

Te ch'ul balamilaltik: los espacios sagrados en torno a la medicina indígena tradicional en San Juan Cancuc, Chiapas

Esteban Ordiano Hernández*

RESUMEN: *Este artículo trata el tema de los espacios sagrados y su importancia en la cultura indígena, principalmente en el contexto de las prácticas y creencias en relación con la salud-enfermedad que desarrollan y la existencia de especialistas en medicina indígena tradicional en el municipio de San Juan Cancuc, Chiapas.*

ABSTRACT: *This paper treats about sacred spaces and its importance in the indigenous culture, principally in the context of practices and beliefs in relation with health-disease that they develop and the existence of specialists on indigenous medical traditions in the municipality of San Juan Cancuc, Chiapas.*

El presente artículo desarrolla un estudio simbólico de los espacios sagrados en el contexto de las prácticas y creencias respecto a la salud-enfermedad en el pueblo de San Juan Cancuc, Chiapas.¹ Al iniciar esta investigación, la primera inquietud era conocer las prácticas rituales de curación en el contexto de las comunidades indígenas del estado de Chiapas, por lo que fueron contactados especialistas en medicina indígena tradicional y miembros de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH).

En el lugar, el principal método de atención a la salud es la medicina indígena tradicional, aun cuando la cabecera municipal cuenta con una Unidad Médica Rural (UMR) del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), la cual en 1996 registró 0.14% de usuarios de servicios médicos [Gobierno del Estado de Chiapas, 1997: 209].

* ENAH, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ San Juan Cancuc es uno de los 12 municipios de la región Selva de Chiapas; está ubicado entre las montañas al norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en las coordenadas geográficas 16° 53'N, 92° 22'W, a 60 km de distancia en línea recta entre los municipios de Oxchuc, Tenejapa, Chenalhó, Pantelhó, Chilón, Sitalá y Ocosingo, y de tres a cinco horas de marcha según las condiciones del terreno y transporte. Actualmente, el municipio de Cancuc tiene una población de 26 206 habitantes [INEGI, 1995:204], todos hablantes de la lengua tzeltal.

Los primeros acercamientos con los médicos indígenas de Cancuc no fueron fáciles, debido principalmente a que son celosos de su conocimiento, así que fue necesario elaborar un acuerdo de trabajo. En un primer momento el principal motivo para desarrollar una investigación que estudiara el cambio histórico y la permanencia de los espacios sagrados fue revalorizar su relación con la medicina indígena tradicional, ya que en México este conocimiento y esta práctica se remontan a la antigüedad prehispánica y se han mantenido en la actualidad, no sólo entre los grupos indígenas sino también entre otros sectores sociales vinculados con ciertas prácticas religiosas y “esotéricas”.²

Esto llevó a indagar sobre las principales enfermedades que son atendidas en un espacio sagrado y a elaborar un cuadro tipológico basado en el conocimiento de los especialistas de la medicina indígena tradicional que incluye los síntomas de los pacientes. A partir de ese cuadro tipológico se eligieron los terapeutas y los casos de enfermedad que se trabajarían, tomando como centro de análisis las enfermedades de filiación cultural.³ Otro punto en la investigación, relacionado con los espacios sagrados y la sociedad, estuvo enfocado en la descripción de los mecanismos preventivos y curativos asociados con los conceptos salud-enfermedad de la medicina indígena tradicional, particularmente el tratamiento terapéutico de enfermedades de filiación cultural y de cómo el grupo social percibe y enfrenta la enfermedad.

Las principales interrogantes que delinearon esta investigación fueron las siguientes: ¿Qué cambios y permanencias etnohistóricas se observan en relación con los espacios sagrados dentro de las prácticas y creencias respecto a los conceptos salud-enfermedad? ¿Cómo éstos conceptos están relacionados con los espacios sagrados y algunas esferas de la vida socioeconómica de la comunidad? ¿Por qué los espacios sagrados se relacionan significativamente con la construcción de una imagen de la persona?

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El enfoque metodológico aplicado en esta investigación es el etnohistórico, el cual consiste en el uso de la documentación histórica para dar profundidad temporal a las observaciones etnográficas. Es una combinación interdisciplinaria con un grado de penetración que no se obtiene cuando el enfoque incluye sólo una de las dos facetas de investigación: la etnografía y la historia.

² Son diversos los trabajos referentes al tema de los espacios sagrados en la región desde el punto de vista arqueológico, etnográfico e histórico [De la Garza, 1990; Aramoni, 1992; Vogt, 1993; Jacorzynski, 1998]. Pero ninguno de éstos se enfoca en la relación intrínseca con la medicina indígena tradicional ni con la concepción de la salud y la enfermedad, por lo que este estudio pretende contribuir con un acercamiento desde el punto de vista de la antropología médica.

³ Enfermedades producidas por brujería, castigo divino o algún otro agente de explicación cultural.

Para fines teóricos y empíricos, en esta investigación se utilizarán las siguientes definiciones o construcciones sociales:⁴ el término “curandero” incluye a varios especialistas pero genéricamente se nombra así a los terapeutas tradicionales. Otros autores emplean la designación de “médicos indígenas”, que en adelante se usará para resaltar la igualdad de funciones respecto al médico académico, con base en que la diferencia entre ambos radica en los procesos de escolarización, profesionalización y legalización de los segundos. En sentido estricto los “médicos académicos” son licenciados en medicina con o sin estudios de posgrado, especialidad, maestría o doctorado [Campos, 1996:14].

De acuerdo con Campos, la medicina indígena tradicional es el conjunto de concepciones, saberes, prácticas y recursos manejados por los médicos o curanderos de los diversos grupos indígenas de México y que han sido aprendidos generacionalmente mediante transmisión oral, experiencia divina y vocación. A pesar de las evidentes semejanzas se debe considerar que cada grupo étnico tiene sus propios conceptos y formas de entender el proceso de salud, enfermedad y muerte, por lo que el término “medicina indígena tradicional” es una denominación genérica y es más puntual la pluralización: “medicinas indígenas tradicionales” [*ibid.*]. En este trabajo se argumentan tres tesis.

Primera tesis

La medicina indígena tradicional es un sistema, según los objetivos de los especialistas que la practican, encaminado a restablecer la salud o producir la enfermedad; se encuentra en constante desarrollo y está compuesto por la cosmovisión, los rituales, los recursos terapéuticos y humanos, además, es el producto de un proceso de resignificación histórica. Es decir, la medicina indígena tradicional, como un sistema construido social y etnohistóricamente, tiene las siguientes características:

a) la cosmovisión: “el conjunto articulado de sistemas ideológicos entre sí, en forma relativamente congruente con el que un individuo o grupo social, en un momento dado, pretende aprehender el universo” [López, 1980:23];

⁴ “[. . .] La construcción es algo arbitrario y superficial” [Holowka, 1994:290]. Algunos términos, como médico, maestro o enfermedad, cambian según el método o los criterios empleados para ponerlos en uso. Las alucinaciones auditivas, por ejemplo, son consideradas por la medicina occidental como síntomas de algunas enfermedades mentales pero en la medicina de los cancuqueros pueden identificarse como una señal de dios o los ancestros. En cambio, el color de cabello o el peso de uno mismo no cambian de cultura en cultura, ni de sociedad en sociedad. Aunque en una sociedad se dice *brown* y en otra marrón, el color mismo no cambia. Así, se puede considerar que no todas las culturas ni los grupos sociales manejan los mismos parámetros para determinar cuándo una persona está sana o no. Estos conceptos han sido interpretados de manera muy diversa y su significado está asociado con la cosmovisión del grupo.

- b) el ritual: un sistema ideológico con el cual un individuo o grupo social explica su cosmovisión;
- c) los recursos terapéuticos: objetos dados, materiales o simbólicos que sirven para curar enfermedades, proteger del mal, garantizar el bienestar o, en contraparte, producir daños, envidias, catástrofes, etcétera;
- d) los recursos humanos: los especialistas practicantes de la medicina indígena tradicional. Todos estos elementos que componen la medicina indígena se construyen en el tiempo y en el espacio.

Segunda tesis

La segunda tesis explica que los rituales son las formas simbólicas puestas en acción; es decir, el ritual es la acción ideológica compuesta por formas simbólicas. Según Turner, el ritual es entendido como:

Una conducta formal establecida, en ocasiones no determinada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la última estructura específica en un contexto ritual [Turner, 1980:21].

Ahora bien, este autor propone que los símbolos rituales sean analizados dentro de una secuencia temporal y en su relación con otros acontecimientos, ya que están implicados en el proceso social. "El símbolo ritual se convierte entonces en un factor de la acción social, en una fuerza positiva dentro de un determinado campo de actividad" [*ibid.*:34]. A partir de John Thompson, "símbolo" es entendido como las "formas simbólicas":

[...] es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos [...] en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente dentro de los cuales y por medio de los cuales se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas [Thompson, 1993:1].

Estas formas simbólicas son ideológicas, es decir, están determinadas por la ideología, en el sentido de López Austin:

cualquier acto de entendimiento, desde los más simples hasta los conceptos más elaborados; desde las meras preferencias o actitudes hasta los valores, actos propios de un individuo o comunes a un grupo social [López, 1980:16].

Si se concibe la ideología como un sistema de formas simbólicas en contextos estructurados, según la teoría de Thompson su análisis "se puede considerar como el

estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas” [Thompson, *op. cit.*]. El estudio toma en cuenta cinco aspectos de las formas simbólicas:

- a) *Intencional*: las formas simbólicas son expresiones de un sujeto y para un sujeto (o sujetos).
- b) *Convencional*: la producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, así como su interpretación por parte de los sujetos que las reciben, son procesos que implican típicamente la aplicación de reglas, códigos o convenciones de diversos tipos.
- c) *Estructural*: las formas simbólicas son construcciones que presentan una estructura articulada.
- d) *Referencial*: las formas simbólicas son construcciones que típicamente representan algo, se refieren a algo, dicen algo acerca de algo.
- e) *Contextual*: las formas simbólicas se insertan siempre en contextos y procesos sociohistóricos específicos dentro de los cuales y por medio de los cuales se producen y reciben [*ibid.*:149-161].

Si el ritual se considera como un sistema ideológico compuesto de “formas simbólicas” en acción y si éstas se pueden analizar con los cinco aspectos propuestos por Thompson, también pueden clasificarse según sus objetivos, códigos, interrelaciones, referencias y contextos. Si el objetivo del ritual es curar, entonces es terapéutico; si su objetivo es dañar, es un ritual de brujería. Los códigos de las formas simbólicas son las reglas de interpretación que emplean los miembros del grupo social para explicar los significados, en el caso de los espacios. Las representaciones de las formas simbólicas que componen los rituales de curación y brujería en Cancun son referidas como regalos, alimentos o intercambios que el hombre hace a las divinidades para conseguir un objetivo. Si bien el análisis de Thompson es rico, también es limitado debido a su carácter estático; es decir, el análisis es sincrónico porque no toma en cuenta la temporalidad o acción de los rituales. Un ejemplo sería la secuencia diacrónica de los rituales para observar sus cambios y permanencias históricas, además, la observación del proceso de interacción de las formas simbólicas y el análisis en la secuencia de los rezos durante un ritual de la salud, por lo que en este sentido la etnohistoria será un complemento para el estudio del ritual.

Tercera tesis

La tercera tesis argumenta que los rituales de curación y brujería o de salud y enfermedad se realizan en espacios sagrados específicos: montañas, cuevas, altares, igle-

sias, arroyos, entre otros, en donde históricamente los especialistas de la medicina indígena tradicional, así como los integrantes del grupo social, se relacionan con las divinidades ancestrales que allí habitan y que desde tiempos antiguos protegen o castigan a su comunidad como formas simbólicas de regulación social. Por lo anterior, los rituales de curación y brujería se realizan en tales espacios porque allí reside el poder divino capaz de curar o restaurar el orden y de dañar o producir el caos.

MEDICINA INDÍGENA TRADICIONAL

La medicina indígena tradicional ha sido una de las manifestaciones culturales más importantes para la permanencia de los pueblos indios durante más de 500 años, no sólo en relación con la salud sino con la cohesión cultural. En este punto es preciso conocer cuál es el origen, los conceptos y las características de la medicina tradicional. Las crónicas e investigaciones revelan que en la época prehispánica existía una medicina en constante desarrollo. Durante la época colonial el conocimiento y la práctica de ésta fueron satanizados y perseguidos, a tal grado que los médicos indígenas, en muchos lugares de México, curaron en la clandestinidad durante varios años. Con el tiempo se estableció una relación sincrética entre los conocimientos indígenas y occidentales. Durante la época colonial, sin embargo, hubo interés por estudiar las prácticas tradicionales en forma descriptiva. Los primeros y principales estudios de este tipo fueron realizados por los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán. Posteriormente, se escribieron obras con un carácter más académico, como la de Francisco Xavier Clavijero [Campos, 1992:81]. Así, durante la Colonia surgió en el proceso de mestizaje lo que se denominaría “medicina tradicional”.

El concepto occidental de “brujo” fue introducido en el siglo XVI, cuando Sahagún lo usó para denominar al *nagual* y le asignó características —como la de chupar a los niños— que no aparecen en la relación suministrada por los informantes en su propia lengua. Ruiz de Alarcón, por su parte, al narrar casos identificados como “tonalismo”, no sólo confundió los conceptos de *tona* y *nagual* sino que atribuyó su origen a un pacto expreso o tácito con el demonio [Aguirre, 1980:10]. Esta confusión de nahualismo con brujería está presente en diversos grupos sociales de México, ya que son conceptos impuestos, adoptados o arraigados. Además, comprender los conceptos relacionados con la medicina indígena tradicional aclararía muchos prejuicios existentes contra ésta y también revaloraría su conocimiento y práctica.

El término *nagual* deriva del náhuatl *nahualli*, que quiere decir “secreto”, “misterioso”, “oculto”; es aplicado a las tribus del idioma mexicano porque fueron sus sacerdotes y señores quienes introdujeron en Temoauchan o Chiapas los misterios en los cuales se derramaba mucha sangre humana y que estaban relacionados con una

multitud de ritos que más tarde fueron llamados nahualismos [De la Serna, 1953, vol. X:90].⁵

LA RESIGNIFICACIÓN DE FORMAS SIMBÓLICAS CULTURALES

Para comprender el comportamiento y la ideología de los conquistadores españoles es necesario remontarse a la Edad Media y a principios de la Edad Moderna, con particular énfasis en el aspecto religioso, principalmente porque éste tuvo un papel decisivo en el trato impositivo de un modelo religioso y moral, como el existente en el Viejo Mundo, sobre los pueblos amerindios. La catequización, el adoctrinamiento, la persecución de idolatrías, así como la destrucción de templos e ídolos indígenas fueron las principales formas de enseñar la nueva religión. Se trató de imponer un nuevo orden moral y una conducta social donde el sujeto se convertía en pecador si se negaba a los mandamientos católicos.

Prohibir las prácticas y creencias de culto fue el principal objetivo de los clérigos dispuestos a combatir y erradicar la idolatría de los indios. La resistencia a ser evangelizados y el deseo de proteger sus creencias llevó a los indígenas a practicar sus cultos en la clandestinidad, mientras que otros aceptaron la evangelización. Los indígenas que rechazaban el nuevo orden religioso eran perseguidos y juzgados y seguían ocultando sus lugares sagrados:

Los antiguos guardianes de los montes, las aguas, las grutas, los caminos y los animales se confinaron al reino de las tinieblas y fueron reemplazados por los santos tutelares: naguales se confundieron con ángeles custodios; infierno en vez de Catimbac; Dios padre poscribiendo a Gucumatz [Nuñez de la Vega, 1988:13].

La enseñanza de la fe cristiana fue labor de los catequizadores para erradicar todo paganismo y pecado. Hacían largas caminatas entre los lugares más apartados y desolados con el fin de llevar a los indios “la única fe”. La explicación de la palabra divina trajo consigo formas simbólicas como la cruz, concepto teológico representante de la divinidad cristiana.

Mientras en la mitología indígena los dioses participan de lo bueno y de lo malo —es decir, lo humano— y castigan a los mortales por sus desobediencias —causa y

⁵ Desde la Colonia el nahualismo ha sido confundido con el *tonalismo*; este último consistía en un conjunto de prácticas provocadas por la creencia de que al nacer todos participaban de la condición o influencia de los animales, astros, plantas y elementos, o tenían con ellos algún tipo de relación o dependencia. A cualquier persona que desee saber qué animal es su *tona* y quiera estar para siempre ligada a él, es común que, sin importar la edad, sueñe con él en repetidas ocasiones y a veces por años enteros; o bien, que se esté en determinado lugar y vea siempre al mismo animal, el cual es su propio *tona*.

agente de las enfermedades—, en la mitología cristiana, dominante durante la Colonia, se imponía el demonio como causa y agente de todo mal [Aguirre, 1963:27]. El valor simbólico de la cruz en la doctrina cristiana es fundamento del poder de lo divino; tiene virtud y poder no sólo contra brujos y hechiceros sino contra idolatrías y supersticiones de los pueblos:

Debe la cruz reverenciarse con adoración latría, que es la propia que damos a Dios, hincadas las rodillas, así porque representa la figura de Cristo crucificado en ella, como por el contacto de sus miembros sacrantísimos. Por eso hablamos con la cruz y le pedimos y rogamos de la misma suerte que a nuestro Dios crucificado [Nuñez de la Vega, *op.cit.*:303].

Además de que la colonización de América se justificó como una empresa, también tenía por objetivo llevar la palabra de dios a las regiones que practicaban el paganismo. Con el paso del tiempo fueron llegando otras órdenes mendicantes —franciscanos, jesuitas, carmelitas, dominicos, agustinos, mercedarios—, cuya tarea se centró en la evangelización de los pueblos indios.

Con esta visión hegemónica, las estructuras sociales e ideológicas se impusieron a partir de una estricta normatividad religiosa que funcionaba con los principios y preceptos de la religión. No obstante, el culto a las divinidades ancestrales de los indígenas seguía en práctica en diversos lugares inaccesibles para los clérigos: entre las montañas, las aguas y los bosques.

La persistencia ideológica indígena fue el foco de resistencia contra la evangelización. Los espacios sagrados y de medicina acomodaron los nuevos conceptos católicos que eran introducidos mediante la represión. Sin embargo, las prácticas mágico-religiosas adoptaron nuevos elementos de la ideología cristiana. Muchos componentes simbólicos e ideológicos durante el proceso de cambio fueron registrados para demostrar el paganismo de los indios:

Es de advertir que casi todas las veces que se mueven a ofrecer sacrificio a sus imaginados dioses, nace de mandarlo y ordenarlo así algunos sátrapas, médico, sortilego o adivino, de los otros indios, fundándose los más de ellos en sus sortilegios, o en lo que se les antoja desatinados de la bebida de lo que llaman *ololuhqui*, opezote, o tabaco, como se declarara en su lugar [Ruiz de Alarcón, 1988:33-44].

Lo anterior resume cómo la sociedad india actual es el resultado de procesos históricos complejos y, por tal motivo, la construcción social es siempre la construcción histórica. El pasado indígena en el tiempo de colonia fue el terreno del combate mortal por la sobrevivencia social y cultural.

LA GEOGRAFÍA SAGRADA

En zonas remotas del territorio maya como San Juan Cancuc se encuentran patrones de vida tradicionales que muestran la íntima relación entre el hombre con la naturaleza, lazo heredado desde la antigüedad prehispánica que entre los tzotziles de zinacantán Evon Z. Vogt llamó “geografía sagrada”: lugares que han sido fundamentales en la cosmovisión de los mayas. También se observa cómo antiguas formas simbólicas y significados mayas se vinculan con las formas culturales introducidas por los españoles, como las cruces y los santos católicos [Vogt, 1993:68]. Estas formas simbólicas adquieren otra dimensión entre las culturas indígenas de Chiapas, es decir, la cultura receptora les da una nueva significación.

Antes de seguir se debe comprender el concepto *ch'ul* o sagrado. En San Juan Cancuc se usa para referirse a lo relacionado con lo sobrenatural y con lo divino, por ejemplo, *ch'ulchan* (el universo o el cielo), *ch'ulel* (espíritu o alma), *chu'lja'* (agua bendita), *ch'ul balamilal* (lugar sagrado o tierra sagrada). Sería pertinente analizar cómo se explica lo sagrado en la visión del mundo de los *poxtaiwanetik* (médicos indígenas).

En julio de 1997, en una comunidad del norte de Cancuc don Esteban Méndez (*poxtaiwanej*), hacía sus labores de campo y platicaba de los espacios sagrados o *ch'ul balamilal* que se observaban en el camino:

Cada paraje y comunidad tienen su cruz y es *ch'ul* [sagrada] porque allí vive un ángel y otras porque allí viven los *ch'uleltik* de los cancuqueros, que están cuidados por los antepasados de la comunidad y son los que castigan a los que se portan mal. En la cruz se reza para que no traigan mal a nadie.

En los ríos y cuevas hay cruz, pero no en todas, allí viven ángeles y santos, y son ellos los que envían la lluvia y los rayos. Muchas cuevas son muy profundas y otras no, en algunas viven los animales compañeros de los cancuqueros y que están cuidadas por *Yajwal Balumilal* [el señor o dueño del cielo o dios].

Las cruces rodean a la comunidad. Don Esteban afirma que muchas están “mirando” en dirección a donde sale el *k'aal* (el Sol).

Los espacios sagrados tienen rasgos convencionales y referenciales en común. El primero es la orientación (este-oeste): comúnmente, las cruces se encuentran colocadas en dirección hacia la salida del Sol. El segundo, que allí habitan los antepasados y las almas de los cancuqueros. Un tercer rasgo consiste en su influencia sobre la salud y la enfermedad de las personas. Además, estructuralmente, en Cancuc existen diversos espacios sagrados, muchos de ellos representados con cruces de pinabeto en las cumbres de *wisetik* o las montañas, cuevas o *ch'ensetik*, arroyos o *uk'umetik* y entre los bosques o *te'etikaleltik* y, según se cree, allí habitan los ancestros primeros o guardianes en forma de ángeles (*anhelsitik*) o santos.

Esos lugares representan algo más que el símbolo religioso católico; se dice que las cruces son “para platicar con los dioses que allí viven”. Algunos de estos lugares con cruces también son mojones que marcan límites de propiedad, así como indicadores de lugares donde hay agua. Juan Gómez (cancuquero), explicó:

[. . .] en los ojos de agua y en algunos cerros se ponen tres cruces con sus ramas de pino. Todos pueden ponerles adornos de juncia y flores y no importa que esté en el terreno particular de otro cancuquero. [La cruz recibe, en algunos casos, el apellido de la familia dueña del lugar, como “Cruz Santiz”]. Cuando no llueve y la milpa no crece se le pide a los principales que hagan rezo para que venga la lluvia porque los ángeles están molestos con nosotros por portarnos mal.

Otro cancuquero llamado Margarito Santiz indicó que en las cuevas o *ch'ensetik* están “las nubes y los rayos porque así bajan los ángeles del cielo, con lluvia”.

Los espacios sagrados están relacionados contextualmente con los fenómenos naturales como la lluvia, los truenos y los rayos. Un lugar sagrado no es exclusivo entre los cancuqueros, también están relacionados con la economía de la sociedad: si no llueve no hay siembra. Los espacios sagrados de los cancuqueros son lugares del medio natural que visitan y a los que rezan durante los rituales y ceremonias que influyen en su organización social, económica, religiosa, ecológica y política. Uno de los valores del espacio sagrado para los cancuqueros es el mito de origen, porque de esos lugares salieron sus antepasados y los *ch'uleltik* de todos ellos:

Lo que sí constituye un concepto claro en la mente de todos es que “antiguamente” cada clan habitaba una cueva, de donde salieron sus miembros en forma de seres humanos a poblar la tierra y en las cuales viven los nagueles o *lab*, que los ligan al lugar de origen. A esta cueva vuelve el alma después de la muerte [Guiteras, 1992:1].

Los lugares sagrados más importantes o referenciales son aquéllos donde hay más cruces: *witsetik* (montañas y cerros) y *ch'ensetik* (cuevas) también son considerados por los especialistas de la medicina tradicional como los más poderosos y de mayor jerarquía. Son puntos de referencia naturales de un conjunto de oposiciones binarias de la visión del mundo: montaña *versus* cueva, *ajkol* (arriba) *versus* *alan* (abajo). Dios ancestral *versus* *Yajwal Balamilal* o Señor de la Tierra.

Entre algunas prácticas curativas indígenas, el espacio es un lugar importante para el tratamiento de la enfermedad o el daño, pero sólo aquél donde existe el poder sobrenatural capaz de solucionar y conceder las peticiones de los cancuqueros para sus fines y necesidades. El concepto *kol-chamel* (salud-enfermedad) está íntimamente relacionado con los espacios sagrados debido al concepto de persona, es decir, las partes en que se divide el cancuquero. En relación con esto, don Sebastián Gómez (*poxtaiwanej*) explicó que los lugares donde viven las almas o *ch'uleltik* de los habitantes de Cancuc son los cerros y cuevas más importantes, allí están las almas

pequeñas (*ch'in ch'ulelal*) y las grandes (*muk'l ch'ulelal*), que los ángeles o santos pueden amarrar cuando sus propietarios se comportan mal o les pagan y dan comida de parte de un *ak'chamel* (dador de enfermedad), considerado por los cancuqueros como el brujo; según en qué lugar los amarre será el tipo de enfermedad (fría o caliente).

Otro papel intencional de los espacios sagrados es el de bienestar o salud (*kol*) y el de enfermedad o mal (*chamel*), es decir, los cancuqueros, especialmente los *poxtaiwanej*, reconocen cuando alguien está enfermo por situaciones del ambiente o cuando la enfermedad es producida por las divinidades que habitan en los espacios sagrados. También saben cuándo se trata de una enfermedad producida en un espacio sagrado por el *ak'chamel* o brujo. Para la cultura tzeltal, lo sagrado debe ser revalorizado debido a su significación en el control del proceso salud-enfermedad.

Los cancuqueros asumen que en algunas montañas y cerros hay santos o ángeles custodios, las cruces que están enterradas o recargadas en las paredes de la montaña son la puerta de entrada a su hogar: el cielo. Sebastián Gómez dice que “no todas las montañas y cerros tienen alojadas a las divinidades, sólo aquéllos que tienen cruz. Allí se reza y los ángeles suben el mensaje a dios en el cielo”. Las cuevas y sumideros son canales de comunicación con el Señor de la Tierra, el guardián de las aguas y del maíz, también habita el *pukuj* (demonio), a quien reza el *ak'chamel* o brujo. Al igual que en la montaña, allí se puede rezar, curar, así como solicitarle hacer daño o enviar una enfermedad.

Los espacios sagrados son formas simbólicas del medio natural en la concepción indígena tzeltal de Cancuc, allí habitan las divinidades como ángeles, santos y demonios, custodios del orden social. El espacio sagrado es un lugar de contacto entre el hombre y lo sobrenatural. Cada punto del espacio pertenece convencionalmente a una divinidad en particular. Cerros, cuevas, arroyos, altares, iglesias, etcétera, demuestran no sólo ser puntos sagrados sino también centros ceremoniales. El espacio sagrado para los cancuqueros comunica y les pone en cercanía con las divinidades, en este caso la idea de divinidad es objeto de interpretación y generador de identidad, orden y entendimiento.

LA SIMBOLOGÍA DE LOS ELEMENTOS DE LA GEOGRAFÍA SAGRADA

Existen diversos espacios sagrados, muchos de los cuales están ligados a la geografía de la naturaleza, como montañas, cuevas, arroyos, pozos, bosques, rocas, etcétera, además, existen espacios sagrados que son construidos por el hombre, como las iglesias y los altares de hogar. En el mapa se aprecian algunos espacios sagrados donde se presencié algún ritual intencional de curación y brujería.

La montaña y la cueva

Algunas montañas, cerros y cuevas, dentro y fuera de los límites geográficos del municipio de San Juan Cancuc, son considerados sagrados porque allí habitan santos, vírgenes, Cristo, ángeles, truenos, lluvia, animales míticos, almas ancestrales, demonios, seres malignos y el dueño de la tierra y del cielo, es decir, conceptos ideológicos y simbólicos que representan la cosmovisión de los cancuqueros. Según algunos habitantes como Diego Domínguez, estas representaciones convencionales de lo sagrado se explican porque:

[. . .] en algunas montañas hay agua que mantiene viva la tierra y es buena para sembrar, además, se sabe que hay una cruz donde vive un santo del cielo que cuida y ve que no hagamos mal a nuestros hermanos indígenas. Porque si esto sucede, nos castiga con enfermedad o sin agua para la tierra, por eso se le reza y quema vela para que esté contento. Se reza a la tierra para pedir que el maíz crezca grande, así como el frijol, la calabaza, el chayote, etcétera. También para que no dé enfermedad a los habitantes del pueblo. Los rezos se hacen en varios cerros, los más importantes son conocidos porque nos lo enseñaron nuestros antepasados y que están orientados en cuatro lugares [puntos cardinales].

Otros lugares sagrados son las cuevas, ahí también habita un santo u otra deidad ancestral o mitológica. Para algunos indígenas la cueva representa la casa del diablo, el dueño de la tierra o algún personaje maléfico.

En la cueva se reza para pedir agua, para que la milpa y el frijol crezcan, también le pedimos dinero prestado al señor de la tierra a cambio de un alma vendida. Los "brujos" o *ak'chamelal* le hablan al diablo, queman vela, incienso y piden que haga mal a alguien vendiendo el *ch'ulel* o alma de la víctima.

Estos dos tipos de espacios sagrados nos muestran la oposición o intención arbitraria entre arriba y abajo, cielo e inframundo, curar y dañar. Tales características influyen en la concepción de la salud-enfermedad, ambas participan y dan significado al proceso de prácticas y creencias de la medicina indígena tradicional, así como de la situación económica y ecológica de la comunidad.

¿Qué relación tienen los espacios sagrados y el contexto económico y ecológico de los cacuqueros, además de su salud? Una posible respuesta se obtuvo durante un ritual para pedir lluvia en la montaña nombrada Keremton ("piedra o roca de muchacho") en el municipio de Cancuc, paraje Cruztón. Desde muy temprano, en la primera hora del sol, los principales se reunieron en la casa del mayordomo, acompañados por músicos tradicionales que llevaban arpa, guitarra, violín, tambor, pito y sonajas. Comenzaron a tocar alrededor del altar, compuesto por tres cruces de pinabeto y ramas de pino, también había garrafas de *pox* (aguardiente de ca-

ña). Al ritmo de la música los principales danzaban con la sonaja en la mano y derramaban *pox* alrededor del círculo que formaron los músicos, comenzando por la derecha. Posteriormente, compartieron la bebida a cada uno (todos varones); después de cuatro vueltas de música y danza y de compartir *pox* con *pilico* (*inoy*, tabaco silvestre mezclado con ajo y cal), se tiraron cuatro cohetes al aire para anunciar el ascenso a la montaña de Keremton. Posteriormente, cargando los instrumentos musicales, las velas blancas de 40 cm, el *pox*, la chicha, el *pozol*, cohetes, sahumerio y copal, se inició el ascenso a la montaña.

Cuando llegaron al lugar sagrado —en la cima, bajo una pared rocosa y repleta de cruces de pinabeto (algunas muy viejas y otras en mejor estado)—, los principales acomodaron en un tronco acostado ante las cruces una docena de velas, prendieron el sahumerio y le colocaron copal, se tiraron nuevamente cuatro cohetes y tocaron música. Mientras tanto, los principales más viejos sahumaban el espacio y a todos los presentes, iniciando por la derecha; tres principales sacaron su rosario y prendieron las velas para iniciar el rezo a Keremton, el ángel que cuida la montaña y su comunidad. Le ofrecieron las velas, el *pox*, el incienso, la música, los cohetes y la chicha, “le piden que no esté enojado con todos nosotros y que envíe agua a sus tierras para que se vaya la enfermedad que trae el calor y el hambre, para que crezca bien el maíz, el frijol y las verduras”. El rezo dura más de tres horas, durante este tiempo todos bebieron *pox*, chicha y *pozol*, los músicos sólo hicieron una pausa y reanudaron la música. Los cohetes fueron tirados de cuatro en cuatro y las velas se consumieron. Nuevamente todos se colocaron en círculo y se reanudó la música y la danza para comenzar el descenso y regresar al lugar de inicio. Los asistentes compartieron más *pox* y dieron las gracias a todos los que asistieron al rezo.

Don Sebastián indicó que este ritual se llevó a cabo para “prevenir la enfermedad de la comunidad, porque si hay mal tiempo, no hay alimentos y la gente se enferma, también todo se seca y muchas cosas se pierden del campo y los bosques”. En este sentido el orden natural tiene que regularse con el orden social, los cancuqueros deben agradecer a las divinidades y mantenerlas contentas para no provocar ira en ellos.

Otros espacios sagrados de la naturaleza en Cancuc son el bosque, el río, el arroyo, el manantial y el pozo. La geografía de esta región ofrece terrenos con variaciones climáticas y diversidad de flora y de fauna; en estos lugares también existen divinidades o ancestros que velan por la comunidad. El agua, los animales, las plantas y todo lo que habite su espacio se identifican por mitos, leyendas, cruces o marcas que los distinguen de los demás, como lo explicó Miguel López:

Algunos bosques son lugares donde viven las almas de los ancestros y son ellos los que cuidan y protegen lo que en el bosque habita y para cazar algún animal hay que pedir per-

miso con rezos y ofrenda a los guardianes del bosque. En los ríos, manantiales, arroyos y pozos habitan divinidades custodias del agua. Cada 3 de mayo de cada año se le reza a la Santa Cruz para que no falte agua en nuestra comunidad, le hacemos fiesta con rezos y comida.

La roca y el crucero

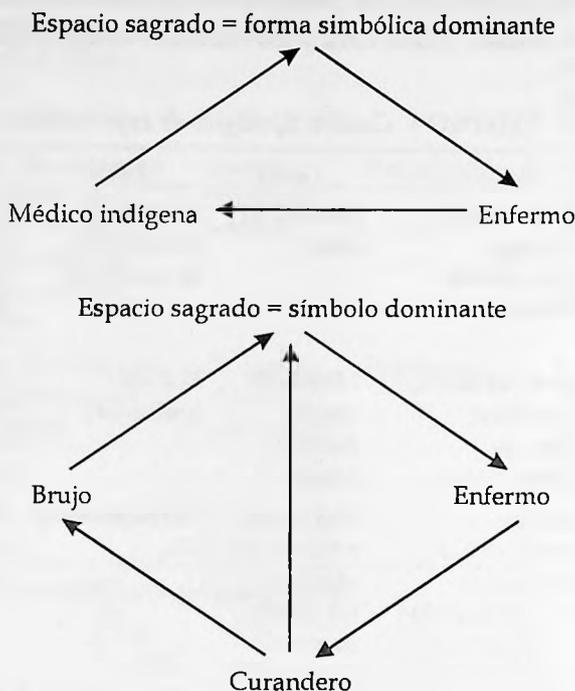
En algunos lugares las características naturales y las formas físicas tienden a conceptualizarse o referirse como sagradas. Muchas de estas formas simbólicas poseen la capacidad de influir en la salud como recurso terapéutico —el caso de rocas que contienen minerales curativos— o porque durante años se enterró ahí una deidad antigua para protegerla, además de ser lugares diferenciables de otros por su forma y tamaño. Como lo explicó Juan Gómez:

[. . .] algunas rocas [que tienen cruz] son consideradas sagradas desde la antigüedad porque allí también habitan santos que cuidan a la comunidad, al igual, en algunos cruces de camino existen cruces de madera indicando que allí es un espacio donde vive un ángel o santo, cuando uno está enfermo de alteración [*metwinik*], algunos *poxtaiwanej* nos dan de tomar de la roca.

Entre los espacios construidos por los cancuqueros están la iglesia y el altar de hogar. La iglesia, al igual que los otros espacios sagrados, está relacionada con el proceso terapéutico de algunas enfermedades o con la producción de las mismas, mediante lo cual los especialistas de la medicina indígena tradicional curan las enfermedades y se valen de símbolos como rezos, limpias, velas y copal. Hacen fiestas para mantener contento al santo patrono, pedir por el bienestar de la comunidad y encontrar solución para todos los problemas. Este mismo papel desempeñan los altares que existen en casi todos los hogares para protección de la casa, sin embargo, hay una jerarquía de poderes: no se puede comparar la fuerza del santo patrono con la de las divinidades a las que se reza en el altar. Las prácticas rituales de curación y brujería realizadas en los espacios sagrados pueden comprenderse con un circuito de la salud-enfermedad (figura 1).

Los cancuqueros tienen la creencia de que los dioses envían las enfermedades y son los únicos que pueden alejarlas. Por tanto, buscar la salud no significa luchar contra la enfermedad en forma aislada sino conseguir la paz con los dioses, responsables de los sufrimientos. Cuando se pretende el alivio de los males se llevan a cabo ritos, conjuros y oraciones vinculados con los procesos terapéuticos, de esta forma, la medicina es un culto mágico y religioso. Los cancuqueros piensan que hay un infierno (*Katimbac*) que es el centro de la tierra. Allí vive el *pukuj*, quien realiza males en todas partes. Quien dice la oración habla con el diablo y le ofrece comida. Según la creencia generalizada en muchos pueblos indígenas, además de Cancuc,

FIGURA 1. Circuito de la salud-enfermedad



FUENTE: Figura elaborada por Esteban Ordiano.

cuando se asusta el alma de la persona, ésta queda en manos de "alguien": un ser completamente desconocido al que asignan el nombre del "ángel" y que invariablemente es el "dueño" del lugar en que está perdida o atada aquella alma. También se le teme al *pále*, ser que se dedica a buscar almas para comerlas y llevar enfermedad y muerte. Se sabe que por las noches el *xoch* o lechuza vuela y echa enfermedad.

La conducta social es importante para preservar la salud, principalmente si se evitan aquellos actos de "pecado", entre ellos, tener relaciones sexuales ilícitas, tratar de superar al vecino en bienes materiales, negar favores a familiares y amigos, ofender de palabra o de hecho, faltar a los principios de etiqueta, adoptar ropas o costumbres de la ciudad, tener milpa grande o hacer cualquier ostentación de riqueza, pasar por alto alguna obligación religiosa, desobedecer a los ancianos, entre otros. Cuando se ha violado alguna de estas normas, el castigo es la enfermedad enviada por los ancestros, ángeles y santos o producida y mandada por los *ak'chamel*.

CLASIFICACIÓN DE LAS ENFERMEDADES

La descripción de las enfermedades de filiación cultural se enfoca en los siguientes aspectos: síntomas, causas, quién cura y los recursos terapéuticos (cuadro 1).

CUADRO 1. Cuadro tipológico de enfermedades

Enfermedad	Síntomas	Causas	Médico	Recursos terapéuticos
<i>Victalotani</i> (envidia)	Dolor de cabeza y estómago, diarrea, vómito y calentura.	Envidia de otros.	<i>Poxtaiwanej</i> (el que sabe de medicina)	Pulsación, rezo, altar de curaciones, velas, <i>pox</i> , copal, hierba fría o caliente.
<i>Ka'ket ziti</i> (mal de ojo)	Diarrea, calentura, granos, llorar mucho, ojo pequeño, flacura.	Mirada de sangre, fuerte o pesada.	<i>Pik'abal</i> (pulsador)	Pulsación, rezo, velas, baño con carrizo tierno, limpia con huevo.
<i>Potzlom</i> (mal sueño)	Escalofríos, calentura, dolor de estómago y cuerpo, resequedad de la garganta, calambres, falta de apetito, cansancio, vómito, diarrea, inflamación de panza, dolor al orinar, hinchazón de los pies.	Mal sueño, a través del espíritu (<i>ch'ulelal</i>); Sueños Desagradables o sexuales.	<i>Poxtaiwanwej</i>	Rezo, iglesia, velas, <i>pox</i> , copal, hierba fría o caliente.
<i>Me winik</i> (alteración)	Dolor en la parte superior de estómago, inflamación, eudoración escalofrío, calentura y vómito, falta de apetito.	Incomodidad por tomar trago, cargas pesadas, frío, sin apetito.	<i>Poxtaiwanej</i>	Rezo, velas, copal, plantas: <i>k'an sun vomol</i> , <i>xulen vomol</i> , <i>sh'onno vomol</i> , <i>pinil vomol</i> , <i>altamixa vomol</i> , <i>tzantel te'vomol</i> , refresco, juncia, sal, limón, <i>pox</i> .
<i>Ch'ulelal</i> (enfermedad del alma)	Miedo, frío, calor, dolor de cabeza, cansancio, atarantamiento, debilidad, vómito y falta de apetito.	Viento, sueño, envidia, caídas en el suelo, en el agua, en el camino.	<i>Poxtaiwanej</i>	Pulsación, hierbas tomadas, soplo de ajo, rezo, incienso, juncia, trago, refresco y una gallina.

<i>Enfermedad</i>	<i>Síntomas</i>	<i>Causas</i>	<i>Médico</i>	<i>Recursos terapéuticos</i>
<i>Chu waj</i> (atarantamiento)	Atarantamiento, dolor de cabeza Aburrimiento imaginar cosas o gente.	Viene del alma y por el sueño.	<i>Pik' abal</i>	Rezo, ayuno por parte del médico, hiebabuena, <i>bakil pukuj, yaxchel, mukta yaxchel, bik'itit yaxchel.</i>
<i>Anil ch'ulelal</i> (enfermedad repentina)	Dolor de estómago, de corazón, de huesos, de cabez; mareos, falta de apetito, vómito, diarrea.	Sueños, envidia o brujería.	<i>Poxtaiwanej</i>	Pulsación, rezo, velas, incienso, juncia y trago, té de manzanilla y un baño con éste.
<i>Ak'chamel</i> ("brujería")	Dolor de estómago, abultación, dolor del cuerpo.	Se coge en el camino, por envidia.	<i>Poxtaiwanej</i>	Pulsación, rezo, velas, se sopla a la persona con trago, se dan plantas como <i>poy te', axux</i> y tabaco.

FUENTE: información recopilada por Esteban Ordiano

CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo constituye el recuento de documentos, comentarios de informantes y notas de campo. Se argumentó en la primera tesis que la medicina indígena tradicional es un sistema de atención a la salud o producción de la enfermedad —según los objetivos o intenciones del practicante— en constante desarrollo y compuesto por la cosmovisión, los rituales, los recursos terapéuticos y humanos que la practican. Está construida socialmente y es el producto de un proceso de resignificación iniciado en el siglo XVI. Se ofrecieron conceptos teóricos y antecedentes etnohistóricos en los que se observó cómo permanecen conceptos ideológicos prehispánicos, materiales y simbólicos de los indígenas; por ejemplo, los rituales de la salud y la enfermedad en los espacios sagrados que componen la medicina indígena y accionan la cosmovisión o ideología, como montañas, cuevas, ríos, arroyos y bosques, las características que debe cumplir un futuro médico indígena, sueños donde les hablan los ancestros o dios y de donde adquieren todos sus conocimientos y poderes médicos. Asimismo, se observó el proceso de continuidad ideológica de los conceptos salud-enfermedad y de la imagen o construcción de la persona que tienen los indígenas de Cancuc.

Por otro lado, se pudo observar cómo los nuevos conceptos ideológicos, materiales y simbólicos —impuestos y traídos por los españoles— tomaron nuevos significados o se reajustaron en las culturas indígenas receptoras, como los cancuqueros. Lo anterior explica que la medicina indígena tradicional se basa en una particular concepción del mundo en la que naturaleza, cuerpo humano, salud, enfermedad, curación o muerte están íntimamente ligados a dicha concepción. Incluso se incorporan gradualmente a esta medicina nuevos elementos de otras ciencias o técnicas, además, se reinterpretan y ajustan a dicha concepción del mundo, por lo que es una medicina en constante desarrollo.

Respecto a la segunda tesis, todo ritual tiene su aspecto temporal dinámico-diacrónico o sincrónico-estructural. Como indica Turner, los rituales son las formas simbólicas puestas en acción y éstas son las unidades más pequeñas del ritual que deben ser analizadas en una secuencia temporal y en su relación con otros acontecimientos de los procesos sociales. Según los conceptos de Thompson, el análisis de las formas simbólicas debe realizarse a partir de cinco aspectos: intencional, convencional, estructural, referencial y contextual. El análisis del ritual en términos de Thompson se podría resumir en los siguientes puntos:

1. El ritual es una red de intenciones; los objetivos de las formas simbólicas se pueden observar en el ritual de la salud: el paciente o su familia dan un pago simbólico (dinero, *pox*, maíz o frijol) al médico indígena con el fin de ser entrevistado o atendido con “mejor gusto”. Por otro lado, la intención del médico indígena es restablecer la salud del enfermo. La actividad más importante es tomar el pulso que según el curandero es para diagnosticar el tipo de enfermedad o mal del paciente y saber qué tratamiento debe recibir. Otra actividad es la interpretación de los sueños y su objetivo también para saber qué enfermedad padece y dónde la adquirió (en el río, en el camino, por envidia, si es enfermedad del alma chica o del alma grande, etcétera) y así dar el tratamiento. El rezo tiene como objetivo entablar la comunicación con dios o las divinidades y el altar o cruz recibe el mensaje. La ofrenda de velas, refresco, copal y flores expresa un deseo de satisfacción para dios o las divinidades. Las bebidas también se deben compartir con los presentes y así pedir que el enfermo se recupere pronto de su mal. En el proceso ritual la gallina negra sirve al médico indígena para intercambiar el alma del enfermo al ofrendar su muerte y servir de alimento para la familia del enfermo y el médico indígena.
2. El sistema ritual es una red de las convenciones, según Thompson:

Las reglas de codificación y decodificación no necesitan coexistir en el sentido de que una forma simbólica se puede codificar, pero tal vez nunca en la práctica [. . .] Asimismo, una

forma simbólica se puede decodificar de acuerdo con ciertas reglas o convenciones, aunque de hecho nunca se haya codificado.

El ejemplo más representativo en el ritual estudiado sería el rezo, compuesto por el acto y contenido. Según el médico indígena, esto puede ser una plática o una ofrenda. El contenido del rezo es un mensaje dirigido a alguien, una súplica o una información. La montaña y la cueva son lugares sagrados y puertas de comunicación con el otro mundo al que sólo tienen acceso los médicos indígenas y las autoridades tradicionales, por lo que tienen un papel o rol social. Esta teoría no permite conocer el código del que se está hablando, del *emic* (punto de vista indígena) o del *etic* (punto de vista del académico). Por consiguiente, ¿cómo distinguir entre el código del investigador y el código, en este caso, del médico indígena? Lo más útil es decodificar a partir de la convención académica, debido a que se conceptualiza simbólicamente para explicar, en este caso, la cultura indígena.

3. La estructura es la composición de las formas simbólicas o su relación entre éstas. En la estructura se describe la escena y no tanto la acción ritual, puesto que identificamos la posición o lugar que ocupa cada forma en el espacio, dicho en otras palabras, es ver una fotografía de la escena ritual: el altar de cruz y sus tres ramas de pino están al oriente, frente a él (en el centro) se encuentran las velas, el *pox*, el refresco y el incienso, también se coloca la gallina y cigarros; posteriormente, frente a estas formas simbólicas, está hincado el médico indígena —quien se persigna y reza— y a su izquierda, el enfermo o paciente. Ahora bien, la estructura del ritual muestra la posición y ubicación de los componentes o formas simbólicas: *a*) la orientación, *b*) el espacio sagrado, *c*) el altar y pinos, *d*) las velas, *e*) el copal, el *pox* y el refresco, *f*) el médico indígena y *g*) el enfermo.
4. Según Thompson, el cuarto aspecto de las formas simbólicas es el referencial. El autor distingue el aspecto convencional de la referencia, es decir, la connotación de la denotación. Ambos conceptos tratan la significación de algo: la connotación es el sentido o significado que puede ser apprehendido según el código. La denotación tiene referencia, es decir, es un proceso de designar o denominar cosas u objetos. Por ejemplo, la cruz, más que referirse a Cristo, al dios cristiano o a la salvación, puede significar dolor, puerta de comunicación con los ancestros, tumba o un muerto. Ahora bien, la distinción entre el aspecto referencial y el aspecto convencional presupone una visión del mundo realista y etnocéntrica. La distinción propuesta por Thompson para ambos aspectos es confusa porque asume una visión fisicalista del mundo. Ambas definiciones (convencional y referencial) pueden estar juntas, ya que forman parte del mismo sistema de significados.

5. El aspecto sociohistórico es la última dimensión de las formas simbólicas; nos muestra la salida hacia el contexto social, es decir, las formas simbólicas siempre están insertas en la vida social: lengua, educación, trabajo, conducta social, roles sociales, etcétera. Las formas simbólicas se reproducen y se construyen.

Ahora bien, la propuesta teórica de Thompson es un análisis rico pero limitado porque es muy estático, es decir, el análisis es sincrónico porque no toma en cuenta la temporalidad o acción de los rituales; por ejemplo, la temporalidad y la secuencia eventual de los rituales como primer análisis y la observación del proceso de interacción de las formas simbólicas. La temporalidad puede tener dos aspectos: el histórico (tiempo histórico) y la temporalidad de los actos rituales (tiempo eventual) o ambos. Los dos tiempos son relevantes para el análisis de las formas simbólicas. Por tanto, la etnohistoria nos apoya en la temporalidad histórica, y la propuesta de Turner, en la temporalidad eventual; éstas pueden enriquecer más el análisis que propone Thompson, ya que Turner subrayó los elementos temporales y de acción en los rituales [Turner, 1980], considerados como formas simbólicas.

Respecto a la tercera tesis se observó que los rituales de la salud y enfermedad como formas simbólicas puestas en acción están insertos en los contextos sociales, puesto que están relacionados con el espacio y el tiempo. En San Juan Cancuc, *ch'ul balamilal* o espacio sagrado es una forma simbólica de los lugares que tienen relación con la vida e identidad de los cancuqueros, es decir, que reproducen la cultura. Esto se puede observar en los antecedentes etnohistóricos y datos etnográficos al responder por qué la medicina indígena tradicional se ha preservado por más de 500 años. Tal vez porque la estructura social y los médicos indígenas se han resistido a desaparecer, es decir, la misma estructura social, en especial la del grupo de médicos indígenas, ha usado sus conocimientos simbólicos para seguir apropiándose de los espacios sagrados en la comunidad y en el proceso histórico se ha adaptado y adoptado a las diferentes sociedades que han denominado a los indígenas para reproducir su cultura —lo que se ha insistido en llamar “aculturación creativa”.

Los espacios sagrados también son formas simbólicas que generan o construyen la identidad, es decir, siguen reproduciendo la cosmovisión de los cancuqueros. ¿Por qué es importante apropiarse de los espacios sagrados? Con base en los antecedentes etnohistóricos y etnográficos se pueden considerar las siguientes características en los espacios sagrados: son lugares naturales con antecedentes históricos donde residen los antepasados, quienes tienen el conocimiento de todas las cosas, además, vigilan, protegen o castigan a los cancuqueros cuando éstos rompen o transgreden una norma social; allí habitan los *ch'uleltik* (almas) de los cancuqueros; ahí viven animales de caza que sirven de alimento para los cancuqueros; ahí habi-

tan las divinidades de la lluvia, el rayo y los truenos, relacionados con el agua, que es la que da vida a la tierra; ahí crecen árboles y plantas que sirven para diferentes usos (alimento, medicina, leña, carbón, madera, etcétera), y porque algunos espacios sagrados funcionan como mojones deslindadores de territorios.

Por otro lado, estos lugares también pueden ser espacios de culto, es decir, donde se realizan las fiestas y rituales con un carácter más público. Un claro ejemplo es la iglesia y su fiesta patronal. Ahora bien, en los espacios sagrados se puede observar una clara relación cuatripartita y bipolar, herencia de la cosmovisión prehispánica, además, los puntos cardinales oriente, poniente, norte, sur y arriba *versus* abajo. En los rituales de la salud y la enfermedad el espacio sagrado es importante porque allí reside el poder divino capaz de curar o dañar. El médico indígena es el intermediario que tiene el don divino de negociar la salud o pedir una enfermedad para castigar al que transgrede alguna norma social. Por este motivo, los especialistas de la medicina indígena funcionan como agentes de control y regulación social mediante la salud y la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G.

1963 *Medicina y Magia*, México, Instituto Nacional Indigenista

1992 *El proceso de aculturación y cambio socio-cultural en México*, México, FCE.

Aramoni Calderón, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Conaculta.

Audirac Rodríguez, María del Rocío

1998 *Velas, ritual y brujería. Prácticas curativas tradicionales en la zona de Pátzcuaro, Mich.*, Tesis de maestría, México, CIESAS.

Campos, Roberto (comp.)

1992 *La antropología médica en México Tomo 1*, México, UAM, Instituto Mora, Antologías Universitarias.

1996 *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina, estudio en México y Bolivia*, Tesis, México, UNAM.

Eliade, Mircea

1973 *Lo sagrado y lo profano*, México, Punto Omega.

Favre, Henri

1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Florescano, Enrique

1992 *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas.

García de León, Antonio

1996 *Resistencia y utopía*, México, Editorial Era.

Gobierno del Estado de Chiapas

1997 *Los municipios de Chiapas en cifras 1996*, México, Secretaría de Hacienda del Estado de Chiapas.

González Martínez, Joaquín R.

1998 *La visión del espacio tzotzil-tzeltal*, México, IHS-UV.

Guiteras H., Calixta

1992 *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos.

Harman, Robert Charles

1974 *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya tzeltal*, México, INI-SEP.

Hermitte, M. Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Holland William, R.

1987 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI.

Holowka, Jack

1994 *Problemy etyczne w literature pieknej*. Wydawnictwa Szkolne y Pedagogiczne, Varsovia.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

1996 *Chiapas, Tomo 1 y 2. Censo anual de población y vivienda 1997*, México.

Jacorzynski, Witold R. y Juan Artemio López Hernández

1998 "La tierra sagrada de los tzotziles: un estudio sobre ecología indígena", en *Cuicuilco*, México, ENAH, INAH, vol. 5, núm. 12, enero-abril.

Lara y Mateos, Rosa María

1994 *Medicina y Cultura*, México, Plaza y Valdés/Folios.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología, 2 vols.*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lozoya, Xavier y Carlos Zolla de

1983 *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, México, Folio Ediciones.

1988 *La medicina tradicional en México*, México, IMSS.

McQuown, Norman y Julian Pitt-River (comps.)

1989 *Ensayos de antropología en la zona centro de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Menéndez, Eduardo L.

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, CIESAS.

Núñez de la Vega, fray Francisco

1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*, México, UNAM.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.

Albertina Saravia (ed.)

1990 *Popol Wuj*, México, Porrúa.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP.

Thompson, John B

1993 *Ideología y cultura moderna*, México, UAM.

Thompson, J. Eric S.

1997 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*, España, Siglo XXI.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz

1995 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, CIESAS, UNAM.

Vogt, Evon Z

1993 *Ofrenda para los dioses*, México, FCE.

1993 *La persistencia de los espacios sagrados zinacantecos en la Antigua América, El arte de los parajes sagrados*, Estados Unidos, Richard F. Townsed.