik	trastorno de animal, dirás ahora
390	julbaksikil [¿tejón?] xiatwan	trastorno frío de [?], dirás
391	yan chanbalam xiatwan	de otro animal, dirás
392	mauk yo'tikek a	ahora no
393	tabet tel ati'	hallaré tu palabra
394	tabet tel awo'tan	hallaré tu corazón
395	mauk yo'tik	ahora no
396	sakba tabet awajtal	sin dificultad hallaré tu cuenta
397	i'kba tabet akuyulil,	rápidamente hallaré tus síntomas
398	stukelek ato	así sólo
399	ta oxlajuneb píko	con 13 picos
400	ta oxlajuneb tza'jub tesat lok'el	con 13 te extraigo incandescente
401	oxlajuneb kaxlan komitéco yo'tik	con 13 "comitecos" (licor) de Castilla, ahora
402	oxlajuneb kaxlan taráwo yo'tik	con 13 aguardientes de Castilla, ahora
403	biti'l noy ach'ujt ti'	cómo aplastar el extremo de tu estómago
404	oxlajuneb kaxlan kak'aan yo'tik	13 epasote de Castilla
405	oxlajuneb kaxlan kak'aan cha'ak' yo'tik	13 epasotes *cha' ak'*, ahora
406	oxlajuneb kaxlan kak'aan bak' yo'tik	con 13 huesos de epasotes de Castilla, ahora
407	milat yo'tik tukeleka	eres muerto, ahora
408	noyat yo'tik tukeleka	eres aplastado, ahora
409	mauk yo'tik kerem	ahora no niño
410	jun wélta bik'it keremon xiatwan	una vez soy un niño pequeño, dirás
411	jun wélta bik'it xulemon xiatwan	una vez soy un pequeño buitre, dirás
412	yak'an ka'tpo'jokon xiatwan	soy capaz de convertirme, dirás
413	jun tzak chan xiatwan	una serpiente roja, dirás
414	jun nap'ak xiatwan	una nauyaca, dirás
415	mauk yo'tikek a xiatwan	ahora no, dirás
416	tey tabet ati'	allí se encuentra tu palabra

417	tey tabet awajtal	allí se encuentra tu cuenta
418	ko'pojontalel yo'tik	traigo mi palabra, ahora
419	oxlajuneb chililte' yo'tik	13 hormigas, ahora
420	oxlajuneb yo'tik	13, ahora
421	oxlajuneb kaxlan sinal yo'tik	13 árboles "sinal" de Castilla
422	biti'l milat yo'tik	cómo te puedo matar, ahora
423	biti'l kulubtesat yo'tik	cómo te puedo deshacer, ahora
424	cha'jubtesat yo'tik	te destruyo, ahora
425	ta mulawil ti' yo'tik	la palabra deshonesta, ahora
426	ta mulawil k'op yo'tik	la palabra deshonesta, ahora
427	oxlajuneb ti' rios	13 palabras de dios
428	oxlajuneb ko'ltayayel,	13 ayudas
429	ayuk biti'l sut awelaw yo'tik	cómo puedes otorgarme tu rostro, ahora
430	ayuk biti'l sut asit yo'tik	cómo puedes otorgarme tu mirada, ahora
431	ch'ul sánto san mexicáno tat	sagrado santo san Mexicano padre
432	ch'ul sánto sánta rominko yo'tik	sagrado santo Domingo ahora
433	ayat ta jobel yo'tik	estás en San Cristóbal de Las Casas, ahora
434	jalame' ch'ul mersed yo'tik	madrina sagrada Merced ahora
435	ta ch'ul san cristóbal yo'tik	en la sagrada ciudad de San Cristóbal, ahora
436	teyila stukelek a	allí solamente
437	ch'ul sánta lusía me'	sagrada santa Lucía madre
438	ch'ul san francísco tat	sagrado san Francisco padre
439	me'chunina guadalúpe	abuela Guadalupe
440	yutzikila ti'	la caricia de la palabra
441	yutzikila k'op	la caricia de la palabra
442	sánto san antónio tat	santo san Antonio padre
443	sánto san antónio kajwal	santo san Antonio señor
444	ch'ul san felípe tat	sagrado san Felipe padre
445	ch'ul san felípe kajwal	sagrado san Felipe señor
446	yutzikila ti'	la caricia de la palabra
447	yutzikila k'op	la caricia de la palabra
448	xamametuk chij	se calma la vena
449	xamametuk kajon yo'tik	se calma el abdomen, ahora
450	teyuk xlamet k'axel yo'tik	ahí se alivia, ahora
451	k'alal xk'at swinkilel	cuando llega a su persona

452	k'alal xk'at sjobenal	cuando llega a su pecho
453	jun may yo'tik stukel	un tabaco, ahora sólo
454	jun tabáko yo'tik stukel	un tabaco, ahora sólo
455	xicho' manojel,	tu niño mimado
456	xicho' icho'jel	tu niña mimada
457	jesús maría	Jesús, María
458	tatil rios nich'anil	Padre Dios Hijo
459	sánta...	santa...

Conciso comentario de texto

¿Qué está ocurriendo?

En el paciente —siempre según el texto de la oración, cuyos formatos son fijos y se aplican en función de los síntomas, pero donde la condición del enfermo, edad, sexo, actividad, etc. apenas se toma en consideración— se han introducido unas palabras. No son cualesquier palabras, sino palabras de enfermedad; como ya vimos, la enfermedad son las palabras. Pues bien, estas palabras, interrogadas por el chamán sutil o imperativamente según los casos, se ven obligadas a hablar y de esta manera se descubren. Delatan también que han sido pronunciadas por un *lab* del género *pále*, aparentemente de la especie diurna, cuya intención última, se sobreentiende, es matar al niño para que libere el ave de su corazón y pueda comerla. Puede ser que, puesto que dicen "de nuevo vuelvo más bello" *(t'ujbil)*, se trate de palabras cantadas. Tal como se presentan, son picadura de cascabel, picadura de nauyaca, 13 escritos, un libro, palabra de micrófono, palabra de cinta, palabras en latín, palabras en griego, trastorno de animal, etc. Pero no debemos ser tan ingenuos como para creer todo lo que las palabras dicen de sí mismas, menos todavía si proceden de un *pále*, puesto que son mañosas *(ay mányа)*, engañosas, y es probable que estén proporcionando información verdadera mezclada con falsos indicios. Por ejemplo, es más que dudoso que las palabras procedan, como pretenden en cierto momento, de un *ch'iibal* de Cancúc o de otros pueblos: obviamente intentan ganar una legitimidad de la que carecen.

El procedimiento del chamán consiste en preguntar distin-

tas cosas para que las palabras hablen y digan un poco de sí mismas. Xun P'in prueba varias posibilidades; no debemos olvidar que esta oración es sólo la primera de una serie de cinco, una serie por definición abierta, y que más tarde decide que no es un trastorno físico sino un rapto de alma y por tanto recurre a otro género de ritual y textos. De hecho, toma continuamente el pulso del paciente de modo que pueda conocer el efecto que surte su recitado. La información (su naturaleza, el lugar donde se han fijado, etc.) le permite "intervenir" en el cuerpo del paciente para extraer las palabras que se han enraizado en el abdomen, fuertemente asidas a las costillas, al hígado. Las "desarraiga" triturándolas, moliéndolas, pulverizándolas con molinillos, con trapiches, con picos, con dinamita y las extrae con ciertas hierbas, con aguardiente y luego las barre. Para ello, además, solicita ayuda a algunos santos, tanto de Cancúc como de otros lugares.

En síntesis, pues, el argumento de la oración es relativamente simple, una de tantas extrañas alianzas que se producen en Chiapas: un chamán indígena implora el favor de unos santos castellanos para combatir el sermón de un sacerdote dominico.

En opinión de los cancuqueros, las oraciones de curación son hermosas y conmovedoras, pero también son muy raras. Por otro lado, la literatura etnográfica sobre tzotziles y tzeltales se ha desentendido (con excepciones muy notables)[1] de los textos de curación. En este desinterés por parte de los antropólogos ha debido influir, aunque quizá no únicamente, la ausencia de significado, esa sensación de absurdo que produce escuchar una oración y no digamos ya traducirla —de lengua, pero también de cultura—, es decir, lo contrario de lo que sucede con los cuentos y la narrativa afín. Puesto que los etnógrafos se emplean principalmente en la búsqueda (o en la elaboración) de significado, las oraciones constituyen un obstáculo más que una contribución. Pero no deja de ser una omisión severa si se considera la decisiva función que tienen los ensalmos en la vida indígena, así como su compleja y precisa

[1] Por ejemplo, U. Kohler (1977); A. Breton y A. Becquelin-Monod (1988).

tipología y la frecuencia con que se pronuncian (en términos de "cantidad de texto", las oraciones deben ser con mucho el género más caudaloso). Parafraseando a Xun P'in, la vida no es un mito ni un cuento, ni siquiera una biografía, es un interminable texto de curación.

En cuanto a mí, me guardaré de pretender dar una explicación cabal del texto. Con todo, no sólo es posible sino también útil volver sobre ciertos aspectos del ensalmo que guardan un vínculo directo con cuestiones que hemos visto antes acerca de la representación de la persona. Consideremos algunos, primero en relación con el contenido de la oración y después con su forma.

Desde el punto de vista del *contenido,* uno advierte un marcado énfasis en el movimiento: desplazamientos, recorridos horizontales por y entre lugares. Tenemos en primer lugar a la enfermedad —ya sea en forma de sacerdote o directamente como discurso suyo después— que se desplaza desde la periferia de Cancúc hacia su centro. En su movimiento, algo inconstante y sinuoso, serpenteante, atraviesa lugares tales como senderos, promontorios, cavidades, cruces de camino, curvas, etc. Aparentemente, el texto subraya no tanto los lugares por los que cruza como la sensación de movimiento que suscita, su avance, un poco como si se tratara de una cámara que adopta el punto de vista de quien se mueve. En realidad, todo el texto, me parece, tiene un intenso estilo óptico. En cierto momento llega a decir "humedad de rocío traigo", con lo que nos enteramos de que la enfermedad ha rozado la orilla del sendero, arrastrando consigo las gotas de agua depositadas en la vegetación: una más que sensible expresión de movimiento.

Parece moverse además a hurtadillas. Por ejemplo —según sospecha el rezador—, puede haberse escondido durante algún tiempo en el mercado ("vine al centro del mercado, vine al centro de la plaza"). De seguro es un escondite perfecto puesto que, si bien por todo el aire pueden encontrarse palabras, en el mercado la enfermedad se confunde sin dificultad con la marea de palabras que allí se pronuncian habitualmente, lo que en tzeltal se denomina *woch' k'op,* el característico rumor sordo producto de la confluencia de todas las con-

versaciones. Por fin, la enfermedad avanza hasta llegar al cuerpo de la víctima (que no sabemos si ha sido previamente designada; tal vez en este caso no), penetrándolo como lo hacen las palabras, en un movimiento de rotación dextrógiro ("así girando vine, como peonza de Castilla, como trompo de Castilla"), un tipo de giro que rasga, que abre, para acabar por fijarse en su interior ("así llegué al centro de la vena, así llegué al centro de la carne, así llegué al centro del hígado"). La imagen que a veces emplea es la de enraizarse adentro.

Por su parte, el rezador (sus palabras en realidad) también produce un movimiento, pero de otra índole, para contrarrestar la enfermedad. De forma reiterada invoca la ayuda de "santos" a los que solicita no que curen a su paciente sino que le confieran cierto tipo de palabras —con probabilidad muchas de las que cita— para que él mismo pueda hacerlo ("deseamos la caricia de tu palabra", "desenvuélveme la sagrada bendición, ahora", "cómo puedes otorgarme tu rostro, cómo puedes otorgarme tu mirada", "concédeme la bondad"). No es que las palabras de los santos sean intrínsecamente "buenas", sino que son eficaces por ser otras (de seguro son en castellano), herramientas que en boca del chamán son capaces de expulsar la enfermedad, buenas para ser usadas (quizá de modo no muy diferente de como se emplean los textos bíblicos en los templos evangélicos). La mención reiterada del número 13, un número "metódico" y en consecuencia más eficaz, parece obedecer a esta razón. También se cree que los *lab* "dadores de enfermedad" pronuncian un ensalmo formado por 13 palabras cuyo contenido exacto es un gran secreto, en el que sin embargo están muchos cancuqueros.

Los santos invocados son de dos clases, o, mejor dicho, ocupan dos posiciones distintas. Hasta la pausa en que asperja al paciente con aguardiente (línea 211), el rezador sólo nombra personajes sagrados que se hallan en el interior de la iglesia de Cancúc, según la posición relativa que ocupan en el sentido contrario a las agujas del reloj. Después de esta pausa, los personajes nombrados corresponden a los santos patronos de pueblos cercanos a Cancúc, distantes no más de un día o dos de marcha. Aquí también el sentido del itinerario es levógiro, ya que progresa desde el centro de Cancúc hacia un punto en

el este, donde está Ocosingo (que en un mapa tzeltal imaginario se hallaría "arriba"), para desde allí trazar un semicírculo hacia el norte (a la "izquierda") y luego descender hacia el oeste de Cancúc (abajo). En contraste con las palabras del sacerdote, que se desplazan desde afuera hacia adentro de Cancúc en un movimiento errático, el rezador va nombrando ordenada y periféricamente a los santos tutelares de pueblos indígenas de lengua tzeltal, chol y tzotzil, para finalizar con los santos patronos de los barrios de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (san Cristóbal, san Mexicano, santo Domingo, santa Merced, santa Lucía, san Francisco, san Felipe). En la actualidad son barrios de lengua castellana, pero en el pasado —puesto que algunos fueron los asentamientos definitivos de las tropas indias auxiliares de los españoles en la conquista de la región— fueron de otras lenguas amerindias (náhuatl, quiché).

En las oraciones de la clase *poxil*, como la que estamos comentado, al parecer únicamente se traza un movimiento de semicírculo, mientras que en oraciones de otra clase el círculo en torno a Cancúc se cierra del todo citando otros pueblos. Después de los análisis de Gossen (1984) sobre movimientos rituales de Chamula, sabemos que este movimiento en sentido contrario a las agujas del reloj "cierra" el espacio, separando lo que está afuera de lo que queda adentro. Asimismo, se ve que los personajes sagrados invocados no lo son en virtud de una posible competencia individual, sino como resultado de encontrarse en sitios concretos de los márgenes de Cancúc. De hecho, Xun P'in a veces olvida el nombre del santo, sobre todo cuando éste no da nombre al pueblo, y en su lugar cita a Manojel, la imagen del Santo Entierro, bajo la suposición de que suele haber uno en cada localidad. Uno de los criterios que emplean los cancuqueros, en especial legos, para evaluar la calidad de un texto de curación recitado es el número de santos de otros pueblos que son nombrados, es decir, la amplitud y el tupido del círculo trazado y en consecuencia la propia extensión temporal del texto. Estos santos, en resumen, pueden ser imaginados como una especie de puntos de apoyo, "mojones" sobre los que el rezador despliega y cierra el espacio en torno al paciente, un espacio que quizás ha sido des-

garrado por la intrusión de enfermedad. En cualquier caso, los desplazamientos nunca abandonan la franja horizontal de la superficie de la tierra, y ni siquiera en la invocación de santos el texto recorre los espacios celestes o infraterrestres.

Puede decirse que toda enfermedad es consecuencia de un movimiento en el espacio de seres que abandonan el lugar categórico que les corresponde. Mientras ocupen los lugares que la cartografía tzeltal les ha asignado, simplemente están en contraposición con el mundo ordinario de Cancúc. Pero cuando se desplazan abandonan *su* lugar, entran en contradicción y sobreviene la enfermedad. Dicha consecuencia es relativamente evidente en los movimientos que se producen desde la periferia del valle de Cancúc hacia los núcleos habitados —por ejemplo en el caso de los *lab* "dadores de enfermedad"— y encuentra su paralelo en los acontecimientos de la historia tzeltal: la intrusión de epidemias, guerras y otros desastres. Pero también lo es en el desplazamiento que se produce entre el interior, el corazón, y el medio físico cotidiano —por ejemplo, cuando el *ch'ulel* abandona el corazón durante el sueño o cuando emergen los *lab* en su versión interior.

Hasta aquí en lo que concierne al contenido de la oración. Pero posiblemente es en su *forma* donde el texto se comporta de manera más significativa. Para decirlo pronto, su composición parece un caso límite de los principios que guían la denominada narrativa "dialógica", tal como es comentada por Ricoeur (1987: 172-175), reelaborando a su vez los análisis de Bajtín.

En primer lugar, la polifonía se halla hasta tal punto desarrollada en esta oración que el rezador no sólo entra en relación de diálogo con sus personajes en un plano de igualdad, sino que por momentos resulta prácticamente imposible identificar qué personaje está hablando. En líneas muy generales, no es fácil reconocer en la narrativa tzeltal a quién pertenece la voz de lo que acaba de ser dicho, y aun en la conversación cotidiana parafrasear es un recurso muy común. Pero en el caso de los ensalmos se convierte en un problema mayor. En mi experiencia, ésta es una de las mayores dificultades que enfrentan la transcripción y traducción de un texto de curación. En ciertas oraciones, los rezadores hablan por y

con seis o siete personajes a la vez; ni siquiera los cancuqueros con los que trabajé en 1992 sobre una selección de textos que había transcrito previamente podían distinguir siempre quién era el autor de lo que se había dicho.

No obstante, en esta oración en particular sí es posible reconocer la identidad de las voces. Por una parte, la del rezador y la de las palabras mismas de enfermedad; por otra, con mayores dificultades, dos voces episódicas, la del *pále* que las ha pronunciado —y que quizá se encuentra retirado en algún lugar del bosque a la espera de conocer la suerte que corre su discurso—, y tal vez la del enfermo.[2] La voz de los tres últimos interlocutores se distingue de la del rezador por el empleo de la apostilla *xi-at-wan*, cuya traducción es algo así como "dices-tú-quizá". Pero el recurso a este marcador de estilo directo es muy raro en las recitaciones de Xun P'in y desconozco por qué lo usa en este caso particular. El verbo *xi*, empleado en un contexto narrativo, se introduce justo a continuación de la cita directa para reducir el grado de certeza de la información porque implica que el hablante no ha sido testigo de lo que se cuenta. Según Stross (1974: 14), se trata de un verbo intransitivo de conjugación irregular que (considero esto muy significativo) no emplea ninguna partícula o aspecto que marque su tiempo verbal. Es decir, puede indicar una expresión del presente, del pasado o del futuro. De manera que en nuestro texto no sabemos si la voz de la enfermedad está hablando en ese momento o lo ha hecho hace tiempo o lo pretende hacer en el futuro. O las tres posibilidades son simultáneas. O la dimensión temporal propia de los verbos ordinarios carece de relevancia en este (con)texto. El verbo *xi* también es, por ejemplo, el usado para referir, en tercera persona, lo que el *ch'ulel* propio vio y escuchó en sus divagaciones nocturnas.

En segundo lugar, no es difícil reparar en que estos personajes se hallan desdibujados, o si se prefiere, no llegan a fraguar

[2] La voz de las palabras-enfermedad corresponde a las siguientes líneas: 15-39, 50-88, 104-109, 127-135, 155-135, 155-176, 202-210, 243-256, 276-313, 352-355, 383-384, 391-393, 412-417. La voz del niño, en las líneas 89-91. El resto del texto corresponde a la voz del rezador (que comprende a su vez palabras de los "santos").

del todo; tan pronto como comienzan a hablar y a identificarse, un repentino cambio de voz impide que ganen impulso, dejándolos a medias. Semejante pérdida de identidad de los personajes tiene como resultado el extravío del progreso narrativo del texto, lo que explica al menos en parte su aspecto tan, por así decirlo, dislocado.

Y en tercer y último lugar, la oración carece de un final, de un desenlace *[closure, cloture]* narrativo. Llegado cierto momento simplemente se detiene, lo que suscita esa inconfundible impresión de hallarse inconclusa.

Estas tres características son, de acuerdo con P. Ricoeur, opuestas al género narrativo. Revelan una trama que cede a la interacción, o, lo que es lo mismo, una forma en la que "el espacio tiende a suplantar al tiempo" (Ricoeur 1987: 174). Tanto la altísima velocidad con que se pronuncia el texto como la "regularidad" en su entonación, que produce una peculiar sensación de monotonía, parecen reforzar esta impresión.

En resumen, contenido y forma parecen converger sobre un mismo aspecto: ambos favorecen el despliegue espacial en detrimento del desarrollo temporal, el avance en el tiempo se transforma en recorrido por el espacio. Una de las consecuencias de esta transformación, según interpreto, estriba en que la identidad personal pública, es decir la identidad cultural —aquella que se elabora en el tiempo, con la educación de toda una vida—, tiende a eclipsarse. Y al hacerlo deja al descubierto las identidades otras, interiores, aquellas que *no* se forman en el tiempo puesto que están dadas desde el nacimiento o desde antes *(talel:* lo que viene dado) y son inmutables a lo largo de la vida. El mundo raro en que las oraciones se desenvuelven (que construyen), pues, muestra el mundo de las almas. De hecho, varios aspectos que hemos examinado a costa de cierto esfuerzo de búsqueda y explicación, en la oración son presentados quizá no más sistemáticamente, pero sí de manera más tupida y magnificada. Se puede ver, por ejemplo, que el tipo de identidades que el texto transparenta no son propiamente identidades individuales, completas, como atributos formales, fragmentos, cualidades sensibles de las cosas y de las personas.

Entre estas cualidades anímicas destaca, una vez más, la diferencia como diferencia étnica.

Poco marcados, casi intrascendentes, en el texto hay detalles que remiten a otras poblaciones indígenas. Se menciona por ejemplo la lengua chol de los pueblos de Tila y Tumbalá. En algún caso el rezador utiliza expresiones que los cancuqueros reconocen fácilmente como propias de otros dialectos del tzeltal, de municipios como Chanal o Amatenango del Valle. En otras oraciones, aunque hasta donde puedo darme cuenta no en ésta, se escuchan palabras en lengua tzotzil.

Pero, por encima de cualquier otra forma de alienación, se señalan objetos, técnicas, cualidades europeos. En torno a este eje, por medio de una repetición interminable, se urde la mayor parte del texto (de éste y de cualquier oración). Prácticamente todo lo que define la enfermedad es castellano: peonzas de Castilla, cantos y silbidos de Castilla, trastornos de gallinas, cerdos, caballos y otros animales de Castilla, perros, niños de Castilla, escritos, libros, micrófonos, cintas magnetofónicas de Castilla, orugas, alacranes, hormigas de Castilla, árboles de Castilla, etc. Sin embargo, no debemos dejarnos llevar por una conclusión histórica fácil. El remedio no es "indígena", sino objetos y cualidades también europeos —no es otra cosa lo que cabía esperar del lenguaje de los santos—. Así pues, el chamán combate la enfermedad con distintas hierbas de Castilla (aquí, es obvio, la hierba no se escoge por sus propiedades químicas sino por la relación analógica de su nombre: los tzeltales tienen un buen conocimiento de plantas curativas [Berlin *et al.* 1974], pero por lo que sé se limitan en muchos casos a emplearlas exclusivamente en el texto de la oración), picos, barretas de Castilla, máquinas, molinos, trapiches metálicos de Castilla, aguardientes, tequila de Castilla, lana, azufre, jengibre de Castilla, "fuerza" *(pérsa)* de Castilla, etcétera.

En realidad, no sólo las palabras-medicamento no son indígenas, sino que tampoco el rezador lo es. Xun P'in ya no es propiamente él sino el interior de su corazón, sobre todo su genuino *ch'ulel*, pero quizá también sus *lab*, puesto que un verdadero chamán debe poseer trece. En el espacio del texto el rezador se desenvuelve por el "más allá". Por emplear la vehemente imagen de Taussig, camina por "un espacio colonial de muerte": un lugar colonizado, colmado de incertidumbre y

terror, pero también capaz de producir nueva vida, un dominio donde la curación despliega y moviliza el miedo colonial con el fin de subvertirlo (Taussig 1987: 465, 374). En efecto, los textos de curación remiten a un periodo de tiempo largo y a una perturbadora experiencia histórica —tal como ésta ha sido (es) interpretada— sufrida por los tzeltales. En cierto modo, esta oración de curación es un texto indígena de historia, un viaje de exploración a través del cuerpo y la memoria. Por eso tal vez resulta tan complicado "entender" el texto de un ensalmo de curación, porque está fundado en una forma de experiencia singular y como tal difícilmente traducible.

Comoquiera, en los rituales de curación y los ensalmos que en ellos se recitan se descubre el indisoluble vínculo entre la experiencia de la enfermedad y la exploración de la diferencia étnica, de la distinción entre lo propio (indígena) y lo ajeno (europeo). De alguna manera, la concentración de los cancuqueros en sus enfermedades equivale a una exploración del más allá, de lo otro; el ensimismamiento también es una relación con el resto del mundo.

VII. CONCLUSIONES

HEMOS llegado al final de esta indagación y debo procurar resumir alguna de sus consecuencias, aunque para ello no tenga otro remedio que forzar una exposición demasiado drástica.

Persona, historia, memoria. Los seres humanos se han plegado al nacer, dándose la vuelta sobre sí mismos y capturando así en el interior de su corazón, como por contacto, fragmentos/copias del mundo. (Sólo al morir el adentro es devuelto al afuera.) En ese doblez, como parte del afuera, está retenido también el pasado. Si el conocimiento que los cancuqueros poseen de su pasado dependiera exclusivamente de la narrativa, éste se habría perdido irremisiblemente, o bien se habría amalgamado con la historiografía cristiana hasta convertirse en otra cosa. Sin embargo, el pasado se encuentra presente en el interior del cuerpo bajo la forma de principios anímicos. Desde luego, es una muy distinta clase de recuerdo, una memoria íntegra en la que el pasado literalmente hace cuerpo con la persona. Un poco como en el psicoanálisis, parece un recuerdo inconsciente en el cual lo que aparentaba ser un olvido en realidad esconde una memoria mucho más vasta y profunda.

La consecuencia es la incapacidad de olvidar, o bien el impulso de no hacerlo. Con frecuencia se da por sentado que los indígenas, siendo una cultura sincrética, ya (y quién sabe desde hace cuanto tiempo) no distinguen históricamente entre lo europeo y lo indígena ni les preocupa hacerlo. Que yo sepa, hasta el momento la única sugerencia de lo contrario ha sido adelantada por M. Gutiérrez sobre una de las poblaciones que quizás uno menos podría esperar, los maya-yucatecos. En el relato yucateco del Juicio Final, el muerto debe pasar por una serie de pruebas que decidirán su salvación o condenación, una de las cuales consiste en elegir como el dios de uno a Cristo o a Kukulkán, es decir, los representantes no sólo de

tiempos distintos sino también de tradiciones culturales, europea e indígena, antagónicas (Gutiérrez 1992). No obstante, se trata de una distinción histórica debilitada por el tiempo y reducida a un contexto —una narración de "Juicio Final"— que de por sí es resultado de la mezcla de ambas tradiciones. No guarda, pues, ninguna proporción con los Altos de Chiapas, donde toda la cultura está transida por esta distinción histórica elemental. Transcurridos más de cuatrocientos cincuenta años desde la Conquista, los indígenas de Cancúc reconocen, porque separan minuciosamente, cada objeto, fuerza, acción, concepto de procedencia europea: para convencerse es suficiente escuchar atentamente una oración de curación. De esta forma, las creencias anímicas constituyen un complejo medio de almacenamiento y transmisión de la experiencia histórica acumulada. Condensan una extensa memoria.

En cierto modo, también componen una memoria más fiel respecto del pasado de Cancúc. Esto es, en la medida en que es relevante para la vida presente, la memoria anímica se halla permanentemente actualizada, rehecha en función de las nuevas circunstancias. Hemos visto cómo se trata de una memoria esencialmente política, sensible en especial a los procedimientos europeos dirigidos a la reconstrucción de la persona. En este campo se juega una dura partida entre, por una parte, la necesidad europea de asignar una única identidad (como quizá demuestra la necesidad académica de definirla: el "problema" de la identidad indígena, etc.), y, por otra, el impulso indígena por evadir esas categorías de identidad (como posiblemente demuestra la dificultad de obtener una respuesta convincente al "problema"). En un capítulo anterior aludía a que los cancuqueros carecen de un estereotipo de sí mismos, a que les resulta imposible —sin duda porque no lo quieren así— definirse mediante una lista de rasgos positivos. Es una actitud que se nota en el rechazo a ser censados, inscritos, nombrados, etc. Pero sobre todo se advierte en la más amplia y radical oposición a internalizar los términos de las categorías de identidad europeas (es decir: "súbditos de Castilla", "judíos de las tribus perdidas", "indios", "campesinos", "mexicanos esenciales", "mayas" y demás).

Desde la perspectiva tzeltal, la tradición —no puedo dejar

de insistir en este punto, por más que choque con el sentido común europeo— equivale a lo extraño. Lo que se designa en lengua tzeltal como *el costumbre* o también *jtaleltik* —cuya traducción literal es "lo que nos viene dado", es decir, lo que ha llegado hasta nosotros procedente del pasado, nuestro legado— en realidad representa lo ajeno de "nosotros" mismos. La tradición es lo impropio en el doble sentido de esta palabra. Nos encontramos evidentemente ante una concepción de la relación entre identidad e historia (o pasado) muy distinta, si es que no opuesta, de la occidental. A diferencia de las culturas europeas, donde la identidad colectiva parece definirse postulando la continuidad entre pasado y presente, esto es, presuponiendo la permanencia a través del tiempo de formas esenciales, los indígenas de Cancúc —en esto tal vez junto con otros muchos grupos amerindios— construyen su identidad, si no exactamente *contra* su pasado, al menos *a pesar de* su pasado. Un pasado del cual sólo pueden extraer una identidad en negativo. La verdadera condición social y étnica "indígena" se alcanza en la medida en que las identidades iniciales sean superadas. La maduración personal es un lento y laborioso proceso de construirse a uno mismo por encima de las identidades prenatales, de las "almas". Sin embargo, esas identidades no son eliminadas: permanecen siempre presen es en el interior de uno mismo y es suficiente un pequeño relajamiento en el dominio de sí para que de inmediato surjan.

Un procedimiento así de construir (de deconstruir) la identidad desnaturaliza los criterios occidentales ("tradición", "límites", "orígenes", "territorio") con que convencionalmente la desciframos. Piénsese sin más en el concepto de "comunidad", "la comunidad indígena" como categoría. Es un verdadero lugar común de la etnografía sobre la región que la identificación étnica y la matriz misma de la "indianidad" reposen sobre la existencia de una comunidad local: una cultura limitada a un territorio administrativo, un conjunto de cargos civiles y religiosos, un sistema de fiestas, etc. Pero del examen de las almas que hemos llevado a cabo se deduce que, en una perspectiva indígena, la "comunidad" se coloca en el polo de identificación de la tradición, en otras palabras, de lo castellano. En este sentido, la memoria indígena se halla mejor es-

tablecida respecto del pasado, inclusive mejor que la etnografía e historiografía sobre la región. Reconoce radicalmente la noción de identidad colectiva que deriva del concepto de comunidad local hispana (europea), la "república de vecinos", o lo que es lo mismo, el fruto de la política de congregación indígena impuesta por los frailes dominicos en el siglo XVI (no sin connotaciones igualitaristas que chocan con el sentido tzeltal de la jerarquía) y que se ha prolongado hasta el presente bajo la forma legal del municipio. Ésta es un tipo de identificación reemplazable por otras, o sea, que —como tal vez comienza a descubrirse entre los indígenas de Chiapas emigrados a las ciudades— la cultura amerindia es en buena medida independiente de una comunidad territorial, como lo es de una única actividad económica, o de una "tradición".

Contrapunto de lo indígena y lo europeo. No existe propiamente sincretismo, mezcla. Es cierto que los cancuqueros emplean formas culturales amerindias y europeas, pero lo hacen contraponiendo una a la otra, buscando el efecto de contraste de modo que sus diferencias queden mutuamente subrayadas. Con la persona como escenario, la identificación étnica alterna entre el cuerpo —junto con todo aquello que lo rodea más de cerca— culturalmente amerindio, y el interior del corazón, donde se halla el universo anímico, culturalmente (aunque los cancuqueros dirían más bien incultamente) castellano. Estos polos de distinción reaparecen, en el dominio colectivo, en la radical distinción espacial entre el área de asentamiento disperso de los grupos domésticos, étnicamente amerindios, y el delimitado rectángulo de la plaza —"corazón del lugar" en lengua tzeltal— que remite al mundo castellano.

En los Altos de Chiapas la población hispanohablante, ladina, también hace uso de la tradición amerindia. Mas lo que distingue a esta población de la "indígena" (las etiquetas étnicas, como se ve, se tornan cada vez más imprecisas e incómodas de aplicar) no es, por así decir, la cantidad de rasgos culturales presentes en su tradición, sino los procedimientos a los que está sometido su uso. Recurriré, cómo no, a un ejemplo culinario para mostrar ese tratamiento distinto de los ingredientes.

En las casas indígenas, la comida se compone básicamente de maíz y frijol preparados y combinados de muchas maneras, acompañados a veces por algunas verduras silvestres cocidas. Pero, como algo especial porque son muy apetecidos, en ocasiones también se consumen alimentos importados, por ejemplo una lata de sardinas, panecillos de trigo dulce, galletas, patatas o queso. Lo decisivo, no obstante, es que el maíz y el frijol no se mezclan jamás con la comida "de Castilla". Se come la tortilla de maíz y luego, o antes, pero nunca al mismo tiempo, las sardinas o el pan de trigo. (Excepto, como hemos visto y era de esperar, durante los convites de mayordomos y otros cargos en las ceremonias públicas.) En cambio, en la cocina ladina todo delata su carácter mestizo. Tómese como ejemplo la receta de la "sopa de pan", el plato típico de San Cristóbal de Las Casas: en una olla grande se pone una primera capa de pan blanco de trigo que se ha freído previamente en manteca de cerdo; una segunda capa de plátano macho también frito; una tercera capa de verdura que se ha cocido por separado y que lleva ejote (judías verdes), cebolla, ajo, chícharos (guisantes), calabacita, zanahoria y papa (patata); una cuarta capa de huevo duro con jitomate (tomate) frito; y a todo ello se le añade abundante caldo de pollo condimentado con una pizca de tomillo, orégano y pimienta. Puede añadirse un poco de azafrán para dar sabor, y se sirve. La búsqueda de los orígenes de estos ingredientes dibujaría un extenso *mapa mundi* que comprende el Viejo Mundo y regiones de América, y distinguiría una profunda estratigrafía histórica. Pero lo que me parece más elocuente es que todos ellos son concienzudamente mezclados hasta volver casi imposible e innecesaria su identificación singular.

Volviendo al mundo indígena de Cancúc, es posible observar que lo que he llamado los dos polos de identificación cultural no se encuentran en un mismo rango. Lo indígena, el cuerpo, las casas, constituyen el estado ordinario, rutinario o al menos corrientemente apropiado. El otro estado es circunscrito y transitorio, con algunas excepciones parciales como la de los caciques o todavía más incompletas como la de los chamanes y mayordomos y otros cargos públicos. (Posiblemente más aún en el caso de las mujeres que, hasta donde puedo

ver, tienen, más alejadas como están del dominio público, menos circunstancias favorables para jugar a ser castellanas, como no sea quizás en los sueños o en la ensoñación despierta.) Tal como lo he expuesto, más que una condición vivida, la identificación personal o colectiva con el mundo castellano se halla del lado de la simulación. "Simulación" evidentemente no como falsedad sino como símil, imitación. Embriagándose y permitiendo así descubrir el interior del corazón, los cancuqueros no sólo se liberan de las estrictas exigencias culturales indígenas sino que además, pero sobre todo, imitan decididamente su estereotipo de castellano, juegan a ser castellanos, tal y como lo hacen, colectivamente, en los fastuosos, aunque despojados de significado, ceremoniales públicos de la plaza.

Es un extremo de identidad que se toma y se abandona. Desde este punto de vista se comprende mejor el sentido de las nuevas identificaciones religiosas, el incesante flujo de "conversiones" (es obvio que no hay tal) hacia las iglesias o grupos protestantes y católicos. De acuerdo con el argumento que he sostenido, en este movimiento los cancuqueros no abandonan la "religión tradicional" en favor de una nueva. En realidad, reemplazan un tipo de simulación por otro que resulta por varios motivos más favorable o quizá simplemente más "realista", más acorde con los tiempos que corren. Si por religión entendemos el conjunto de ceremonias públicas y la reunión de creencias en que éstas se fundan, los cancuqueros entonces no poseen una "religión tradicional". O, colocándonos en una perspectiva tzeltal, toda religión es tradicional por definición, es la "costumbre" y por consiguiente también lo ajeno.

Esto sin duda explica detalles a primera vista tan insólitos como que dieciséis cancuqueros se identificaran en 1990 ante los agentes del Censo General de la Nación como de religión judaica, o sea, la ascendencia racial que desde el siglo XVI hasta bien entrado el siglo XIX muchos españoles atribuían a los indígenas americanos. No deja de ser un contrasentido de la literatura etnográfica que aspectos de las prácticas conceptuadas esenciales a la etnicidad y cultura indígenas, prácticas como el "sistema" de fiestas, puedan ser abandonadas —lo están siendo— por los indígenas en favor de otras sin que se produzca nada parecido a un descalabro cultural.

No obstante, pensar que este ejercicio de simulación se halla circunscrito a las prácticas religiosas supondría reducir innecesariamente su alcance. Quizá todavía no en Cancúc, pero sí en muchos otros pueblos indígenas de los Altos de Chiapas y entre los inmigrados indígenas de los suburbios de San Cristóbal de Las Casas y otros lugares que antes fueron sólo ladinos, parece haberse desatado un febril interés por ensayar nuevas formas, en ocasiones varias a la vez, de identificación con el mundo mexicano: participación en sindicatos agrarios, en partidos políticos, en las más variopintas asociaciones y actividades sociales, junto con la más seria recreación de los papeles que esos escenarios requieren. A mi juicio, otra vez se trata de simulación. Identificaciones efímeras cuya constante parece ser el cambio. Con la misma fluidez que se cambia de iglesia (páginas atrás usé la palabra "camaleónica", y quizá no sea del todo desatinado imaginar que se trata de un mimetismo defensivo), se muda de organización política u otra. De igual modo que en el interior de la montaña *ch'iibal* —donde, puesto que las almas reproducen el mundo castellano según se lo permiten sus medios técnicos—, el cambio es una condición intrínseca (un tipo de cambio, por así llamarlo, atemporal); el tipo de identificación indígena con papeles castellanos debe renovarse incesantemente para que la simulación no se vuelva, como ha ocurrido un poco en Cancúc, demasiado anticuada, inverosímil.

Ahora bien, si por una parte he interpretado la actividad de simulación como un procedimiento que marca la diferencia entre lo europeo y lo indígena, he insinuado luego, aunque de manera algo intermitente, que la emulación del mundo europeo encierra un impulso de comunicación con éste. En el ejercicio de contrapunto se produce no sólo un contraste sino también un "contacto". Quiero decir, una actitud por convertirse, así sea transitoriamente, en uno de ellos, y tal vez de esa manera forzar una relación si no de verdadero intercambio al menos de un cierto trato en el que el efecto de mímesis sirva de salvoconducto con el mundo hispanohablante. El clima de efervescencia por el que atraviesan amplios segmentos de la población indígena de Chiapas en cuanto a adoptar papeles propios de la sociedad mexicana puede interpretarse, bajo esta

luz, como si a través de este tipo de identificaciones se estuvieran batiendo distintas posibilidades y nuevos ángulos de comunicación con el mundo no indígena. Tal como ha sugerido Reichel-Dolmatoff (1978), tras el interés indígena por los dobles, por las almas, hay un antiguo tema amerindio: la intensa preocupación por la simetría (o la asimetría) y la reciprocidad.

Es posible que esa extraordinaria y a la vez desconcertante facultad de las poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas para acomodarse al moderno mundo mexicano —cada vez más heterogéneo y sumido en un ritmo de transformación también más veloz— y simultáneamente permanecer amerindias, se explique mediante su capacidad para alternar los polos de identificación personal y étnica. Su capacidad lógica de emplear ambos sin confundirlos, de ser ambos sin confundirse. He aquí una concepción de la persona nacida quizás entre culturas de cazadores nómadas, pero que se perpetúa en el tiempo gracias a su capacidad de coexistir —trayéndolas al interior de sí, porque en su diseño inicial existía ya un espacio categórico para ello— con las nuevas condiciones que impuso la vida sedentaria agrícola, las fuerzas de gobierno colonial europeo, las relaciones capitalistas, etc. Y aparentemente en buenas condiciones de afrontar futuras transformaciones mediante el doble juego de aceptarlas y al mismo tiempo contraponerse a ellas.

Es inútil buscar claves. Quiero decir que resulta irrealizable la tentativa —en unos casos explícita, pero implícita en otros muchos— de descubrir una especie de modelo general (un paradigma) del concepto indígena de persona. Anteriormente mencionaba el aparente contrasentido que plantea, por un lado, la facilidad con que podemos reconocer en la etnografía similitudes familiares, sobre todo al sur del istmo de Tehuantepec, relativas a las creencias indígenas sobre la persona —almas que no abandonan el cuerpo, almas que lo abandonan al menor descuido, tribunales de almas en una montaña, transformación o coexistencia con seres de muy distintas clases con los que se comparte la vida: animales o cosas aparentemente inanimadas, como meteoros e incluso piedras,

etc.—, y por otro lado, la extraordinaria dificultad de extraer y concretar un esquema básico común a todos estos fenómenos, una especie de plantilla formada por términos comodines ("tonal", "nagual", etc.) que pudiera aplicarse a cualquier caso etnográfico del área. En mi opinión, esta paradoja —es decir, que reconocemos más que conocemos— se explica por el hecho de que estamos tratando no con un saber sino con una particular forma de saber. Forma más que contenido.

No sólo no existe un canon doctrinario sobre la naturaleza de la persona, lo cual no puede sorprender tratándose de una tradición por largo tiempo iletrada, sino que tampoco existe propiamente una teoría, un contenido nocional susceptible de ser transmitido formalmente. En su lugar, el "saber" sobre la persona lo encontramos (más bien lo entrevemos) como parte de los procesos activos de ver, aprender, imaginar, soñar, es decir, de estar en el mundo. En el mundo doméstico en particular, donde se expresa a través de prácticas creativas asociadas a la existencia cotidiana: el chismorreo, la interpretación de los sueños, el cuidado personal, la actitud corporal, el diagnóstico de enfermedades, las técnicas de curación y demás. Todo ello dibuja un riquísimo dominio entretejido por una tupida red de analogías que, a diferencia de lo que sucede con las prácticas públicas de simulación, están impregnadas de sentido (aunque, como vimos en el caso del verbo *nop*, un sentido fragmentario, equívoco, múltiple).

Desde un punto de vista etnográfico, el campo de la representación de la persona se muestra especialmente refractario. En parte porque carece de un armazón institucional (existe sólo en un plano imaginario), o sea, la clase de apoyo que nos proporciona la impresión de estar moviéndonos sobre un terreno firme. En parte también porque su saber, al permear la experiencia, carece de una formulación precisa. Pero es evidente que las mismas dificultades que presenta a la etnografía son las que constituyen su defensa, la dificultad de ser aprehendidas desde esquemas de percepción y categorías interpretativas europeas. Las que hacen, por ejemplo, que los sacerdotes católicos, curas de almas, sean incapaces de curar una sola de las almas indígenas.

Una de las prácticas creativas que requieren especial aten-

ción es el uso concreto del lenguaje, los géneros y recursos estilísticos empleados para hablar de las almas. En cierto artículo, C. Crocker observa que en cada área cultural hay detalles concretos o "incidentes expresivos" que los etnógrafos de esa área reconocen de modo espontáneo como especialmente "expresivos". Y como ejemplo cita un caso en particular expresivo: "Lévi-Strauss señala en alguna parte que sabría si un mito es amerindio aun cuando escuchase sólo unas pocas frases del mismo, pero declara que se siente profundamente perplejo en cuanto a cómo puede lograrlo" (1992: 245).

Yo creo que algo muy parecido sucede con la forma de hablar sobre la persona y las almas entre los indígenas mesoamericanos. Podemos reconocer las palabras que escuchamos como un caso que guarda relación con una entidad anímica (y en sucesos, a diferencia de los mitos sudamericanos, no hay otro remedio que contentarse con unas breves frases), por más que seamos incapaces de explicarnos por qué lo reconocemos como tal. Es decir, cómo lo que es contado logra su efecto para ser reconocido como un incidente de almas. Esta singular forma expresiva mesoamericana puede llegar a ser tan intensa y resistente que supera el cristal deformante de la traducción de una lengua indígena a una europea. Y en ocasiones logra filtrarse a través de la propia escritura etnográfica (no obstante su opacidad); o sea, asoma en la versión académica que proporciona el etnógrafo de lo que el informante le contó. Llega hasta nosotros también, en ciertos casos, en las declaraciones de los acusados de los juicios de idolatría de la época virreinal. E incluso se siente la tentación de reconocerla, en tanto que "incidente expresivo" mesoamericano, en algunas representaciones artísticas precolombinas.

En un primer momento, cuando en Cancúc alguien me relataba algo relativo a las almas y utilizaba, como suele hacerse, el término *ch'ulel* (la inclusiva palabra capaz de designar cualquier clase de alma), me apresuraba entonces a intentar aclarar exactamente cuál de ellas. Pero esta exigencia era producto de mi oído inexperto porque también cada tipo de alma posee su propio "incidente expresivo". A medida que me fui familiarizando con ellas las distinguía simplemente por la manera y el tipo de circunstancias en que eran expresadas: el len-

guaje formal propio de las oraciones *ch'abajel* con que se habla del genuino *ch'ulel*, el suceso en el que no se dice pero sí se dice de los *lab*, el lenguaje pesaroso para referirse al ave del corazón, y así. Creo que los cancuqueros estarían de acuerdo conmigo si digo que las almas no pueden existir fuera de la forma en que se habla de ellas.

"Lajix k'op"

En este punto, me detengo. Pero el texto podría extenderse indefinidamente, un poco como las almas, a través de un procedimiento *slok'omba*, extrayéndose de sí mismo mediante una copia y mostrando su pliegue interior que a su vez es el pliegue de otro pliegue (de otro sentido), y así sucesivamente. Este estudio quizá no es otra cosa: una etnografía castellana de lo indígena que trata de la etnografía indígena de lo castellano, en la cual los indígenas adoptan, imitándolos (imitándonos), la identidad de los castellanos, los cuales a su vez —no puedo quitarme de la cabeza esa imagen inquietante de los *lab* sacerdotes y escribanos— se inventan (nos inventamos) a sí mismos escribiéndose desde el interior del corazón indígena...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1963), *Medicina y magia, El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Ara, fray Domingo de (1986), *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, compilado por Mario H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Barrera Vásquez, Alfredo, *et al.* (1980), *Diccionario Maya Cordemex; maya-español, español-maya*, Mérida, Cordemex.

Barthes, Roland (1982a), "The Imagination of the Sign", en *A Barthe's Reader*, Susan Sontag (comp.), Nueva York, The Noonday Press.

——— (1982b), "Lesson in Writing", en *A Barthe's Reader*, Susan Sontag (comp.), Nueva York, The Noonday Press.

Basso, Keith (1972), "To Give Up on Words: Silence in Western Apache Culture", en *Language and Social Context*, Pier Paolo Giglioli (comp.), Middlesex, Penguin Education.

Benjamin, Thomas L. (1990), *El camino a Leviatán, Chiapas y el Estado mexicano 1891-1947*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Berlin, Brent (1978), *Tzeltal Numeral Classifiers*, La Haya, Mouton.

———, y Terrence Kaufman (con la ayuda de Luisa Maffi), (1990), *Un diccionario básico del tzeltal de Tenejapa, Chiapas*, México, PROCOMITH, A. C.

———, *et al.* (1974), *Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*, Nueva York y Londres, Academic Press.

Bunzel, Ruth (1940), "The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures", en *Psychiatry* 3: 361-387.

Breton, A., y A. Becquelin (1989), "'Mais j'ai transmis l'espé-

rance...' Étude d'une priere de guérison tzeltal", en *Amerindia* 14, suplemento.

Bricker, Victoria (1981), *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, University of Texas Press.

Burkhart, Louise M. (1989), *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona.

Carmack, Robert M. (1979), *Evolución del reino quiché*, Guatemala, Piedra Santa.

——— (1983), "Spanish-Indian Relations in Highland Guatemala, 1800-1944", en *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*, Murdo MacLeod y Robert Wasserstrom (comps.), Lincoln, University of Nebraska Press.

Chapin, Norman M. (1983), "Curing Among de San Blas Kuna of Panama", tesis doctoral, University of Arizona.

Collier, George, y Victoria Bricker (1970), "Nicknames and Social Estructure in Zinacantan", en *American Anthropologist* 70: 289-302.

Comaroff, Jean, y John Comaroff (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press.

Corominas, Joan (1961), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.

Crocker, Christopher (1992), "El hombre-mono con ojos de metal. Maneras bororo de apodar a los otros", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1, *Imágenes interétnicas*, Miguel León-Portilla *et al.* (comps.), Madrid, Siglo XXI.

Eliade, Mircea (1958), *Patterns in Comparative Religion*, Nueva York, Meridian Books.

Fábrega, Horacio, y Daniel Silver (1973), *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan: An Ethnomedical Analysis*, Standford, Standford University Press.

Farris, Nancy M. (1984), *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press.

Foster, George (1944), "Nagualism in Mexico and Central America", *Acta Americana* 2: 85-103.

Foucault, Michel (1984), *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Frazer, James G. (1944), *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gage, Thomas (1987), *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, Madrid, Historia 16.

García de León, Antonio (1985), *Resistencia y utopía*, 2 vols., México, Era.

Garza, Mercedes de la (1990), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Geertz, Clifford (1983), "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", en *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books.

Ginzburg, Carlo (1989), "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.

——— (1991), *Historia Nocturna*, Barcelona, Muchnik Editores.

Gosner, Kevin (1984), "Soldiers of the Virgin: An Etnohistorical Analysis of the Tzeltal Revolt of 1712 in Highland Chiapas", tesis doctoral, University of Pennsylvania.

Gossen, Gary H. (1974), *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Prospect Heights, Waveland Press.

——— (1975), "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man* 10 (3): 448-461.

——— (1976), "Language as a Ritual Substance: Chamula View of Formal Language", en *Language in Religious Practice*, W. Samarin (comp.), Massachusetts, Newbury House.

——— (1992), "Animal Souls and Human Destiny in Mesoamerica", ponencia presentada en el simposio American Identities 500 years after the Columbian Encounter, University of Virginia.

Guiteras, Calixta (1946), Informe de Cancúc, Microfilms-MACA 8, Chicago, University of Chicago Library.

——— (1946-1947), "Clanes y sistema de parentesco de Cancúc (México)", en *Acta Americana* 1-2.

——— (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Guiteras, Calixta (1992), *Cancúc: Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*, México, DIF/Instituto Chiapaneco de Cultura.

Gutiérrez Estévez, Manuel (1992), "Alteridad étnica y conciencia moral, El juicio final de los mayas yucatecos", en *De palabra y obra*, vol. 2, *Encuentros interétnicos*, Manuel Gutiérrez Estévez *et al.* (comps.), Madrid, Siglo XXI.

Haehl, John H. (1980), "A Formal Analysis of Highland Maya Kinship: Tenejapa as a Special Case", tesis doctoral, University of California Irvine.

Harman, Robert C. (1974), *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Haviland, John B. (1977), *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

——— (1989), "They Had a Very Great Many Photographs", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*, Victoria Bricker y Gary Gossen (comps.), Albany, SUNY Institute for Mesoamerican Studies.

Hermitte, Esther (1970), *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Holland, William R. (1978), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Hopkins, Nicholas (1988), "Classic Mayan Kinship Systems, Epigraphic and Ethnographic Evidence for Patrilineality", en *Estudios de Cultura Maya* 17: 87-123.

Houston, Stephen, y David Stuart (1989), *The Way Glyph: Evidence for Co-essences among the Classic Maya*, Washington, Research Reports on Ancient Maya Writing 30, Center for Maya Research.

Hunn, Eugene S. (1977), *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of Discontinuities in Nature*, Nueva York, Academic Press.

Justeson, John, y Terrence Kaufman (1993), "A Decipherment of Epi-Olmec Hieroglyphic Writing", en *Science* 259: 1703-1711.

Klein, Herbert S. (1970), "Rebeliones de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712", en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Norman McQuown y J. Pitt-Rivers (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista.

Klor de Alva, Jorge (1988), "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, comp. de M. Gutiérrez, doble monográfico de *Arbor* 515-516: 49-78.

Kohler, Ulrich (1975), *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

——— (1977), *Chonbilal ch'ulelal. Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya-Tzotzil*, Wiesbaden, *Acta Humboldtiana*, Series Geographica et Ethnographica 5.

Laughlin, Robert M. (1966), "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños", en *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, Evon Z. Vogt (comp.), México, Instituto Nacional Indigenista.

——— (1975), *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*,' Washington, Smithsonian Institution, Smithsonian Contributions to Anthropology 19.

——— (1988), *Of Wonders Wild and New: Dreams from Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Le Goff, Jacques (1981), *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus.

León-Portilla, Miguel (1959), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

——— (1978), "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 155-169.

Linn, Priscilla R. (1989), "Souls and Selves in Chamula: A Thought on Individuals, Fatalism, and Denial", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*, Victoria Bricker y Gary Gossen (comps.), Albany, SUNY Institute for Mesoamerican Studies.

López Austin, Alfredo (1973), *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

——— (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, s. f.

Mason, Peter (1993), "Escritura fragmentaria: aproximaciones al Otro", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3, *La formación del Otro*, Gary H. Gossen *et al.* (comps.), Madrid, Siglo XXI.

Maurer, Eugenio (1983), *Los tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*, México, Centro de Estudios Educativos.

Metzger, Duane, y Gerald Williams (1963), "Tenejapa Medicine I: The Curer", en *Southwestern Journal of Anthropology* 19: 216-234.

Moliner, María (1975), *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.

Montagú, Roberta (1970), "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales", en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Norman McQuown y J. Pitt-Rivers (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista.

Nash, June (1970), *In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behavior in a Mayan Community*, Prospect Heights, Waveland Press.

Núñez de la Vega, fray Francisco (1988), *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario H. Ruz (comps.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ochiai, Kazuyasu (1985), *Cuando los santos vienen marchando. Rituales Públicos Intercomunitarios Tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Pagden, Anthony (1988), *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial.

Panofsky, Erwin (1975), *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza Editorial.

Perezgrovas, Raúl (1991), "La apropiación de la ovinicultura por los tzotziles de los Altos de Chiapas. Un pasaje de la historia, desde la perspectiva veterinaria", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas* 3: 185-199.

Petrich, Perla (1985), *La alimentación mochó. acto y palabra*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Pitt-Rivers, Julian (1970), "Spiritual Power in Central America:

The Naguals of Chiapas", en *Witchcraft Acussations and Confessions*, M. Douglas (comp.), Londres, Tavistock, A. S. A. Monographs 9.

Pitt-Rivers, Julian (1971), "Thomas Gage parmi les Naguales", en *L'Homme* IX.

Pozas, Ricardo (1977), *Chamula: un pueblo indio en los altos de Chiapas*, 2 vols., México, Instituto Nacional Indigenista.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978), *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México, Siglo XXI.

Remesal, Antonio de (1988), *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, 2 vols., México, Porrúa.

Ricoeur, Paul (1987), *Tiempo y narración*, 3 vols., Madrid, Cristiandad.

——— (1990), *Soi-même comme un autre*, París, Seuil.

Ruz, Mario H. (1985), *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas.

——— (1986), "Estudio introductorio", en *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, por fray Domingo de Ara, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Silver, Daniel B. (1966), "Enfermedad y curación en Zinacantán: Esquema provisional", en *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil en los altos de Chiapas*. Evon Z. Vogt (comp.), México, Instituto Nacional Indigenista.

Siverts, Henning (1965), "The 'cacique' of K'ankujk'", en *Estudios de Cultura Maya* 5: 339-360.

——— (1969), *Oxchuc: una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Slocum, Mariana, y Florencia Gerdel (1981), *Vocabulario tzeltal de Bachajón*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Serie de Vocabularios Indígenas 13.

Stross, Brian (1973), "El contexto sociocultural en la adquisición de la lengua tzeltal", en *Estudios de Cultura Maya* 9: 257-301.

——— (1974), "Speaking of Speaking: Tenejapa Tzeltal Metalinguistics", en *Explorations in the Ethnographics of Speaking*,

P. Bauman y J. Sherzer (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.

Taussig, Michael (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.

——— (1993), *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge.

Tedlock, Barbara (1981), "Quiché Maya Dream Interpretation", en *Ethos* 1 (4).

Villa Rojas, Alfonso (1947), "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern México", en *American Anthropologist* 49: 578-587.

——— (1963), "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260.

Viqueira, Juan Pedro (1993), "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancúc?", en *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.), Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Vogt, Evon Z. (1969), *Zinacantán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, The Harvard University Press.

——— (1979), *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.

Vos, Jan de (1980), *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona por los españoles*, México, FONAPAS.

Wasserstrom, Robert (1989), *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Watanabe, John (1989), "Elusive Essences: Souls and Social Identity in Two Highland Communities", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*, Victoria Bricker y Gary Gossen (comps.), Albany, SUNY Institute for Mesoamerican Studies.

——— (1992), *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin, University of Texas Press.

White, Hayden (1987), *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1985), *Comentarios sobre La Rama Dorada*, Rush Rhees (comp.), Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ximenez, Francisco (1931), *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*, 4 vols., Guatemala, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia.

ÍNDICE

Prefacio 9

I. *Introducción* 11
Apuntes sobre Cancúc 24
El lugar, 24; Economía, 25; Parentesco, 26; Gobierno, 27; Religión, 30
Nota sobre la ortografía tzeltal 31

II. *Etnografía de las almas* 32
El ave de nuestro corazón 32
El (genuino) *ch'ulel* 35
El *ch'ulel* en la montaña *ch'iibal*, 35; El *ch'ulel* en Cancúc, 44; Los sueños, 50; La muerte y el *ch'ulel*, 52
Los *lab* 55
Lab que son animales, 55; *Lab* de agua, 59; *Lab* meteoros, 60; *Lab* "dador de enfermedad", 63; Los *lab* como poder personal, 69; Seres humanos completos, 72; El *lab* interior, 73; La transmisión de *lab*, 76; Posibles desarrollos, 79
Resumen 80
Apéndice: la vela de la vida 82

III. *Trazar en el entendimiento* 85
"Sospechoso de quien se sospecha" 85
Los signos en los gestos y en el cuerpo, 86; Los signos en los sueños, 92
"Comparar, concordar como las voces" 95
La persona, 99; Las palabras, 100; Cómo este saber sobre las almas es cultivado en el seno íntimo, informal, de los grupos domésticos, 103

IV. *La alteridad íntima como diferencia étnica* 107
La interiorización del afuera 107
El plano "elemental" que delinean las montañas *ch'iibal*, 107; Rasgos castellanos en el interior de las montañas *ch'i-*

ibal, 110; "Similitudes familiares" mesoamericanas de los *lab*, 116; Rasgos castellanos de los *lab*, 119; El contraste (étnico) entre corazón y cabeza, 123; La relación entre la pérdida de los sentidos y el descubrimiento del corazón, 126; En resumen: los extremos étnicos de identificación personal, 133

La interiorización del pasado 134
Aves del corazón, ganado, herramientas metálicas, 136; Sacerdotes, 139; Escribanos y escritura, 152; Ganaderos, 159; música cristiana, 160; Los *lab* "padres-madres" y el cultivo del café, 163; En resumen: la historia anímica y la descolonización del cuerpo, 164

V. *Narrativa, ritual, silencio* 169
El pasado de la narrativa 169
Relatos sobre el pasado, 169; Excepciones, 176

Ritual (fiestas) 179
Rituales cristianos, simulación indígena, 183; El reverso de la persona (las imágenes del interior de la "casa sagrada"), 190

La dificultad de diálogo con los "castellanos" 199
Breves tentativas frustradas de diálogo, 199; Cruces, 203; Nuevas identificaciones religiosas, 210

VI. *Un caso de curación: texto y ritual* 215
La ceremonia 216
Un texto-medicamento, 225; Conciso comentario al texto, 241

VII. *Conclusiones* 252
Lajix k'op, 262

Referencias bibliográficas 263

Este libro se terminó de imprimir en agosto de 1996 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición del FCE, se utilizaron tipos New Aster de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares.