

Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal

Pedro PITARCH RAMÓN

ABSTRACT

This article examines the concept of the Self in Cancú, a Tzeltal-Maya speaking community in Highland Chiapas, Mexico. According to cancuqueros, humans are composed by a wide and intricate gallery of souls or co-essences wich exist simultaneously inside the heart and some place outside the community space. Here I want to argue that, by being co-present, souls capture and thus recapitulate both the outside space and the past time (history) within the individual Indian body.

Key Words: Maya, selfhood, colonialism, collective memory.

Palabras Clave: Mayas, representación de la persona, colonialismo, memoria colectiva.

INTRODUCCION

En la literatura etnográfica sobre poblaciones tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas, México, el campo de las creencias sobre las almas no es por cierto nuevo. Sobre todo desde los años cuarenta, datos sobre entidades anímicas que guardan relación con la persona aparecen en numerosos estudios etnográficos ¹. No obstante este interés, uno advierte en la literatura, con

¹ Entre otros: Foster (1944), Guiteras (1965), Villa-Rojas (1947, 1963), Vogt (1969, 1979), Hermitte (1970), Nash (1970), Pitt-Rivers (1970, 1971), Gossen (1975, 1992), Pozas (1977), Holland (1978), Maurer (1983), Breton y Bequelin-Monod (1988), Linn (1989).

pocas excepciones, una fuerte reticencia a conceder verdadero valor explicativo al concepto de persona. En su lugar, la atención y sobre todo el peso de la explicación de la cultura (y la historia) indígena ha recaído sobre aspectos más, por así decir, visibles; por ejemplo, en el «sistema de cargos», las ceremonias y fiestas públicas, la organización socioterritorial, la cosmología, etc. En relación con estas formas culturales tan visibles, incluso *excesivamente* visibles, la información sobre las almas parece desconectada, como un apéndice sugestivo pero sin verdadera relación de implicación con el resto de la cultura indígena, y mucho menos como un aspecto central de ésta.

Fuera del interés puramente descriptivo, el único peso que se ha concedido a las creencias anímicas (si se dejan a un lado ciertas insinuaciones de «totemismo»), es el de mecanismo de «control social». Según la explicación adelantada por Villa-Rojas en la década de los años cuarenta, el sistema de creencias sobre las almas («naguales») «se justifica por su eficiencia como método de control social; hace posible la aceptación continuada de la costumbre tradicional, y sanciona el código moral del grupo» (Villa-Rojas 1947: 583). Esta noción funcionalista fue después ampliamente aceptada y no ha sido seriamente cuestionada desde entonces, si bien da la impresión de que estudios más recientes repiten la fórmula del control social más por convención de oficio que por auténtica convicción explicativa. En mi opinión, como explicación no pasa de ser una débil fórmula funcional, y si hubiera que plantear la cuestión en esos términos no sería difícil mostrar cómo las almas funcionan tanto como un mecanismo de control como de descontrol social. Pero que una explicación así se haya mantenido, aunque sea como simple fórmula, hasta el presente —mientras otras explicaciones de corte funcionalista hayan sido o abiertamente cuestionadas o directamente abandonadas— es un síntoma. Es un indicio de la posición marginal en que ha mantenido la etnografía de la región (de nuevo con algunas excepciones) el concepto indígena de persona; es decir, el de simple medio de conservar, de sancionar, otros aspectos culturales y sociales presumiblemente más centrales.

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

describir la cultura como una cosa, la noción de persona sería el *locus* en el cual se encontraría depositada la cultura amerindia.

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

Por lo que respecta a Cancúc (el pueblo de lengua maya-tzeltal donde viví y al que me referiré aquí ²) existe también un estrechísimo vínculo entre las almas y la identidad colectiva —quizá no tanto local como cultural. Pero la forma en que las almas inducen esta identidad es, a mi juicio, otra. Las almas representan justamente lo opuesto de lo que es ser un indígena, o mejor dicho, ser indígena es no ser lo que son sus propias almas. Específicamente, en estas páginas ³ procuro mostrar como los principios anímicos, lejos de representar esencias elusivas, encarnan fuerzas concretas y reconocibles: relaciones de fuerza que tienen su origen en el exterior: acontecimientos históricos, procesos institucionales, prácticas económicas, definiciones categóricas de la realidad... en fin, vectores de fuerza de procedencia europea, efectos de la política colonial, a los que los indígenas han estado sometidos en el pasado, pero que siguen afectando en el presente. Pero antes de ver como sucede

² Cancuc (*K'ankujk*) es un municipio de 22.000 habitantes (en 1990), todos hablantes de lengua maya-tzeltal (que en la actualidad debe tener unos 350.000 hablantes en toda la región). La población es por tanto indígena (no reside población hispano-hablante, «ladina»), de un extraordinario conservadurismo cultural, incluso para lo que es común en los Altos de Chiapas. Los cancuqueros se dedican al cultivo del maíz y del frijol para su subsistencia, y al cultivo del café en pequeña escala para su venta. Cancuc es una comunidad de habla; es también una comunidad ritual; y, quizá lo más importante, es una comunidad de parentesco, endógama, y compuesta por tres fratrias divididas en cerca de noventa clanes. Es, también, una unidad en términos de administración política mexicana, un municipio, del mismo modo que durante el período colonial —desde mediados del siglo xvi— fue un «pueblo de indios» para la Corona y «cabeza de curato» de la orden dominicana.

³ Tanto la información etnográfica como el argumento que sostengo aquí son parte de un ensayo más completo presentado como tesis doctoral (Pitarch 1993) en el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de Nueva York, Albany.

esto, es necesario reconocer, aunque sea de forma muy resumida, la representación tzeltal de la persona.

ETNOGRAFÍA DE LAS ALMAS DE CANCÚC

Hay que comenzar por hacer algunas distinciones elementales. En Cancúc una persona, toda persona, consta de un cuerpo (*bak'etal*), formado esencialmente por huesos y por carne, y un conjunto de «almas» (*ch'ulel*; pl. *ch'uleltik*), todas ellas instaladas en el interior del corazón. Por supuesto, el término «alma» es aquí una simple convención. La raíz de la palabra —*ch'ul*— se traduce normalmente tanto de lengua tzeltal como tzotzil por «santo» o «sagrado». No obstante, para el desarrollo ulterior de mi argumento conviene reparar en que *ch'ul* es efectivamente «sagrado» sólo en un sentido muy estricto, es decir, *ch'ul* es lo radicalmente «otro» de algo. Se trata, pues, de una noción puramente relativa; por ejemplo, la palabra tzeltal para cielo, *ch'ulchan*, significa propiamente «lo otro de la tierra» (tierra = *chan*). De modo que, en relación con el concepto de persona, el *ch'ulel* puede definirse como aquello que es «lo otro del cuerpo». Entiendo que cuando en algunas etnografías se lee que «para los indígenas» todas las cosas —árboles, casas, piedras, etc.— tienen alma, debe juzgarse que todas las cosas tienen su(s) otro(s); pero presumiblemente no es lo mismo lo otro de un árbol que lo otro del cuerpo de un indígena tzeltal.

Este «lo otro del cuerpo» —*ch'ulel*— se compone a su vez de tres clases de seres. 1) un minúsculo pájaro o «ave del corazón». 2) el *ch'ulel*, un ser al cual para distinguirlo del término más inclusivo llamaré, por sugerencia de un cancuquero, *batz'il ch'ulel*, «genuino *ch'ulel*». Y 3) los *lab*, un conjunto de seres de muy diversa condición.

1. El primero de estos principios anímicos se denomina en tzeltal *mutil o'tan*, literalmente «ave del corazón». Verdaderamente es un ave: se cree que es un gallo en los hombres y una gallina en las mujeres (según otras versiones es una paloma o un zanate); son idénticos a los que crían y comen en Cancúc, pero estos, claro está, de un tamaño diminuto por encontrarse dentro del corazón. El alma-ave un ser asustadizo y atolondrado, responsable de las palpitaciones del corazón porque ante un peligro o después de un esfuerzo físico se agita y aletea. El ave es rigurosamente necesaria para permanecer con vida y no puede, no debe, abandonar el corazón porque de lo contrario el cuerpo se indispone inmediatamente y en un brevísimo espacio de tiempo muere.

No obstante, se trata de una presa codiciada por cierta clase de «demonio» (son los *páte*, cierta especie de *lab*, es decir otra entidad animica de los cancuqueros como mas adelante veremos) que se las compone para extraer el ave y comérsela. El procedimiento que siguen suscita descripciones vivísi-

mas que en ocasiones llegan a repetirse casi palabra por palabra. Estos seres cantan o silban una melodía cerca de su víctima y el ave del corazón, seducida por el canto, se escapa a través de la boca (por la coronilla de la cabeza en otras versiones); una vez fuera del cuerpo es atrapada por el demonio quien por cuatro ocasiones la lanza al aire hasta que adquiere el tamaño normal de una gallina o gallo, la oculta entre sus ropas y se la lleva donde viven sus congéneres, en la espesura del bosque o en alguna cueva, donde se disponen a cocinarla. Allí hay mesas y sillas. Entonces, el ave es rociada con un cuenco de porcelana con agua hirviendo y luego comida.

2. La segunda clase de alma, el *ch'ulel*, también se aloja en el corazón y también es necesaria para la vida. Quienes describen su aspecto coinciden en que su perfil es el de un cuerpo humano —y, se precisa a veces, con la misma silueta que el cuerpo de su portador—, pero «sin carne ni huesos», insubstancial, una sombra. En el *ch'ulel* reside la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños, y en él se origina el lenguaje. La naturaleza distinta de cada *ch'ulel* es, en definitiva, lo que presta a cada ser humano un «temperamento» singular. El *ch'ulel* existe desdoblado, copresente: reside dentro del corazón del cuerpo que vive de Cancú y, simultáneamente, habita en el interior de cierta montaña, llamada *ch'ibal*.

2.1. En realidad existen cuatro *ch'ibal* (uno para cada fratría de almas o linaje mayor en que se hallan divididos los cancuqueros), y, por consiguiente, cuatro montañas. Se encuentran ubicadas fuera de la tierra de Cancú, cada una en el rumbo de las cuatro esquinas del rectángulo que forma la superficie de la tierra. La forma del *ch'ibal* es piramidal puesto que adoptan el contorno de las montañas que los albergan. En su interior hay campos cultivados de maíz, manantiales, árboles frutales; también existe mucho dinero en moneda metálica y objetos fantásticos como radios, teléfonos, televisiones, automóviles... No obstante, todo lo que allí existe carece de verdadera sustancia tangible, son solo sombras, la versión *ch'ul* de esas mercancías. Cada montaña se halla internamente dividida en trece niveles horizontales superpuestos, aunque las almas-*ch'ulel* solo ocupan de manera permanente los tres superiores, que a su vez se distribuyen en numerosas cámaras y pasillos unidos por puertas.

Dentro de la montaña se cuida a los niños almas, es como un enorme jardín de infancia de almas, de manera que cuando las almas adultas tratan mal a las de los niños, éstas se resienten, afecta inmediatamente a su doble de Cancú, y en consecuencia al cuerpo del niño. De hecho, cuando los bebés de Cancú lloran sin razón aparente la explicación es que su alma está siendo maltratada en la montaña. Dentro de la montaña, también, las almas tienen un tribunal formado por almas de personas adultas: se reúnen en las estancias superiores, sentados sobre bancos de buen tamaño donde dan audiencia y deliberan, y en ocasiones aparentemente en torno a una mesa grande y rectangular donde escriben en sus libros de registro y juzgan el comportamiento

del resto de las almas; en caso de que las encuentren culpables las encarcelan y, claro está, el cuerpo de Cancú al cabo de cierto tiempo se resiente.

2.2. Por lo que respecta a la versión del *ch'ulel* que reside en el corazón, es capaz (a diferencia del ave del corazón) de abandonar el cuerpo sin dificultad y vagar así por el espacio, recorriendo mundo y también exponiéndose a sus peligros. Mientras el cuerpo duerme es normal que el *ch'ulel* se ausente por voluntad propia (lo que al despertar se recuerda de lo que se ha soñado es resultado de la experiencias del *ch'ulel*). Pero también en estado de vigilia puede escaparse a causa de un sobresalto, de un arrebato, como resultado de un esfuerzo o excitación fuertes, incluso, antojadizo como es, por simple capricho. Esta posibilidad es especialmente común entre los niños pequeños, a cuyos cuerpos el *ch'ulel* no se ha habituado todavía y en donde es especialmente sensible a cualquier demostración de irritación de los padres con su hijo. Sin embargo no es el *ch'ulel* el ser trastornado por la separación, puesto que es inmune a cualquier deterioro o daño físico y solo recibe daños «emocionales», sino el cuerpo; la ausencia prolongada del *ch'ulel* produce «desánimo» en la persona, que avanza con el tiempo de separación y cuya intensidad depende de la propia fuerza corporal, hasta que el cuerpo acaba por fin falleciendo. Este estado puede prolongarse durante varios meses, y en casos excepcionales hasta por uno o dos años.

La ausencia de este alma se debe a veces a que se pierde y no encuentra el camino de vuelta. Pero en otros casos, más graves, algunos seres sobrenaturales apresan el *ch'ulel* cuando este deambula fuera del cuerpo o se las ingenian para hacerle salir engañándole. Por ejemplo, le dicen: «vamos a ver una fiesta en tal lugar, habrá música y aguardiente...» (el *ch'ulel* siente una irresistible afición por el aguardiente) y una vez fuera le atrapan.

Los títulos de algunos ensalmos de curación chamánica, los de la clase *chukel*, «cárcel», dan idea de en qué extraños y recónditos lugares aprisionan el *ch'ulel* sus adversarios *lab*. Entre otros, por ejemplo: dentro de la tierra; en la piedra mayor de las tres que forman el fuego doméstico; en los brotes tiernos de la copa de los pinos; en el interior de un fragmento de roca desprendido de la entrada de una cueva; en uno de los cascabeles de una serpiente de cascabel; en el interior de una cruz de madera; en el hoyo de las semillas de maíz de algún campo recién sembrado; en mitad de un sendero; en el nicho superior de la fachada de la iglesia de Cancú o de otros pueblos; en el interior de la caja que guarda la imagen del Santo Entierro, dentro de la iglesia.

3. El corazón de los cancuqueros contiene todavía un tercer tipo de alma que se conoce como *lab*. Los *lab* existen igualmente desdoblados, copresentes: se trata de criaturas «reales» —un animal, por ejemplo— que habitan el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con idéntico perfil que el del ser que habita fuera, pero aquí «gaseiformes». De este tipo de almas los cancuqueros tienen como mínimo una y como máximo trece, pero lo más común es tener dos o tres. Los *lab* son de muy diver-

sa condición y no existe una clasificación rigurosa de sus tipos. *Grosso modo* se reparten en las siguientes categorías:

3.1. Animales (*chanbalametik*). Prácticamente todos los animales pueden ser *lab* de un indígena: aves (colibrí, águila, zopilote...), insectos (especialmente ciertas hormigas y orugas), mamíferos (zarigüeya, zorro...), roedores (ardillas, ratas silvestres...). No obstante los *lab* más citados son los felinos: ocelote, puma, jaguar. Desde luego si algún percance le sucede al animal, lo mismo le ocurrirá a la persona de Cancúc. Por otra parte, no todos los individuos animales son *lab*, solo algunos son verdaderamente *sénte* (del español «gente»), pero nada hay en estos últimos que a primera vista les identifique como tales. Su naturaleza no difiere en esencia del resto de los individuos de su especie, entre los que viven; idéntico aspecto, el mismo habitat, iguales o muy parecidos hábitos (hecha la obvia salvedad de que en la zoolo-gía tzeltal los animales se comportan de modo distinto que en la europea): los jaguares viven en la espesura de la selvas de la tierra caliente que se encuentran al norte y este de Cancúc; los pumas en los bosques y roquedales de las montañas más altas; los gatos en cualquier pueblo del mundo, y así sucesivamente.

3.2. Seres fluviales (*chanul ja*). Por lo general, su cuerpo es el de una serpiente, pero cuya cabeza tiene la forma de algún instrumento metálico, así: machete, hacha pico, marro, tijera, pala, aguja, etc. Viven en pozas profundas de ríos y lagunas. Son los responsables de la erosión del paisaje y de los súbitos corrimientos de tierra.

3.3. Meteoros. Entre ellos se cuentan los vientos, los rayos verdes, el arco iris, y las bolas de fuego. Es muy común que vientos y rayos *lab* luchen unos contra otros: ordinariamente viven dentro de ciertas montañas, pero cuando comienza la estación de la lluvias salen a combatir. Si, por ejemplo, un rayo —disparan con un mosquete— acierta a un viento, en ese instante el cuerpo de algún cancuquero aparecerá parcial o totalmente quemado, y es lícito sospechar que uno de sus *lab* era un viento.

3.4. «Dadores de enfermedad». El último tipo de almas *lab* reúne seres más dispares, pero sólo en apariencia puesto que todos ellos comparten la condición de ser *ak' chamel*, «dador de enfermedad». Si los *lab* mencionados hasta el momento son capaces en algún caso de producir daño a los hombres de carne y hueso, en la mayoría de las ocasiones el riesgo que implican es pasivo, esto es, alguien enferma como resultado de que su *lab* ha sido muerto o afectado. Los de esta última clase, sin embargo, difieren del resto por entregarse activamente a la fabricación de enfermedad, son *lab* homicidas, pese a que sus motivos no siempre sean comprensibles. (El elemento común a toda esta serie de *lab* «dadores de enfermedad» es la facultad del lenguaje. El resto de los *lab* pueden disponer de «lenguajes» propios con los que se comunican entre sí, o a lo sumo «entienden» pasivamente el lenguaje humano, pero no son capaces de articularlo. Y las palabras son el principal vehículo de enfermedad.)

El más destacado de estos personajes se conoce como *pále*, del español «padre cura», también nombrado en los pareados de los ensalmos como *kelé-rico*, «clérigo». Miden un metro de altura aproximadamente, son bastante gordos, calvos, con una vestidura que les cubre hasta los tobillos y calzan zapatos. No cabe duda que son sacerdotes católicos, con los que explícitamente se comparan. En realidad hay varios tipos de *pále*. Los más comunes son los «padre negro». Su ropa es de color negro y en opinión de algunos sólo actúan durante la noche. En cambio, el «padre diurno» se cubre con ropa blanca y su cabeza no tiene pelo excepto en una estrecha franja por encima de las orejas; a veces lleva una capucha con la que se cubre la cabeza y rostro. Los jefes de los *pále* son los *wispa*, «obispo», de aspecto más rechoncho, probablemente porque visten varias prendas de ropa superpuestas, cada una de distinto color, y unos zapatos negros pero muy brillantes. Un cuarto tipo de sacerdote es mucho más raro: el *jesúta*, es decir, «jesuita». Su apariencia es también distinta; se ignora cómo viste, pero es más alto y de una extraordinaria delgadez, de ojos hundidos y una nariz estrecha y prominente. En cualquiera de sus versiones, a los *pále* les domina un irreprimible deseo de comer carne. Tienen predilección por las aves de corral, específicamente por el ave del corazón, esto es, fatidicamente, el alma de cada indígena. Y en efecto son precisamente estos seres los que —según vimos anteriormente— extraen el ave del corazón (gallo o gallina) para cocinarla y comérsela.

Pero en esta categoría de *lab* —«dadores de enfermedad»— hay otros seres. Los *eskiribano* («escribano») son en varios aspectos parecidos a los *pále*. Entre ellos se encuentran los *nompere*, del español «nombre»; se trata también de un enano, vestido con calzones y camisa de color negro y un sombrero plano llamado *birete* («birrete»). En una de sus manos sostiene una pluma de ave y en la otra un cuaderno (*jun*: libro, cuaderno, papel escrito o para escribir). Como su nombre indica, Nombre da enfermedad escribiendo los nombres de sus víctimas; dice, «bueno, ¿veamos a quien doy enfermedad?», entonces se sienta y cuidadosamente inscribe el nombre, el nombre *tzeltal*, en una lista, y es suficiente con este único acto para que el nominado enferme. Del «profesor» (*porvisor*, *povisol*), un segundo tipo de escribano, es más difícil obtener una descripción precisa; parecido a un maestro de escuela, con el que se equipara, de él se dice que remite la enfermedad leyendo en alta voz un libro, al parecer sin seleccionar previamente su víctima. El «castellano» (*kaxlan*), otra clase de *lab*, parece indudablemente un ranchero mestizo, si bien los detalles de su indumentaria varían con las descripciones; casi siempre lleva un sombrero y pantalones de cuero y camisa y en ocasiones espuelas de metal brillante y gafas de sol; cuando es visto en sueños monta a caballo.

Igualmente las ovejas (*tumin chij*, literalmente «venado de algodón») y cabras (*tentzun*) pertenecen a este grupo. En este caso tampoco todos estos animales son *lab*, en su mayoría son simples animales, ahora bien, si uno se fija

detenidamente es posible advertir por un instante que la mirada de algunos parece humana. También son «dadores de enfermedad» los buhos y lechuzas.

Y por último nuevas formas de *lab* han venido a engrosar el grupo de dadores de enfermedad. Desde hace ya varios años durante la noche se escucha música y cánticos muy parecidos a los que interpretan los grupos protestantes en sus templos, o bien que circulan en cintas magnetofónicas: música de guitarra, guitarrón y acordeón, con el tipo de ritmo norteño mexicano, pero que no son sino cantos religiosos evangélicos. Todavía antes, hace unos veinte o treinta años, hizo su aparición una especie de *lab*, los *me'tiktatik* («madres-padres»), que con el tiempo se ha revelado enormemente mórbida. Al parecer su figura es la de hombres y mujeres ancianos con el cabello y barba éncanecidos, pero invisibles. Su costumbre consiste en sentarse en pequeñas sillas alrededor de una mesa en mitad de los caminos para comer y beber: pollo, sopa, aguardiente, café; de tal modo que cualquier caminante se arriesga a volcar inadvertidamente los alimentos, invisibles también. En represalia los *me'tiktatik* sustraen su *ch'ulel* para obtener de las ceremonias de curación alimentos al menos equivalentes. Los *lab me'tiktatik* son *lum*, «tierra» (pero nada tienen que ver con los señores de la montaña), en cierto modo emanaciones de ésta bajo figura humana. En consecuencia son almas minerales.

3.5. Todos los *lab* se hallan diseminados por la superficie del mundo (*spamal lum*). Pero, como se recordará, se hallan asimismo duplicados en el corazón y bajo ciertas condiciones pueden salir del cuerpo, lo cual viene a añadir todo un conjunto nuevo de problemas. Puede suceder que mientras el cuerpo duerme el *lab* «interior» salga por la boca, deambule entre las casas, cometa sus fechorías de modo semejante a como lo hacen los *lab* «exteriores» y retorne finalmente al corazón. (Durante su ausencia puede ser que el cuerpo se haya colocado boca abajo y el *lab* tenga dificultades para reintroducirse por la boca). Lógicamente cualquier percance que sufra esta segunda versión de *lab* repercute igualmente en el cuerpo. No es que la voluntad del cuerpo participe en la maniobra, de hecho ni siquiera cobra conciencia de lo que está sucediendo, sino que es el *lab* quien emerge por propia decisión. Este pormenor es crucial. Aquí no interviene transformación física ninguna: el *lab* forma parte del *tal* de la persona en cuestión: la raíz de la palabra es *tal*, «venir», y, aplicado a una persona, tiene el sentido de «lo que le viene dado», «su carácter», «su forma de ser».

LA INCORPORACIÓN DEL AFUERA

Como se ve, las almas son seres «otros». Pertenecen a espacios situados «más allá»: el interior de la tierra, las vías fluviales, el aire, la selva, las ciudades mexicanas, etc. (en cierto modo su distribución dibuja una ecología indígena). Y en consecuencia su naturaleza es también distinta. Mas toda esta

abigarrada galería de almas vive copresente, desdoblada, en el interior del corazón (el órgano considerado más interno y central). Prácticamente la totalidad del mundo exterior relevante para los cancuqueros, pues, se halla replegado sobre la persona; hay una interiorización concreta y perceptible del afuera de Cancún sobre el cuerpo de modo que lo más entrañado, el corazón, termina por componer una especie de paisaje interior que captura y reproduce fragmentos del exterior. Entre persona y mundo existe una relación topológica.

Sin embargo, pese su aparente disparidad, todos estos seres se encuentran ligados por un mínimo común denominador: su castellanidad. (En tzeltal se ha empleado desde el siglo xvi la palabra *kaxlan*, «castellano» para designar a los europeos, y hoy en día el término es sinónimo de hispanohablante, mexicano o alguien o algo de origen europeo). Esta connotación étnica es evidente en el caso, pongo por ejemplo, de los sacerdotes o escribanos, pero en realidad en todas las almas, sutilmente a veces, se encuentran rasgos castellanizantes. Veamos rápidamente algún caso.

En el interior de la montaña *ch'üibal*, donde residen las almas *ch'ulel*, sus autoridades son descritas en los textos de las oraciones de curación con los signos de autoridad castellana. Por ejemplo, se insiste continuamente en que allí las almas se sientan en torno a una enorme mesa rectangular y sobre escaños o bien sillas con respaldo (muy similares a las de los cabildos coloniales hispanos, pero contrastando fuertemente con la vida doméstica indígena, en la que no existen ni sillas y las mesas son redondas y de tres patas); y donde registran las sesiones y sobre todo los juicios sobre cuadernos donde escriben con una pluma. De hecho, un cancuquero que había vivido en ciudades de México me describió el *ch'üibal* como un rascacielos de trece pisos de vidrio y cemento, con entrada con conserje, estacionamiento para automóviles, zaguán, una estandarte (el emblema de la fraternidad), etc., y cuya actividad interior recuerda irremediablemente un moderno edificio de justicia mexicano. Se supone también que en la montaña las almas disponen de toda clase de mercancías industriales, las cuales se asocian obviamente con el mundo europeo; por ejemplo, de relojes, radios, cámaras fotográficas, máquinas de escribir, grabadoras, armas de fuego de gran potencia, aparatos para encontrar tesoros, televisores, telégrafos, teléfonos, refrigeradores y, más recientemente, automóviles y helicópteros. No obstante, todos estos bienes son *ch'ul*, «sagrados», es decir, al igual que las almas que los emplean, sin verdadera substancia tangible. En realidad, solo son copias, reproducciones (*slok'omba* «lo extraído de sí mismo»: la raíz de la palabra, *lok'*, significa salir, sacar).

Igualmente en las almas *lab* se distinguen rasgos castellanos. Con frecuencia las especies animales citadas como *lab* guardan alguna relación con el mundo hispano. Por ejemplo, de todas las aves carroñeras que habitan Chiapas, solo es considerada alma *lab* un buitre llamado *k'ajk'al jos* (*Coragyps atratus*, Hunn 1977: 141), una ave que raramente se deja ver en el valle de

Cancú, pero que prolifera en los ranchos ganaderos de mestizos, así como en la orilla de las carreteras y en los vertederos de basura de las poblaciones mexicanas. La castellanidad de los *lab* se nota también en su conducta. Ya sean animales, instrumentos metálicos, meteoros, seres semihumanos u otros, corrientemente disponen de libros y cuadernos donde escribir, así como sillas y mesas rectangulares como mobiliario. Frecuentemente también son descritos celebrando «fiestas», y la «alegría» y la «tristeza» son, como cualquier otra emoción, castellanizantes (De hecho, en tzeltal las emociones de definen como estados del corazón). En cierta oración de curación, unos *hormigas-lab* son presentadas —un recurso muy común— tocando guitarras, cantando y bailando, y sentadas a una mesa rectangular, bebiendo aguardiente de Castilla y chocolate en tazas. Una vez más, la escena presenta un intensísimo contraste con la vida cotidiana indígena: indudablemente se trata de una fiesta novohispana.

Fijémonos ahora en los efectos de estos seres sobre el cuerpo. El conjunto de seres (voluntades) que forman el corazón se designa como *talel* «aquello que viene dado», la naturaleza conferida desde antes del nacimiento y por consiguiente formada *a priori*. Y este conjunto se distingue a su vez de la voluntad de la cabeza, donde reside el discernimiento razonable. Pero la cabeza se halla vacía en el momento de nacer, sólo con el tiempo, por medio del aprendizaje y la experiencia cultural, a través de los sentidos, el cerebro se va formando. La voluntad de la cabeza no reprime o sofoca a los otros del corazón, se limita, mejor o peor según la edad y la educación (tzeltal), a mantenerlos invisibles. Y es suficiente con que el dominio de la cabeza se debilite para que el interior del corazón se manifieste inmediatamente.

Esto ocurre, por ejemplo, durante la intoxicación alcohólica —que entre los cancuqueros se halla pautada y puede prolongarse durante períodos de muchos días. El alcohol aletarga los sentidos y entonces el interior del corazón —las almas— se descubren parcialmente (en estado de completa inconsciencia, como en el sueño, ganan entera autonomía al abandonar el cuerpo, pero, claro está, es imposible ver el efecto que causan sobre este). Y lo que se descubre es un comportamiento escandalosamente castellano. Durante la borrachera se pasa de la risa al llanto y a la risa otra vez sin solución de continuidad, se grita, se sienta uno cruzando las piernas y así. Puede ocurrir incluso —como he llegado a ver en alguna ocasión— que un hombre súbitamente cariñoso pretenda tocar, abrazar, besar en público a su esposa, exactamente como se sabe que hace la población hispana (quienes a su vez, en esto al menos, se asemejan a los perros cuando se husmean entre sí). La ropa, se mancha hasta extremos insólitos porque las caídas son frecuentes y no es raro permanecer tendido en mitad de un sendero hasta reponerse levemente; es fácil además perder accesorios del vestido durante la borrachera y no recordar luego dónde quedaron. Pero sin duda es en el lenguaje donde mejor se descubre la filiación étnica de las almas. A medida que el nivel de alcohol en

el cuerpo se eleva, los labios pierden dominio sobre el lenguaje y éste comienza (pese a que la gran mayoría de la población de Cancúc es, en estado sobrio, monolingüe tzeltal) a poblarse de palabras en castellano: son palabras sueltas o frases sin sentido; a veces son insultos, expresiones aprendidas de memoria en la escuela (la educación es bilingüe), o fragmentos de discursos de políticos mexicanos escuchados en una radio.

En muchos aspectos la cultura no se desvanece sino se subvierte desde dentro y cualquier gesto, actitud, disposición, parece querer ser descubierto como castellano, o, con más exactitud, parece querer concordar con los rasgos que componen el estereotipo de castellano. La «imitación», sin embargo, no tiene nada de bufa; el comportamiento de un borracho puede por momentos bordear lo patético, pero nunca es cómico, y, generalmente hablando, el miramiento y la paciencia con las personas intoxicadas son extraordinarios. En cierto modo la razón es sencilla: uno mismo no es responsable de uno mismo enajenado.

Resumiendo: lo otro, la alteridad, esta contenida en uno mismo. Que la persona se imagine compuesta por varios seres es un aspecto decisivo porque —a diferencia de la concepción europea (moderna) en que alguien en un momento dado sólo debe poseer *una* identidad, es decir, se halla individuado (o de lo contrario esta loco, enfermo)— en las concepciones tzeltales que venimos examinando una persona, por definición, posee *simultáneamente* varias identidades, es varios seres. Desde hace siglos, quizá milenios, la concepción indígena de la persona ha reservado un espacio categórico destinado a ser ocupado por los «otros» (cambiantes) y que permite y obliga a *co-existir* (en su dos sentidos) con ellos. La condición probablemente se define mejor recordando a la expresión de Ricoeur (1990) relativa a la tensión dialéctica entre el *sí mismo como uno mismo* y *sí mismo como otro*. En el caso de Cancúc, tal y como he procurado mostrar en este capítulo, se expresa esencialmente en la tensión entre el sí mismo como indígena y el sí mismo como castellano. Mediante ese contraste, interno a cada persona, en que los polos de identificación personal se alternan y gracias a lo cual se distinguen entre sí, es como los cancuqueros, según entiendo, trazan su identidad personal y cultural.

LA INCORPORACIÓN DEL PASADO

Hemos considerado las almas en su relación con el espacio, como repliegue del afuera sobre el interior del cuerpo. Es evidente que por esta misma razón también guardan relación con el tiempo. Como no ha dejado de señalar Gossen (por ejemplo, 1974), lo que está fuera, distante en el espacio, y por consiguiente es culturalmente extraño, tiende a verse también distante en el tiempo, más primitivo, anterior. No obstante, en el caso del imaginario anímico de Cancúc encuentro particularmente provocativo el nexo que se deja

entrever entre tipos de alma concretos –en su conducta, sus atributos y sus mismos títulos– y ciertas circunstancias históricas precisas. En el repertorio anímico figura, por ejemplo, ganado procedente del Viejo Mundo, utensilios asimismo de procedencia europea puesto que están hechos de metal, sacerdotes católicos, funcionarios reales, ganaderos mestizos, maestros de escuela, músicos evangélicos, etcétera. Es decir, formas que convierten el interior del corazón no solo en una repetición discontinua del espacio de exterior sino también en una repetición del pasado: una suerte de registro histórico.

Es este el momento de recordar que prácticamente todas estas «almas históricas» son *lab* del grupo de «dadores de enfermedad» (*ak'chamel*), una categoría de por sí extraña puesto que su común denominador no es, como en el caso de otras categorías de *lab* –animales, meteoros, seres fluviales– la ecología, sino la facultad del lenguaje. Los *lab* de esta clase, mediante el uso de lenguaje, humano o suficientemente análogo como para dar enfermedad, añaden al conjunto de padecimientos «naturales» de los cancuqueros una considerable cuota de sufrimiento añadido. Este último, pues, parece hallarse relacionado no ya con la afección del tiempo sino con la de un tiempo específicamente histórico. A continuación me limito a citar –brevemente para no cargar la exposición– algunos casos que sirvan de rápida cala retrospectiva.

El ave-alma que todos los cancuqueros tienen en el corazón es un gallo o una gallina, que en tzeltal se denomina *kaxlan kelemut*, «ave macho de Castilla», y *kaxlan me' mut*, «ave madre de Castilla». Obviamente, un animal importado de Europa. (A veces este ave se describe como una paloma [*palomamut*], pero no es la paloma americana sino europea, la que empleaban los españoles como mensajera, y que puede verse en cualquier plaza de las ciudades de México). Entre las almas *lab* se encuentran asimismo la oveja y la cabra, ganado importado del Viejo Mundo que los cancuqueros consideran repugnante e incomedible. El principio que funda el rechazo a alimentarse de estos animales es sencillo: el cuerpo encarna, literalmente, aquello que ingiere. Si se alimentaran de estos animales de forma continua (en lugar de maíz y frijol, la dieta básica) el cuerpo se iría contaminando de su naturaleza (y cultura) pastoril, castellana.

Otros *lab* son serpientes de agua de cabeza metálica: pico, machete, hacha, aguja, tijera, etc. Se trata de utensilios que desde el siglo xvi, cuando sustituyeron con ventaja a herramientas de piedra y madera, se convirtieron en una fuente permanente de dependencia de los castellanos, quizá los únicos objetos verdaderamente imprescindibles sobre los que se carece de control sobre su fabricación.

El corazón aloja igualmente sacerdotes católicos. Desde mediados del siglo xvi, cuando los frailes dominicos se instalaron en Cancúc (en realidad fundaron el centro de Cancúc mediante la reducción de la población indígena del valle), hasta que los indígenas expulsaron de allí al último cura, promediado ya el siglo xix (aprovechando las Leyes de Reforma mexicanas), la

presencia del clero ha sido una de las señales más palpables de la subordinación indígena al poder colonial: el afuera en el centro mismo de la comunidad. Durante los tres siglos de sometimiento a la Corona de España, como es sabido, los sacerdotes fueron los únicos españoles a los que legalmente les estaba permitido residir en los pueblos de indios. El registro anímico, por lo demás, es minucioso puesto que distingue, por su aspecto, sacerdotes dominicos, clero secular, obispos o jesuitas. Más aún, después de conocer cómo actúan estos seres, se puede ver cual fue la interpretación indígena del bautismo: ya vimos cómo el ave del corazón es extraída, convertida a un tamaño mayor y finalmente cocida con agua caliente, en un procedimiento en el que se reconoce un remedo de bautismo (el canto que seduce al ave del corazón es quizá canto litúrgico católico). Es decir —en lo no deja de ser un incisivo comentario histórico— los sacerdotes cuccen el alma-ave y al hacerlo no solo posibilitan comérsela (literalmente), sino que incorporan el alma a la sociedad de la Iglesia.

Existen también en el corazón los escribanos «Nombre», inspirados probablemente en jueces u oficiales reales. Su manera de infligir enfermedad, escribir nombres en un cuaderno, parece convenirles. De hecho, la de los Altos de Chiapas fue a lo largo del período virreinal, y después, una economía básicamente tributaria, y el sistema requería de censos. Los padrones de tributarios —el exacto registro del número de indígenas y su clasificación según edad, sexo, estado civil— eran una condición necesaria de la economía colonial de la región, y para ello ciertos oficiales reales encargados de tasación y cobro de tributos debían recorrer e inspeccionar periódicamente las poblaciones indígenas. (Ciertamente, poder europeo, control político, y escritura se hallan estrechamente vinculados en la imaginación indígena). Muy semejantes en sus funciones son los *lab* maestros de escuela, aunque posteriores en la historia de Cancúc (no hubo maestros en Cancúc sino desde finales del siglo xviii.) En el presente, bajo la forma de maestros bilingües, representan una de las formas más conspicuas de intromisión del Estado mexicano, así como de la disciplina educativa y corporal, por ejemplo obligando a los niños a marchar militarmente en el patio de la pequeñas escuelas de cada aldea.

Entre los *lab* «dadores de enfermedad» existen también rancheros mestizos, quienes usurparon parte de la tierra indígena, especialmente durante el siglo xix, y en cuyas fincas ganaderas debieron trabajar como peones muchos tzeltales. En todo caso, hace ya tiempo que el mundo ranchero dejó de ser amenazante para la vida indígena de Cancúc —de hecho está en rápido retroceso en todos los Altos de Chiapas— y seguramente por ello este tipo de *lab kaxlan* apenas resulta amenazador; prácticamente ha dejado de provocar enfermedades entre los indígenas.

Los *lab* músicos se relacionan indudablemente con la aparición, hace unas pocas décadas, de iglesias evangélicas en los Altos de Chiapas. En Can-

cúc cerca de un 20 % de los adultos pertenecen a la Iglesia Presbiteriana: entre sus actividades más características se cuentan los cantos y música de sus pequeños templos. No obstante, es muy probable que este tipo de *lab* sea sucesor de otros *lab* músicos, inspirados a su vez con la compañía musical de las cofradías de los santos católicos. Tanto en su versión católica como protestante, la afinidad esencial que vincula los cortejos de *lab* con el ritual cristiano se establece a través de la música; y en efecto debe recordarse que los instrumentos utilizados, de cuerda, proceden del Viejo Mundo, así como la música «tradicional» es, aunque bastante transfigurada, música castellana de los siglos XVII y XVIII. No obstante hay un tipo de música distinta, indígena, que se produce con flauta y tambor y a veces con un caparazón de tortuga, que es completamente diferente y que no se ejecuta para deleitar el corazón sino para marcar ciertos movimientos y desplazamientos en el ritual. Pero ésta, a diferencia de la primera, es incapaz de engendrar enfermedad alguna y en realidad tampoco es emotiva.

Citaré como último caso a los «madres-padres» (*me'tiktatik*). Estos *lab* son fragmentos de tierra, en cierto modo su personificación. Sin embargo, en los últimos años se han vuelto especialmente hostiles con los cancuqueros, y es claro que existe un nexo entre este cambio de actitud y el inicio y progresivo incremento del cultivo del café en Cancúc. Estos *lab* son la exigente contraparte de lo que en forma de café se extrae de la tierra, y por cierto que se extrae a un alto costo pues del fruto del café solo se vende la semilla mientras la pulpa se desperdicia. En realidad el café hoy es el único cultivo de importancia no prehispánico de Cancúc. Por lo demás, no sólo pone en dependencia a sus cultivadores con el mercado y sus precios titubeantes, de lo cual los cancuqueros son muy conscientes, sino que su cultivo resulta el reverso de una relación establecida desde el siglo pasado, esto es, que los indígenas salieran a trabajar como asalariados en las fincas cafetaleras del Pacífico o de las tierras bajas más al norte: la sustitución del trabajo alienado por la alienación del propio suelo.

Resumiendo: la conexión entre estos *lab* «dadadores de enfermedad» con la historia de Cancúc —desde la conquista europea al menos— es patente. Mas ¿de qué clase de pasado se trata? ¿qué clase de accidentes y condiciones son «recordados» en esta especie de recapitulación interior? Los *lab* parecen encarnar ciertas técnicas de fuerza —institucionales, políticas, culturales, tecnológicas, discursivas— aplicadas por los europeos en su intento de transformar la vida indígena y de sujetarla a las nuevas condiciones del orden político moderno. Es un tipo de memoria que no parece tan interesada en resaltar las formas de dominio violento, desnudo, como esas otras no tan fáciles de percibir dirigidas a reeducar la persona, a rehacer su concepto, a alterar el entorno más próximamente cotidiano sobre el que ésta se mantiene. Por consiguiente, el contraste indígena/castellano interior a la persona, que en principio se presentaba simplemente como una distinción cultural, conside-

rado desde una perspectiva histórica adquiere una connotación distinta, intrínsecamente política.

CONCLUSION

Transcurridos ya más de cuatrocientos cincuenta años desde la conquista, los indígenas de Cancúc distinguen, porque separan minuciosamente, cada objeto, fuerza, acción, concepto de procedencia europea. Una distinción así, tan radical, solo puede mantenerse a cambio de un incesante ejercicio de memoria. Mas, entre los cancuqueros, el pasado se conserva presente en el interior del cuerpo bajo la forma de almas. A diferencia del tipo de recuerdo que es capaz de mantener la narrativa, la historia anímica es una memoria completa. Aquí el pasado literalmente forma cuerpo con la persona, perdiendo de este modo la posible exterioridad en la que pudiera mantenerle la narrativa (mitos, leyendas, etc.). Así, ciertos aspectos del pasado han sido desechados en favor de otros, cuya retención se debe probablemente a su relevancia presente. Una de las consecuencias de la interiorización del pasado es que éste, en la medida en que es relevante, se halla continuamente actualizado; en cierto modo es una memoria mejor establecida respecto a la «historia» de Cancúc. Un poco como en el freudismo, parece un recuerdo inconsciente en el cual lo que aparentemente es un olvido no hace sino esconder una memoria mucho más vasta y profunda.

Más allá de las prácticas económicas y de control institucional, la hegemonía de los castellanos (europeos) sobre los indígenas se fundaba —mejor, debía fundarse— también, pero sobre todo, en la aceptación por parte de estos últimos de los valores, las convenciones, las clasificaciones, las categorías interpretativas, en suma, la cultura (o una versión de ésta) de los primeros. Pero para que la dominación pueda ser completa, el ejercicio del poder verdaderamente efectivo, los signos de ese control deben convertirse a todos los efectos en invisibles, deben calar tan profundamente en la rutina diaria y en la conciencia de los subordinados que a ojos de estos dejen de ser «vistos», reconocidos como tales ⁴.

Lo que entre los cancuqueros frustra la posibilidad de esta supresión es que los signos de dominio, en lugar de ser resistidos «fuera», son convertidos, por así decir, a una dimensión interna. Hallándose confinados en el corazón de cada indígena, dado el factor intriga, son objeto de un escrupuloso y sostenido examen que los obliga a mantenerse en todo momento visibles. Pueden practicarse (o quizá habría que decir «imitarse») pero no pueden aceptarse como un conjunto de hábitos de pensamiento o prácticas rutinarias: siempre

⁴ Tal y como han insistido, desde perspectivas algo distintas, autores como M. Foucault (1980), M. de Certeau (1984) o P. Bourdieu (1977).

son distinguidos, señalados como alterados, obligados a hablar y delatarse como tales. Cabe traer a cuento cómo el repertorio anímico dedica un considerable esfuerzo en poner al descubierto que la música de cuerda de Castilla o las canciones religiosas evangélicas —dada la elevada capacidad de seducción que parece concedérsele a la música— no son sino técnicas de cooptación. Por no decir del canto litúrgico cristiano, bello, sí, pero por causa del cual se puede perder el *ave-alma* y tras él la vida a manos de un sacerdote.

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

EPILOGO: CONTRAPUNTO DE LO INDÍGENA Y LO EUROPEO

Por fin, hay un aspecto de lo dicho que, aunque tal vez se desprenda por sí solo, no quiero dejar de recalcar aquí.

Es decir, no existe propiamente sincretismo, mezcla. Es cierto que los indígenas de Cancún emplean tanto formas culturales amerindias como europeas, pero lo hacen *contraponiendo una a la otra, buscando el efecto de contraste* de modo que sus diferencias queden mutuamente subrayadas. Con la persona como escenario, la identificación étnica alterna entre el cuerpo, junto con todo aquello que más cercanamente le rodea, culturalmente amerindio, y el interior del corazón, donde se halla contenido el universo anímico, culturalmente (aunque los cancuqueros dirían más bien, incultamente) castellano ⁵.

El polo indígena constituye la condición rutinaria; mientras se encuentran en él, los cancuqueros permanecen «idénticos a sí mismos». El extremo de identificación castellana, en cambio, es circunscrito y muy transitorio. (No

⁵ Estos mismos polos de distinción reaparecen, en el dominio colectivo, en la drástica distinción espacial entre el área de asentamiento disperso de los grupos domésticos, étnicamente amerindios, y el delimitado rectángulo de la plaza de Cancún —denominado en lengua tzeltal *yo'lan lum* («corazón del lugar») —que remite al mundo castellano. Como el interior del corazón de los cancuqueros, la plaza (que contiene la iglesia, el edificio del cabildo, etc.) reproduce los poderes exteriores a la comunidad indígena (Iglesia, Estado, etc.), así como también en su espacio pequeño espacio se halla condensada la historia de Cancún.

obstante, hay algunas excepciones parciales, como la de los cargos ceremoniales o los chamanes, y otras no tan parciales, como la de los caciques políticos o los escasísimos «héroes» de la narrativa). Más que una condición vivida, la identificación personal o colectiva con el mundo castellano se encuentra del lado de la simulación; «simulación» evidentemente no como falsedad sino como símil, imitación. Descubriendo su corazón, los cancuqueros imitan decididamente su estereotipo de castellano, juegan a ser castellanos.

Este es un lado de identidad que se toma y se abandona. Y desde este punto de vista se comprende mejor el sentido de las nuevas identificaciones culturales que se producen entre los indígenas de la región los Altos de Chiapas. Por ejemplo, el incesante flujo de «conversiones» (obviamente no hay tal) hacia las iglesias o grupos protestantes y católicos. En mi opinión, en este movimiento los cancuqueros no abandonan una supuesta «religión tradicional» en favor de una nueva, sino que reemplazan un tipo de simulación por otro, que resulta, por distintos motivos, más favorable, o quizá simplemente más verosímil, menos anticuado. Ello explicaría sin duda que aspectos de las prácticas indígenas de Chiapas que en la literatura etnográfica se conceptúan esenciales a la etnicidad y cultura indígenas, prácticas como el «sistema» de fiestas, puedan ser abandonadas —lo están siendo— por los indígenas en favor de otras sin que se produzca nada parecido a un descalabro cultural. En verdad, parece haberse desatado un febril interés por ensayar nuevas formas, en ocasiones varias a la vez, de identificación con el mundo mexicano: participación en organizaciones agrarias, en partidos políticos, en las más variopintas asociaciones, junto con la más seria recreación de los papeles que esos escenarios requieren. Son identificaciones efímeras cuya constante parece ser el cambio, pues se muda de iglesia u otra organización con fluidez casi camaleónica. La extraordinaria y a la vez desconcertante facultad de las poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas para acomodarse al moderno mundo mexicano y, simultáneamente, permanecer radicalmente amerindias, se explica mediante su capacidad para alternar los polos de identificación personal y cultural, de emplear ambos sin confundirlos, de ser ambos sin confundirse.

Pero tras el «contraste» que produce la emulación se descubre también la necesidad del «contacto»: un impulso de comunicación con el mundo hispano, una actitud por convertirse, así sea transitoriamente, en uno de ellos y tal vez de esta manera forzar una relación si no de genuino intercambio al menos de un cierto trato en el que el efecto de mimesis sirva de salvoconducto con el mundo mexicano. Tal y como ha sugerido Reichel-Dolmatoff (1978: 190), tras el interés indígena por los dobles, por las almas, se encuentra un antiguo tema amerindio: la intensa preocupación por la simetría (o la asimetría) y la reciprocidad. Ese clima de efervescencia por el que atraviesan amplios segmentos de la población indígena de Chiapas en cuanto a adoptar papeles propios de la sociedad mexicana puede interpretarse, en esta perspec-

tiva, como si a través de este tipo de identificaciones estuvieran batiendo distintas posibilidades y nuevos ángulos de comunicación con el mundo no indígena. Un impulso que no excluye el conflicto violento como un recurso extremo de comunicación.

BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge.
- BRETON, Alain y AURORA BECQUELIN-MONOD
1989 «Mais j'ai transmis l'espérance...» Etude d'une prière de guérison tzeltal. *Amerindia*, 14 (suplemento). 113 p.
- CERTAU, Michel de
1984 *The Practice of Everyday Life*. University of California Press. Los Angeles
- FOSTER, George
1944 «Nagualism in Mexico and Central America». *Acta Americana* 2: 85-103.
- FOUCAULT, Michel
1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Editado por C. Gordon. Pantheon Books. Nueva York.
- GEERTZ, Clifford
1983 «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding». En *Local Knowledge*. Ed. C. Geertz, pp. 55-73. Basic Books. Nueva York.
- GOSSEN, Gary H.
1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Waveland Press. Prospect Heights.
1975 «Animal Souls and Human Destiny in Chamula». *Man* 10 (3): 448-461.
1992 Animal Souls and Human Destiny in Mesoamerica. Ponencia presentada en el Simposio «American Identities 500 years after the Columbian Encounter». University of Virginia.
- GUTIERAS HOLMES, Calixta
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HERMITTE, Esther
1970 *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- HOLLAND, William R.
1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista. México.

HUNN, Eugene S.

1977 *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of Discontinuities in Nature*. Academic Press. Nueva York.

LINN, Priscilla R.

1989 «Souls and Selves in Chamula: A Thought on Individuals, Fatalism, and Denial». En *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*. Victoria Bricker y Gary Gossen, eds. pp. 251-263. Institute for Mesoamerican Studies. S.U.N.Y. Albany.

MAURER, Eugenio

1983 *Los tzeltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*. Centro de Estudios Educativos. México.

NASH, June

1970 *In the eyes of the ancestors. Belief and behavior in a Mayan community*. Waveland Press. Prospect Heights.

PITARCH, Pedro

1993 *An Ethnography of Souls in Cancú*. Tesis doctoral, University at Albany, State University of New York.

PITT-RIVERS, Julian

1970 «Spiritual Power in Central America: The naguals of Chiapas». En *Witchcraft Accusations and Confessions*. M. Douglas, ed. pp. 183-205. A.S.A Monographs 9. Tavistock. London.

1971 Thomas Gage parmi les Naguales. *L'Homme* IX: 112-139.

POZAS, Ricardo

1977 *Chamula: un pueblo indio en los altos de Chiapas*. 2 vols. Instituto Nacional Indigenista. México.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1978 *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI. México.

RIKOEUR, Paul

1990 *Soi-meme comme un autre*. Seuil. París.

VILLA ROJAS, Alfonso

1947 «Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern México». *American Anthropologist* 49: 578-87.

1963 El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260.

VOGT, Evon Z.

1969 *Zinacantán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. The Harvard University Press. Cambridge.

1979 *Ofrendas para los dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.

WATANABE, John

1989 «Elusive Essences: Souls and Social Identity in Two Highland Communities». En *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Ho-*

nor of Evon Zartman Vogt. Victoria Bricker y Gary Gossen, eds. pp. 263-279. Institute for Mesoamerican Studies. S.U.N.Y. Albany.

1992 *Maya Saints and Souls in a Changing World.* University of Texas Prs. Austin.