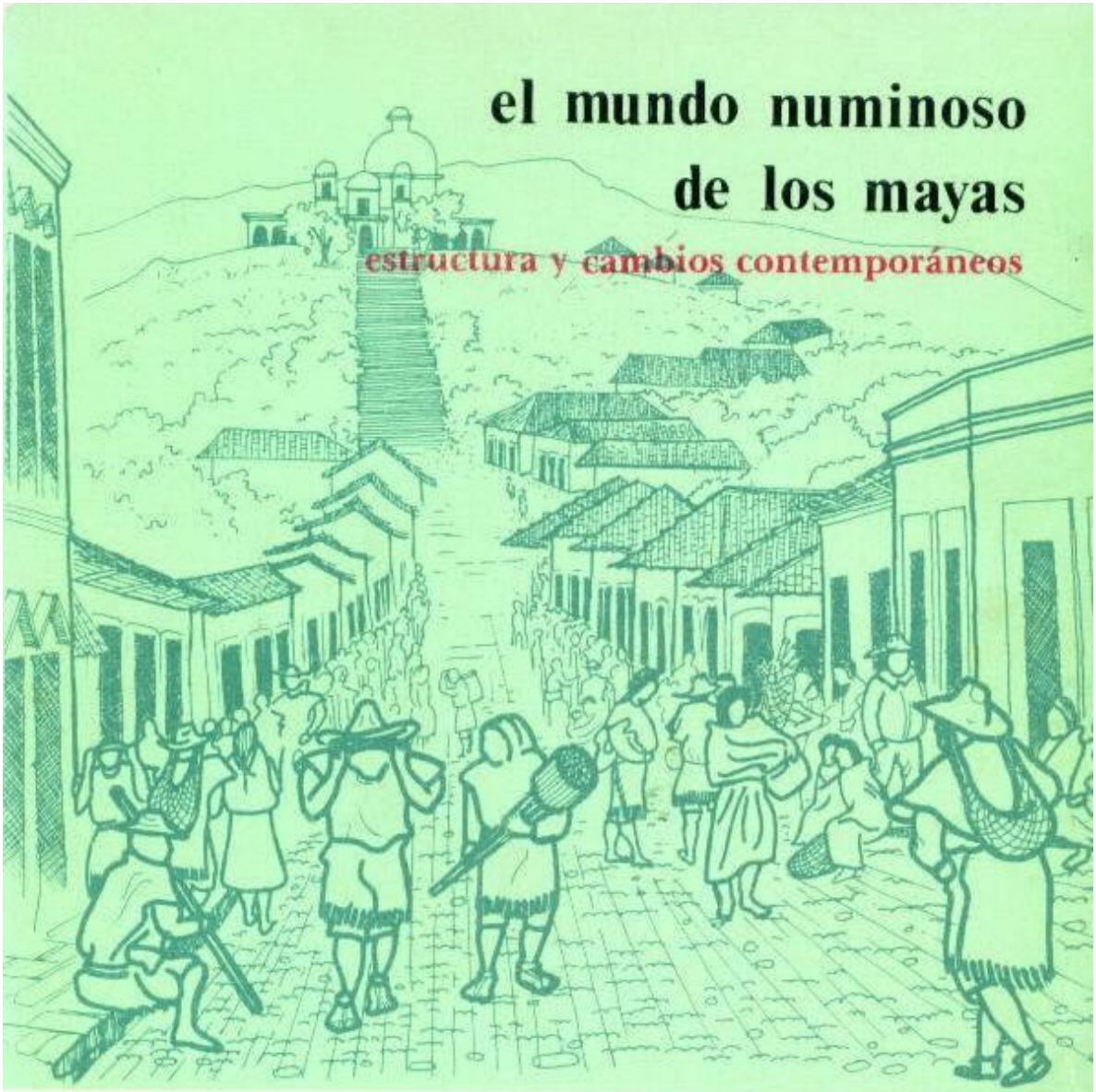
el mundo numinoso de los mayas

estructura y cambios contemporáneos



chiapas serie antropología

jacinto arias

El mundo numinoso de los mayas:

estructura y cambios contemporáneos

Jacinto Arias

Gobierno del Estado de Chiapas
Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura
DIF-CHIAPAS/Instituto Chiapaneco de Cultura

imera edición, 1975
cretaría de Educación Pública

gunda edición, 1991
BN 968-6492-23-2

erechos Reservados:
obierno del Estado de Chiapas
stituto Chiapaneco de Cultura

ordinación de la edición:
epartamento de Comunicación y Difusión
stituto Chiapaneco de Cultura.

Impreso en:
Talleres Gráficos del Estado
uxtla Gutiérrez, Chiapas, México

INDICE

Introducción..... 9
Antecedentes físicos..... 10
Los objetivos y el autor..... 11
Lo numinoso..... 13
El concepto de aculturación en México:
sus objetivos y sus medios..... 17

Primera parte
I. Importancia del maíz y de su cultivo..... 23
a) El maíz como elemento necesario para la supervivencia..... 25
b) El maíz como fuente de prestigio social..... 27
c) La educación gira en torno a la adquisición de los conocimientos necesarios para el cultivo del maíz..... 28
d) El Maíz y su importancia para los seres distintos del hombre..... 31
II. Las dimensiones socio-psicológicas del *ego*..... 35
El poder de la tradición..... 35
Guardianes de la tradición..... 38
Los dos aspectos del mundo..... 39
el concepto del hombre y la enfermedad..... 40
El chamán..... 43

Segunda parte
III. Las creencias católicas y la medicina moderna 49
Creencias católicas 50
Bautismo 54
Misa 55
El impacto de la medicina moderna en la técnica de curación tradicional 58
El concepto indígena de la enfermedad 60
Hospitalización y operación 64
La medicina y los doctores 66

IV. Los maestros: estudio de un grupo de tzotziles y tzeltales en transición 69
Algunos rasgos de su personalidad social 72
Conclusión 83
Transformaciones abiertas de los mayas 88
Bibliografía 91

INTRODUCCION

En este trabajo se describirá el mundo maya, tal como subsiste en las tierras altas de Chiapas, México, considerándolo como un campo de lucha socio-psicológica, donde el proceso de cambio cultural se tiene que interpretar a partir de la estructura indígena de referencia. Lo anterior se logrará dividiendo dicho trabajo en dos partes. En la primera, que abarca los capítulos uno y dos, se analizará la estructura numinosa contemporánea de los pueblos que han escogido el maíz y las dimensiones socio-psicológicas del *ego* como centros alrededor de los cuales giran los valores indígenas y los campos cognoscitivos. En la segunda, que comprende los capítulos restantes, se analiza el fenómeno que se produce cuando el simbolismo cultural ladino[1] causa impacto primeramente en lo numinoso consistente de los indios tradi-

1. Richard Adams, en su estudio de lo ladino en Guatemala, llegó a las conclusiones siguientes: a) lo ladino no se debe confundir con lo blanco o lo mestizo; b) no es un fenómeno racial sino sociocultural, un proceso hacia la adopción de los ideales españoles; c) el empleo del término cambia de departamento a departamento y de una persona a otra; d) un ladino es una persona que no pertenece a un grupo indígena; e) el término se puede entender mejor oponiéndolo al término indio, porque lo ladino es un proceso o cosa continua que parte del indio hacia el ladino (Adams 1956:17-22).

Así, no es fácil definir los límites entre lo indígena y lo ladino. La afirmación es especialmente cierta porque el contenido que se atribuye al término depende del punto de vista de la persona que lo emplea. Para propósitos de esta obra, el término ladino, aplicado a las tierras altas de Chiapas, se utiliza de acuerdo con los puntos de vista de los indígenas de aquella región.

Desde ese punto de vista, *jkaxlan* (castellano) o *jtzekil* (que viste como mujer) denotan a las personas que no son hombre-mujer verdaderos (véase nota 2 de esta sección). El término que se emplea con mayor frecuencia para designar a esos extraños es *palejkaxlan*, que es una expresión acumulativa compuesta de las categorías sacerdote y castellano. Por tanto, un *jkaxlan* es una persona que no encaja en lo que los indígenas creen que son los constituyentes de su identidad. Por eso, de un indígena que adopta costumbres ladinas se dice que se ha disfrazado o que se ha cambiado (especialmente respecto de la ropa), o bien, cuando niega su pasado indígena, que pretende ser *jkaxlan* (véase Pitt-Rivers 1967 para mayor información acerca de los ladinos de San Cristóbal).

cionales y, en segundo lugar, en lo numinoso inconsistente de los indios en transición.

Antecedentes físicos

Los pueblos que se estudian son los tzotziles y los tzeltales que habitan en las tierras altas de Chiapas. En el centro económico de la región se encuentra San Cristóbal de Las Casas, donde viven unos 30 mil ladinos. En los alrededores hay entre 150 y 200 mil indios distribuidos en 29 municipalidades.

La mayoría de las comunidades están situadas en las partes elevadas de la altiplanicie a una altitud de 2 300 m y tienen centros ceremoniales en los pequeños valles; sus aldeas se hallan dispersas en las regiones montañosas.

Cada una de dichas comunidades se considera a sí misma autónoma y sociocéntrica. Distinguen claramente entre quienes viven y quienes no viven en el mismo pueblo[2]. La tendencia natural de cada pueblo, expresada por sus dirigentes, consiste en protegerlo y resguardarlo contra todo posible peligro de intromisión, en primer lugar de los ladinos y, en segundo, de cualquier otro pueblo. Pero la cautela de la comunidad es mucho más acentuada contra los ladinos que contra las demás comunidades; la cercanía de alguna población ladina, como en los casos de Tzinacantán y Chamula, cuyos centros ceremoniales se hallan a no más de 4 km de San Cristóbal, intensifica su defensa. Por otra parte, todas las comunidades experimentan un profundo sentimiento de pertenecer al mismo tipo de humanidad[3].

2. Un pueblo es una municipalidad o dependencia de una municipalidad, étnicamente bien diferenciado de los demás grupos étnicos de la región. El principal criterio de diferenciación lo constituyen la ropa y el habla. El sentimiento de pertenecer a tal o cual pueblo es muy importante para esas personas.

3. Es necesario recordar que indio es un término empleado por los conquistadores para designar a los naturales; tiene significado principalmente desde el punto de vista de los colonizadores y, a principios del periodo colonial, se opone a español y a *jkaxlan* en la actualidad (véase nota 1). En ese sentido, indio posee muy escaso contenido positivo. Por una parte, éste se forma principalmente de las proyecciones de los constituyentes indeseables del carácter ladino y, por la otra, de las negaciones de lo que el ladino considera que constituye su identidad (lo mismo que *jkaxlan* es negación del hombre-mujer verdadero). Cuando los serranos emplean el término indio (aunque hayan llegado a creer en cierto grado en los aspectos negativos de la palabra) rara vez quieren decir algo más que "No soy *jkaxlan*. Soy tal y tal cosa". (Favre 1971 estudió a los serranos desde el punto de vista de los colonizadores).

Las interrelaciones biculturales son sobre todo económicas. Por un lado, los ladinos son en su mayoría comerciantes, vendedores de productos ladinos como los del vestido, o de implementos ceremoniales y agrícolas que ya han sido adoptados por los indios. Por su parte, los habitantes de las tierras altas producen sus propios comestibles (principalmente maíz, frijoles, calabazas y legumbres); los excedentes de esos productos son llevados a los mercados ladinos e intercambiados por dinero en efectivo.

Durante más de dos décadas las relaciones entre los ladinos y los indios se han venido modificando merced al establecimiento del Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal, integrado por un grupo de especialistas y habitantes capacitados de las tierras altas, cuya tarea consiste en emprender la integración de las comunidades a la nación mexicana.

Los objetivos y el autor

El principal objetivo de este trabajo es despertar conciencia respecto de la importancia de lo que podría llamarse cultura formal. El término abarca ese algo que se halla tras cualquier símbolo cultural[4] y que da significado, importancia y consistencia a lo discorde y lo disperso comúnmente conocido como cultura material. Ese algo se denomina numinoso en esta obra.

Hombre-mujer verdadero (*batz'i vinik/antz*) casi siempre es preferido por los indígenas para designar su identidad, opuesta a la identidad del ladino, que no es hombre-mujer verdadero. Por tanto, este término se refiere a los constituyentes generales de la humanidad indígena, es decir, al modo habitual y familiar de ser humano, muy distinto de las costumbres no familiares e inhumanas de los ladinos.

Un pilar más de la identidad indígena proviene de la conciencia de pertenecer a una comunidad específica. En virtud de ese hecho, una persona se distingue a sí misma de cualquier otra que no sea de la misma comunidad; por ejemplo, los pedranos (personas de San Pedro) se consideran muy parecidos entre sí porque son "hombre-mujer que pertenecen mutuamente los unos a los otros", (*jvinkilal jbatik*) y forman una entidad sociocultural, bien diferenciada de los chamulas, pableros, tzinacantecos, cancunqueros, catarineros, etc., cada uno de los cuales tiene su propio "hombre-mujer que pertenecen mutuamente el uno al otro".

Ser o no ser indio se tiene que considerar de acuerdo con ese criterio indígena. Ser parte espacial o tangible de una comunidad no es tan importante como el sentimiento de pertenecer al pueblo propio. La definición que Caso da del indio (1958:16), que hace demasiado hincapié en los factores comunal, somático y lingüístico, tiene muy poco sentido desde el punto de vista de los naturales.

4. Símbolos culturales (según Schneider 1968:1-3 y 1965:294) son todo aquello que tiene significado para un grupo de personas, una comunidad o una sociedad; su presencia evoca algo

La importancia de lo numinoso para los serranos será puesto a consideración, primeramente, mediante la presentación de su perspectiva numinosa desde un punto de vista indígena y, en segundo lugar, merced a la descripción de dos tipos de fenómenos que tienen lugar cuando el simbolismo cultural ajeno causa impacto en el mundo indígena. La primera presentación se realizará describiendo el hombre-mujer ideal vinculados al maíz (a su cultivo y su conservación), lo mismo que estudiando el significado de la humanidad nativa (su conservación y su mecanismo de defensa), en sus aspectos tanto visible como invisible.

La segunda presentación se hace mediante dos demostraciones. En la primera, cuando lo numinoso indígena es consistente, el simbolismo cultural ladino intruso da lugar a los símbolos de lo numinoso indígena y se le asignan funciones de acuerdo con sus analogías con el conjunto de símbolos culturales nativos preexistentes. En la segunda, cuando lo numinoso indígena es inconsistente, el mismo simbolismo cultural pasa a ser algo que no son ni los símbolos de lo numinoso ladino ni indígena. La consecuencia de esa ambivalencia se manifiesta en una desorientación psicológica y una dolorosa enajenación.

De ahí que, aunque la tesis sea sumamente teórica por naturaleza, el objetivo no sea probar una teoría; antes bien, lo repetimos, es despertar conciencia de lo que ya se sabe pero que, a menudo, pasan por alto quienes participan activamente en las transformaciones culturales.

En muchos aspectos, este trabajo también es una reacción indígena contra la fuerza impositiva de las civilizaciones predominantes que amenazan a los grupos minoritarios con la aniquilación: en este caso, la civilización nacional mexicana amenaza con aniquilar a los grupos étnicos indígenas.

significativo para cualquier miembro de esa sociedad. Es a la vez el símbolo y lo simbolizado.

Símbolo, aquí, es "... todo objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirve de vehículo a una concepción: la concepción es el "significado" del símbolo... Todos son símbolos, o al menos elementos simbólicos, porque constituyen formulaciones o nociones tangibles, abstracciones de la experiencia fijas en forma perceptible, encarnaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, anhelos o creencias" (Geertz 1965:206). Por tanto, una cruz, una palabra, una piedra esculpida, una prenda de vestir, una montaña, una corriente, una iglesia, el pan y el vino de una misa, una ceremonia religiosa o laica y así sucesivamente, son símbolos culturales porque su presencia evoca un significado general para todo un grupo de personas. En otras palabras, los símbolos culturales son a la vez "cultura material" y "cultura formal"; la primera es su expresión tangible y la segunda su contenido intangible.

El autor no ha realizado ningún trabajo de campo sistemático entre esos pueblos; en cambio, este trabajo es producto de sus experiencias y sus observaciones, primeramente, de pedrano[5] y, en seguida, de persona orientada hacia el mundo. Esa experiencia lo hace sentirse sumamente preparado para considerar a los serranos desde los puntos de vista tanto étnicos como no étnicos. Por tanto, como el autor es un pedrano, sus aseveraciones son fundamentalmente válidas para su pueblo. No obstante, la conciencia de que pertenece a la misma "humanidad" entre los serranos y la naturaleza teórica de la tesis da pie a la generalización de sus asertos a toda la región que estudia[6].

Otro punto que se debe aclarar es que, cuando se citan estudios antropológicos disponibles respecto de esos pueblos, no se trata de apoyar el punto de vista del autor, sino de utilizarlos con propósitos ilustrativos y comparativos; dada su importancia secundaria, esas fuentes con frecuencia no se mencionan en el contenido principal de la tesis sino en las notas.

Lo numinoso

De los objetivos del trabajo se deriva una doble necesidad: a) abandonar todas las tendencias tradicionales a la materialización de la cultura, es decir, a confundir el símbolo con lo simbolizado, minando por tanto el concepto de simbolismo cultural. Ese desafortunado error tiene dos implicaciones: suponer que la adopción de la cultura material es un signo positivo y adecuado de aculturación e, inversamente, que el abandono del aspecto tangible del comportamiento humano necesariamente implica la extinción del espíritu en que se finca. A decir verdad, "La cultura... no está hecha de cosas, pueblos, comportamientos o emociones. Antes bien es una organización de esas cosas. Es la forma de las cosas que el pueblo tiene presentes, su modelo de percepción, de relación y también de interpretación. Como tales, las cosas que el pueblo dice y hace, su ordenación y sus acontecimientos

5. Pedrano es el nombre que se da a las personas de San Pedro Chenalhó, la comunidad del autor. Para mayores detalles del pueblo véase Guiteras 1961.

6. El autor también ha estado en comunidades distintas de la suya. Cuando fue estudiante por espacio de nueve años en San Cristóbal de Las Casas, visitó las comunidades circunvecinas; en 1968 pasó cuatro meses en Ocosingo, una comunidad tzeltal, como ayudante del cura de aquella parroquia. Sus observaciones acerca de los maestros las hizo principalmente en 1969, gracias a un contacto constante con ese grupo en San Pedro y San Cristóbal.

sociales son productos o subproductos de su cultura cuando la aplican a la tarea de percibir y hacer frente a las circunstancias" (Goodenough 1957:167). Sin embargo, no siempre se ha entendido así. Cultura, por tanto, no es un término muy feliz. ¿Podemos deshacernos de él? b) Dado el hecho de que cultura es, en diversos aspectos, un término anticuado y desvirtuado, existe la necesidad práctica de buscar un término mejor que pueda hacerse extensivo a la inteligencia y los sentimientos humanos, una categoría potencialmente presente siempre que lo humano esté dado o realizado en sus aspectos infinitos.

En la búsqueda de este término se encontró que los siguientes eran inapropiados: 1) Laberinto, que es "...la imagen mental única de un complejo sistema de objetos, interpretado dinámicamente, que comprende el cuerpo en que se aloja el cerebro, varias otras cosas circundantes y, a veces, incluso el cerebro mismo... Lo utiliza, quien lo detenta, como representación verdadera y más o menos completa de las características de operación de un mundo real (Wallace 1961:16). 2) *Ethos*, entendido como "... el tono, el carácter y la calidad de la vida [de un pueblo], su moral así como su estilo y sus estados de ánimo auténticos; ...su actitud subyacente hacia ellos y su mundo reflejada en la vida" (Geertz 1970:16). 3) Visión del mundo en tanto que "...su imagen [la del pueblo] de la manera en que las cosas son en la realidad consumada, su concepto de la naturaleza, del yo, de la sociedad. Comprende su idea más amplia del orden" (Geertz 1970:325).

Los términos anteriores, lo mismo que el de metacultura, están desvirtuados o no son lo suficientemente plenos a causa de su excesivo contenido étnico o lógico. Numinoso, término teológico, parece más apropiado para el caso. Otto lo utilizó para expresar ese algo que se halla más allá de la bondad perfecta y la racionalidad de la experiencia de la sacralidad divina. El término deriva de *numen*, la palabra latina empleada para señalar un poder divino sobrenatural (Otto 1928:5-6).

Lo numinoso es una categoría que no se puede comunicar y aprehender por medios directos sino que se despierta en la mente. A ese respecto, escribió Otto:

> Hablaré entonces de una única categoría numinosa de valores y de un estado numinoso definido de la mente... Tal estado mental es perfectamente *sui generis* e irreductible a cualquier otro; por tanto, como todo dato absolutamente primario y elemental, si bien permite que se le estudie, no puede ser definido de manera

> escrita. Sólo existe un modo de ayudar a otra persona a comprenderlo. Se le debe guiar y llevar adelante mediante la consideración y el estudio de la materia, por los caminos de su propia inteligencia, hasta que alcance el punto en que lo numinoso forzosamente empieza a agitarse en él, a nacer a la vida y la conciencia;... sólo se le puede evocar, despertar en la mente; se le debe despertar como todo lo que proviene del espíritu. (Otto 1928:7)

Lo numinoso no se puede expresar simplemente con frases verbales o símbolos externos, sino que

> ... debemos recurrir a la manera en que se trasmiten todos los demás estados de ánimo y sentimientos, a una simpatía penetrante de la imaginación con la cual pasa a la inteligencia de la persona. La mayor parte de esa experiencia vive en la actitud y los gestos reverentes, en el tono, en la voz y el comportamiento que expresan su momento, así como en la solemne reunión devota de una congregación que ora, más que en todas las frases y las nomenclaturas negativas que hemos encontrado para expresarla. (Otto 1928:61)

Según este autor, entre las nomenclaturas que expresan lo numinoso inadecuadamente están: lo invisible, lo eterno, lo sobrenatural, lo trascendente, que son simplemente ideogramas del contenido único de los sentimientos y pensamientos numinosos; en tanto que grandeza, sublimidad, terror, miedo, amor, etc., que corresponden a la aprehensión de lo terrible, lo fascinante, lo misterioso, y así sucesivamente, se cuentan entre sus expresiones indirectas.

Las ideas y los sentimientos numinosos son puros en el sentido kantiano, es decir, son posibilidades humanas innatas realizadas cuando "las impresiones de los sentidos lo permiten" (Otto 1928:116-117). Así, lo numinoso se carga de la moralidad y la racionalidad más elevadas y profundas gracias a la esquematización. En otras palabras, lo sagrado es, en el lenguaje del doctor Otto, una categoría compleja de lo numinoso y lo moral, o, según una de sus metáforas favoritas, un tejido en que la experiencia numinosa no racional es la trama y la experiencia racional y étnica es la urdimbre. Para ejemplificar esa aseveración, dio el caso de una canción a la que se ha puesto música:

> La música, en pocas palabras, produce en nosotros una experiencia y una vibración de estados de ánimo totalmente específicos en su tipo y se le debe llamar simplemente musical; pero el surgimiento y la desaparición, lo mismo que las diversas variaciones de esa experiencia, presentan —una vez más, aunque sólo sea en parte— analogías y correspondencias definitivas y fugaces con nuestros estados emotivos no musicales ordinarios y por eso pueden llevarlas a la conciencia y mezclarlas con éstos; cuando así sucede, la conciencia musical específica queda esquematizada y racionalizada y el complejo estado de ánimo resultante es, por decirlo así, un tejido en que los sentimientos y los estados emocionales humanos en general constituyen la trama y el sentimiento musical no racional la urdimbre. La música en su totalidad es por tanto música racionalizada (Otto 1928:49).

En esta tesis se adoptan todas las características de lo numinoso, salvo por lo que toca a su connotación religiosa. Por consiguiente, en oposición al uso que le da Otto, lo numinoso es una categoría que por sí misma se pone a la cabeza de las demás. Es un estado mental profundamente arraigado en la experiencia individual y comunal en tanto que *l'élan de vie* de las actividades individuales y sociales. Es análoga a la subconciencia individual o a lo que los místicos han llamado adecuadamente *fundus animae*, el fondo o sustento del alma. Es ese reino profundo de la entidad individual y social que no se puede expresar y comunicar cabalmente o, cuando menos, no sin ayuda del no yo.

Su irracionalidad presupone que en cada entidad individual y social se plantean preguntas generales sin respuesta acerca del ser humano y lo que le circunda; preguntas que se hallan profundamente arraigadas en el intelecto y a las cuales nunca se da una respuesta adecuada, toda vez que cualquier descubrimiento parcial de su profundidad estimula las interrogaciones posteriores. En otras palabras, el descubrimiento extensivo no disipa el misterio porque su mira es el descubridor mismo, que es lo más misterioso de todo: el hombre. El ser humano se pierde cuando va en pos de sí mismo. La entidad pensante, sensible y emotiva no puede constituir el objeto consumado de sus pensamientos, sus sentimientos y sus emociones.

Lo numinoso también presupone que el hombre que se interroga es asimismo el hombre que ama el misterio. El ser humano, el *animal curiosum* se halla entre dos tendencias paradójicas: develar el objeto de su curiosidad o dejarlo intacto, enriqueciéndolo, a menudo, con elementos más misteriosos. Independientemente de lo lejos que vaya en su búsqueda de respuestas, el sentido de lo misterioso, lo ignoto, lo improbable, lo complicado, cuando no de lo sagrado, se halla siempre enclavado en lo más profundo de su ser. En otras palabras, la necesidad de asir firmemente algo imponente, fascinante, materializado en forma de leyes, Estados, dioses, tradiciones, y así sucesivamente, se halla abrumadoramente presente en la historia de la humanidad. No podría ser de otra manera, puesto que esa tendencia innata aporta seguridad y hace la vida agradable, significativa y digna de ser conservada; da y sirve de base a la paz y a ese estado especial de la mente que sólo conocen quienes gozan de la conciencia de la identidad.

Finalmente, lo numinoso es relativo, porque lo que es numinoso para una persona, una cultura y una sociedad no siempre podría serlo para las demás. Asimismo, su irracionalidad es sumamente racional para la conciencia de quien lo posee, ya que, para él, lo numinoso es algo indiscutible y constituye la razón última de todo. Es la respuesta a las preguntas sin respuesta.

Al valerse de lo numinoso, el autor desea evitar la falsa suposición de algunos espíritus secularizados, que tienden a encerrar su contenido en el reino de la religión. En lo sucesivo, lo religioso será sólo un componente muy secundario de lo numinoso. Así, para evitar toda confusión, el término religioso y sus derivados se suprimirán o se utilizarán únicamente en su sentido tradicional y no en su sentido numinoso.

El concepto de aculturación en México: sus objetivos y sus medios

Como la segunda parte de este trabajo es sobre todo una observación del resultado de la aculturación dirigida en las tierras altas de Chiapas, es necesario estudiar aquí el término aculturación, principalmente de la manera en que lo entienden los aculturadores.

En la bibliografía antropológica no existe consenso sobre el significado, las causas o las consecuencias de la aculturación. Las citas que presentamos a continuación han sido tomadas como ejemplos de la confusión existente al definir el problema teórico que nos interesa y no de las delimitaciones definitivas del problema. Redfield y otros la han

definido en los terminos siguientes: "La aculturación abarca aquellos fenómenos que se producen cuando grupos de individuos con culturas distintas entran en contacto directo continuo, provocando cambios subsecuentes en los patrones culturales de alguno o de ambos grupos" (Redfield 1936:149); o bien:

> Los cambios en la aculturación quizás sean consecuencia de una trasmisión cultural directa; pueden deberse a causas no culturales, como las modificaciones ecológicas o demográficas provocadas por el choque contra otra cultura; se pueden diferir, como en el caso de las adaptaciones internas que trae consigo la aceptación de rasgos o patrones ajenos, o constituir una adaptación por reacción de los modos de vida tradicionales. Su dinámica se puede considerar como la adaptación selectiva de un sistema de valores, como el proceso de integración y diferenciación, la generación de secuencias de desarrollo y la aplicación de las determinaciones de funciones y el factor de la personalidad (Barnett, *et. al.*, 1954:973).

Pese a tal confusión, en el contexto mexicano de referencia, la aculturación ha sido, tanto teórica como a veces práctica, muy bien esbozada. Para este país, la aculturación, que es sinónimo de transformación, incorporación e integración, se ha emprendido en la práctica a fin de absorber a las comunidades indígenas en la llamada sociedad nacional. Caso la define en los términos siguientes:

> Existen grupos atrasados que forman comunidades a las que se debe ayudar para que logren su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando sus aspectos arcaicos, deficientes —y en muchos casos nocivos—, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad. Lograr esa transformación es lo que se llama aculturación (Caso 1958:35).

En base a esos antecedentes teóricos generales, que sirvieron de principio ideal a todo propósito práctico, se formuló la llamada teoría de la integración regional. Dicha teoría se presentó como consecuencia de los fenómenos de interacción observados entre indios y ladinos en algunas regiones del país y significó el reconocimiento de que tratar a

los indios como entidades aisladas no conduce a ningún lado, como lo señala Aguirre Beltrán:

> Lo importante era el desarrollo integral del sistema, esto es, de la región intercultural, comprendidos indios, mestizos y ladinos, ya que la mutua dependencia los conectaba tan inextricablemente que no era posible pensar en el mejoramiento de unos sin buscar la elevación de los otros. (Aguirre 1955:34).

Prosigue el mismo autor:

> La elevación de los niveles de aculturación debía encauzarse, no por un acento exagerado en el proceso educativo o por la inducción de elementos culturales nuevos en una comunidad determinada, sino por el fortalecimiento de la interdependencia y de su juego armónico, poniendo un énfasis decisivo en el factor de integración que rige la interacción de etnias y culturas. (Aguirre 1955:34)

Con fines prácticos, en 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI en lo sucesivo), como resultado del Congreso Indigenista Interamericano de 1940. El INI es una institución paraestatal y su director se halla bajo la autoridad directa del presidente de la nación.

Los Centros Coordinadores se crearon en algunas regiones del país como dependencias del INI. Las tierras altas de Chiapas se escogieron como sede de uno de esos centros, con oficinas generales en San Cristóbal de Las Casas. Como las personas beneficiadas con el establecimiento de dicho Centro formaban comunidades que hablaban dos lenguas mayas llamadas tzotzil y tzeltal, se estimó apropiado denominarlo Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (en lo sucesivo CCTT).

El personal del Centro se hallaba integrado por un director y un cuerpo de consejeros para cuestiones técnicas, como construcción de caminos, desarrollo económico, salubridad, educación, propiedad de la tierra, construcción, asesoría legal, y por un tesorero. Como ya se ha dicho anteriormente, el principal propósito del grupo era trasmitir la cultura nacional y coordinar los recursos indígenas y nacionales en el proceso de integración regional. La razón de haber escogido la ciudad ladina en vez de las tierras circunvecinas radica en que aquellos aculturadores consideran que los ladinos son representantes de la llamada

civilización mexicana, que constituye la mira ideal de la aculturación (para mayores detalles véase Caso 1962).

Dado el hecho de que existe una gran distancia entre los mexicanizadores y los futuros mexicanos, se necesitaron indios capacitados para servir de intermediarios; éstos fueron los promotores (para mayores detalles véanse los capítulos tercero y cuarto).

Finalmente, respecto del término aculturación, se deben tener presentes dos hechos: a) al valerse del término en sí, se le tiene que interpretar en su sentido tradicional, aunque, a fin de expresar una comprensión que lo rebasa, se presente en la conclusión un nuevo término descriptivo; b) que las teorías mexicanas de la aculturación son ideales y sus principios a menudo se pasan por alto en la práctica o, al menos, no se siguen cabalmente.

Primera parte

I. IMPORTANCIA DEL MAIZ Y DE SU CULTIVO

El maíz, que constituye "el Cuerpo y la Emanación de Nuestro Señor" (*sbek'tal xojobal kajvaltik*) fue el sustento de los mayas del periodo clásico y aportó la fortaleza para la construcción de templos y la elaboración de un medio de computar el tiempo más complejo que el calendario gregoriano. Todavía es la base del sistemas de cargos[1], que constituye la fuente de prestigio más importante de las personalidades mayas contemporáneas en las tierras altas de Chiapas. Esa importante función pasada y presente de un producto alimenticio fue lo que indujo al autor a dedicar el primer capítulo de este trabajo al análisis de la importancia del maíz como instrumento útil para la presentación del campo cognoscitivo indígena en el nivel individual y social, es decir, de las relaciones entre hombre y hombre y las relaciones entre el

1. Para los tzotziles y los tzeltales, un cargo es sólo una extensión del significado primario de *am'tel*, que significa trabajo o trabajar, *Am'tel-patan* es la expresión con que los tzotziles denominan a un sistema de funciones que denota una obligación comunal. El cumplimiento de ésta corre por cuenta de determinadas personas designadas por la autoridad de cada comunidad. *Am'tel-patan* se considera como una carga o un peso que se debe llevar durante un año. Las funciones son de dos tipos: religiosas y civiles. En un *am'tel-patan* religioso, la carga consiste en la acumulación constante y diligente de la cantidad suficiente de bienes destinados a cubrir los gastos de la celebración de la fiesta de un santo católico específico. Esa riqueza se gasta especialmente en dos ocasiones: cuando la persona recibe la carga y cuando la cede a otro portador. La realización y el prestigio individuales varían de acuerdo con la cantidad de riquezas gastadas tradicionalmente durante el año en que una persona lleva la carga.

En algunas comunidades, es necesario haber tenido uno o más *am'tel-patan* antes de que una persona pueda ser elegible para una función civil. La tarea principal de una persona que ostenta un cargo de este tipo es el mantenimiento del orden moral y social; requiere buen juicio pero no riqueza. Quienes ostentan ese tipo de cargos son huéspedes honorarios de toda comensalía ofrecida en ocasión de las fiestas de los santos. (Para mayores detalles, especialmente acerca del aspecto económico del sistema de cargos, véase Cancian 1965:28-62).

hombre y los "seres vivientes distintos del hombre"[2].

El maíz es el producto más importante y constituye alrededor del ochenta por ciento de la alimentación del pueblo. Es el centro de las actividades comunitarias y absorbe el trabajo de casi todo el año. Las técnicas empleadas son las tradicionales de rozar y quemar, con la ayuda de implementos simples como el azadón, el arado de palo, el machete, el hacha y, en ocasiones, la guadaña. El uso de este último implemento es cada vez menos común, dado que casi se han acabado las tierras de vegetación espesa. Vogt describe brevemente el ciclo de producción del maíz de los tzinacantecos, seguido con bastante fidelidad por otras comunidades:

> El ciclo agrícola de producción del maíz se adapta estrechamente a la estación seca de invierno y la estación lluviosa de verano de la secuencia climática del sur de México. Los campos se preparan para el cultivo a fines del invierno y durante la primavera; la mayor parte de las siembras se efectúan poco antes o al principio de las lluvias de verano, en mayo; el maíz crece y madura durante la estación de lluvias y se cosecha y se lleva a casa en el otoño o a principios del invierno, cuando ha vuelto a comenzar la estación de sequía. Una vez que se ha almacenado en graneros, el maíz está listo para ser procesado en los diversos tipos de alimentos derivados que consumen los tzinacantecos. (Vogt 1969:36).

Esos principales tipos de alimentos derivados del maíz son las tortillas, el *uch'umo'* (o pozol) y el *ul* (o atole). La comida ordinaria consiste en tortillas y un tazón de frijoles o de algunas otras verduras cultivadas (o silvestres), cuando no de lo uno y lo otro. El modo de comer consiste en llevarse los frijoles y los demás alimentos a la boca con una cuchara hecha con un pedazo de tortilla, tras lo cual viene un

2. Seres vivientes distintos del hombre es la expresión utilizada para designar a las entidades no humanas vivientes según los tzotziles y los tzeltales. Por tanto, una montaña, una fuente, una roca, un árbol, cierta extensión de tierra, una caverna y así sucesivamente, que actúan y se comportan como seres humanos, reciben el nombre de seres vivientes distintos del hombre. La expresión es análoga a la de entidades-distintas-de-las-humanas de Hallowell, que designa a seres que pueden tener apariencia multiforme; por ejemplo, un ser puede aparecer en forma humana y luego transformarse en pájaro (Hallowell 1968:179). Cuando se agrega el adjetivo importante a la expresión, esos seres son poderosos y temidos por el hombre.

tazón de *uch'umo'* o de *ul* (Vogt 1969:69). Esa comida se repite diariamente durante todo el año, variando ligeramente según la estación y la posición económica de cada familia: con suma frecuencia, muchas familias sólo comen tortillas con sal y chile día tras día.

En el presente capítulo se analiza la importancia del maíz para los tzotziles y los tzeltales, bajo los siguientes subtítulos: a) el maíz como elemento necesario para la supervivencia personal, b) el maíz como fuente de prestigio en el nivel social, c) la educación por cuanto a que gira en torno de la preparación necesaria para el cultivo del maíz, d) el maíz como elemento importante para seres distintos del hombre.

a) El maíz como elemento necesario para la supervivencia

"Vivimos gracias al maíz, nuestra fuerza no puede provenir de las hierbas y la maleza": esta es la expresión más adecuada de que se valen los tzotziles y los tzeltales para explicar su existencia y su destino en el mundo. La vida humana no se concibe sin el maíz; puede faltar todo lo demás, pero si aquél es abundante no se puede decir que el pueblo tenga hambre.

Las leyendas acerca del hambre se refieren a las plagas que afectan al maíz, no a las demás cosechas. Cierto es que los infortunios vinculados a otras cosechas se recuerdan con amargura; sin embargo, la escasez de frijoles, por ejemplo, no se considera como causa del hambre sino de comer sin apetito (*sitz'il*). Imaginar a la gente comer frijoles o legumbres sin tortillas es una idea triste y degradante; no es el modo adecuado en que debe comer un ser humano porque simple y sencillamente no come. Así, por una parte, se compadece y se ridiculiza a los pueblos desafortunados que no comen tortillas; se les considera tan desgraciados que la sociedad los estigmatiza. *Hopbil ta spasik* constituye la mejor descripción del modo censurado en que comen esas personas, opuesto al procedimiento aprobado de llevarse los frijoles y otros alimentos a la boca con una improvisada cuchara de tortilla. Por otra parte, comer tortillas solas no es degradante; más todavía, *jech'o vaj* es una expresión que describe el acto de comer tortillas solas y se considera una fórmula cortés de invitar a un huésped a comer. La expresión implica que, aunque no se dispone de otra cosa, el anfitrión al menos honra a su huésped dándole a comer maíz en forma de tortillas para mantenerlo fuerte y con vida. Es una fórmula de cortesía porque se emplea siempre que a un invitado se ofrecen tortillas, acompañadas o

no de frijoles, legumbres o carne.

En las lenguas tzotzil y tzeltal existen distintas expresiones que corresponden a diferentes categorías que hacen pensar a una persona de habla inglesa en comer, en el sentido de consumir; entre las más comunes están las siguientes: *K'ux chenek', lo' itaj, ti' tibol.* Tales expresiones indican la ingestión de algo que no alimenta ni da fuerza a las personas: las legumbres, los granos, las raíces y así sucesivamente, son alimentos propios para los animales, a los que dan fortaleza, pero no a los seres humanos. En cambio, *ve'el-uch' vo'*, que indica el acto de comer tortillas u otros productos derivados del maíz, se refiere primordialmente a un acto humano y no al de un animal. Por tanto, el maíz, que es el alimento primordial del hombre, lo dignifica y lo coloca por encima del animal, cuyos alimentos primordiales son la hierba y las plantas, pero no el maíz; además, lo pone por debajo de las entidades del otro mundo destinadas a alimentarse de aire y nubes, o del alma del maíz.

La ingestión de otros productos alimenticios es una actividad subordinada a la actividad primordial de comer; los demás productos alimenticios simplemente hacen que las tortillas y otros derivados del maíz sean más fácil y apetitosamente comestibles[3].

Para los tzotziles y los tzeltales el ayuno significa abstinencia; de ahí que *iktael ixim*, la expresión que indica el acto de ayunar, signifique literalmente no comer maíz. A decir verdad, en el periodo de abstinencia de maíz, la persona o la familia prepara por anticipado todo tipo de comestibles a fin de ingerirlos para calmar el hambre.

Los párrafos anteriores indican claramente que si esos pueblos piensan que el maíz les da la vida y que la fortaleza no puede provenir de la hierba y la maleza, entonces el maíz es algo de suma importancia para la vida biológica del individuo. Ahora es el momento de pasar al análisis de la importancia de dicho producto en el nivel social.

3. La importancia del maíz es análoga a la importancia del *ubuali* para los habitantes del norte de Rodesia. "El ubuali se hace de harina gruesa puesta en agua hirviente, batida hasta que la mezcla endurece y, luego, amasada y golpeada con una sólida pala de madera" (Richards 1939:46). Se nos informa que según proverbios y leyendas populares, el *ubuali* es la alimentación en sí y que se le considera como el único artículo alimenticio que da fuerza para el trabajo (Richards 1939:50-51). Lo mismo que los tzeltales no comen maíz sin condimento, especialmente frijoles y legumbres, así esos habitantes del norte de Rodesia nunca comen *ubuali* sin condimento en forma de un puchero líquido hecho de carne, pescado, langosta, hormigas, etc. (Richards 1939:48-49).

b) El maíz como fuente de prestigio social

El hombre que trabaja, la mujer que trabaja, tienen dinero (*J-am'tel vinik, j-am'tel ants, oy ston oy stak'in*). Trabajar se refiere primordialmente a las actividades vinculadas al cultivo del maíz; otras actividades también se consideran trabajo, pero no se incluyen en el significado original de la palabra *am'tel. Am'tel* es la ocupación principal e indispensable del hombre: los tzotziles y los tzeltales la consideran con suma seriedad puesto que en ello les va la vida; la principal preocupación de esos pueblos es acostumbrarse a ella.

El empleo de la frase sabe cómo trabajar (*sna' x-am'tej*) supone que la persona a que se alude posee todas las aptitudes para el cultivo del maíz. En otras palabras, el hombre que sabe trabajar es aquel que tiene mucho maíz; por el contrario, el hombre que no posee suficiente maíz no sabe trabajar. Otra implicación de esa manera de juzgar el éxito es que el hombre que sabe trabajar es el más viable para tener en su posesión otros productos alimenticios, a diferencia del que no sabe trabajar, que siempre carece de toda clase de alimentos, entre ellos el maíz. Así, para llegar a ser un miembro importante y activo de la comunidad es necesario adquirir y poseer el hábito del trabajo.

Poseer suficiente maíz es la base del éxito económico lo mismo que de la seguridad emocional que brinda alicientes a las actividades adicionales como las del cultivo del frijol, que es el compañero más cercano del maíz. El frijol es muy importante pero no se considera necesario para la vida. Su importancia secundaria queda demostrada por el hecho de que, cuando su cultivo ahoga el del maíz, a él se le elimina del campo. Otras actividades, como el cultivo de legumbres, plátano o caña de azúcar se consideran secundarias o terciarias: nadie sabe dedicar todo el tiempo a su cultivo. Cierto, algunos de esos productos constituyen fuentes importantes de ingresos, pero el dinero —aunque cada vez sea más importante como consecuencia de las influencias modernas— continúa teniendo una importancia sin duda secundaria.

Así, según ese modo de valorar el maíz, para tener algún cargo una persona cuando menos debe poseer suficiente maíz para su propio consumo, porque, durante el año de su mandato, debe alimentar a todos los que tienen alguna autoridad, lo mismo que a sus ayudantes. Seguramente, un cargo implica mucho más que tener maíz, pero el razonamiento implícito en la mente del pedrano es el siguiente: si

usted posee suficiente maíz para su familia y un poco más para vender, entonces se puede dedicar al comercio, que es una de las fuentes principales para obtener dinero en efectivo necesario, en grandes cantidades, en el sistema de cargos. Cierto es que sólo los ricos de la comunidad pueden detentar un cargo; pero, cuando una persona sabe trabajar, ni siquiera el cargo más oneroso está fuera de sus posibilidades, por el contrario, es sólo una diversión, como solía decir el padre del autor cuando se le preguntaba si era difícil patrocinar una fiesta de carnaval, responsabilidad que se halla a la cabeza de la jerarquía del sistema de cargos en San Pedro[4].

Los cargos, que en la mayoría de las comunidades se hallan organizados en orden jerárquico, son la prueba más significativa de la posición social de una familia, lo mismo que el medio más seguro de adquirir prestigio. Es un sistema basado en el maíz, porque una de sus principales funciones radica en alimentar a muchas personas, alimentación que, como ya se ha señalado, sólo es posible mediante el despliegue de la prodigalidad del maíz.

c) La educación gira en torno a la adquisición de los conocimientos necesarios para el cultivo del maíz

Si uno de los mejores elogios que se pueden hacer de una persona es calificarla de hombre trabajador o de mujer trabajadora, entonces la mira primordial de la educación tiene que ser la formación de esa personalidad productiva. Es necesario decir algunas palabras acerca del significado de la educación.

Para los tzotziles y los tzeltales, la educación es un proceso largo que empieza al nacer el niño y dura hasta llegar a la cúspide de la vida. Se considera como una adquisición lenta pero constante, paulatina, del alma (*ch'ulel*). Esos pueblos estiman que la formación de una personalidad es la edificación constante y diligente de lo que culturalmente se considera como el hombre y la mujer ideales; expresiones como "hazte hombre, hazte mujer" (*paso aba ta vinik, paso aba ta antz*) son el mejor consejo que se da a los jóvenes. Por tanto, dado que llegar a ser hombre o mujer es una adquisición constante de algo que todavía no se posee cabalmente, puesto que el *ch'ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque sólo ellos están en posesión total de su alma. La totalidad del alma es considerablemente análoga a la totalidad de la conciencia. Las expresiones: su alma todavía no ha llegado (*mu to xvul xch'ulel*), su alma ya llegó (*vulen va xch'ulel*) denotan los dos extremos del proceso de hacer llegar el alma (*vulesel ch'ulelal*). El punto intermedio de ese proceso es, ya posee una parte de su alma (*vulem xa jutuk xch'ulel*). Las actividades pueriles e improductivas de los niños de seis o siete años de edad se atribuyen al hecho de que su alma todavía no ha llegado; es la edad del juego y la trivialidad.

Una de las implicaciones de esa manera de considerar la formación de la personalidad es que, mediante el ejercicio y la ayuda de otros, el alma puede ser evocada por la voluntad. El alma no se halla lejos de nuestros propios límites; de algún modo está dentro del individuo mismo. Esa idea del alma y el aprendizaje es muy similar a lo que Sócrates llamó *anamnesia*, queriendo decir que la ciencia, que es virtud, se halla dentro de cada persona y que todo lo que tiene que hacer el que busca la virtud es crear un estado de remembranza. Los educadores son agentes especializados en hacer que la gente recuerde lo que ha olvidado temporalmente. Eso es exactamente lo que los tzotziles y los tzeltales dicen cuando aconsejan a un joven: "piensa y trae tu alma hacia ti mismo".

Por tanto, para esos pueblos nadie tiene conciencia cabal o, en términos literales, nadie tiene un alma cabal hasta que pasa a ser lo que su sociedad considera un miembro completo de la comunidad. El aprendizaje de distintas actividades culturalmente valiosas es tan sólo el aspecto práctico de la meta educativa que lo abarca todo y que es lo que el hombre o la mujer deben llegar a ser según el ideal común. Un padre enseña a su hijo cómo labrar la tierra, cómo cortar madera, cómo tratar a los extranjeros, cómo rezar a los seres espirituales; en una palabra, cómo habérselas con todo lo que la comunidad considera valioso. Entonces se dice que un padre hace que su hijo adquiera conciencia de sí mismo y lo que le rodea y que hace que su vástago goce

4. En San Pedro Chenalhó, las personas con los cargos de mayor jerarquía son el *paxion* (que patrocina las fiestas de carnaval) y el alférez de San Pedro (que patrocina la fiesta de San Pedro, santo patrono de la comunidad). Aunque generalmente las personas que auspician la fiesta del santo patrono de cada comunidad adquieren rango elevado (si no es que el más elevado), en todas las comunidades se siguen sin embargo otros criterios para determinar la posición (acerca del criterio de jerarquización de los cargos en Tzinacantán, véase Cancian 1965).

de esas cosas.

En las secciones anteriores se ha dicho que el bienestar de una persona y su familia se mide mediante la autosuficiencia ideal para satisfacer sus necesidades de alimento, es decir, mediante la cantidad de maíz de que puede disponer. Por tanto, el concepto de hacer que el alma llegue se finca en el aprendizaje de cómo llegar a ser un buen cultivador de maíz, o sea, en una conciencia constante y activa de la condición del hombre y la mujer mediante las actividades ligadas al cultivo de tan importante producto alimenticio. "Hazte consciente, piensa en tus implementos agrícolas", es la manera metonímica de decir a alguien que tiene que ser un buen agricultor.

Otra manera de decir lo mismo es que la inteligencia de una persona sólo se debe ocupar para las cosas y las actividades vinculadas al cultivo del maíz. Algunas personas no son buenas trabajadoras porque piensan en otras cosas que no guardan relación con el mantenimiento de la vida individual en continua supervivencia. "Si sólo piensas en jugar y errar, no tendrás maizal o tu maizal no será desyerbado a tiempo. Pero si las preguntas que se plantean tu razón y tu alma se vinculan a la manera de alimentarte, de alimentar a tu esposa y tus hijos, entonces, te levantarás muy de mañana e irás a tu maizal temprano y tendrás suficientemente qué comer". Eso es lo que se dice de aquellos que han alcanzado el punto más alto de la jerarquía del sistema de cargos y el tema de las anécdotas que narran quienes desempeñan un cargo con éxito. Cuando se le preguntaba cómo lograba acumular tan grande cantidad de riquezas para cubrir los gastos de su cargo, cierta persona solía decir al autor: "El santo que llevas contigo se pone delante de ti y te dice todo lo que debes hacer y preparar. Todo lo que tienes que hacer es escucharlo cuando te dice que debes hacer esto o lo otro, o ir aquí y allá a hablar con tal o cual persona; eso es lo que hace que ostentar un cargo no sea difícil sino muy fácil, y que al mismo tiempo hace de ti un hombre mejor".

En el otro extremo, opuesto al de aquel en que se hallan quienes han hecho un ejercicio positivo de la conciencia de sí mismos, se encuentran quienes no supieron cómo hacer llegar su alma y, de la misma manera, hay personas que siempre tienen hambre y van de un lado a otro prestando sus servicios a cambio de alimentos. Dichas personas no pueden ostentar cargos; a lo sumo pueden aspirar a desempeñar funciones de ayudantes, consejeros o anfitriones durante la celebración de las fiestas.

d) El maíz y su importancia para los seres distintos del hombre

Para los tzotziles y los tzeltales todo puede llegar a tener vida. Tal concepción del universo reúne al hombre y a los "seres importantes distintos del hombre" en el cultivo de los alimentos básicos y la superación de los elementos desfavorables que impiden su desarrollo.

El hombre labra la tierra, la siembra y pone en práctica el conocimiento y la experiencia adquiridos durante la preparación de toda una vida que le han brindado sus mayores; pero, pese a esa meticulosa observación de las reglas para el cuidado de los maizales, ha habido, hay y habrá siempre factores ajenos a lo que ha sido accesible mediante la educación. No podría ser de otra manera, porque esos factores incontrolables pertenecen al mundo intangible y no a éste que es tangible (véase el capítulo segundo). Naturalmente, las personas imaginan una relación de causa a efecto y la única diferencia radica en que esa relación es distinta de la que establece el hombre moderno, es decir, es más paradójica que lógica[5]. Esa manera de considerar dicha relación quedará en claro en el siguiente capítulo, donde se estudiarán detalladamente los dos aspectos del mundo; por el momento baste decir que el maíz, como todo lo que se considera importante para el hombre, posee un aspecto intangible de su yo, en constante interacción con los fenómenos tangibles. El maíz es sagrado y se le tiene que tratar con respeto y circunspección. Si se le trata descuidada o irrespetuosamente, el aspecto tangible de su yo puede encolerizarse y guardar resentimiento, contar sus penas a sus guardianes espirituales y pedir el castigo de los ofensores desagradecidos; gritará en presencia de su

5. Ese espíritu paradójico se encuentra en ciertas imágenes paradójicas que los pueblos primitivos utilizan como medio de escapar al tiempo, de pasar de la ignorancia al conocimiento, de la muerte a la vida o de lo condicionado a lo no condicionado. Eliade dice que dichas imágenes se pueden clasificar en tres grupos: primero, el de las imágenes destinadas a la abolición del tiempo y, por tanto, al conocimiento mediante la irrupción de los planos... En segundo lugar, las que representan una situación inconcebible (el sol inmóvil en el cenit, el cese total del flujo de los estados de conciencia, el cese de la respiración en la práctica del yoga, etc.), y, en tercero y último, las imágenes contradictorias de los momentos favorables, un fragmento del tiempo transfigurado en un instante de iluminación... "Aparentemente, nada distingue un momento cualquiera del tiempo profano de los instantes intemporales logrados por el conocimiento" (Eliade 1961:82-84). Lo anterior también es válido para los tzotziles y los tzeltales. Por ejemplo, todas las entidades vivientes importantes como el sol, la luna, la tierra, los manantiales y las montañas, etc., poseen un carácter paradójico, es decir, son buenas y malas según la situación existencial de esas personas (véase también la nota 5 del capítulo segundo).

Señor: así describen los tzotziles y los tzeltales al maíz ofendido por el mal trato del hombre.

Hay muchas maneras de privar al hombre del maíz, pero las más importantes son las plagas de insectos que fueron causa de aquel hambre tremenda recordada por casi todos los mayores supervivientes. Los agentes más temidos son a menudo los que tienen en sus manos las llaves de las montañas-cavernas-y-fuentes sagradas, la fuente de la lluvia y el agua. Se les llama *ojob-anjel.*

Los pedranos explican el fenómeno de la lluvia de la manera siguiente: los dueños de las montañas-cavernas-y-fuentes sagradas cierran o abren las compuertas para dejar que el agua se acumule o fluya de acuerdo con la estación. Ese modo de conceptualizar el fenómeno incontrolable de la lluvia explica la preocupación de los pedranos por mantener satisfechos y contentos a los dueños de dichos lugares y porque el maíz no sufra daños, merced a la observación y buenos modales cuando se le toca.

Entre los medios de aplacar y agradar a esos reguladores espirituales se halla el de ofrecerles bebidas y alimentos, que consisten principalmente de incienso y cirios y del alma de los alimentos y las bebidas del pueblo. Así, los ritos y las ceremonias realizados por las comunidades constituyen cierto tipo de comensalía de sacrificio entre el hombre y "los seres importantes distintos del hombre", durante la cual se ponen de acuerdo respecto de importantes asuntos económicos; el convenio consiste en fortalecer el pacto sellado en años anteriores, es decir, por parte del pueblo, no desatender sus obligaciones hacia quienes regulan la lluvia y, por parte de los segundos, enviar la lluvia en la cantidad necesaria y exactamente en el momento convenido. En caso de que alguna de las partes falte al compromiso, es facultad de la otra parte vengarse negando los alimentos (en el caso del hombre) o abriendo las compuertas de los lugares sagrados para inundar los maizales, o bien, cerrándolas para hacer que las plantas de maíz se sequen (en el caso de los reguladores).

Así, en base a las páginas anteriores debe haber quedado en claro que el maíz, en tanto que base de la vida y proveedor de fortaleza y energías a los seres humanos, influye sobre casi todos los aspectos de la vida del hombre y le enseña los medios adecuados de vincularse al medio. Ahora bien, si se considera el otro lado de la moneda, se puede decir que los mayas de las tierras altas de Chiapas han alcanzado sus ideales, realizado sus sueños y que se han encontrado a sí mismos

mediante la cosa que comen.

La especie humana explora su mundo y lucha por su supervivencia. Pero, ¿quién es ella? ¿Cuál es su sitio en este mundo? ¿Qué puede hacer cuando los agentes peligrosos amenazan con destruirla? Responder a tales preguntas es el propósito del capítulo siguiente.

II. LAS DIMENSIONES SOCIO-PSICOLOGICAS DEL *EGO*

En el capítulo anterior se ha manifestado que el maíz es la base de la vida y que su falta es causa de la muerte. El hecho de que, al fin y al cabo, el maíz sea tan sólo una planta significa que la comprensión de la vida humana de los tzotziles y los tzeltales está profundamente influida por la manera en que se interpreta la vida de las plantas: el hombre nace y muere lo mismo que las plantas. Esa filosofía se halla presente implícitamente en toda gran ocasión y se expresa explícitamente sobre todo en el modo ceremonial en que dos personalidades importantes se dirigen la una a la otra. Por ejemplo, se utilizan las fórmulas siguientes: Somos como árboles, somos como enredaderas, somos como la hierba (*jbejutik te', jbejutik ak'; jlikutik vomol, jlikutik a'mal*). Nadie sabe lo que va a ocurrir mañana, la vida es impredecible: "A cada individuo se le ha dado cierto número de días y horas en esta tierra visible. Nadie sabe cuándo llegará su fin".

El número de días y horas está contado, muy poco se puede hacer a fin de cambiarlos para bien; pero el camino resbaloso que el hombre anda cada día y cada hora brinda muchos alicientes para hacer algo malo que cambia esos contados días para mal, es decir, que los acorta.

El propósito de este capítulo es analizar las razones y las causas profundas de la amenaza constante a la vida, estudiar a sus amigos visibles e invisibles, lo mismo que a algunas de las técnicas que el hombre emplea en su lucha por la supervivencia.

El poder de la tradición

Así es el mundo. Así fue creado y ordenado por nuestros antepasados (*jech stalel osil, jech stalel balamil. Ta totil-ta me'il likesbil-tz'akesbil*).

El hombre siempre ve en el mundo y en su contenido cierto tipo de estructura; la humanidad nunca difiere en eso. Las diferencias entre la humanidad radican en que algunas de esas estructuras (por ejemplo, una estructura técnica) pasa fácilmente de una fase a otra; en cambio, otras estructuras (un sistema de valores, por ejemplo) permanecen inmutables. Mientras más se estime que una estructura existe objetivamente fuera del intelecto, hay menos posibilidades de que pase de una fase a otra y viceversa.

El mundo estructural de los tzotziles y los tzeltales concuerda más con el tipo de estructuras fijas: el concepto y la objetividad son lo mismo en muchos aspectos. Esa identificación entre el mundo interior del intelecto y el mundo exterior recuerda el modo en que Platón consideraba que los conceptos existían objetivamente como tales en el otro mundo (el mundo de las ideas) y en la realidad o el mundo visible en tanto que reflejo del primero.

La consecuencia de ese modo de pensar es que se supone que la manera en que el intelecto aprehende las cosas es la manera inmutable de la realidad exterior. Dicha perspectiva es penetrante y llega a ser la explicación última de todo acontecimiento, es decir, de cómo son las cosas, de cómo han sido y serán siempre. Los días de fiesta de los santos se celebran tal como son porque los ancestros así lo han enseñado a los hombres desde el principio. Los seres humanos han nacido, crecen y mueren porque ese es nuestro camino, semejante al ciclo vital de las plantas. El sol sale por la mañana y se pone por la tarde; hay estaciones de sequía y estaciones de lluvia; hay años buenos y años malos y así sucesivamente, porque así fue hecho el mundo. El hombre nada puede hacer para cambiar esos destinos[1], tiene que plegarse y adaptarse a sí mismo a la rueda giratoria que se repite una y otra vez. Cierto es que la

1. Un paralelismo con esa manera de ver se puede encontrar en el hombre común de Formosa o Taiwán. Según informa Eberhard, para esas personas "El sino de un hombre puede ser malo, no porque una deidad lo haya querido así ni por culpa del propio individuo, sino por haberse perturbado el orden natural de las cosas. En consecuencia, el individuo quizás tenga que sufrir sin ser personalmente culpable" (Eberhard 1966:149). Lo mismo se puede afirmar de los tzotziles y los tzeltales porque, según su perspectiva numinosa, el orden del mundo es inmutable y se tiene que aceptarlo tal como es. Sin embargo, dicha perspectiva numinosa se olvida en la actualidad, puesto que esos pueblos se valen de sus recursos para evitar cualquier peligro inminente y librarse de él cuando ya se haya presente. Por ejemplo, en el campo de la medicina, no se puede decir de los serranos lo que Lieban señaló acerca de los cebuanos al afirmar que: "Según las creencias del pueblo cebuano acerca de la medicina, la decisión última de cada caso médico queda en manos de Dios, independientemente de lo que hagan los hombres" (Lieban 1966:149). Para los tzotziles y

observación cotidiana despierta la conciencia de la gente respecto de la variedad y la diferencia de las cosas; al agudo intelecto humano no puede escapar el hecho de que las plantas y los animales son múltiples por cuanto a su género, su clase y sus especies. El propio hombre es muy variable: un pedrano es muy distinto de un chamula, quien, a su vez, difiere mucho de un tzinacanteco o de un pablero, de un catarinero, y así sucesivamente. ¿Por qué esas diferencias de origen, costumbres y lengua? Cada pueblo ha sido hecho así y por eso cada quien sigue su propio camino. El respeto del modo de vida de los demás es la norma general que rige las relaciones entre los diferentes pueblos. En palabras de esa gente: "así ha sido cada pueblo, así es y así será porque así lo ha hecho cada uno de los santos patronos".

Ese modo de considerar y justificar la existencia humana y lo que la rodea convencería a muchos occidentales del primitivismo y la limitación intelectual de esos pueblos. Sin embargo, pese a su evidente retraso, no se halla muy lejos de la manera en que el hombre moderno justifica su propio medio, sus tradiciones, sus costumbres, sus leyes, etc. No puede estarlo, puesto que la concepción de los tzotziles y los tzeltales es tan sólo una limitada aplicación de lo universal, es decir, de la tendencia humana a estructurar el mundo exterior en su intelecto. A manera de ejemplo, baste con recordar el modo en que nacen a la existencia una constitución nacional o un dogma religioso en el mundo moderno y la manera como el hombre se comporta ante ellos. Se dice que un dogma católico es así porque de esa manera fue dictado por Dios. En consecuencia, las diferencias entre cada grupo de seres humanos respecto de su manera de estructurar el mundo exterior radican principalmente en la manera de realizar la estructura, es decir, los norteamericanos prometen a la bandera no revelar las actividades de la CIA en México, los serranos de Chiapas ofrecen a sus antepasados no cambiar la manera de celebrar las fiestas de los santos. En otras palabras, si se imagina la tendencia del intelecto humano a considerar que los grupos o las leyes están organizados en círculos concéntricos, el anhelo de los tzotziles y los tzeltales de conservar sus tradiciones se puede colocar en un círculo cercano al centro.

los tzeltales, la enfermedad constituye un desequilibrio de la armonía universal causado por el comportamiento humano. Más aún, consideran que los chamanes son poderosos y capaces de dirigir las enfermedades a voluntad. Sólo aceptan su destino tras la experiencia, lo cual se puede afirmar también respecto del hombre moderno.

Guardianes de la tradición

Las tradiciones se deben conservar y, por eso, los esfuerzos de los tzotziles y los tzeltales tienden a proteger el orden dado o el destino del mundo tal y como ha sido trasmitido de generación en generación. Los mayores son los indicados especialmente para ese propósito, por ser quienes ya han sido dotados de aptitudes y conocimientos especiales. Entre ellos se cuentan los curanderos y los que saben las leyendas inmemoriales. De ellos se dice: Lo han aprendido (*chanbil yu'unik*), o bien: sus almas ya han llegado (*vulem xa xch'ulelik*). También se dice: Ellos saben cómo son las cosas, o, ellos saben cómo comportarse debidamente (*snabeik sjamsmelol*, o, *yich'ojbeik sjam-smelol*). Esta última expresión es más apropiada para el tema de nuestro estudio. *Sjam-smelol* es aquel aspecto de las cosas que explica el porqué: es la *raison d'etre* de las cosas.

Una persona que conoce el *sjam-smelol* es aquella que posee el conocimiento y adopta la actitud para hacer las cosas como se supone que se deben hacer de acuerdo con las circunstancias o la ocasión. El *sjam-smelol* puede abarcarlo todo, vincularse al conocimiento general que adquieren únicamente los miembros más sabios de la comunidad, o bien, se puede aplicar a campos específicos del conocimiento, como el de los consejeros para las fiestas y los especialistas en discursos ceremoniales, o el de los curanderos.

Como el mundo tiene dos aspectos, los guardianes del orden de este mundo, que poseen su imagen en el otro mundo, son considerados los más sabios y respetables de todos. De esas personalidades se dice: "Sus ojos están abiertos y ven el *sjam-smelol* de todas las cosas". Esos guardianes del orden invisible casi siempre se llaman antepasados (*totil-me'iletik*) o protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*). Como esas personas ven el otro mundo con tanta naturalidad como los hombres ven este mundo, por una parte se dice que los conocimientos adquiridos por los individuos dotados acerca del mundo visible han sido acordados por las personalidades del otro mundo. Pero, por otra parte, por sabias que sean en su propio terreno, a esas personas se les puede engañar porque sus ojos están cerrados a los acontecimientos de este mundo. Así, el hombre y los seres distintos del hombre se necesitan entre sí; sin su mutua cooperación no se pueden conservar las tradiciones.

Como los seres invisibles importantes y seres visibles poderosos

evitan lo malo amenazando a los posibles pecadores con enviarles congoja o infortunio (*vokol*), y verdaderamente los castigan enviándoles el infortunio, es necesario estudiar una de las maneras más frecuentes en que éste se presenta: la enfermedad. Pero antes se necesita analizar una cuestión más general, a saber, la de cómo explican e interpretan los tzotziles y los tzeltales esa reciprocidad y esa interrelación.

Los dos aspectos del mundo

Los tzotziles y los tzeltales conciben al mundo como un todo. Se le llama cielo-tierra (*vinajel-balamil*), sus aspectos o partes son los siguientes: cielo interno-tierra interna (*yut vinajel-yut balamil*) u otro cielo-otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*), y superficie del cielo-superficie de la tierra (*sba vinajel-sba balamil*) o este cielo-esta tierra (*li' ta vinajel-li' ta balamil*). Toda vida se desarrolla en la superficie del cielo-y-la-tierra, mientras la vida extraordinaria existe en el otro cielo-otra tierra. En la superficie del cielo-y-la-tierra, la experiencia es clara y bien diferenciada, mientras en el cielo interno-tierra interna, la experiencia es confusa y las cosas no se hallan tan bien diferenciadas entre sí. Una manera útil de describir alguna experiencia perteneciente al otro cielo-otra tierra es la que ocurre en los sueños, de los que se piensa que tienen lugar en dicho mundo.

Otra manera de explicar los dos aspectos del mundo es que el hombre puede ver las cosas de este cielo-esta tierra porque sus ojos fueron hechos para verlas, mientras que no puede ver las cosas del otro mundo porque sus ojos no han sido hechos para verlas. Como dicen esas personas, los ojos del hombre están cerrados cuando se halla ante el otro cielo-otra tierra; el privilegio de ver allí sólo se concede a un número muy reducido, a saber, a los curanderos. En pocas palabras, este cielo-esta tierra es visible para los tzotziles y los tzeltales comunes, mientras el otro cielo-otra tierra es invisible para ellos.

Para comprender mejor el carácter único del mundo, se debe recordar lo que se dijo acerca de dos aspectos de las cosas en el capítulo primero, pues es precisamente una aplicación específica de la manera general de concebir el cielo y la tierra. En ese capítulo se dijo que los tzotziles y los tzeltales creen que las cosas tienen un doble aspecto: el visible y el invisible. Del mismo modo en que se considera que el

hombre tiene un alma, así se estima que hay un alma en lo que le rodea.

Conceptualmente, el alma de las cosas visibles forman parte del mundo visible; entre esos dos aspectos del mundo existe un lazo tan estrecho que constituyen un solo mundo, del mismo modo que las cosas que en lo individual tienen dos aspectos no son dos cosas sino una[2]. Si podemos entender el mundo de los tzotziles y los tzeltales de esa manera, no debe ser difícil comprender la relación existente entre esos dos aspectos. En el reino humano no puede ser difícil entender el concepto del hombre y la enfermedad, que es el objetivo de la siguiente sección del presente capítulo.

El concepto del hombre y la enfermedad

Los tzotziles y los tzeltales creen que el hombre, que ha vivido en el mundo, se enfrenta a dos aspectos de éste mediante el cuerpo (*sbek'tal-stakipal*) y el alma (*ch'ulel*). El cuerpo pertenece primordialmente al mundo visible, pero la morada del alma es principalmente el mundo invisible. Digo principalmente porque, mientras el cuerpo vive, el alma se queda en él como morador transitorio que emigra hacia el otro mundo cuando abandona el cuerpo. El alma proviene del otro mundo y debe volver a él. Más aún, el alma puede escapar muy fácilmente del cuerpo y perderse muy a menudo. Ya hemos señalado que educarse es traer el alma al cuerpo, trayéndola a su morada temporal; por el contrario, todo lo que debilita esa conciencia de sí (como es el caso del miedo, la abstracción o la concentración en algo ajeno al yo, o bien la distracción) se describe en términos de un alma que abandona el

2. Entre el ser humano y los seres distintos del hombre existe una solidaridad basada en el hecho de que todo tiene un aspecto invisible. Esa invisibilidad es lo que hace que un ser no humano se comporte como ser humano. El carácter extraño de algo hace su invisibilidad más poderosa y temible.

Esa unidad del hombre y los seres distintos del hombre es un fenómeno común, presente en casi todas las sociedades primitivas. Por ejemplo, Hallowell indica que el yo de los ojibwas "...no se orienta hacia un medio del comportamiento donde se haga hincapié en una distinción entre el ser humano y lo sobrenatural. La diferenciación fundamental de interés primordial para el yo es como se ordena el yo de los demás, de acuerdo con su poder (Hallowell 1968:181).

cuerpo[3].

El alma se puede desprender del cuerpo y errar, especialmente durante el sueño nocturno. Cuando una persona duerme, el alma deja al cuerpo y vaga visitando lugares extraños, principalmente los que no son accesibles durante el día, cuando el alma se halla confinada en el cuerpo. Los lugares que ese aspecto invisible del hombre visita son, con mayor frecuencia, las moradas de los ancestros (*totilme'iletik*), de los protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*) y de los dueños del cielo y la tierra (*yalvalil vinajel-balamiletik*), situadas en los lugares sagrados importantes y en otras partes interiores no especificadas del cielo y la tierra[4]. En sus exploraciones, el alma se va muy lejos y con mucha frecuencia se pierde, o bien es hecha prisionera y herida por los peligrosos moradores del otro mundo. Cuando así ocurre, la persona cuya alma se halla en dificultades se enferma. La enfermedad es una de las maneras en que los guardianes de la tradición castigan a los pecadores; pero se debe tener presente que ésa es sólo una de las maneras entre otras de castigar el mal comportamiento. Para los tzotziles y los tzeltales, cualquier contratiempo es resultado de un comportamiento que no va de acuerdo con las reglas establecidas. Un tzotzil dice: Tropecé con dificultades, cuando sobreviene algún infortunio a su persona o a sus pertenencias. El infortunio más indeseado que le puede ocurrir a una persona es el que sobreviene en forma de enfermedad o de muerte.

3. Esa posibilidad de separar el alma del cuerpo se halla muy difundida en las sociedades no industrializadas. Por ejemplo, la preocupación primordial de los indios cuervos es la búsqueda de una visión, porque ésta los pone en contacto con un protector (generalmente un animal) que le trasmite *maxpe* (poder) al visionario. Mientras se halla en éxtasis, el alma de éste es guiada por el posible espíritu protector hacia situaciones extrañas y difíciles que ponen a prueba la fortaleza del que busca el alma del *maxpe* (Lowie 1956). También se nos dice que los ojibwas poseen una concepción análoga del alma. Dice Hallowell: "El alma es separable del cuerpo y puede ocupar un lugar distinto en el espacio... Dan por sentado que el alma es el único sustrato necesario. Toda forma o apariencia particular es incidental. Así, se pueden aceptar diversos tipos de metamorfosis mientras se suponga que el alma sigue existiendo... Conceptualmente, el alma no se puede disociar del yo. Donde hay un yo en acción debe haber un alma. Donde existe un alma debe haber un yo" (Hallowell 1968:176).

Todo lo anterior se puede repetir en el caso de los tzotziles y los tzeltales porque capta la idea que esos pueblos tienen del yo.

4. Las moradas importantes de los seres distintos del hombre reciben el nombre de *ojov, anjel*. Las que tienen importancia para la comunidad se hallan dispersas alrededor de su centro ceremonial. Pero existen otros *ojov, anjel* en cada asentamiento importante, los cuales no tienen trascendencia para toda la comunidad aunque sí en grado sumo para el asentamiento local. En bien de éste, esos lugares son visitados periódicamente.

La enfermedad constituye un gran peligro y es la señal utilizada por los guardianes de la tradición respecto de la armonía entre los aspectos visibles e invisibles del mundo. La enfermedad es el castigo más temido por actos que amenazan el orden establecido.

Para el diagnóstico de cualquier enfermedad es muy necesario indagar las faltas en que ha incurrido la persona enferma. Tener conciencia de los actos que violan las normas de la tradición y pedir perdón por ellos es el primer paso en las prácticas terapéuticas. Ser jactancioso ante la gente, especialmente ante las personas con experiencia, provoca la ira y los celos, tarde o temprano es causa de infortunio, especialmente en forma de enfermedad. No cumplir del modo prescrito con las obligaciones contraídas, como las ligadas a los cargos, acarrea infortunio al patrocinador de la fiesta lo mismo que a toda la comunidad, toda vez que dichas obligaciones son cumplidas por el individuo en nombre de la propia comunidad.

El castigo puede ser impartido de distintas maneras por distintos agentes. El alma puede perderse o ser seducida, o bien, el animal-compañero (aspecto animal e invisible del ser humano) puede ser escondido o muerto. Los agentes pueden ser los dueños del cielo y tierra, los dueños de los lugares sagrados o, simplemente, los santos católicos; los ancestros y los protectores-defensores también pueden provocar enfermedades si necesitan vengarse de transgresiones a las reglas vinculadas a la tradición. Pero la lista no está completa si no se incluyen en ella a las personas que, merced a su espíritu fuerte y a su comunicación con los moradores y propietarios del otro mundo, pueden provocar infortunio y vengarse de sus enemigos.

Así, no debería sorprendernos que la palabra empleada por los tzotziles y los tzeltales para nombrar a la enfermedad sea la misma con que se designa a la muerte. Cuando menos, la enfermedad indica que la persona enferma se halla en una situación crítica o que está en vías de morir. Cuando se está enfermo, el alma vive todavía, pero su situación es tal que difícilmente se puede salvarla y hacerla volver al cuerpo. La muerte en sí se considera como el acto en que el alma abandona el cuerpo[5]. Por otra parte, el alma siempre se concibe en

5. *Chamel* es tanto verbo como nombre y significa enfermedad o enfermarse, muerte o morir. Eso se podría tomar como un indicio más de que los tzotziles y los tzeltales conciben a la enfermedad como un proceso de muerte y que el alma de una persona enferma se halla en vías de abandonar el cuerpo.

diferentes niveles de existencia; lo anterior hace posible que se distingan varios grados de muerte.

El chamán

La vida de una persona transcurre y permanece en esta tierra de acuerdo con el número de días y horas que se ha concedido a cada quien; ahora bien, que esa vida sea como una planta o una hierba que brota, crece y muere no necesariamente implica una perspectiva fatalista de la vida (si fatalismo significa aceptar el destino sin hacer nada por cambiarlo). El desconocimiento de los tzotziles y los tzeltales del último día y la última hora de cada hombre hace que recurran a todo lo que culturalmente se estima necesario para salvar la vida de la persona enferma; sólo cuando se han agotado todas las posibilidades se dice: allí terminan exactamente sus días. Los familiares del desaparecido encuentran gran alivio en su pena por el ser perdido y pueden vivir en paz cuando logran decirse a sí mismos: Recurrimos a todo, pero nada pudo aliviarlo, sus días terminaron en aquel momento. El fatalismo, que con frecuencia se atribuye a esos pueblos, no tiene gran significado cuando se considera su actitud, libre del juicio etnocéntrico.

¿Cómo se evita que la vida humana sea dañada por los agentes peligrosos y cuáles son las técnicas empleadas para tal propósito? Hasta este punto del capítulo, el lector podría suponer que los medios empleados para proteger la vida y luchar contra la enfermedad son distintos de los modernos, porque las armas deben corresponder a la naturaleza de la amenaza. Se ha dicho que la enfermedad no es una amenaza contra el cuerpo del hombre sino contra su alma, y que esa parte invisible del ser humano no es accesible por medios conocidos y utilizados por la mayor parte de la humanidad a fin de dominar y cambiar el aspecto visible del mundo. De allí que se necesiten aptitudes y medios especiales para combatir la enfermedad, medios y aptitudes que sólo conoce el chamán (*j-ilol*). Un chamán es aquel que, mediante habilidades especiales adquiridas gracias a los sueños, puede abrirse paso en el mundo invisible y enfrentarse a él. Habla y concluye pactos con los dueños y moradores de ese mundo; su labor consiste en rescatar el alma del paciente mediante ritos y ceremonias terapéuticas y merced a las ofrendas a aquellos seres que se han apoderado del alma.

Como la enfermedad se considera un castigo sufrido por los pecadores, curar una enfermedad significa restaurar el orden retirando la

ofensa hecha en el mundo invisible. El perdón se gana reconociendo las faltas cometidas y mediante la promesa de adoptar modales o un comportamiento mejores. Cuando la falta se comete en perjuicio de uno de los mayores, se incluye el ofrecimiento de regalos, principalmente licor, así como una confesión hecha a la persona agraviada; ésta, por su parte, aconseja, reprende o pide un regalo mejor, de acuerdo con la gravedad del agravio. A veces se recurre a los castigos materiales, como los latigazos. El castigo material es muy importante y constituye un medio necesario para que la persona agraviada deje partir su cólera; tal es la explicación de todo castigo material impuesto por los mayores, especialmente por aquellos investidos de autoridad, como los padres y las autoridades civiles. La ideología radica allí en que la cólera es una fuerza poderosa que, en grandes cantidades, puede ser causa de peligro; no importa que la cólera sea justa o no, toda vez que siempre se puede esperar el mismo resultado. La diferencia consiste en los medios utilizados por la persona amenazada para evitar las consecuencias nocivas de esa fuerza maligna. Cuando es culpable, el ofensor sigue el procedimiento descrito anteriormente, mientras que, cuando es inocente, invoca por sí mismo a los guardianes del orden y explica que su cólera o su comportamiento irrespetuoso hacia tal o cual persona era justo y que la ira y los malos deseos de que se le hace víctima son injustos y perversos.

El procedimiento que sigue el chamán en el mundo invisible es análogo al que se practica en el mundo visible. Mediante sus complicadas técnicas, el chamán tiene acceso al otro mundo y explora sus lugares profundos; habla, apacigua con regalos y convence con argumentos a los moradores de ese mundo, a fin de obtener el perdón del enfermo y devolver a su debido lugar el alma capturada o abandonada; pide a esos seres buen trato y alivio para el alma afectada, en respuesta a lo que él hace con la persona enferma en el mundo visible.

Mediante esas técnicas curativas, la comunidad y el individuo adquieren dominio sobre un reino al que es difícil enfrentarse y restauran el orden otrora perturbado en el individuo así como en la comunidad.

Si el lector, a causa de lo que se ha dicho, tiene la impresión de que los tzotziles y los tzeltales reaccionan únicamente en presencia del peligro y que, por falta de profilaxis, sus técnicas no son efectivas, su apreciación es infundada; el chamán es un médico en su comunidad y, para merecer tal calificativo y tal reputación tiene que conocer la

profilaxis.

Como ya se ha dicho, la enfermedad es prueba de que una persona o una comunidad no se comportan de acuerdo con las normas ideales, pero entre la falta y el castigo verdadero transcurre cierto lapso. Precisamente eso es lo que permite al chamán poner en práctica sus técnicas a fin de conjurar el inminente peligro. Generalmente, los sueños son síntomas de un peligro inminente. Para conjurar ese peligro, se celebra una ceremonia denominada *dar o aumentar las horas de la vida (ak' ora)*, efectuada, especialmente, por una familia o una persona. Más todavía, se debe recordar que cualquier consejo dado por el chamán es profiláctico por naturaleza.

El procedimiento anterior se sigue en el nivel individual o familiar. En el nivel comunal, la profilaxis se cumple mediante complicadas plegarias pronunciadas por el chamán que funge como intermediario entre una comunidad y los poderosos seres vivientes distintos del hombre (*jkompixion*), cuando aquél implora a los poderosos seres invisibles el perdón y les ruega no enviar ningún castigo ni en forma de enfermedad ni en forma de otras calamidades. Eso se hace durante ceremonias ofrecidas en honor de los importantes seres vivientes distintos del hombre.

Así, las técnicas empleadas por el chamán cumplen su cometido al aportar seguridad emocional a los miembros de la sociedad, aun cuando la gente considere que la vida es un acontecimiento de lo más impredecible.

Los dos capítulos anteriores fueron dedicados al análisis de lo numinoso entre los serranos mayas de Chiapas. El autor no ha intentado abarcar todos los aspectos de lo numinoso, pues podría ser una labor interminable, sino evocar en la mentalidad occidental lo que parece ser la sustancia de lo numinoso. En una palabra, se ha dicho que esos pueblos se contemplan a sí mismos con relación y solidaridad existenciales en la lucha por la supervivencia. Así queda demostrado por la preocupación y el esfuerzo universales de cultivar el maíz como también por las complicadas técnicas empleadas para mantener en vida al hombre y a los seres distintos del hombre. En los dos siguientes capítulos se pondrán frente a frente lo numinoso de los mayas y algunas expresiones simbólicas de lo numinoso de los ladinos y se verá qué ocurre cuando éstos chocan entre sí.

Segunda parte

III. LAS CREENCIAS CATOLICAS Y LA MEDICINA MODERNA

En los capítulos anteriores he analizado la interacción de los pueblos tzotziles y tzeltales con su medio y los seres distintos del hombre, tanto en el nivel individual como en el social, valiéndome de estructuras de referencia como el cultivo del maíz y la protección del yo en sus aspectos tangibles e intangibles. Dicho análisis tuvo como fin proporcionar a quienes no hablan ni tzotzil ni tzeltal una breve descripción del concepto modelo del hombre y la mujer tzotzil-tzeltal y de su concepción de la existencia humana; también se estudiaron las técnicas empleadas para su protección.

Los dos capítulos siguientes abordan el análisis de los fenómenos que tienen lugar cuando lo numinoso moderno choca con lo numinoso maya. Para el presente capítulo se han escogido dos de las principales herencias de la cultura occidental: las creencias cristianas y la medicina moderna. En el capítulo cuarto se presenta el estudio de un grupo de indígenas en transición. En este capítulo se estudiarán algunos principios modernos vinculados a cada conjunto de símbolos culturales[1].

1. Existen muy pocas publicaciones acerca del contenido del presente capítulo; a decir verdad, por lo que toca a la religión sólo hay un estudio sistemático, que es el del doctor J. Early (1965), *The Sons of San Lorenzo in Zinaçantan;* en el campo de la medicina sólo existe el libro de Holland (1963), *Medicina maya en los altos de Chiapas.* Para mayores detalles, el lector debe remitirse a esas dos fuentes. Para comprender el tipo de relación que existe entre indios y ladinos de las tierras altas de Chiapas, relación de que se habla en el capítulo primero, se debe consultar a Aguirre Beltrán (1967); Van den Berghe (1966) también ha escrito acerca de ese tema. Hay una buena tesis de doctorado que trata del chamanismo (Silver 1966). Siverts (1958) es un buen ejemplo del punto de vista de un extraño acerca de la transformación de los tzotziles y los tzeltales.

Las creencias católicas han sido impuestas a los indios serranos desde el principio de la Conquista (Wagner 1967). Desde entonces se han opuesto dos tipos muy distintos de perspectivas; los misioneros han pasado por alto los esfuerzos para conciliarlas. Los occidentales han seguido imponiendo sus símbolos religiosos sin tomar en cuenta otros simbolismos. Mantienen un concepto estático de la relación entre el símbolo y lo simbolizado, es decir, se sustenta inconscientemente una relación determinista entre ambas. Ese error se opone obviamente a la naturaleza del símbolo, que es un instrumento comunicativo dinámico, puesto que, como afirma Tillich, la gran función del símbolo consiste en "...señalar más allá de sí mismo, con el poder de aquello que señala, para abrir niveles de realidad que de otra manera permanecerían cerrados, y para abrir niveles del intelecto humano de los cuales, de otra manera, no estaríamos conscientes" (Tillich 1955:109). Pero en la mente de los sacerdotes[2] sólo parece haber un mensaje posible capaz de lograr la comunicación mediante una serie de símbolos inmutables ya establecidos. A ese respecto las concepciones del símbolo de los sacerdotres y los pedranos no difieren en nada; unos y otros defienden actitudes estáticas y exclusivas ante los símbolos, que hacen muy difícil, si no imposible, la función de los símbolos culturales.

La consecuencia de ese estatismo mental, combinado con un etnocentrismo sumamente pronunciado, es la falta de interés, por parte de los misioneros, por implantar símbolos significativos, a fin de trasmitir su mensaje a las comunidades indígenas; parecen totalmente satisfechos cuando tienen la oportunidad de actuar sólo como técnicos rituales. Salvo por intentos esporádicos hechos muy recientemente (por ejemplo, el sacerdote francés de San Pedro empieza a introducir la música y las danzas locales en sus ceremonias católicas), no ha habido indicios de que se empleen el simbolismo y las imágenes de los indios a

2. A los sacerdotes se les llama *jtotik pale* o *jalaltotik*. En ese caso, *jtotik* o *jalal* denotan numinosidad. A decir verdad, un *jtotik pale* es considerado como un ser numinoso; por ejemplo, se cree que no come, ni bebe alcohol, ni duerme con una mujer, etc.; lo mismo que Dios, sólo toma el alma de esas cosas. No obstante, últimamente y debido al hecho de que los indígenas tienen mayor relación con los sacerdotes, empiezan a formarse una imagen más realista de ellos. Una de las consecuencias de esa conciencia es el hecho de la expulsión de un sacerdote de cierta comunidad porque su comportamiento no iba de acuerdo con el que se esperaba de él.

fin de hacer que éstos capten su mensaje. Los sacerdotes diocesanos, especialmente, no muestran interés alguno por aprender las lenguas tzotzil y tzeltal; parecen sentirse satisfechos de seguir enseñando oraciones en español a personas que desconocen totalmente esa lengua. Esa tradición, iniciada por los misioneros de la época colonial, sigue siendo evidente en algunas oraciones que contienen una mezcla de tzotzil, tzeltal y español y que se conservan como parte del repertorio de los chamanes, toda vez que les dan mayor poder[3].

Los sacerdotes creen que no vale la pena tratar de comprender la mentalidad y la cultura indígenas, ni valerse de ellas para comunicar los valores ladinos. Ese desagrado por los valores culturales indígenas encaja bien en la relación de patrón a esclavo de que habla Bonfil (1970:39-65), o en la relación asimétrica de superior a inferior, acerca de la cual Aguirre escribe muy elocuentemente en sus *Regiones de refugio* (1967). Debe notarse que esas personas, rodeadas de una atmósfera numinosa, han venido actuando, durante más de cuatro siglos, como intermediarios en dicho tipo de relaciones. Siempre han estado del lado de los patrones (salvo algunas destacadas personalidades como fray Bartolomé de las Casas y unas pocas más que actualmente trabajan en aquella región); primero estuvieron con los encomenderos de la época colonial; luego, con los hacendados durante el régimen de Díaz; y ahora están con los señores ladinos. Más todavía, como afirma Aguirre, las comunidades indígenas son fuente de ingresos de algunos especialistas del culto católico quienes, en beneficio propio, perpetúan la perspectiva numinosa de los serranos en vez de ayudarlos a racionalizar su situación existencial (Aguirre 1967:44).

A esas personas les llevará mucho tiempo despertar del efecto soporífero del opio de que hablaba Marx, puesto que la sumisión a los patrones, en la virtuosa forma de la humildad y la pobreza, todavía es el tema predominante de los sermones de esos sacerdotes en las iglesias. A manera de ejemplo, presentamos a continuación algunas palabras tomadas de la carta pastoral del arzobispo Orozco (arquidiócesis de

3. Se han conservado esas oraciones porque se considera que su falta de inteligibilidad es sumamente poderosa contra los enemigos invisibles, especialmente el diablo (*pukuj*), ya que, como seres humanos, dichos enemigos sólo comprenden el tzotzil y el tzeltal pero no otras lenguas. La idea quizás haya sido tomada de los ladinos de clase baja que poseen creencias análogas; por ejemplo, creen que las oraciones en latín constituyen poderosos exorcismos contra el diablo.

Guadalajara) que, aunque pronunciadas durante el régimen de Díaz, todavía expresan el espíritu de los eclesiásticos serranos.

> Como la autoridad deriva de Dios, el trabajador cristiano santifica y hace sublime su obediencia sirviendo a Dios en la persona de sus amos; de esa manera, la obediencia no es ni humillante ni difícil. No servimos al hombre; servimos a Dios, y aquel que sirve a Dios no quedará sin recompensa... Pobre, ama tu humilde estado y tu trabajo; vuelve la mirada hacia el cielo. Allí está la verdadera riqueza. (Orozco 1931:191)

De allí que el fanatismo y el proselitismo no sean los únicos factores que mantienen el *statu quo*; los alicientes sociales y económicos también son muy importantes en la continuación de las actividades de dichos misioneros. Pero ahora debemos orientarnos hacia una comprensión más profunda de la religión católica chiapaneca, considerándola como respuesta existencial del hombre al mundo.

El catolicismo en Chiapas, tal y como lo entienden sus dirigentes (salvo contadas excepciones, como el sacerdote francés de San Pedro) es por excelencia sobrenaturalista; lo que importa es la salud del alma, el cuerpo importa poco. El ser humano tangible es desplazado por su aspecto sobrenatural intangible. Subconscientemente, los sacerdotes toman muy en serio y muy literalmente las enseñanzas de Cristo que se refieren a los bienaventurados pobres porque de ellos será la vida eterna. Dicha creencia es todavía tan fuerte que la parte material de la humanidad es mala y lo mundano, en oposición a lo espiritual, es un medio peligroso para el espíritu; se considera que la perfección sólo es posible alejándose de ese medio. Los lemas más constantes, empleados siempre que se reza, son "salvar el alma" e "ir al cielo". El fuerte hincapié en el pecado y los medios de obtener el perdón de Dios constituyen una preocupación constante, con escaso cuidado por los medios de mejorar el alma; se insiste en los mandamientos negativos y no en los positivos. Las ciencias, como la sociología, la psicología, la economía, la antropología, etc., de las que primordialmente se considera que dan lugar al mejoramiento del aspecto terreno del hombre, son abjuradas por esas personas como signo de ambición exagerada e impropia de su condición. En pocas palabras, los sacerdotes de aquella región han sido preparados según los cánones antiguos y educados de acuerdo con la vieja teología, que enseña que se puede salvar el alma

sin salvar el cuerpo. Además, creen que a fin de salvarla es necesario ser católico; ser católico significa muy poca cosa además de estar bautizado. (Para mayor información acerca de este tema véase la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino y cualquiera de los textos de teología escritos antes del Concilio Vaticano II.)

Tal es, entonces, la perspectiva sobrenaturalista de la vida humana que (idealmente) subestima el aspecto natural. A continuación presentamos un breve análisis existencial del contenido de los capítulos anteriores.

En la estructura existencialista de la perspectiva sobrenaturalista de los católicos chiapanecos existe una explicación de la interacción del hombre y el mundo; interacción que, sublimada (dice) por la gracia, pasa a ser un conducto hacia la vida sobrenatural. Por el contrario, la interacción de los tzotziles y los tzeltales con el mundo y sus congéneres no se considera como un medio sino como un fin en sí; su interacción con el mundo invisible se orienta hacia el mantenimiento de la armonía en el *habitat* tangible de la humanidad.

Otra diferencia respecto de la actitud católica radica en que, entre esos pueblos, no existe preocupación alguna por la vida sobrenatural; ya viven en el mundo invisible al mismo tiempo que viven en el visible. El alma subsiste después de la muerte, pero su existencia en el otro mundo no es muy distinta de su existencia en este mundo; el primero es sólo una continuación del segundo. Los esfuerzos del individuo lo mismo que de la sociedad se orientan hacia su propio bienestar tanto en el mundo visible como en el invisible.

Llegar a ser un verdadero hombre o una verdadera mujer es adaptarse al ideal tradicional; la lucha por la realización se orienta hacia la realización visible verdadera, no hacia la invisible. El castigo y la recompensa tienen lugar en este mundo y no en el otro mundo. En otras palabras, y parafraseando a Eliade, se puede decir que esas personas se consideran a sí mismas como una estructura transhumana, del mismo modo que todo lo que les rodea posee una transestructura. Llevan una existencia abierta, pues no se hallan estrictamente confinadas en su modo de ser. Su existencia está abierta al mundo del mismo modo que la existencia del mundo está abierta a ellas. Al vivir nunca están solas, una parte del mundo vive en ellas lo mismo que el mundo no es nada sin ellas, puesto que en ellas vive el mundo. Es decir que viven en un constante despertar existencial al cosmos y a sí mismas (Eliade 1959:166).

Así, los sacerdotes por una parte, y los serranos por la otra, se enfrentan a una numinosidad que obedece a dos *Weltanschauung* contrarios: entre los tzotziles y los tzeltales el hombre se orienta hacia el mundo, mientras el hombre ladino lo hace hacia lo sobrenatural. Ahora bien, es bien sabido que todo lo numinoso se comunica, se realiza y surge en la mente de las personas y la existencia merced a cierto conjunto aceptado de símbolos; ninguno de ellos tiene significado existencial alguno sin los otros; lo numinoso es existencialmente inactivo sin el símbolo, lo mismo que éste es mudo sin lo numinoso. Lo numinoso es dinámico; hace suyo cualquier conducto interesante para comunicar su contenido. Dicho conducto puede ser alguno descubierto en la cultura misma o tomado del exterior.

Ya se describieron los símbolos culturales indígenas en los capítulos primero y segundo de este volumen. Veamos ahora lo que sucede con los símbolos culturales extraños cuando se los ha introducido por la fuerza en lo numinoso maya.

Bautismo

El bautizo, según los eclesiásticos de que hablamos anteriormente, es el sacramento del renacimiento y la incorporación del hombre al Reino de Dios; es un símbolo de la transformación sobrenatural del alma. En vez de ser un acto concebido para acabar con la situación terrena del hombre en un acontecimiento terreno destinado a hacer frente a lo que es considerado (por ellos) como el presente y el futuro no terrenal del hombre. Tal es el *Weltanschauung* que esas personas desean comunicar mediante el símbolo de lo que se llama bautizo; pensando en ese principio, van de pueblo en pueblo, especialmente en la época de la fiesta de cada santo patrón, y bautizan a los niños a fin de hacerlos católicos.

¿Cómo reciben los pedranos esos símbolos culturales ladinos? Sólo pueden hacerlo de acuerdo con su propia perspectiva numinosa. Como dicho sacramento se imparte principalmente a los niños, se ha considerado como un símbolo del acto de "dar el alma a los niños". El lector debe recordar que el alma es separable y no mora en el cuerpo de manera inmediata sino que entra en él paulatinamente, a medida que el niño crece y adquiere educación y sabiduría (véanse los capítulos segundo y tercero). Por ese motivo, la madre de un niño recién nacido toma precauciones a fin de evitar cualquier peligro que pudiera causar

la pérdida del alma de su hijo. Entre dichas precauciones se cuentan la de no alejarse mucho de la casa ni ir a lugares desconocidos que pudieran hacer que el alma del niño perdiese el camino y dejase de seguir al cuerpo. Durante un viaje, siempre que la madre (con el niño) se detiene y se sienta un rato para tomar aliento, debe tomar unas ramas para barrer el lugar en que se sentó a manera de que el alma no se quede allí sino que siga al cuerpo.

La idea que evocan esas precauciones es que el alma del niño todavía no se halla totalmente fija a su cuerpo; está cerca de él pero no firmemente sujeta. Se ha encontrado que el bautizo es apropiado para corregir esos defectos. Gracias a dicha ceremonia, el niño quedará poderosamente protegido contra las enfermedades; al entrar su alma en el cuerpo (merced al rito del bautismo), pasa a estar mejor dotado para resistir los ataques peligrosos en contra de su persona. Apoyan nuestra afirmación las palabras que el padre del niño dirige al padrino después de la ceremonia:

> ...con esta ceremonia,
> ha entrado allí el espíritu,
> ha entrado allí el alma
> del Angel de Dios [el niño].
> (Early 1965:81)

Para los nativos, otro significado del bautismo consiste en que el niño necesita el apoyo y la protección de sus mayores en el mundo visible para que ese mismo apoyo y esa misma protección puedan existir en su morada invisible. La idea y la función del bautizo propician igualmente la creencia general en los protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*). De ahí el término *petumajel*, que denota al acto de abrazar al niño y es una expresión común en algunas comunidades para describir el rito católico de que se trata.

Misa

Para los sacerdotes, la misa es la repetición del sacrificio de la vida de Jesucristo ofrecida a Dios Padre en expiación de los pecados de la humanidad; también se considera que es una fuente de dones sobrenaturales que las personas pueden ganar mediante el uso adecuado de los

sacramentos establecidos por el propio Cristo. Así, la misa es para ellos un símbolo que representa un acto sumamente importante para la vida sobrenatural del alma; tiene poco que ver con el bienestar del cuerpo o de la persona en tanto que entidad visible. Teniendo presentes tales premisas, van de pueblo en pueblo, especialmente el día de la fiesta de los santos importantes o, si residen en el mismo pueblo, celebran la misa diariamente o al menos cada domingo.

Pero, frente a ese símbolo específico de la religión católica, los nativos reaccionan de acuerdo con su propia manera de hacer frente y dominar su medio, como en el caso del bautizo. Este fue utilizado a fin de eliminar algún peligro para el alma del niño y la misa se emplea para eliminar algún peligro para la vida de la comunidad.

¿Qué significa la misa para los tzotziles y los tzeltales? Una vez más se debe recordar que el esfuerzo comunal se orienta hacia el mantenimiento de la armonía tanto en el mundo visible como en el invisible. Llevar a un sacerdote en alguna ocasión importante a *dar misa* en la iglesia constituye una de las obligaciones de la comunidad hacia los santos y otros poderosos seres invisibles; es a la vez una ofrenda y un pago por la labor que éstos han emprendido en el mundo invisible. Dicha obligación se debe cumplir o, de otra manera, los poderosos seres invisibles castigarían a la comunidad llevándole enfermedades, sequías u otras calamidades que romperían el equilibrio ideal en el orden social y moral visible.

Esa idea de la misa y su función tiene un paralelo en las ceremonias celebradas en honor de los moradores de los lugares sagrados, por parte de las autoridades civiles, cuando menos dos veces por año. Dichas ceremonias consisten en visitar las montañas, las cavernas y las fuentes más importantes, donde se dicen oraciones, se toca música y se sirven bebidas; es una fiesta que ofrecen las personas del mundo visible a los moradores de aquellos lugares, para pedirles lluvia, salud y riqueza en beneficio de toda la comunidad. Esa misma idea se halla presente en la misa ofrecida por el sacerdote. La única diferencia radica en que esta última es una celebración en honor de los poderosos seres ladinos invisibles (los santos católicos)[4].

4. Los santos católicos generalmente se conciben como seres ladinos. Una vez más eso es prueba de la *coincidentia oppositorum* (Eliade utiliza esa expresión para indicar una de las calidades de lo numinoso), inherente a la introducción de herencias culturales ajenas. Lo que

La misa no tiene por qué interpretarse a la manera ladina; la obligación queda cumplida por el hecho de que el ejecutante ritual comprende lo que hace, de la misma manera que una persona enferma no necesita entender lo que el chamán hace y dice en las ceremonias curativas o en las ceremonias celebradas en honor de los lugares sagrados. Si estos intermediarios no cumplen con sus obligaciones de la manera adecuada o en el momento indicado, la culpa recae sobre ellos y son ellos y no la comunidad los que deben pagar las consecuencias de la transgresión[5].

En base a lo anterior debería quedar claro que cuando un símbolo de lo numinoso ladino choca con lo numinoso maya y cada cual tiende a ser exclusivo y fijo, al símbolo se le da un significado de acuerdo con lo numinoso maya. Eso se hace atendiendo a las analogías que el símbolo ladino presenta respecto de ciertos conjuntos de símbolos

aquí se quiere decir es que los indígenas ven con desprecio a los ladinos y que, a veces, ese desprecio los lleva a llamarlos hijos de perra (*xnich'on tz'i'*); pero, a pesar de todo, los indígenas a menudo los han aceptado tanto consciente como inconscientemente, al grado de deificar lo ladino. Más todavía, la imagen de superioridad del ladino, que ha llegado a ser objeto de adoración, a veces se ha difundido a partir del concepto de los santos a los dueños de la tierra, los dueños de los lugares sagrados, etc.; éstos son definitivamente seres indígenas, pero se imagina que su aspecto es de ladinos o que se mueve en una atmósfera de ladinos.

5. He evitado expresamente la palabra mágico porque no existe consenso respecto de su significado. Por ejemplo, para Taylor (1891), lo mágico era un razonamiento falaz, una pseudociencia, algo totalmente distinto de la religión; para él, la magia era análoga a la ciencia pero presentaba ideas erróneas sobre la causa y el efecto. Frazer (1922) siguió un razonamiento parecido porque, para él, también era magia la ciencia falaz del hombre primitivo. Esa concepción de lo mágico pudo haber influenciado la formulación de Levy-Bruhl (1931) acerca de la mentalidad prelógica, que supone equivocadamente que el hombre primitivo es incapaz de pensar o razonar en abstracto. Suponer la existencia de un entendimiento prelógico también pudo ser una de las razones para separar la magia y la religión; de ese modo, la religión quedaba reservada para el hombre civilizado y la magia para el primitivo. Es muy difícil establecer una frontera claramente definida entre la magia y la religión, porque es casi imposible decir dónde termina la una y dónde empieza la otra. A ese respecto, Van den Lieuw señaló: "Nunca es legítimo establecer una relación definitivamente adversa entre la magia y la religión, como si la religión fuera sucesora de la magia, siendo ésta ajena a la religión y aquélla no siendo nunca mágica... La magia en sí es religión simplemente porque se vincula al poder... siempre que hay religión hay magia... análogamente, siempre que hay magia hay religión" (den Lieuw 1963:247). Sostengo que la separación de la magia y la religión es resultado de la manera en que el hombre moderno considera a las sociedades primitivas, pero no del modo en que el hombre primitivo se contempla a sí mismo. Es difícil definir esos términos porque "...la magia y la religión no son simplemente una doctrina o una filosofía ni sólo un conjunto intelectual de opiniones, sino un tipo especial de comportamiento, una actitud pragmática hecha de razón, sentimiento y voluntad por igual. Es un modo de acción tanto como un sistema de creencias y un fenómeno sociológico tanto como una experiencia personal" (Malinowski 1954:24-25).

mayas que expresan lo numinoso maya. Lo que el símbolo extraño hace es enriquecer los canales de comunicación hacia lo numinoso ya existente. El mismo fenómeno ocurre en la introducción de nuevos seres invisibles poderosos, como los santos. Early da a ese fenómeno el nombre de inclusión, en el sentido de que

> ...el ser divino de la mitología católica española fue incorporado al sistema maya, atribuyéndole relaciones funcionales con el ser divino del sistema existente sin ser identificado con él. Así, los *santoetik* (los santos), los *totil me'letik* (ancestros, literalmente, padres) y los *yajval balamiletik* (dueños de la tierra) siguen constituyendo distintos tipos de dioses... (Early 1965:34).

Pero actúan juntos y cumplen su cometido en la conservación del mundo.

Para ejemplificar el mismo fenómeno, examinemos otro conjunto de símbolos culturales modernos: la medicina moderna.

El impacto de la medicina moderna en la técnica de curación tradicional

Como en el caso de las creencias religiosas, se tienen que estudiar los dos principios del reino de la medicina.

Los agentes más poderosos de la medicina moderna en las comunidades indígenas son las enfermeras nativas y los médicos miembros del INI (Instituto Nacional Indigenista) como parte del programa de aculturación y desarrollo regional. El programa incluye clínicas, puestos médicos, doctores y enfermeras. Las enfermeras sirven como intermediarias e intérpretes entre los doctores y los pacientes, puesto que los primeros generalmente son practicantes en el primer año de su ejercicio profesional, que poco saben acerca de la mentalidad o las lenguas indígenas de la región. Su papel es explicar a su pueblo el uso y la necesidad de la medicina, lo mismo que llamar la atención de los médicos (al menos idealmente) hacia los conceptos indígenas de la enfermedad y la curación.

Los médicos comprenden las enfermedades según los principios modernos y el conocimiento de la biología del hombre. De acuerdo con ellos, como con cualquier médico preparado científicamente, la enfermedad implica una serie de procesos o hechos bioquímicos y fisiológicos moleculares; las enfermedades se agrupan en términos de causas, órganos o sistemas afectados, y procesos patológicos (Fábrega 1971:34). Se considera que una persona está enferma cuando su fisiología de ser biológico no funciona bien; a ese respecto, el ser humano difiere poco de los animales no racionales. Al combatir la enfermedad no se pone la mira en ninguna vida invisible, en lo cual los médicos difieren de los sacerdotes. Asimismo, se pasa por alto la psicología de la persona, dado que la psicoterapia o la psiquiatría no forman parte importante de la preparación de los médicos.

Un factor que quizá influya en el entusiasmo de los médicos por su trabajo es el hecho de que, durante uno o dos años de servicio obligatorio en aquellas regiones rurales, tienen que reunir datos para un informe que deben entregar al término de su servicio, como requisito parcial para obtener el grado de doctor en medicina. Muy a menudo, ese informe pasa a ser su centro de atención y preocupación, por lo que el cuidado del paciente tiende a verse menguado. El hecho de que no prestan un servicio libremente escogido quizá haga las cosas un poco más molestas para los médicos, lo cual podría explicar la disposición de algunos de ellos, como lo demuestra el caso siguiente.

En 1969, cuando uno de los miembros importantes de la comunidad de San Pedro (cuyo hijo se hallaba gravemente enfermo) tocó a las puertas de la clínica local a avanzada hora de la noche, el doctor le dijo que "no lo molestara porque él era un profesionista y también necesitaba descansar" [este dato proviene de fuente confidencial]. El médico se negó a atender la llamada aquella noche y el niño murió al día siguiente.

Más aún, esos médicos no están acostumbrados a la falta de comodidades de las regiones rurales aisladas y para ellos es muy difícil adaptarse a las condiciones locales. Así, con frecuencia toman su día libre los domingos o los días de fiesta, precisamente en las ocasiones en que se congrega más gente en los centros ceremoniales. Así sucede en San Pedro; pero, allí, el sacerdote francés (uno de los pocos de orientación social) ha logrado obtener medicinas y echarse a cuestas una gran parte de las responsabilidades del doctor, pues su dispensario se halla atestado los domingos y días de fiesta.

Así, parece que, además de que los pedranos ignoran los principios modernos, existen otros factores que hacen que su aceptación de la medicina moderna por parte de esa gente sea problemática.

Los párrafos siguientes respecto del concepto indígena de la enfermedad se agregan a lo que ya se ha dicho en el capítulo segundo acerca de la personalidad humana, el concepto del mundo y las interrelaciones del hombre y los seres vivientes distintos del hombre. Se suplica al lector remitirse a los puntos principales de ese capítulo a fin de comprender cabalmente el significado de la enfermedad y su curación.

En oposición al criterio moderno, la enfermedad no es un hecho que se limita al ser humano visible. Los malestares corporales, como todo lo demás, van más allá de sí mismos y son un símbolo de anormalidades que ocurren en el orden social o moral, tanto visible como invisible.

Cuando una persona enferma, lo primero que piensa (y piensan sus familiares) es que alguna anormalidad ha ocurrido a su alrededor, debida principalmente a algún acto o alguna omisión suyos, de sus familiares cercanos o, cuando la enfermedad sobreviene en forma epidémica, de la comunidad. La causa de esa falta de armonía puede haber sido una conducta jactanciosa asumida para desafiar a otras personas o abusar de ellas; alguna disputa, justificada o injustificada; el incumplimiento de alguna obligación u otras faltas de respeto a los poderosos seres invisibles. Los malos deseos (*ilk'op*), el envío de enfermedades (*ak' chamel*) y el acortamiento del espacio de la vida (*tuch' k'ak'al-tuch' ora*), análogos a lo que los antropólogos han llamado hechizos o brujerías en los estudios del tema, también son causas muy importantes de enfermedad. En el nivel comunal, los principales agentes de las enfermedades son sobre todo los santos, los antepasados, los protectores-defensores, el sol, la luna y los demás seres invisibles poderosos, puesto que todos votan, en las reuniones que tienen periódicamente, si se castiga o no a los seres humanos. Gluckman afirma, respecto del concepto que los *azandes* tienen de los hechizos y la brujería, que "todo infortunio, como toda parte de buena suerte, implica dos preguntas: la primera se refiere a cómo ocurrió y la segunda a por qué ocurrió. El cómo se responde mediante la observación empírica con sentido común" (Gluckman 1967:84). Lo mismo puede decirse respecto del concepto de la enfermedad que se tiene en las tierras altas de Chiapas. La gente distingue claramente entre el porqué, el cómo y el quién de cada incidente.

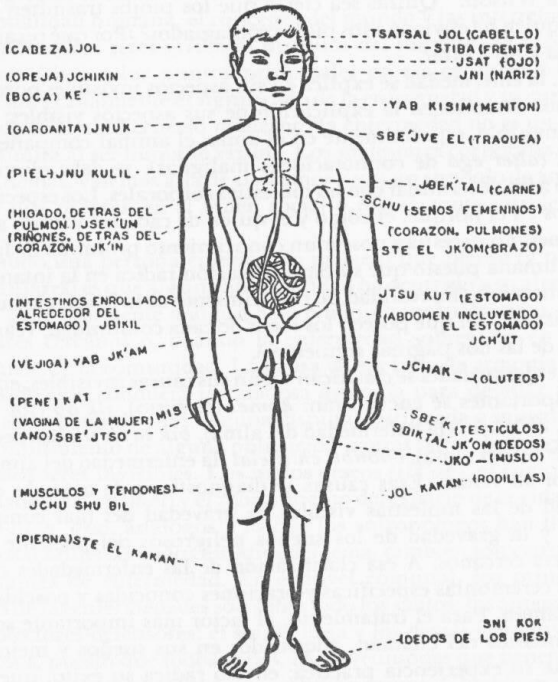
El porqué es el desorden en el mundo visible o invisible; el cómo se responde mediante la observación empírica con sentido común en éste o en el otro mundo; y el quién son las entidades invisibles que castigan lo malo. Los *pondos* tienen creencias análogas; uno de ellos dijo a Mónica Wilson: "Quizás sea cierto que los piojos trasmiten el tifo, pero, ¿quién ha enviado a los piojos contagiados? ¿Por qué pican a una persona y no a otra?"

Así, la enfermedad se explica en sus aspectos invisibles porque los pedranos desconocen la explicación de sus aspectos visibles: en ese reino invisible, especialmente en el alma, el animal compañero y el nagual (*alter ego* de connotaciones malignas), se debe eliminar el peligro a fin de terminar con las molestias corporales. Los especialistas versados en el porqué, el cómo y el quién de cada infortunio son los chamanes; no necesitan poseer un conocimiento profundo de la fisiología humana puesto que su especialización radica en la intangibilidad del hombre. (En realidad, su conocimiento de la fisiología humana no es distinto del que poseen los legos de cada comunidad; véanse las figuras de las dos páginas siguientes).

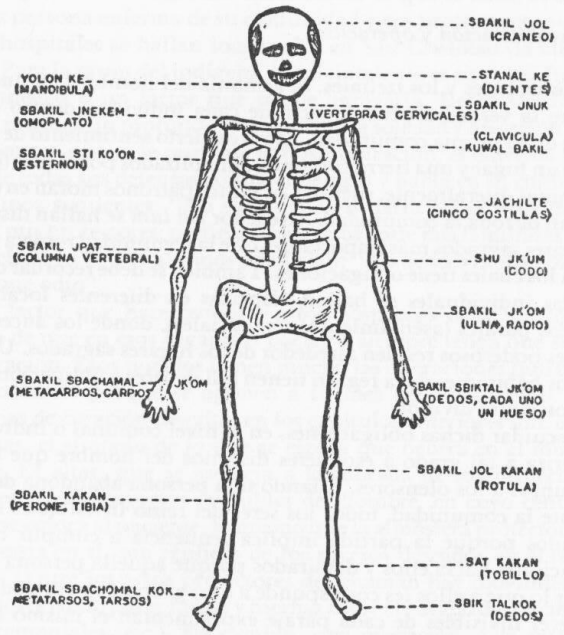
Las enfermedades se clasifican según sus causas invisibles; entre las más importantes se encuentran: *komel* (el susto), *ilk'op* (los malos deseos), *ch'ulelal* (la enfermedad del alma), *bik'ta ch'ulelal* (pequeña enfermedad del alma), *chonbil ch'ulelal* (la enfermedad del alma causada por su venta). Esas causas se diagnostican de acuerdo con la gravedad de las molestias visibles, la gravedad del mal comportamiento y la gravedad de los sueños peligrosos del paciente y sus familiares cercanos. A esa clasificación de las enfermedades corresponden ceremonias específicas y oraciones conocidas y poseídas por cada chamán. Para el tratamiento, el factor más importante son los conocimientos del chamán, adquiridos en sus sueños y mejorados mediante su experiencia práctica; en eso radica su éxito, que es la fuente de la fama y el prestigio. La gente dice que un médico brujo es más fuerte o más débil, o que sabe más o menos que otros. (Idea análoga al concepto de mana en la bibliografía especializada).

Por eso, si los parientes están conscientes de que la enfermedad es grave buscan al chamán más famoso. En las ceremonias de curación, los símbolos materiales no varían en tipo sino en cantidad y número. A veces, es necesario visitar diversos lugares, pero puede no hacerse si así lo considera el curandero.

Al pasar a la fase siguiente, que es el análisis de los fenómenos que



Fisiología humana según un *j'ilol* (tomado de William Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas* . . . , p. 156).



Osteología humana según un *j'ilol* (tomado de William Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas* . . . , p. 159).

tienen lugar cuando se ponen en contacto los dos principios para hacer frente a las molestias corporales, será necesario tener presentes las premisas anteriores. Con el fin antes mencionado, se considerarán dos grupos de procedimientos médicos modernos: la hospitalización y la operación, los doctores y las enfermeras.

Hospitalización y operación

Para los tzotziles y los tzeltales, la armonía del hombre y el universo requiere la verdadea permanencia de cada individuo dentro de los límites de su propia comunidad. Eso crea cierto sentimiento de pertenecer a un lugar y una tierra comunes, simbolizados por el *lum* (centro ceremonial, literalmente, suelo). Los santos patronos moran en el *lum* y cuidan de toda la comunidad. Alrededor del *lum* se hallan dispersos los lugares sagrados más importantes que la comunidad respeta y teme y hacia los cuales tiene obligaciones. También se debe recordar que las moradas individuales se hallan dispersas en diferentes localidades llamadas parajes (asentamientos territoriales), donde los ancestros y los seres poderosos residen alrededor de los lugares sagrados. Una vez más, los habitantes de la región tienen allí deberes y obligaciones con sus protectores divinos.

Descuidar dichas obligaciones, en el nivel comunal o individual, encoleriza a tal grado a esos seres distintos del hombre que envían infortunios a los ofensores. Cuando una persona abandona definitivamente la comunidad, todos los seres del reino invisible se sienten ofendidos porque la partida implica renuencia a cumplir con las obligaciones hacia ellos y desairados porque aquella persona podría ofrecer lo que a ellos les corresponde a otro grupo de seres poderosos. Los seres invisibles de cada paraje experimentan el mismo tipo de sentimientos cuando alguno de los habitantes abandona su lugar territorial de origen para vivir en otro lado.

Hemos dicho que los seres humanos y los seres vivientes distintos del hombre se necesitan constantemente los unos a los otros: no pueden subsistir por sí solos. Ambos, pero principalmente los segundos, razonan así: tú me desairas, yo te desairo; tú me abandonas, yo te abandono; y vamos a ver quién gana. La manera más frecuente en que los seres invisibles toman venganza es abandonando el alma del tránsfuga; eso provoca su infortunio, principalmente en forma de enfermedad.

Para evitar la ira y el resentimiento de los protectores cuando el abandono del paraje o el *lum* (centro ceremonial) es imperativo, existen ciertos procedimientos que se deben seguir a fin de solicitar permiso debidamente y pedir la transferencia de la invisibilidad individual a manos de otros seres invisibles de otros lugares.

La hospitalización significa exactamente lo que se teme, es decir, aleja a la persona enferma de su comunidad y sus protectores, puesto que los hospitales se hallan localizados en San Cristóbal (la ciudad ladina). Para la razón del indígena, ese alejamiento es en sí una fuente de enfermedad o un factor que puede agravarla. Desde luego, tal creencia provoca un profundo sentimiento de soledad y deserción. Por tanto, siempre que se le propone la hospitalización, el enfermo hace acopio de todas sus defensas contra el peligro y habla en su contra en los términos siguientes: "No subsistiría en tierra ajena lejos de mi pueblo y mis protectores; prefiero morir aquí entre mis familiares y no lejos de ellos"; a lo que algunos añadirían: "No quiero morir con los ladinos que odio".

Otro factor que hace temibles a los hospitales es el miedo del indígena de que en esos lugares el paciente siempre tenga que sufrir una operación. Esos pueblos temen mucho las operaciones quirúrgicas importantes porque se oponen a su idea del tratamiento. Las ceremonias de curación descritas en los capítulos anteriores son, entre otras cosas, el símbolo de lo que se espera que ocurra en el mundo invisible. El altar, que se asemeja a la morada de los protectores defensores y a los aspectos invisibles del hombre, en cuyo centro a menudo se coloca al paciente, lo mismo que la atmósfera protectora de la ceremonia en sí, son réplicas de los sucesos deseados en el reino invisible. (Entre los actos protectores del chamán hay movimientos acariciadores como pasar ramas y hierbas sobre el cuerpo del paciente, besos ceremoniales, etc.). En cambio, una operación, a la que los indígenas llaman "ser cortado", es una violencia contra el cuerpo; en tanto que violencia, tiene su réplica en el hombre invisible. Por ese motivo, apenas si debiera sorprendernos que, entre las prácticas médicas, la hospitalización sea la menos aceptada; la falta de aceptación se ve favorecida aún más por la inexistencia de un enfoque que debilite las resistencias prácticas.

Las medicinas (*poxil*)[6] son curativas, no por sus ingredientes físico-químicos sino a causa de su dinamismo invisible; la consecuencia de esa manera de ver es que se considera que los medicamentos poseen un poder capaz de curar todo tipo de enfermedad. Por ejemplo, una píldora que ha demostrado ser eficaz contra determinado tipo de enfermedad será pedida para una enfermedad distinta. Es decir, que los medicamentos se consideran como los objetos materiales utilizados en las ceremonias de curación, que no varían en clase sino en forma y número de acuerdo con el tipo de ceremonia. A decir verdad, las medicinas se toman según la idiosincrasia de las técnicas curativas particulares; los factores más importantes no son la visibilidad de las oraciones o del chamán y sus instrumentos, sino lo que hay detrás de ellos, es decir, lo que simbolizan y pertenece al reino invisible.

Otro factor que opera contra el empleo y la comprensión de la medicina moderna es que la enfermedad se interpreta etnocéntricamente; es decir, se considera que las enfermedades conocidas tradicionalmente en las comunidades son inherentes a la constitución de los indígenas y se alivian sólo mediante procesos terapéuticos tradicionalmente conocidos por los especialistas, lo cual no podría ser de otra manera, toda vez que los tzotziles y los tzeltales interpretan la enfermedad como un acontecimiento en esencia social.

Los doctores y las enfermeras que se valen de la medicina moderna son extraños o desconocen el aspecto de la invisibilidad del hombre; esta es una de las razones por las que no son dignos de confianza, ni en cuanto a su persona ni por lo que toca a sus técnicas y objetos curativos.

Igual que las oraciones y los objetos materiales utilizados en las ceremonias de curación no poseen poder alguno en sí (lo más importante es la personalidad, la experiencia y el prestigio del chamán), así las píldoras, las inyecciones y cosas por el estilo no se consideran poderosas en sí, sino que se interpretan como receptáculos y emanaciones de la invisibilidad poderosa de los médicos y las enfermeras. Por ese motivo, a menudo se oye decir a la gente: "la medicina de ese doctor

6. *Poxil* es el nombre que los tzotziles y los tzeltales dan a la medicina de los ladinos; la palabra no se emplea tanto para las ceremonias de curación como para los objetos utilizados en ellas. El nombre que se da a las ceremonias de curación es *k'op, k'ak' al* o *k'op, ilol*; en tanto que la expresión que indica los objetos (incienso, cirios, gallinas, etc.) utilizados en ella es *sjam, smelol.*

es mejor que la de ningún otro"[7]. Los médicos y las enfermeras deben demostrar su experiencia a fin de ganarse la aceptación y la confianza de la comunidad.

Esas son, entonces, algunas de las razones que hacen de la introducción de la medicina entre los pueblos tzotzil y tzeltal una labor difícil. Aún no se llega a ningún punto de acuerdo o de comprensión, salvo cuando uno o dos médicos modernos han hecho intentos ocasionales de adoptar algunas técnicas curativas tradicionales. Entre esos pocos ejemplos está el caso de un médico que, convencido de la ausencia de malestares físicos en el paciente, pidió una gallina y ejecutó cierto rito a fin de tranquilizarlo a él y calmar a su familia (Holland 1963:231). No obstante, los doctores y las enfermeras por lo general han prestado poca atención a los conocimientos médicos locales.

De esa manera, los principios modernos chocan con los principios tradicionales. El resultado de ese choque todavía no se puede apreciar cabalmente, a diferencia del choque entre los principios católicos con las perspectivas tradicionales. Si el enfoque de lo numinoso indígena no cambia en el terreno de la medicina, se producirá un fenómeno análogo.

Sin embargo, del presente capítulo se puede llegar a la siguiente generalización: cuando los "aculturadores" tratan de introducir por la fuerza sus símbolos culturales (sean sacramentos, santos, sacerdotes, doctores, píldoras u hospitales) entre los tzotziles y los tzeltales, sin que exista una comprensión mutua y un despertar de lo numinoso en el intelecto de las personas, lo numinoso indígena transformará los símbolos de lo numinoso invasor.

De ese modo, los símbolos culturales son despojados de su dinamismo simbólico. Su forma o su contenido ladinos desaparecen aunque en apariencia sigan siendo ladinos. Así ocurre cuando lo numinoso indígena es consistente. Pero, entre algunos serranos, ya empieza a producirse el desmoronamiento de lo numinoso; en tal caso, el choque entre lo numinoso de una y otra parte es otra historia. Ese choque se analiza en el capítulo siguiente.

7. Esa podría ser una de las razones (además de su dedicación) por la que la atención del sacerdote de San Pedro se prefiere a la de los doctores y las enfermeras, es decir, que los sacerdotes poseen mayor numinosidad que los médicos. Para ser justos respecto de ese sacerdote en particular, no se ha rodeado, como los demás, de un halo numinoso, sino que ha tratado de ser humano con los indígenas.

IV. LOS MAESTROS: ESTUDIO DE UN GRUPO DE TZOTZILES Y TZELTALES EN TRANSICION

Hasta este punto, los capítulos precedentes han tratado de los poderes de estructura numinosa que todo lo penetran, especialmente en sus relaciones en los símbolos culturales modernos. En particular, en el capítulo tercero se asentó que los símbolos religiosos o médicos perdían prácticamente todo su significado y adoptaban un nuevo contenido y una nueva función, según sus analogías con los símbolos existentes de lo numinoso tradicional.

Tras tales premisas, el presente capítulo se dedica al estudio de un grupo de serranos en transición: los maestros. Ese grupo es el intermediario con mayor influencia en los programas de "aculturación" del INI. Los maestros no son los únicos serranos en transición; también otros pasan por una etapa de transformación; sus símbolos culturales se han visto sacudidos y por eso resisten menos a la adopción de la cultura material ladina. Por ejemplo, caen en esa categoría los sirvientes en los hogares ladinos, los trabajadores de las plantaciones, los jornaleros en las ciudades ladinas y los informantes de los antropólogos. Pero, para este estudio, se ha escogido a los maestros[1] porque trabajan en relación mucho más estrecha con el programa "mexicanizador" del CCTT (Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal) y porque, en la actualidad, parecen constituir el único grupo claramente observable que representa una fase de "aculturación", tal como la concibe y la ha planeado la dependencia ya mencionada.

1. El término maestro incluye a personas que desempeñan otras funciones, como las enfermeras y los titiriteros, porque en su personalidad social son muy semejantes y los serranos tradicionales no distinguen entre ellos (o sólo lo hacen quienes los conocen bien) sino que los agrupan bajo la categoría de maestros.

Se hallan en transición porque se encuentran en algún punto entre los indios y los ladinos, aunque se vean irresistiblemente atraídos hacia el segundo extremo, en una lucha ilusoria y frustrada por la identidad[2].

En esta exposición se presentará primeramente una breve descripción de algunos rasgos destacados del grupo, que parecen constituir su personalidad social y, en segundo lugar, se propondrán algunos factores causales de dichos rasgos. Algo importante que se debe tener presente es que los maestros se consideran en tanto que grupo; lo que se diga se deberá atribuir al grupo en general y no a sus miembros individuales, a menos que se especifique lo contrario. Esta aclaración debería evitar las críticas contra el hecho de agrupar a los maestros y proteger su personalidad individual[3].

Para comprender mejor su función, se debe recordar que la aculturación en la filosofía indigenista mexicana, entendida como integración e incorporación, o como integración regional, tiene como mira la comunidad y no los individuos. Como lo señaló Caso, uno de sus proponentes: "Nuestro propósito es acelarar la transformación de las comunidades indígenas en una comunidad mexicana agrícola, y de las regiones indígenas en una región mexicana que tenga las características de otras regiones del país" (Caso 1958:77). A los individuos se les transforma y se les brinda la ayuda necesaria para aculturarse sólo si se les considera miembros de la comunidad y si cooperan (o prometen cooperar) en el esfuerzo de desarrollo de ésta.

A fin de realizar la revolución comunal ideal, a cada comunidad se le planeó idealmente (ideal que se seguía de manera más estrecha

2. Prácticamente no existe trabajo publicado alguno que trate específicamente del contenido de este capítulo. Lo más aproximado por su contenido son los estudios de Kohler (1969) acerca del CCTT, publicados en alemán, de los cuales Weber (1970) ha hecho accesible un resumen. Modiano (1966) hizo un estudio especial sobre las escuelas de la región, especialmente por lo que toca a la lectura y la comprensión, pero no abordó específicamente nuestro problema; en un artículo posterior (1971), la misma autora describió brevemente al personal docente de las escuelas indígenas de Chiapas. Así, el contenido del presente capítulo se basa en la experiencia adquirida por el autor merced a su relación con los maestros durante un periodo de ocho meses en 1969.

3. Algunas de las afirmaciones respecto de la personalidad del grupo en cuestión podrían parecer a algunos lectores demasiado críticas o demasiado negativas; de ser así, no es porque el autor sienta desprecio por ellos. El autor los aprecia y se siente solidario en su dolorosa búsqueda y su valiente aceptación de la tensión continua en tanto que uno de los caminos actuales más eficaces de afrontar a los ladinos y hacerlos conscientes de su presencia.

cuando el CCTT acababa de establecerse) para ser tratada como un todo, en su integridad social como cultural y en su interacción con otras comunidades indígenas y las sociedades ladinas (Caso 1964:12). Esa orientación "aculturadora" se basaba en los ideales de la educación rural mexicana, concebida en 1914 y confirmada en la Constitución de 1917, donde se reconocía que la educación en las zonas rurales era distinta de la educación de los centros urbanos. En adelante, las escuelas rurales se iban a concebir como centros para el desarrollo comunitario, cuyo programa debía tomar en cuenta a la cultura local (Caso 1964:81). Los maestros se escogían entre los que ya gozaban de influencia y autoridad en las comunidades; esas personas, designadas más por razones de prestigio moral que por su instrucción, habían de servir de guías hacia el nuevo mundo que se estaba abriendo a su pueblo. A esos guías se les llamó promotores (nativos preparados por el CCTT que funcionan como intermediarios en el programa de aculturación al nivel regional) y a la escuela se le consideró el hogar de la comunidad (Caso 1964:32). Al avanzar el programa, se esperó que los promotores tuvieran mayor instrucción y se les exigió un certificado de sexto año de enseñanza primaria. Posteriormente, se les pidió inscribirse en la escuela secundaria primero y luego en la escuela normal por medio del Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, para proseguir su preparación mientras continuaban en el servicio. En los últimos años, el número de solicitudes ha sido mayor que el de los puestos disponibles. El hincapié inicial en la "aculturación" comunal ha venido decayendo y está siendo reemplazado por un fuerte hincapié en la instrucción individual.

Otro factor que puede haber contribuido a pasar del antiguo fervor comunal a la educación individual radica en que, desde 1964, esas escuelas fueron integradas a la Secretaría de Educación Pública. El hecho resultó ventajoso desde el punto de vista de los maestros, pues en la actualidad se sienten integrados al cuerpo magisterial de la nación, en vez de ser maestros de segunda o tercera categoría, es decir, maestros indígenas, que era la connotación dada a los promotores. Pero, desde el punto de vista comunal, dicho monopolio hizo a las escuelas indígenas mucho más ladinizadas. Desde entonces, a los miembros del personal docente se les llama maestros y no promotores.

Como el personal del CCTT tiene su sede en la ciudad ladina y como los maestros tienen que reunirse con algunos de los miembros del personal dirigente cada quince días para recibir orientación respecto de los métodos de enseñanza y sus cursos de secundaria o normal, la mayoría reside en casas de ladinos. Muchos de ellos pasan el fin de semana en la ciudad ladina, especialmente aquellos que enseñan en las comunidades cercanas al centro ladino; pero incluso aquellos cuyas escuelas se sitúan en regiones distantes van a ese centro tan frecuentemente como les es posible, a fin de no pasar un solitario fin de semana en sus escuelas. Su soledad es más profunda por el hecho de que, muy a menudo, esos maestros son extraños en la comunidad en que enseñan; la mayoría de ellos son enviados a escuelas situadas en comunidades distintas de la propia.

Ese tipo de contacto con los ladinos ha sido uno de los factores más eficaces para alentar a dichas personas a adoptar muchas costumbres ladinas, especialmente las del ladino de clase baja, pues con esta clase social tienen mayor contacto. Ocurre así porque los ladinos de clase baja son mucho más abiertos y accesibles para los maestros que las personas de las clases media y alta, con sus inviolables lazos estrechos: la conciencia de clase y de casta es mucho más fuerte en las clases media y alta que en la clase baja.

Otro factor práctico que lleva a los maestros al mundo ladino es su breve estancia en Tuxtla, capital del estado, cuando toman sus cursos intensivos de seis semanas de secundaria y normal.

Prácticamente todos ellos se ponen ropa de ladino, hablan español (la mayoría con pobre dominio de la lengua), comen alimentos de ladino; muchos de ellos se casan con mujeres ladinas, beben licores de ladino y así sucesivamente. La celebración de sus bodas se realiza principalmente de acuerdo con los ideales ladinos respecto de las ceremonias religiosas y los requerimientos legales. De una manera general, no son asiduos practicantes de los ritos católicos, en parte porque saben que la constitución del país prohíbe a los maestros participar en actos religiosos, pero principalmente porque esas creencias no tienen para ellos mucho significado. El fuerte sobrenaturalismo del catolicismo chiapaneco frena el interés de los maestros; eso es especialmente cierto porque su motivación interna no es la salvación espiritual sino la "salvación de la situación real en este mundo",

heredada de sus mayores. Sin embargo, su indiferencia religiosa (concibiendo aquí a la religión como medio útil de aportar un significado a la vida de una persona) es uno de los signos de la pérdida de profundidad en su existencia, la cual podría ser causa de su sentimiento de vacuidad.

La embriaguez es común entre los maestros. En grupos reducidos se reúnen a beber en pequeñas cantinas de San Cristóbal o de los pueblos, especialmente los fines de semana y los días de fiesta. Prefieren la cerveza, que es la bebida de los ladinos, al trago (ron de caña de azúcar). Para muchos de ellos, beber se ha constituido en el principal medio de escapar a su yo, que inevitablemente plantea la pregunta universal: ¿Quién soy? Tal pregunta provoca el sufrimiento constante de esos seres en transición, razón por la cual muchos prefieren no contestarla. La soledad es una experiencia existencial común a todas esas personas que, al menos parcialmente, han abandonado las cosas significativas con las cuales antaño solían satisfacer a su yo. En los llamados *hippies* se puede encontrar un ejemplo de lo que queremos decir: son seres que han abandonado lo que sus padres estimaban valioso, pero no han hallado algo más que pueda satisfacer sus sueños, sus ideales y sus esperanzas. Eso crea en ellos un sentimiento de vacuidad, que pudiera ser el motivo de que muchos se entreguen a la drogadicción. Un fenómeno muy similar ha ocurrido a los maestros serranos; han escapado de su cultura tradicional, pero no han encontrado algo más con qué alimentar a su ser. Antaño, lo numinoso maya tenía significado para ellos y podía alimentar su existencia; pero ahora ya no les interesa porque ha perdido su significado. Se sienten atraídos por las costumbres ladinas, pero no son capaces de asimilarlas.

De una manera general, los serranos en transición se avergüenzan de que los ladinos los tomen por indios. Por ese motivo, sienten la necesidad imperativa de abandonar la práctica de aquello que pudiera revelar su verdadera identidad. Algunas de las técnicas empleadas para ocultar su identidad consisten en negar el conocimiento de las lenguas indígenas, en no tratar con la gente de su pueblo y en hacerse ladinos. Hacerse ladino da la impresión de que se ve con cierto misticismo todo aquello que se considera ladino; tal perspectiva obstaculiza cualquier juicio o libre opción respecto de la adopción de las costumbres ladinas y la renuncia a las tradiciones indígenas. Parece que en ellos existe la idea consciente o subconsciente, fuertemente arraigada, de que lo ladino es bueno, prestigioso, poderoso, en tanto que lo indio es malo,

degradante y débil.

No obstante, todos esos sentimientos y maneras de percibir de los maestros constituyen un estado mental numinoso y no deben confundirse con el comportamiento en sí; a decir verdad, para ellos es muy difícil escapar a sus antiguas costumbres[4]. Su estado mental se caracteriza por una lucha estéril para sustituir la identidad perdida por una identidad de ladino; es una lucha que crea una gran distancia entre lo que creen que deberían ser y lo que son en realidad.

Para que quede más claro y se comprenda mejor cuál es el estado mental de los maestros, acaso sea útil señalar que se encuentran en una situación muy semejante a la experiencia existencial de muchas personas en las sociedades tecnológicas. El sentimiento de la nada que experimentan muchas personas en las sociedades modernas es debido, en gran parte, al hecho de que el mundo exterior al yo está vacío, como consecuencia de la secularización. La unicidad con el mundo carece de significado puesto que el propio mundo no tiene significado alguno; el único recurso que les queda a esas personas es una búsqueda profunda en su yo interno, a fin de sacar de él un sentido y así seguir viviendo significativamente dentro de una situación con sentido. En otras palabras, en esta sociedad tecnológica, muchas personas tienen la sensación de estar perdidas entre cosas sin sentido y su respuesta a la pregunta ¿quién soy? muy a menudo carece de significado.

La tendencia *cosista* se ha abierto paso en los serranos en transición, como consecuencia del abandono intencional del mundo con sentido de su pueblo. Desafortunadamente, el precio que han venido pagando es doloroso; no importa qué tan bien vistan, coman o beban; el yo hambriento exige ese invisible aspecto de las cosas (el significado) que es el alimento del aspecto invisible de la personalidad del serrano tradicional.

A diferencia de la adopción de la cultura material ladina en lo numinoso tradicional que le da un significado de acuerdo con las costumbres antiguas, las costumbres ladinas adoptadas por las personas en transición encuentran muy poco o ningún sentido en las perspectivas tradicionales o ladinas, lo mismo que en ambas a la vez. Cuando las cosas culturales ladinas o las cosas de la cultura tradicional

4. En realidad, los maestros sienten una profunda necesidad de reafirmar su identidad tradicional. Por ejemplo, uno de los maestros pedranos detentó uno de los cargos de mayor rango al dejar de fungir como presidente municipal.

se consideran desde ambas perspectivas (de una manera general eso es lo que sucede), una existencia fuertemente paradójica desgarra en lo profundo toda unidad restante del yo. La adopción de las costumbres ladinas por parte de los maestros es paradójica en sí, puesto que admiran lo que consciente o subconscientemente odian: no pueden olvidar lo despreciables que los ladinos han sido y siguen siendo con ellos. Ser o no ser desgarra el yo tirando de él desde dos diferentes reinos irreconciliables.

Ya se ha dicho que beber sin otro propósito que pasar un buen rato (es decir, beber según la costumbre ladina y no la indígena, de acuerdo con la cual beber tiene un significado ceremonial) es uno de los medios a los que recurren los maestros para escapar al sentimiento de vacuidad del yo. Pero, en su esfuerzo por no rendirse totalmente en esa batalla por el yo, también adoptan otros mecanismos de escape. Fromm dice que:

> Una vez que se han roto los lazos primarios [en este caso lo numinoso tradicional] que daban seguridad al individuo, una vez que el individuo se enfrenta al mundo desde el exterior de sí mismo como una entidad totalmente aislada, ante él se abren dos caminos, pues tiene que superar ese intolerable estado de impotencia y soledad. Por uno de ellos puede avanzar hacia la libertad positiva; espontáneamente puede vincularse al mundo mediante el amor y el trabajo, en la expresión auténtica de sus capacidades emocionales, sensitivas e intelectuales; de esa manera puede volver a integrarse al hombre, a la naturaleza y a sí mismo, sin renunciar...a la integridad de su yo individual. El otro camino que se abre ante él es retroceder...y tratar de superar su soledad eliminando el abismo que se ha abierto entre él y el mundo. Este segundo camino nunca lo reintegra al mundo del mismo modo en que se vinculaba a él antes de revelarse como individuo, pues el hecho de su separación no puede ser reversible: es un escape de una situación insoportable que, de prolongarse, haría la vida imposible... Por tanto, ese camino de escape se caracteriza por su carácter compulsivo, como cualquier otro escape de un pánico amenazador; también se caracteriza por la rendición más o menos total de la individualidad y la integridad del yo. Evitar el pánico mitiga la angustia insoportable y hace la vida posible; pero no resuelve el problema subyacente y sí se paga con un tipo de vida

que a menudo sólo consiste de actividades automáticas y compulsivas. (Fromm 1960:140-141).

Entre los mecanismos más importantes para escapar a la inseguridad del individuo aislado, el mismo autor menciona la sumisión y la dominación. Dice además que el escape mediante la sumisión se caracteriza por los sentimientos de inseguridad, impotencia e insignificancia individual (Fromm 1960:142) y que el escape mediante la dominación puede tener tres tipos de características, entre las que se cuentan el "Impulso de no sólo hallarse por encima de los demás de esa manera absoluta, sino también de explotarlos, de valerse de ellos, de robarles..." (Fromm 1960:144).

Sin decir que los maestros tienen personalidad neurótica, recurren precisamente al tipo de huidas que se acaban de mencionar[5]. Se presentan ambos, pero la más obvia es la dominación en forma de impulsos de mandar y de explotar a los demás. Por ese motivo, haremos a continuación un breve comentario acerca del dominio y la explotación de su pueblo cuando los maestros llegan a tener autoridad.

Cada comunidad ha tenido alguna vez en su historia algún personaje que, debido a su destacada posición política, ganada merced a su capacidad para enfrentarse con el mundo ladino y a su dominio sobre su pueblo, ha recibido el nombre de cacique. No se puede juzgar fácilmente a esas personalidades, toda vez que su función es sumamente importante para sus comunidades y que sus coterráneos suelen respetarlos en tanto que defensores contra los abusos de los ladinos. Pero muchos de ellos se valen de su influencia en beneficio propio, especialmente en forma de onerosas recompensas o favores que se les hacen en pago de los arreglos legales que han concertado. Más todavía, cuando llegan a la cima del poder, como el cargo de presidente municipal, engañan a su pueblo cobrando impuestos para proyectos y fines que nunca se realizan.

Tomemos un ejemplo de San Pedro. Tradicionalmente, en esa comunidad el presidente municipal se ha escogido entre las personas instruidas, pero no entre los maestros. Las cosas cambiaron (aunque sólo durante un breve lapso) cuando en 1965 los maestros presentaron su candidato a la presidencia municipal y ganaron las elecciones contra el candidato que representaba el modelo tradicional; desde entonces dos maestros más han fungido como presidentes en periodos consecutivos. Por razones aún no muy claras, pero muy posiblemente porque los maestros no pueden cumplir como es debido al mismo tiempo con uno y otro cargo, en las elecciones de 1970 la presidencia volvió al modelo tradicional. El hecho produjo resentimiento entre algunos de los maestros: sentían que se les había quitado autoridad. De vez en cuando ese resentimiento resurge en forma de disputas entre los pedranos tradicionales y los maestros pedranos más instruidos. Por ejemplo, un grupo de estos últimos ha venido reivindicando el derecho de propiedad sobre cierta extensión de tierras comunales que uno de ellos ha cercado, derecho que obviamente se opone al código tradicional defendido por las autoridades locales y según el cual no se puede poseer tierras comunales a título privado[6].

En esa misma comunidad, uno de los maestros, que es también una de las personalidades con mayor influencia, al ser sobornado por los familiares de cierta persona fallecida, se las arregló para otorgar el derecho de herencia sobre las tierras del desaparecido a sus hijastros y no a sus hijos, concesión que iba en contra del código tradicional que da preferencia a los hijos varones del propietario antes que a sus hijastros.

Así, parece que hay fuertes razones para creer, como Koler[7], que el Departamento de Asuntos Indígenas del Estado, creado para proteger

5. Según Fromm, el término sano se puede definir de dos maneras: 1) desde el punto de vista de la marcha de una sociedad, se puede decir que una persona está sana si es capaz de desempeñar el papel social que tiene en esa sociedad dada; 2) desde el punto de vista individual, estar sano se puede considerar como el estado óptimo de desarrollo y felicidad del individuo. Así, afirma Fromm: "Lo uno [la salud] está regido por las necesidades sociales y lo otro [la salud] por valores y normas vinculados a las miras de la existencia individual" (Fromm 1960:138). Esas dos condiciones rara vez coinciden en una sociedad. Según los criterios anteriores, la persona socialmente bien adaptada y que funciona bien no necesariamente es más sana o más normal que la no adaptada o adaptada deficientemente, pues podría hallarse mutilada en términos de valores humanos y realización personal. Una persona bien adaptada a menudo alcanza esos valores y esa realización "...a expensas de renunciar al yo a fin de llegar a ser más o menos la persona que cree que se espera que sea. Se puede haber perdido toda individualidad y toda espontaneidad auténticas. Por otra parte, la persona neurótica se puede definir como aquella que todavía no estaba dispuesta a rendirse completamente en la batalla por su yo" (Fromm 1960:139).

De acuerdo con la anterior distinción formmiana, los serranos en transición no están socialmente bien adaptados ni a la sociedad ladina ni a la indígena. Pero, expresándose correctamente, en el sentido tradicional, no se les puede llamar neuróticos, aunque guarden mucha semejanza con las personas neuróticas a causa de su lucha por un ideal (el ideal ladino) no fácilmente accesible; sufren de frustración.

6. Comunicación personal de Manuel Arias Sojom', 15 de diciembre de 1971.

7. Disertación leída por Kohler en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, el 26 de junio de 1970.

a los indios contra los abusos de los ladinos, necesita una nueva orientación para que, en sus funciones de protección, tome en cuenta no sólo los abusos de los ladinos sino también la explotación de las comunidades indígenas por parte de los maestros nativos y otros indios ladinizados.

Indudablemente, no todos los maestros responden a las características descritas en las páginas precedentes; algunos de ellos no se avergüenzan de que se les llame indios y, al mismo tiempo, son los que tienen un deseo recto y sincero de resolver algunos de los problemas de su pueblo y los que se vinculan a sus relaciones con los ladinos. Más todavía, muchas comunidades consideran que los maestros constituyen un cuerpo de representantes apto para enfrentarse al mundo exterior (el de los ladinos) y una fortaleza contra los abusos de los ladinos. Son particularmente reveladoras las siguientes palabras de un pedrano (dirigidas al autor):

> Cuando tu padre era el único que luchaba contra los abusos de los ladinos, las cosas eran muy diferentes porque, salvo él, nadie se atrevía a discutirlos o combatirlos...tu padre sufrió mucho, casi lo matan...estaba solo. Pero ahora, que muchos de ustedes han abierto los ojos (con la instrucción y el conocimiento del español) y saben cómo enfrentarse a los ladinos, incluso las personas como yo, que tenemos los ojos cerrados (analfabetos y desconocedores del idioma español), hemos adquirido fortaleza del corazón e incluso nos atrevemos a devolver el golpe a los ladinos cuando ellos nos golpean[8].

Tan razonable observación de un profundo observador de la historia de su pueblo es prueba más que suficiente de que no todo es negro o blanco respecto de los maestros. El propio autor podría escribir su apología, pero, por el momento, no es ese su fin. Ahora bien, este capítulo debe seguir adelante para señalar algunos de los factores causales de los rasgos de personalidad mencionados en la sección anterior.

El CCTT ha hecho excesivo hincapié en la alfabetización y poco en

8. El padre del autor fue el primer pedrano que tuvo conciencia del problema social que estaba ocurriendo en su pueblo. (Para detalles biográficos acerca de esa persona, véase Guiteras 1961).

los demás aspectos del plan original que incluía el desarrollo económico, la salubridad, la propiedad de la tierra, la construcción de caminos y la asesoría legal. No es que se hayan descartado totalmente esos aspectos del programa, pero sí se les ha puesto menos atención, en oposición al ideal ya mencionado, según el cual la educación rural debe tomar en cuenta no sólo las tradiciones económicas y culturales del país en general, sino también la cultura de las comunidades locales. El Nacionalismo se fomenta mediante celebraciones patrióticas de eventos conmemorativos especiales o en honor de destacados héroes revolucionarios; durante dichas celebraciones, se hace hincapié en las tradiciones y las costumbres nacionales, en forma de canciones, danzas, recitaciones de poemas breves y así sucesivamente. La historia y la geografía nacionales se aprenden (o más bien se memorizan), mientras se pasa casi totalmente por alto las experiencias del medio y la cultura de los niños.

En el año preparatorio se utilizan libros primeros de lectura en tzotzil o tzeltal; todos los demás textos están en español. Tras el preparatorio, toda la enseñanza se imparte en español (Modiano 1966:36).

Con una educación así, no es extraño que a los alumnos les parezca que su escuela se halla desligada de su mundo, que es ardua y poco interesante. Quienes pasan de los dos o tres años de escolaridad rara vez lo hacen por amor al estudio; antes bien, en asistir a la escuela ven una alternativa al trabajo del campo.

Al mismo tiempo, esa educación es indicio de que se ha olvidado el ideal inicial que hacía hincapié en el desarrollo comunitario mediante la educación comunal y que se le ha sustituido por un tipo de educación individualista; sus beneficiarios directos son apenas unos cuantos miembros de las comunidades, y si éstas se benefician de alguna manera lo hacen indirectamente. Más todavía, parece que a la alfabetización se le considera cierto poder mágico (Modiano 1965:55), es decir, como si saber leer y escribir fuera sinónimo de ser civilizado o estar aculturado. Se podría decir que los maestros y los alumnos conciben la educación numinosamente porque ni los medios de comunicación son adecuados (el español) ni el contenido de los materiales educativos (la cultura ladina) tiene significado para los niños.

¿Cuáles son, entonces, algunas de las miras prácticas de esa educación? No posee ninguna, puesto que la propia educación es una mira en sí. O bien, en otras palabras, los niños y los jóvenes serranos son

guiados a ciegas por los maestros, hasta un punto en que, de pronto, se llega al fin y no se puede seguir adelante, en que se produce un vacío: el maestro se va y al alumno, que ya ha condenado una gran parte de su cultura y puesto en tela de juicio la autoridad de sus mayores y los valores vinculados al cultivo del maíz, se le deja por su propia cuenta. Hasta hace unos cuatro años, el problema no era demasiado grave, toda vez que la mayoría de los egresados de la escuela primaria podían ser contratados por el CCTT; pero ahora que sólo a una minoría de esos egresados se les puede dar trabajo (porque su número anual ha aumentado astronómicamente) el problema empeora. Muchos de aquellos que podrían ser contratados encuentran la solución a sus problemas yendo a trabajar como mozos (sirvientes) en las casas de los ladinos o abandonando la comunidad para irse a las fincas (plantaciones)[9].

Al escoger tales escapatorias, quizás económicamente puedan estar mejor que el resto de su pueblo, pero el estigma de que esa situación social no fue una posibilidad escogida libremente hace a esas personas muy infelices en muchos aspectos. El hecho de que están conscientes de esa escapatoria única fue revelado por uno de los maestros: "Los ladinos tienen una diversidad de caminos para el futuro, pero los

9. Entre las motivaciones y esperanzas que alimentan los maestros cuando abordan la enseñanza y la enfermería se hallan las siguiente: 1) escapar a los modos tradicionales de vida. Los indios en transición están descontentos con el modo de vida de sus padres y sus mayores. Están convencidos de que la vida tradicional es difícil y tienen la impresión de que existen alternativas: ser maestros constituye la vía hacia esas oportunidades; 2) ganar más dinero de modo más fácil de lo que es posible dentro del sistema económico tradicional; 3) competir con los ladinos, ser respetado y temido por su propio pueblo. Este doble intento constituye la mira principal de ladinización.

Por lo anterior, la enseñanza y la enfermería tienen motivaciones extrínsecas, es decir, los indios en transición pasan a ser maestros o enfermeras por razones ajenas a su profesión. Ese hecho explica por qué muchas personas no sienten verdadero interés por su trabajo. Por otra parte, los indígenas tradicionalistas ven en las escuelas y los maestros instrumentos de la dominación del ladino. Las padres suelen mostrarse renuentes a enviar a sus hijos a la escuela. Suelen decir: "no nos ganamos la vida yendo a la escuela".

Esa no aceptación de la escuela es consecuencia natural de la idea tradicional acerca de la subsistencia humana: subsistir significa comer y beber maíz, maíz producido mediante el trabajo diario en el campo, no asistiendo a la escuela. A decir verdad, las escuelas son extrañas a la economía tradicional, puesto que han sido estructuradas según las normas y las necesidades de los ladinos, no de acuerdo con los anhelos de los indios y la realidad de su vida. Lo anterior no significa que los indios no reconozcan algunas de las ventajas que los maestros tienen respecto de ellos. Las reconocen especialmente cuando se enfrentan a los ladinos. A sus ojos, entonces y sólo entonces, los maestros pueden ser útiles. En otras palabras, las escuelas y los maestros perderían todo valor positivo con la ausencia o la aniquilación hipotética del "opresor", los ladinos.

indios están obligados a quedarse en la profesión docente por el resto de su vida"[10].

Otro factor que quizás haga que los maestros se sientan infelices e inútiles es el hecho de que los dirigentes del CCTT muy rara vez respetan la personalidad de sus subordinados. Los tratan como niños y no toman en serio sus opiniones (lo cual podría ser consecuencia del etnocentrismo nacional, en que se sostiene que las comunidades indígenas no pueden contribuir al desarrollo del país). Al autor se le ha informado que, cuando en una reunión uno de los maestros se atrevió a expresar su opinión, obtuvo como respuesta la siguiente observación: "Alguno de ustedes se atreve à ladrar como un perro a su dueño"[11]. Los comentarios nada constructivos de ese tipo quizás hieran el *ego* de los maestros y los obliguen a ser tímidos y relegarse a sí mismos al anonimato en un ejercicio sin opiniones de su profesión.

Se ha mencionado que los maestros se sienten atraídos hacia el mundo ladino, pero que la sociedad ladina, semejante a una sociedad de castas, hace que la realización de sus sueños sea sumamente difícil si no es que imposible. Ese es otro factor que influye mucho para hacer que se sientan arrojados a una situación hostil y realicen un esfuerzo sin rumbo por alcanzar un grato hogar. El hogar todavía no ha sido hecho para ellos, pues (en la actualidad) no se les permite negar su pasado indígena; los ladinos los conocen como maestros del INI y, por lo tanto, como indios.

El presente capítulo se cerrará con la observación siguiente acerca del análisis anterior: cuando los símbolos culturales parcialmente despojados de lo numinoso chocan con lo numinoso parcialmente aceptado con desdén, la estructura de la personalidad se ve sacudida y perturbada como en el caso de los serranos en transición. Así, el autor sostiene que el mejoramiento del nivel de la vida humana (la vida humana significa aquí algo más que su tangibilidad y abarca también su profundidad) no debe identificarse con el mejoramiento material, que muy a menudo provoca la vacuidad y la ausencia de un contenido profundo en la vida de una persona. Eso que los antropólogos han llamado aculturación debe tener una mira distinta de su acento negativo en las culturas y los valores tradicionales; mejorar las comunida-

10. Comunicación personal de Chin Akan (seudónimo), 7 de abril de 1971.

11. Comunicación personal de Tzo' Tuluk' (seudónimo), 9 de mayo de 1971.

des humanas debe implicar algo más que simplemente arrojar culturas materiales extrañas en ellas. En otras palabras, el autor no cree en la evolución unilineal de la humanidad, es decir, en que el modo de vida de las sociedades tecnológicas altamente desarrolladas no es necesariamente la única meta ni constituye una fase inevitable de la evolución humana. Si es cierto que una de las búsquedas más grandes de la humanidad es la de su libertad, también lo es que, independientemente del esfuerzo que se haga, nunca se encontrará esa libertad sin llegar a una clara conciencia de los aspectos invisibles del yo.

Conclusión

Se ha dicho en la introducción que lo numinoso es ese algo que se halla tras los símbolos culturales de las personas y que se trata de un estado mental profundamente arraigado en la experiencia individual y comunal en tanto que *l'élan de vie* de las actividades individuales y sociales. También se dijo que lo numinoso no se puede ni expresar ni comunicar cabalmente, lo mismo que el yo no puede ser un objeto exhaustivo del pensamiento y los sentimientos.

También se ha afirmado que lo numinoso trasciende la tangibilidad humana, pues no se le puede abarcar cabalmente en ninguna de sus expresiones. Es relativo, puesto que la numinosidad se realiza de infinitas maneras que corresponde a las posibilidades ilimitadas de revelación del espíritu humano; es inherente en el intelecto, ya que envía su mensaje al mundo tangible mediante símbolos y vuelve al espíritu en donde mora; es la explicación y la información última de lo tangible, toda vez que constituye el significado del hombre, de su medio y su trabajo.

En los cuatro capítulos anteriores se buscó describir y analizar lo numinoso tal como se produce entre los tzotziles y los tzeltales. Para evocar lo numinoso maya en la mente no maya se escogieron dos pasos:

En el primero (capítulos primero y segundo), que consistió en vincular el maíz a las dimensiones socio-psicológicas del *ego*, se hizo el intento de despertar en el espíritu occidental el hecho de que los serranos mayas adquieren conciencia de sí mismos, de su medio y su trabajo, consagrándose a la producción de sus alimentos, y satisfaciendo de esa manera la norma del hombre y la mujer ideales. La realización de ese ideal sustenta la armonía del universo simbolizada por el bienestar social e individual, estimula la realización individual y es fuente de prestigio social en los reinos tanto visibles como invisi-

ble. También se dijo que, de acuerdo con la perspectiva de los serranos, la lucha por el ideal no siempre recibe recompensa, toda vez que el hombre se enferma y muere, que los maizales producen buenas y malas cosechas. El hombre depende del juego caprichoso de los seres invisibles; la tarea de dirigir ese juego corresponde al chamán, quien trata de restablecer la armonía que debe existir en los mundos visibles e invisibles del hombre.

En el segundo paso (capítulos tercero y cuarto), se afirmó que lo numinoso maya (ese algo que da consistencia, forma y significado al hombre, a su medio y su trabajo) se halla presente no sólo en todas las formas y todos los modos de expresión del espíritu maya, sino también en todas las demás expresiones del espíritu no maya. A fin de demostrarlo, se analizaron el bautismo, la misa y la medicina moderna, en tanto que expresiones del espíritu occidental. Se concluyó que, en general, los símbolos culturales ladinos son modelados por lo numinoso maya y no así por lo numinoso ladino.

Finalmente, del análisis de la personalidad de los serranos en transición se desprende que, cuando lo numinoso maya se debilita, se ve amenazada la conciencia de la identidad personal.

Asimismo, de acuerdo con la línea general de nuestros argumentos, se indicó que, entre otras razones de ese fenómeno, existe la tendencia a otorgar validez incuestionable a lo numinoso ladino o a lo numinoso indígena. Para los aculturadores y los sujetos de aculturación no existe término medio.

Para los primeros, la mira es la mexicanización que, en este caso, es sinónimo de ladinización, suponen que ser educado, civilizado o aculturado son sinónimos de ser mexicanizado o ladinizado. Para los segundos, la mira ideal es la resistencia y la lealtad a las costumbres tzotziles y tzeltales, como único medio aprobado para enfrentarse al universo.

La mexicanización de los indios se justifica con el nombre de integración o unificación del país, puesto que los aculturadores dan por sentado que el atraso de México se debe a la diversidad étnica que (para el espíritu de esas personas) es sinónimo de etnicidad indígena. De allí que aculturación no signifique otra cosa que integración de los indios al resto de la nación.

Pero, ¿tiene algún sentido ese planteamiento de la aculturación? La respuesta depende de cómo se concibe la falta de unidad del país. Si se concibe en el sentido de una bipolarización indígena-no indígena,

entonces, la unificación se puede lograr tras la destrucción de lo indígena. Si la heterogeneidad mexicana se debe a algo más que a una mera clasificación étnica y a su negación, sería ilusorio suponer que la unificación se producirá merced a la desindigenización. En la actualidad y en la práctica, es tarea imposible intentar la delimitación o la definición positivas del resto de la nación, puesto que la población del país es muy diversa, no sólo étnica, sino asimismo social y económicamente. En mi opinión, consciente o inconscientemente, para el espíritu de quienes concibieron la aculturación mexicana, el resto de la nación en tanto que mira ideal sólo siginifica no indígena en el nivel nacional y ladino en el nivel local. Todo intento de definir lo no indígena acaba en un círculo interminable y vicioso, ya que, por lo que toca a lo indígena, presupone definiciones más claras de las que se aplican teóricamente o en la vida real: es muy difícil decir dónde acaba lo indígena y dónde empieza lo no indígena.

No obstante, supongamos por un momento que se puede definir lo indígena y lo no indígena. ¿Cuál es el criterio para decidir que la meta de la aculturación debe ser lo no indígena? ¿Por qué tiene que ladinizarse a los indios? ¿Qué valor tiene suponer que el ladino es mejor que el indio? Las preguntas sin respuesta de ese tipo hacen pensar al autor que los proponentes de la aculturación mexicana son víctimas de su propio mito, el mito de que el ladino es mejor que el indio; el mito de que la diversidad étnica de la nación es la causa del atraso.

Mas, ¿cuáles son las razones de ese mito, no sólo de la aculturación mexicana sino de cualquier otra aculturación dirigida? Algunos autores como Aguirre (1967), Bonfil (1970:39-65) y Nolasco (1970:67-93) hablan del colonialismo y la dominación. En esta conclusión sólo se abordarán dos razones principales: el concepto de cultura y el etnocentrismo de los aculturadores.

En los términos más simples, cultura se define como el comportamiento aprendido y compartido de una comunidad de seres humanos vinculados entre sí, o, según Wallace, como: "...aquellos modos de comportamiento o aquellas técnicas para la resolución de problemas que, siendo más frecuentes y más estrechamente cercanos que otros, tienen mayor probabilidad de ser utilizados por los miembros individuales de la sociedad" (Wallace 1952:749); (para otras definiciones, véase Kroeber 1952). Las definiciones anteriores han sido elaboradas en base al conocimiento de sociedades pequeñas y relativamente aisla-

das, con poco desarrollo tecnológico, pero con homogeneidad de costumbres, ideas y creencias conforme a una norma ideal (Bonfil 1970:46-47).

Debido a esa historia de colonialismo y dominación, la cultura fue concebida como algo fijo y estático, como un grupo que contiene, encierra y protege al hombre. Fue considerada como un abrigo que se puede olvidar una vez que se deja atrás. También se supone que nadie puede tener más de una cultura en la vida; que, si en una cultura ocurría un cambio, éste se efectuaba sustituyendo la cultura antigua por una nueva, ya existente. Como la sustitución de una cultura por otra era menos fácil que cambiar de ropa a quienes no podían sentirse a gusto en la nueva cultura, se les tachaba de marginados: era un estigma que se les atribuía por su fracaso en transformarse a sí mismos de manera eficaz. En otras palabras, la cultura no se concibió como algo dinámico sino estático; se imaginó como algo existente fuera del entendimiento humano y no como algo que surge del ser interno de las personas. Según esa fórmula tradicional, la cultura era una morada a la que el hombre se debía adaptar y conformar según sus exigencias, en vez de algo que el hombre pudiera modelar, cambiar o dominar como a un instrumento en su infatigable búsqueda de nuevos niveles para su mundo y su yo.

Esa concepción de la cultura como algo que absorbe al ser humano es lo que da lugar al concepto de aculturación o cambio cultural en tanto que paso de una a otra cultura existente y previamente establecida. Ese es el motivo de que se hiciera tanto hincapié en los rasgos como medida de aculturación eficaz o ineficaz.

Pero, ahora que la antropología penetra en las sociedades occidentales modernas, el concepto de cultura está cambiando. La cultura en las sociedades complejas, en rápida transformación, accesibles, grandes y alfabetizadas se sigue guardando, aprendiendo y compartiendo, aunque de modo muy distinto al de las sociedades pequeñas y no alfabetizadas. La cultura se hace más explícita y abstracta si a los individuos y los grupos se les da mayor libertad para interpretar y aplicar esos temas en las situaciones cambiantes. La cultura pasa a ser más sistemática y elaborada cuando se le guarda en palabras escritas y símbolos grabados, con el consiguiente mayor grado de especialización de las funciones de sus miembros.

Sin embargo, algunos antropólogos han mostrado una muy fuerte

tendencia a trasplantar el concepto tradicional de cultura a las sociedades en rápida transformación. Para lograrlo, las llamadas "naciones culturales" han sido divididas en subculturas, de las que se piensa que están tan vinculadas entre sí que forman una unidad armónica y homogénea (Bonfil 1970:47). La "tercera cultura binacional" de Useem, definida como "...el complejo de modelos aprendidos y compartidos por comunidades humanas surgidas tanto de un sociedad occidental como no occidental, o de algunas de sus partes, en el contexto físico de una sociedad no occidental" (Useem 1963: 170), es otro ejemplo del esfuerzo de algunos antropólogos por librar a la cultura de su contenido tradicional y abrirla a connotaciones modernas, contemporáneas y orientadas nacionalmente. Pero el concepto tradicional de cultura sólo se librará de sus implicaciones desvirtuadas cuando los antropólogos aborden el campo todavía desconocido del hombre moderno y su mundo, y empiecen a formular nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para reemplazar a los conceptos y las terminologías antropológicas tradicionales. Asimismo, esos conceptos y esas terminologías se utilizarán de manera más eficaz con fines prácticos en la construcción del mundo del hombre moderno.

El etnocentrismo (rasgo universal de los aculturadores), que puede adoptar múltiples formas como el americanismo, el mexicanismo, el paganismo, el judaísmo, el cristianismo y así sucesivamente, se caracteriza por una convicción subjetiva de que se posee una verdad o, al menos, de que las creencias, las motivaciones y las prácticas propias son mejores que las del prójimo. Una inteligencia etnocéntrica no suele poner en tela de juicio la validez de su etnocentrismo; en el centro de éste, el símbolo no se distingue de los simbolizado. Cuando tal perspectiva se hace activa, la tendencia natutal de quien cree en ella es absorver a las personas y a su inteligencia, que se hallan fuera de la esfera etnocéntrica. Es lo que se conoce con, el nombre de proselitismo, especialmente en cuestiones religiosas, a las que el etnocentrismo no se limita en manera alguna. Otros términos, como americanización o mexicanización, sugieren la misma idea.

La consecuencia general de todo lo anterior es la desvalorización de los modos de ver, los símbolos culturales, etc., que no sean los que sustenta la inteligencia etnocéntrica. Un ejemplo se puede encontrar en los esfuerzos de los sacerdotes de Chiapas por introducir por fuerza la misa como hecho tangible, en lo numinoso maya, como si la

celebración material de una ceremonia pudiera automáticamente trasmitir su significado a todas las inteligencias sin esa guía y ese despertar de que habla Otto respecto de lo numinoso.

Transformaciones abiertas de los mayas.

Tras las críticas anteriores, quisiera adelantar en este trabajo un nuevo concepto de transformación humana que no se limita al nivel social y cultural, sino que también incluye al individuo como tal. Con ese fin se ha escogido la expresión descriptiva transformación abierta de los mayas que, en pocas palabras, significa trascendencia constante y dinámica de los límites propios. Para una persona, lo anterior implica una búsqueda responsable, consciente y libre para descubrir, a fin de aceptarlo o desecharlo, lo que se halla más allá de sus límites en un momento dado de su vida de individuo o entidad social. Para dicha transformación no existen predeterminación alguna ni meta fija: la ladinización no necesariamente es la mira ideal de la transformación abierta de los indios. El único criterio rector es el dinamismo y la capacidad humana de ser responsable en una búsqueda sin cuartel de sí mismo, de su medio y su trabajo.

En la esencia de su filosofía, la transformación abierta de los mayas acepta la evaluación y la apreciación de cada parte de las etapas evolutivas en la difícil búsqueda de la trascendencia de los límites propios. No trata de provocar angustia ni descontento por el pasado; no niega las realizaciones anticuadas del pasado. Acepta la responsabilidad por cada etapa de su realización. No se avergüenza de su pasado, ni de su presente; es capaz de dedicarse con ahínco a la construcción de su futuro. En una palabra, se siente muy orgullosa de su imagen en cualquier momento de su desarrollo; es decir, es responsable de su búsqueda y acepta su responsabilidad por el dolor de sus heridas, como hecho inevitable en el viaje hacia esa trascendencia de los límites propios.

Para esa transformación es imperativa la desnuminización. Considerar seriamente la idea de que la cultura es relativa, es decir, que el ladino no es mejor que el indio, que el indio no es mejor que el ladino; que el blanco no es mejor que el negro, que el negro no es mejor que el blanco; que el cristiano no es mejor que el pagano, que el pagano no es mejor que el cristiano. Lo que es bueno para una persona o grupo no

necesariamente o automáticamente es bueno para toda la humanidad, pero todas las cosas buenas y malas que se pueden encontrar dispersas en la dimensión de la humanidad podrían participar en el desarrollo y la realización de lo humano.

La desnuminización tiene dos aspectos: 1) Se debe desnuminizar a los agentes de la transformación. Eso significa que deben haber trascendido sus propios límites, en cierta medida. Se deben orientar menos étnicamente, ser menos ladinos en su perspectiva, menos numinosamente mexicanos. En una palabra, menos etnocéntricos. Deben ser capaces de ver en lo humano, a través del cristal de los límites culturales, algo valioso en sí. Tienen que tener una actitud humilde para apreciar los valores que se hallan más allá de sus propios límites. Tienen que tener un toque de sensibilidad que pueda aportarles una actitud amable de comunicación y receptividad, dos de los factores más importantes para el diálogo efectivo y práctico con lo numinoso maya.

2) La desnuminización de los sujetos de transformación se debe iniciar dentro de sus propios límites, mediante una profundización constante en su medio familiar y una búsqueda de su ser interno. La desnuminización debe empezar en casa, como preparación a la exploración continua del mundo ajeno. La aceptación consciente de la herencia propia enseña al sujeto de transformación no sólo a tolerar el mundo exterior ni sólo a dejar que éste lo domine, sino también a aceptar y hacer que lo ajeno, lo desconocido, lo exótico y lo terrible sean parte de los valores existenciales que lo: ponen en armonía con su espíritu humano y responsable.

La desnuminización no es sinónimo de desvalorización o desprecio de lo numinoso maya. En parte, es el desencantamiento del mundo encantado mediante el dominio y el cálculo de las fuerzas misteriosas incalculables (Gerth 1958:139). Es terreno ganado en los descubrimientos de las profundidades de la humanidad, a fin de apreciar su contenido en vez de despreciarlo, avergonzarse de él o desconocerlo. Concretamente, la desnuminización maya no significa renunciar a ponerse ropa tradicional, a hablar las lenguas indígenas, a celebrar las fiestas populares y así sucesivamente. Significa apreciar esas y otras usanzas y costumbres humanas con las que se tenga contacto.

Cuando el transformador tenga presentes dichos principios, que deben orientar y motivar los proyectos prácticos, de transformación humana (en este caso, la transformación de los mayas), se podrá lograr

la trascendencia de los límites propios, fácilmente y sin un innecesario desarraigo de las bases psíquicas de los serranos o sin una insensata numinización de lo ladino, en detrimento de lo numinoso maya. Entonces, y sólo entonces, esos pueblos protegerán, utilizarán y gozarán de manera responsable sus propias costumbres y las costumbres de quienes no son mayas, como medios para resolver sin avergonzarse sus problemas existenciales.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard N., *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala,* Guatemala, 1956, Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "A Theory of Regional Integratión: The Coordinating Centers", en *América Indígena,* núm. 15, 1965, pp. 29-42.

"Integración regional", en *Los Centros Coordinadores,* Alfonso Caso, ed., México, 1962, Instituto Nacional Indigenista, pp. 25-49.

Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica, México, 1967, Instituto Nacional Indigenista.

Barnett, Homer G., Leonard, B., *et. al.,* "Acculturation: An Explanatory Formulation", en *American Anthropologist,* núm. 56, 1964, pp. 973-1002.

Bonfil, Guillermo, "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica", en *De eso que llaman antropología mexicana,* México, 1970, Editorial Nuestro Tiempo, pp. 39-65.

Cancian, Frank, *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantán,* California, 1965, Stanford University Press.

Caso, Alfonso, *Indigenismo,* México, 1958, Instituto Nacional Indigenista.

"Los ideales de la acción indigenista", en *Los Centros Coordinadores,* Alfonso Caso, ed., México, 1962, Instituto Nacional Indi-

genista, pp. 1-14.

Realidades y proyectos, México, 1964, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, núm. 10.

Early, John, *The Sons of San Lorenzo in Zinacantán*, Cambridge, 1965, tesis de doctorado, Department of Social Relations, Harvard University.

Eberhard, W., "Fatalism in the Life of Common Man in Non-Communist China", en *Anthropological Quarterly*, núm. 39, 1966, pp. 148-160.

Eliade, Mircea, *The Sacred and Profare: The Nature of Religion*, Nueva York, 1959, Sheed and Ward.

Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism, Nueva York, 1961, Sheed and Ward.

Fábrega, Horacio, "Some Features of Zinacantán Medical Knowledge", en *Ethnology*, núm. 10, 1971, pp. 25-43.

Favre, Henri, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique; contribution a l'étude de la situation coloniale en Amérique Latine*, París, 1971, Editions Anthropos.

Frazer, James, *The Golden Bough*, Londres, 1922.

Fromm, Erich, *Escape from Freedom*, Nueva York, 1960, Holt, Rinehart and Winston.

Geertz, Glifford, "La religión como sistema cultural", en *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, William A. Lessa y Evon Vogt, eds., Nueva York, 1965, Harper and Row Publications, pp. 204-216.

Geertz, Glifford, "El *ethos*, la visión del mundo y el análisis de los símbolos sociales", en *Man Makes Sense*, Eugene A. Hammel y William S. Simmon, eds., Boston, 1970, Little, Brown and Co., pp. 322-336.

Gerth, H. H., *et. al.*, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, 1958, Oxford University Press.

Gluckman, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Nueva York, 1967, Barness and Noble, Inc.

Goodenough, Ward, *Cultural Anthropology and Linguistics*, Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics, núm. 9, 1957, pp. 167-173.

Guiteras, Calixta, *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, Illinois, 1961, The Free Press.

Hallowell, Irving, *Culture and Experience*, Nueva York, 1968, Shocken Books.

Holland, William, *Medicina maya en los altos de Chiapas: un estudio del cambio socio-cultural*, México, 1963, Instituto Nacional Indigenista.

Kohler, Ulrich, *Glenkter Kulturwandel in Hochland von Chiapas*, Bielefeld, 1969, Bertelsmann Universitatsverlag.

Kroeber, A. L., *et. al.*, *Estudio crítico de conceptos y definiciones*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, núm. 47, Harvard University, 1952.

Levy-Bruhl, L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931.

Lieban, Richard, "Fatalismo y medicina en las regiones cebuanas de las Filipinas", en *Anthropological Quarterly*, núm. 39, 1966, pp. 171-179.

Lowie, Robert, *The Crow Indians*, Rinehart, 1956, Nueva York.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Nueva York, 1954, Doubleday and Co., Inc. Modiano, Nancy, *Reading Comprehension in the National Language*, tesis de docto-

rado, Nueva York, 1966, New York University.

"El personal docente en las escuelas indígenas de Chiapas", en *Council on Anthropology and Education Newsletter*, núm. 2, 1971, pp. 9-11.

Nolasco, Margarita, "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo", en *De eso que llaman antropología mexicana*, México, 1970, Editorial Nuestro Tiempo, pp. 67-93.

Orozco y Jiménez, Francisco, "Carta pastoral del arzobispo Francisco Orozco y Jiménez de Guadalajara", en *Liberalismo en México, 1857-1929*, Hardy Callcott, ed., California, 1931, Stanford University Press.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Nueva York, 1929, Oxford University Press.

Pitt-Rivers, Julian, "Palabras y hechos: los ladinos de Chiapas", en *Man*, núm. 2, 1967, pp. 71-86.

Redfield, Robert, "A Memorandum on Acculturation", en *American Anthropologist*, núm. 38, 1936, pp. 149-152.

Richards, Andrey, *Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study on the Bemba Tribe*, Nueva York, 1939, International Institute of African Languages and Culture, Oxford University Press.

Schneider, David, "American Kin Terms and Terms for Kinsmen: A Critic of Goodenogh's Componential Analysis of Yankee Kinship Terminology", en *American Anthropologist*, (publicación especial), núm. 67, 1965, pp. 288-308.

American Kinship: A Cultural Account, Nueva Jersey, 1968, Prentice-Hall.

Silver, Daniel, *Zinacanteco Shamanism*, tesis de doctorado, Cambridge, 1966, Harvard University.

Silverts, Henning, "Social and Cultural Changes in a Tzeltal (Mayan) Municipie, Chiapas, Mexico", en *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists* (Copenhague, 1956), 1958.

Tillich, Paul, "Theology and symbolism", en *Religious symbolism*, Nueva York, 1955, Ernest Johnson, ed., pp. 107-116.

Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, Londres, 1871.

Useem, John, *et. al.*, "Men in the Middle of the Third Culture", en *Human Organization*, núm. 22, 1963, pp. 169-179.

Van den Berghe, L. Pierre, *et. al.*, "Ladino-Indian Relations in the Highlands of Chiapas, Mexico", en *Social Forces*, núm. 40, 1961, pp. 63-67.

Van den Lieuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Nueva York, 1963, Harper and Row Publisher.

Vogt, Evon Z., *Zinacantan: A Maya Community in the Highland of Chiapas*, Cambridge, 1969, Harvard University Press.

Wagner, Henry R., *The Life and Writing of Bartolome de Las Casas*, Albuquerque, 1967, University of New Mexico Press.

Wallace, Anthony F., "Individual Differences and Cultural Uniformity", en *American Sociological Review*, núm. 17, 1952, pp. 747-750.

Wallace, Anthony, *Culture and Personality*, Nueva York, 1961, Random House, Inc.

Weber, J. y Nolásco, Carmen, *La serranía central*, San Cristóbal de Las Casas, 1970.

El mundo numinoso de los mayas

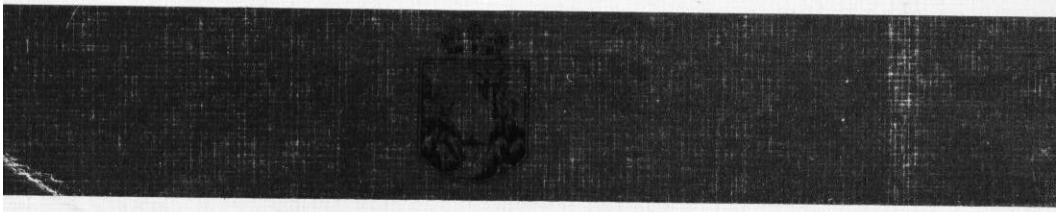
Se terminó de imprimir en los Talleres Gráficos del Estado de Chiapas en el mes de noviembre de 1991, con un tiraje de 2,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Segunda edición
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas



su perspectiva indígena para
estudiar el concepto del mundo
y de la existencia que tienen
los tzotziles y los tzeltales
que viven en torno a
San Cristóbal de Las Casas.
Primero, tal como se presentan
en los pueblos que se mantienen
fieles a los valores nativos;
después, entre quienes han
sido influidos por el simb-
cultural de los ladinos.
Según dice el autor,
en muchos aspectos su trabajo
es "una reacción indígena
contra la fuerza impositiva de las
civilizaciones predominantes
que amenazan a
los grupos minoritarios
con la aniquilación."

C060439
MUNDO NU
$15.00



Gobierno del Estado de Chiapas
Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura
DIF-CHIAPAS Instituto Chiapaneco de Cultura