

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 9, julio-diciembre 2017
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional, México*), Jan Rus (*Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México*), Jesús Morales Bermúdez (*Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México*)
María Fernanda Paz Salinas (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mario Humberto Ruz (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Matthew Carlin (*Manchester Metropolitan University*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid, España*).

Comité Editorial IEI

Dolores Aramoni Calderón, Raúl Perezgrovas Garza, Gonzalo Cópore Quintana, Jorge I. Angulo Barredo, Gracia Imberton Deneke.

Directora de EntreDiversidades: Anna María Garza Caligaris

Editor: Pablo Salmerón Corraliza

Coordinadores de la sección temática ED9:

Gemma Orobitg Canal y Pedro Pitarch Ramón

Composición y formación editorial: Pablo Salmerón Corraliza

Apoyo editorial: Alejandra Rodríguez Torres

Página electrónica: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Dirección electrónica: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

Diseño de portada: Cajavic, Taller de arte y diseño, Ciudad de México.

Cuidado de la edición: Comité Editorial IEI Unach

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 5, vol. 1, núm. 9, otoño-invierno 2017, es una publicación semestral editada por el Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tel. y fax: (01 967) 678 35 34, ceditorialiei@hotmail.com. Editor responsable: Pablo Salmerón Corraliza. Licencia Creative Commons 4.0 Internacional. ISSN e: 2007-7610; ISSN: 2007-7602. Impreso en Talleres Gráficos de Unach, Calle Orquídeas No. 45, Colonia Jardines de Tuxtla, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, el día 29 de diciembre de 2017 con un tiraje de 250 ejemplares. Todos los artículos que integran este volumen fueron arbitrados por expertos mediante el método de pares ciegos. El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de sus autores.



Universidad Autónoma de Chiapas 2017

CONTENIDO

SECCIÓN TEMÁTICA

PRESENTACIÓN	9
ARTÍCULOS	
“Tú nos has soñado”. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales Pedro Pitarch Ramón	21
Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas Kevin P. Groark	43
“Todas estas montañas nos hablan”. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos Arianna Cecconi	87
Santos y vírgenes entre sueños. Relatos oníricos de peregrinos y devotos del sur andino de Perú Vicente Torres Lezama	117

SECCIÓN ABIERTA

ARTÍCULOS

Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821) 147

Juan Pedro Viqueira Albán

Del dicho al hecho: El seguro popular, su presupuesto y la atención a la salud materna en Chiapas 209

Mónica Carrasco-Gómez
Hilda Eugenia Argüello-Avendaño

Análisis discursivo de las identidades. El caso de los trabajadores de una institución de salud 245

Nayelhi Itandehui Saavedra Solano
Soshana Berenzon Gorn
Jorge Galván Reyes

DOCUMENTO

“Hacer los sueños”. Una perspectiva wayuu 277

Carmen Laura Paz Reverol

PRESENTACIÓN

Los laberintos del sueño

Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio

Gemma Orobitg Canal

Este ejemplar de *EntreDiversidades* reúne en su sección temática cinco textos de antropólogos indígenas y no-indígenas que actualizan críticamente las ideas sobre el lugar del sueño en las culturas amerindias y refuerzan la tesis sobre la centralidad de la experiencia onírica en el estudio antropológico de las culturas indígenas. Los escritos aquí reunidos permiten la comparación de la realidad del sueño en las tres áreas consideradas como representativas de la diversidad indígena latinoamericana: en Mesoamérica, entre los grupos tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (K. Groark y P. Pitarch); en los Andes, las comunidades indígenas campesinas del sur andino peruano (A. Cecconi y V. Torres); y en las Tierras Bajas, los wayuu de la Península de la Guajira, compartida por Colombia y Venezuela (Documento de C. L. Paz).

Es notable el contraste entre, por una parte, la conocida relevancia de los sueños en la mayoría de las culturas del mundo y, por otro, las dificultades de la antropología para otorgarle un lugar teórico acorde con la etnografía. La elaboración de este número temático sobre el sueño indígena en distintas áreas de América Latina ha estado motivada por la

certeza de que es necesario para la antropología avanzar en la elaboración de un corpus teórico sobre el sueño que permita superar la simple constatación de su diversidad cultural y la supeditación a otros ámbitos de la cultura como el mito o el ritual, con una larga tradición en el campo de la antropología teórica.

La influencia de la teoría freudiana —a partir de “El significado de los sueños” (1983, [1901]), pero sobre todo de *Tótem y Tabú* (1999 [1912])— impulsó la exploración del sueño en las sociedades estudiadas por los antropólogos. Hasta ese momento, los antropólogos habían abordado la experiencia onírica en las denominadas culturas primitivas como una fantasía o una ficción que atribuía a la dimensión mítico-religiosa, accesible durante el sueño, el estatuto de realidad (Durkheim, 1991 [1912]; Lévy-Bruhl, 1960 [1922]; Tylor, 2010 [1871]).

Lucien Lévy-Bruhl dejaba planteada la cuestión de las experiencias oníricas de los “primitivos” en el capítulo que dedica a los sueños en su libro *La mentalidad primitiva* (1960: 99) de la siguiente manera:

Lo que es visto en sueños, en principio, es verdadero. Un espíritu poco sensible a la ley de la contradicción y a quien no incomoda la presencia de un mismo objeto en lugares diferentes al mismo tiempo ¿qué razón podría tener para dudar de los datos de esta experiencia o de cualquier otra? Una vez admitida la idea que la mentalidad primitiva se hace del sueño y del soñar, y de que nada le parece más natural que la comunicación entre el mundo visible y el invisible ¿por qué habría de dudar más de lo que ve en sueños que de aquello que ve con los ojos abiertos?

Como habían hecho anteriormente Tylor (2010 [1871]) y Durkheim (1991 [1912]) en su debate sobre los orígenes de la religión, Lévy-Bruhl no pone en duda que el sueño sea una fantasía, lo que le interroga es que, en algunas culturas, el sueño sea considerado como una experiencia real y verdadera de comunicación con una dimensión mágico-religiosa.

La obra de Freud introdujo una doble ruptura en el tratamiento del sueño que influyó en la sociología y la antropología. Por un lado, el psicoanálisis reconoció a la vida onírica un sentido propio. Por otro, la psicología analítica sacó al sueño de la esfera religiosa y generalizó

sus reglas de interpretación a toda cultura: el simbolismo de los sueños es un simbolismo cultural (Pulman, 1989). La contrapartida a este reconocimiento del valor general del sueño fue la sumisión de las teorías nativas sobre la experiencia onírica a las tesis de la psicología analítica: la idea de que el sueño es la manifestación de los conflictos y los deseos latentes del soñador, la preocupación por las relaciones entre la vigilia y el sueño, por el trabajo de simbolización que se opera en el sueño, así como por las reglas para su interpretación o por las relaciones entre el sueño y el mito, han inspirado trabajos de antropólogos relevantes para la disciplina (Crapanzano, 1992; Descola, 1993; Devereux, 1951, 1978; Evans-Pritchard, 1976; Firth, 2001; Lévi-Strauss, 1985; Lincoln, 1970 [1935], Malinowski, 1937 [1927], 1929; Seligman, 1924).

Incluso aquellas propuestas que han querido desarrollarse al margen de la teoría psicoanalítica lo han hecho delimitando ámbitos de la experiencia onírica que habrían quedado fuera de su influjo, por ejemplo, el análisis de elementos culturales presentes en el contenido manifiesto de los sueños (Eggan, 1952, 1967) o el estudio de las especificidades comunicativas asociadas al soñar (Tedlock, 1992 [1987]). Hay también trabajos antropológicos que se han desarrollado a partir de la contraposición de la experiencia onírica indígena con algunos de los principios psicoanalíticos sobre el sueño, por ejemplo, el de Ellen Basso sobre el sueño entre los indígenas kalapalo —Brasil— que pone en duda la idea de la psicología analítica según la cual el sueño debe ser interpretado teniendo en cuenta el pasado del soñador, pues para estos indígenas, como sucede en muchas otras culturas, los sueños son progresivos, es decir, tienen que ver con el presente y el futuro de quien sueña (Basso, 1992 [1987]). Otro ejemplo en que la presentación de las teorías indígenas contrasta con algunos aspectos de la teoría psicoanalítica es el estudio de Waud Kracke, el cual discute cómo la experiencia onírica entre los indígenas kagwagib —Brasil— cuestiona la noción freudiana del sueño como “proceso primario” —como forma rudimentaria del “proceso secundario”— y propone un nuevo argumento para explicar la conexión entre el sueño y el mito basada en el carácter necesariamente dramático, no sólo narrativo, de la mitología (Kracke, 1992 [1987]).

De una forma u otra, la teoría psicoanalítica del sueño es el punto de referencia y marca las líneas del debate antropológico cuando se incorpora el sueño al análisis de las culturas. Contamos hoy con una bibliografía extensísima, producida por antropólogos, sobre el sueño en las culturas que se constituye como ejemplo de la diversidad cultural del soñar, del sueño y de sus formas de interpretación. Esta extensa obra antropológica recurre a la gran división, que Freud ya había establecido en su genealogía del sueño en occidente, entre las sociedades tradicionales, en las que lo social se inscribe en el pensamiento onírico para orientarlo, dirigirlo y darle una forma, donde el sueño es parte integrante de lo social; y las sociedades de tipo occidental, en donde la puesta de comunicación entre el sueño y la vigilia apenas se contempla con la excepción de algunas situaciones individuales donde éste es interpretado como el síntoma de un estado psicológico (Bastide, 2003 [1972]: 44-45, Devereux, 1966; Crapanzano, 1992). Si se acepta que estamos frente a dos configuraciones diferentes de la experiencia onírica, ¿cuál es el sentido de supeditar la una a la otra? Si admitimos la afirmación de George Devereux (1966) —referida en este volumen por Kevin Groarck— de que dentro de cada sociedad coexisten e interaccionan diferentes teorías sobre la experiencia onírica y la interpretación de los sueños, vale la pena explorar la posibilidad de esbozar, a partir de la comparación etnográfica, las bases de las teorías indígenas sobre la experiencia onírica, objetivo de esta Presentación.

La lectura comparada de los textos reunidos en la sección temática de este *EntreDiversidades* permite reconocer algunas características recurrentes en la experiencia del sueño indígena.

En el sueño como en la vigilia

Los cinco estudios ejemplifican de nuevo la centralidad del viaje onírico, ya sea del propio soñador o de aquel que le está soñando, para dar sentido a lo que le sucede o podría sucederle a él y a su entorno durante la vigilia. En todos ellos, sin embargo, la separación entre sueño y vigilia queda en disputa, así como la pertinencia para la antropología de la pregunta sobre las influencias mutuas entre una y otra dimensión: “el sueño —*musqhay*— se vive como en la realidad, la realidad se vive

como en el sueño”, afirma el antropólogo quechua Vicente Torres en su texto sobre los sueños de los campesinos andinos del Cuzco, peregrinos y devotos de santos y vírgenes. “Las fronteras entre el sueño —*musqhay*— y la vigilia son tan débiles que la narraciones de los sueños aparecen como narraciones de acontecimientos”, avala Arianna Cecconi en su artículo sobre los sueños femeninos con el *Apu* —espíritu de la montaña— en unas comunidades de la zona de Ayacucho. En el área mesoamericana encontramos también, si tomamos el ejemplo de los tzotziles que presenta Kevin Groark desde un enfoque psicoanalítico, que la “transición entre la vigilia y el sueño —*vayichil*— representa apenas un cambio sutil en las fronteras del yo, el cambio del modo de experiencia físico al esencial. Lo que el yo experimenta en la vigilia y en el sueño es consubstancial, completa la totalidad del evento vivido”. Igualmente, para los tzeltales, plantea Pedro Pitarch en su texto sobre los cantos chamánicos indígenas, “el sueño —*way*— [que en lengua tzeltal se asocia a dormir, soñar, noche, oscuridad, tiempo prenatal, inteligencia, visión y posesión de nahuales] envuelve la dimensión solar —la vigilia— y se encuentra permanentemente presente como el reverso de la existencia. Es un dominio sin fronteras precisas que se expande y se contrae invadiendo en la noche el mundo solar”. Finalmente, los wayuu de las Tierras Bajas de Colombia y Venezuela “deben ejecutar cualquier sueño —*lapü*— en la vigilia”, explica la antropóloga wayuu Carmen Laura Paz Reverol, “y este imperativo acompaña todo el ciclo vital de la persona, entendido como una progresiva adquisición del alma —*ad’in*”.

En varios de estos estudios, particularmente en el de los antropólogos indígenas Vicente Torres y Carmen Laura Paz Reverol, se enfatiza que el sueño no tiene que ver con el dormir, sino que estos sueños, inherentes al ser —y— estar en el mundo, tienen lugar “cuando no se duerme profundamente” (Vicente Torres), “cuando la persona se adormece” (Arianna Cecconi), “en un estado de tránsito del alma” que no es dormir sino soñar (Carmen Laura Paz Reverol), “un estado de indeterminación en el que los sentidos están muy vivos pues es a través de datos sensibles tales como los movimientos, los colores, los sonidos, la temperatura, la luminosidad que el alma se orienta en sus tránsitos” (Pedro Pitarch).

Estos ejemplos etnográficos transforman la pregunta sobre las relaciones entre la vigilia y el sueño en otra relativa a los modos en que el mundo es experimentado y aun hecho en las culturas indígenas. Los estudios de este volumen confirman que el ser —y— estar en el mundo indígena necesita tanto del cuerpo, como ya ha sido constatado en los debates recientes en relación con el denominado “giro ontológico” en antropología, como del sueño. En este sentido, las relaciones entre el cuerpo y el alma que sueña no serían de complementariedad sino de substancialidad.

Ser soñado para soñar

El sueño, el tránsito del alma, es una experiencia individual. El texto de Kevin Groark focaliza y desarrolla con exhaustividad las presunciones de esta experiencia de la persona que sirve para estructurar tanto la vida individual como la social. Esta dimensión a la vez individual y social del sueño indígena es una constatación general en los estudios sobre el sueño amerindio. La originalidad y aportación fundamental del texto de Kevin Groark es proporcionar un análisis de los tránsitos del alma, articulando la teoría tzotzil sobre la persona y el sueño con la práctica de la agresión onírica que produce la enfermedad y la revelación en sueños para diagnosticar y curarla, así como para orientar el futuro del soñador como chamán. El trabajo de Groark, con el que abrimos este número, es ejemplar en la actualización y demostración de este enfoque, orientado por el psicoanálisis y la nueva psicología analítica, clásico en los estudios de antropología del sueño indígena.

Los otros cuatro textos plantean una cuestión novedosa: si bien el sueño forma parte de la experiencia más individual de la persona, éste nunca sería experimentado por el soñador si los protagonistas o agentes que transmiten los mensajes o consejos en el sueño no lo soñarán previamente. Soñar —la misma forma verbal en estos cuatro casos lo confirma— no es una acción transitiva. “La persona no sueña; sino que es el Santo que te sueña”, plantea Vicente Torres, reproduciendo las palabras de los peregrinos y devotos quechuas. Efectivamente, explican las mujeres indígenas de dos comunidades de Ayacucho a la antropóloga italiana Arianna Cecconi, “el *Apu* [espíritu de la montaña]

te atrapa en el sueño y te seduce”, elaborando esta imagen del sueño como una experiencia en la que la persona se encuentra involucrada en el sueño por la acción de otro ser. Entre los tzeltales, explica Pedro Pitarch, “no se sueña, se es soñado por el sueño”. “La creación del mundo [subraya, incidiendo en un aspecto que había sido obviado hasta ahora en el análisis antropológico del sueño indígena a pesar de ser bastante recurrente en la mitología amerindia] es el resultado del sueño de los dioses. Los sueños humanos, producto de los sueños de los personajes sagrados, entre otras cosas, actualizan esta condición original”. Entre los wayuu, explica Carmen Laura Paz Reverol, el sueño, “*Lapü*, es un personaje que transmite los mensajes en el sueño. Todos los sucesos están signados por él [insiste la antropóloga wayuu], de ahí que sea temido y acatado en sus posiciones”.

Estas observaciones etnográficas acerca del sueño humano como algo activado por el sueño de los espíritus o, de forma más contundente entre los wayuu, por un espíritu cuyo nombre es “Sueño”, imponen un replanteamiento del consenso general en la antropología del sueño en lo referente a la definición esencial del sueño indígena como viaje del alma del soñador. Evidentemente, el viaje del alma caracteriza el sueño indígena, pero el sentido del sueño es la comunicación con el conjunto o con una parte de los seres que habitan el cosmos indígena. El sueño es una experiencia de tránsito, pero sobre todo de comunicación entre los seres del cosmos. La consideración general del sueño en las teorías indígenas como una experiencia peligrosa para la persona que sueña, como una muerte provisional —metonimia indígena que aparece referida en este volumen en los textos de Pedro Pitarch y Carmen Laura Paz Reverol—, debería llevar al análisis antropológico a centrarse en las relaciones y dimensiones cosmológicas implicadas en el sueño que se presentan como fuente del conocimiento y de la acción sobre el mundo. Ésta es otra constatación general de la etnografía indígena.

Una hermenéutica abierta

Si el sueño indígena se define por el tránsito del alma, pero sobre todo por la actualización de las relaciones entre los seres del cosmos, la cuestión sobre la interpretación, literal o metafórica, de los sueños, en

los términos en que fue planteada por Freud (1983) [1901] en *Über den Traum*, sistemáticamente utilizada y debatida por la antropología, deja de ser pertinente. Freud, como observa Claude Lévi-Strauss en el capítulo dedicado a los sueños jíbaros en su libro *La potière jalouse* (1985), se debate entre una interpretación realista y relativista del simbolismo, decantándose por la primera, pero sin descartar por completo la segunda. Así lo expresa Freud:

... Nos hallamos, pues, en el sueño ante una representación por medio de símbolos, los cuales son objeto de especial interés desde que se ha demostrado que los sujetos que hablan un mismo idioma se sirven en sus sueños de símbolos idénticos y también que esta comunidad traspasa en algunos casos las fronteras del lenguaje. Dado que los que sueñan no conocen el significado de los símbolos por ellos empleados, se nos presenta al principio envuelta en tenebrosa oscuridad la procedencia de su relación con aquello que indican y representan ... Existen símbolos de difusión universal, que se hallan en los sueños de todos los individuos pertenecientes a un mismo grado de civilización o que hablan un mismo idioma, y otros de delimitadísima aparición individual, que han sido formados por el sujeto aislado utilizando su material de representación propio. Entre los primeros se distinguen aquellos cuya iniciación en representar lo sexual se halla suficientemente justificada por los usos del idioma [por ejemplo, los símbolos procedentes de la agricultura: reproducción, semilla] y otros cuya relación con lo sexual parece alcanzar a los más antiguos tiempos y a las más oscuras profundidades de la formación de nuestros cerebros ... [Sin embargo] Sería equivocado esperar que un más fundamental conocimiento del simbolismo del sueño [“del lenguaje de los sueños”] nos permitiría prescindir de interrogar al sujeto por sus asociaciones y nos conduzca de nuevo y por completo a la antigua ciencia de la interpretación de los sueños (Freud, 1983: 164-166).

En cuanto al análisis del sueño en términos de su interpretación, el estudio antropológico de los sueños indígenas desarrolló un enfoque, discutido y superado hace tiempo, que buscaba contribuir, a partir

de la etnografía sobre la experiencia onírica en culturas remotas, a un inventario universal del simbolismo onírico (Roheim, 1945, 1973; Seligman, 1924). Otro enfoque más generalizado y que dura hasta el presente desarrolla exhaustivamente la tesis según la cual en algunas culturas la interpretación de los sueños es sobre todo literal, mientras que en otras predomina una interpretación metafórica de las situaciones oníricas (Tedlock, 1992). Sin embargo, este tipo de clasificación de los sueños —literales o metafóricos— es discutida en algunos estudios (Descola, 1993; Orobitg, 1998) que sostienen que si bien la vida onírica indígena está sujeta a la lógica de la interpretación, ésta poco tiene que ver con un léxico estandarizado, sino con algo supeditado a las posibilidades analíticas de las situaciones en las que están involucrados el soñador y el conjunto de los seres del cosmos. Kevin Groark avanza en esta línea cuando plantea que la interpretación de los sueños tzotziles se caracteriza por una “hermenéutica abierta”, expresión interesante que problematiza el valor de los sueños en las culturas indígenas. El valor es el sueño mismo en la medida en que es la condición de la existencia y de la objetividad de los actos.

Ni narración ni acción: el sueño, un estado ontológico

El estudio antropológico del sueño indígena se ha apuntalado en términos de su análisis como “narración” —texto construido que debe ser analizado de forma compleja como referente a las condiciones de su producción, elaboración, interpretación de su contenido simbólico, y circunstancias de difusión y recepción— y como “acción” —experiencia indisociable de los acontecimientos, individuales y sociales, que orientan los sueños y son transformados por ellos.

En este volumen los textos toman en cuenta estos desarrollos de la antropología del sueño, pero sobre todo representan una nueva propuesta: aquella que aborda el sueño indígena como un estado ontológico o, en otras palabras, como una condición del ser. Esta relación del sueño como un estado del ser es una idea recurrente en los cinco textos que componen este volumen, si bien sólo es problematizada por Kevin Groark y por Pedro Pitarch. “El estudio de sueño entre los tzotziles [subraya Groark] precisa del reconocimiento de su lugar ontológico,

en otras palabras, tomar en serio el estatus de realidad del sueño como un ámbito interpersonal para la acción, la interacción y la experiencia”. Por su parte, Pedro Pitarch observa que “el sueño tzeltal no es tanto una acción como un estado ontológico en el que la cosas suceden fuera de la voluntad y el dominio de las personas que están, desde los orígenes, bajo el dominio de los espíritus del ‘otro lado’, el dominio del sueño”.

En cuanto coordinadores del dossier “Sueño Indígena”, quien escribe y Pedro Pitarch tenemos la esperanza de que las ideas aquí subrayadas contribuyan a facilitar nuevas perspectivas para la comprensión del sentido del sueño, esa actividad esencial en las culturas indígenas americanas.

Bibliografía citada

- Basso, Ellen B., 1992 [1987], “The implications of a progressive theory of dreaming”, en Barbara Tedlock (editora), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, pp. 86-104.
- Bastide, Roger, 2003 [1972], *Le rêve, la transe et la folie*, Éditions du Seuil, Paris [traducción: 2001, *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu Editores, Buenos Aires].
- Crapanzano, Vincent, 1992, “Saints, *Jnun*, and Dreams”, *Hermes’ Dilemma and Hamlet’s Desire: On Epistemology of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 239-259.
- Descola, Philippe, 1993, “Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis”, *Man*, núm. 24, pp. 439-450.
- Devereux, George, 1951, *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*, International University Press, New York.
- Devereux, George, 1966, “Rêves pathogènes das les sociétés non-occidentales”, en *Essais d’ethnopsychiatrie generale*, Gallimard, Paris.
- Devereux, George, 1978, *Ethnopsychanalysis. Psychanalysis and Anthropology as Complementary Frames of References*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Durkheim, Émile, 1991 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre de Poche, Paris [traducción: 1993, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid].

- Eggen, Dorothy, 1952, “The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 54, núm. 4, pp. 469-485, October-December.
- Eggen, Dorothy, 1967, “Les rêves chez les Hopi”, en Roger Caillois y G. E. Von Grunebaum (editores), *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, pp. 213-256.
- Evans-Pritchard, E. E., 1976, “Appendix II. Witchcraft and Dreams”, en *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford, pp. 230-235.
- Firth, Raymond, 2001, “Tikopia Dreams: Persona Images of Social Reality”, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 10, núm. 1, pp. 7-30.
- Freud, Sigmund, 1983 [1901], “El significado de los Sueños” [Ünder den Traum], *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Ediciones Altaya, Barcelona, pp. 113-168.
- Freud, Sigmund, 1999 [1912], *Tótem y Tabú*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kracke, Waud H., 1992 [1987], “Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process”, en Barbara Tedlock (editora), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, pp. 31-54.
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1960 [1922], *La mentalité primitive*, PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1985, “Totem et Tabu version javaro...”, en *La potière jalouse*, Plon, Agora —Les idées, les Arts, les Sociétés—, Paris [traducción: 1986, *La alfarera celosa*, Paidós, Barcelona].
- Lincoln, James Steward, 1970 [1935], *The Dream in Primitive Culture*, Johnson Reprint Corporation, New York, London.
- Malinowski, Bronislaw, 1929, “XII. Erotic Dreams and Fantasies”, en *The Sexual Life of Savages of North-Western Melanesia*, Readers League of America, New York.
- Malinowski, Bronislaw, 1937 [1927], *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Orobitg, 1998, *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*, Éditions des Archives Contemporains, Amsterdam, Paris.

- Pulman, Bertand, 1989, “Aux origines du débat anthropologie et psychanalyse: Seligman (1873-1940)”, *Gradhiva*, núm. 6, pp. 35-49.
- Roheim, Géza, 1945, *Eternal Ones of the Dream. A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, International Universities Press, New York.
- Roheim, Géza, 1973 [1950], *Psicoanálisis y antropología. Cultura, personalidad y el inconsciente*, Editora Sudamericana, Buenos Aires.
- Seligman, C. G., 1924, “Anthropology and Psychology: Presidential Address”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 54, pp. 13-46.
- Tedlock, Barbara, 1992 [1987], *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tylor, Edward Burnett, 2010 [1871], *Primitive Culture*, Cambridge Library Collection, Cambridge.

Gemma Orobitg¹ y Pedro Pitarch²
Coordinadores de la sección temática

¹ Universidad de Barcelona. Correo electrónico: gorobitgcanal@gmail.com

² Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: petul@telefonica.net

**“TÚ NOS HAS SOÑADO”. NOTAS SOBRE EL SUEÑO
EN LOS CANTOS CHAMÁNICOS TZELTALES**

**“YOU HAVE DREAMED US”. A FEW NOTES
ON THE DREAM IN TZELTAL SHAMANIC SONGS**

Pedro Pitarch Ramón¹

Resumen: La revisión del término tzeltal *way* —sueño— según aparece en los cantos chamánicos permite reconocer algunos aspectos relativos a la naturaleza del sueño entre los tzeltales de los Altos de Chiapas. Esencialmente, el sueño es pensado como un estado ontológico que se contrapone al estado solar de vigilia, en el cual el primero tiene una función agentiva, mientras el segundo ocupa un papel pasivo. Dicho de otro modo, somos soñados por el sueño.

Palabras clave: tzeltales, mayas, sueños, cantos chamánicos.

Abstract: A revision of the Maya-Tzeltal term *way* (dream) as it appears in shamanic songs allows reconstructing some details relative to the nature of dream among the Tzeltal of Highland Chiapas. Essentially, dream is thought of as an ontological state which contrasts with the solar waking state, in which the first has an agentive function, while the second plays a passive role. Otherwise said, we are dreamed by the dream.

Keywords: Maya-Tzeltal, dreams, shamanic songs.

¹ Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: petul@telefonica.net
Fecha de recepción: 31 07 17; Fecha de aceptación: 20 09 17.

 Páginas 21-42.

Estas notas se refieren al sueño tal y como éste aparece en los cantos chamánicos en tzeltal, lengua maya hablada en las tierras altas de Chiapas, en el sureste de México. Qué es el sueño, esto es, cuál es su naturaleza; no en qué se sueña, o cómo es la narrativa del sueño o cómo se interpretan los sueños, sino cuál es el concepto indígena del sueño. El argumento, en breve, es que el sueño no es tanto una acción cuanto un estado del ser, una condición ontológica; una condición en que la persona no sueña, sino que es ganada por el sueño, no duerme sino que se es dormida. De hecho, dormir y soñar —a diferencia de lo que sucede en las lenguas europeas— resultan estados equivalentes, comúnmente designados por un mismo verbo: *way*.

Si el verbo *way* significa dormir y soñar, su campo de significados se extiende sin embargo a aspectos aparentemente muy distantes de estas acciones primarias. Significa noche u oscuridad tanto en un sentido literal como metafórico. El tiempo prenatal es el tiempo del sueño, como también pertenece al sueño la época mitológica pre-solar; en realidad, un no-tiempo. En un sentido algo distinto, *way* es sinónimo de inteligencia —como tener la capacidad de intelección—, de visión —como capacidad de ver en la distancia y a través de las cosas, y por tanto de conocer, tal y como las divinidades “ven”—, y de posesión de nahuales —esto es, el alma animal que posee ciertos poderes y se desenvuelve en el dominio del sueño.

Lo que subyace a todos estos significados es el hecho de que, como notaba más arriba, el sueño no es tanto una actividad cuanto un estado ontológico (Pitarch, 2013a). Este estado se denomina en tzeltal el Otro lado —*chalamal*—. En contraste con el mundo que habitamos en la vigilia —*jamalal*, el dominio del sol y de la luz—; el Otro lado representa el dominio de los espíritus, las divinidades, los muertos —la muerte—, las almas. Un estado virtual, intensivo, heterogéneo, infinito. Un modo de existencia sumamente inestable que ignora las coordenadas cronométricas y carece de tiempo y espacio. El alma que “sale” del cuerpo durante el sueño simplemente cobra autonomía para desenvolverse en un estado ilocalizable. A juzgar por los cantos chamánicos, el modo de orientarse en el Otro lado —su balizamiento, por así decir— depende más bien de datos sensibles tales como los movimientos, los colores, los

sonidos, la temperatura, la luminosidad. En ese estado las divisiones no son nítidas o transparentes, pues se encuentran en una situación de indeterminación, esto es, en un estado que no es ni de mezcla ni de separación. Oposiciones elementales del lado solar tales como presente y pasado, cercano y lejano, vida y muerte, calor y frío, animal y humano, masculino y femenino, hermano mayor y hermano menor, indígena y europeo, etc., alternan incesantemente. Es justamente esta inestabilidad de tiempo y espacio la que caracteriza las experiencias oníricas.

El mundo de la vigilia —el dominio actual, extensivo, homogéneo resultado de la emergencia del sol— debe extraerse incesantemente de este mundo basal del sueño. Pero aunque el sol permite la vida —provisionalmente— tal y como la conocemos, el dominio del sueño envuelve esta dimensión solar y se encuentra permanentemente presente como el reverso de la existencia. Es un dominio sin fronteras precisas. Durante el día cede y se contrae como resultado de la dilatación de la luz solar —y permanece en las sombras, esa otra manera de llamar a las almas o, lo que es lo mismo, en la niebla espesa, donde los intervalos se desvanecen—. Durante la noche se expande invadiendo el mundo solar, apenas respetando el fuego de los hogares que están permanentemente encendidos —así sea con unas pavesas cubiertas de ceniza— porque la luz lunar carece de la fuerza suficiente para crear la estabilidad necesaria para que la vigilia no sea completamente absorbida por el sueño (Pitarch, 2013a: 20-22).

En definitiva, el sueño se cierne permanentemente sobre la vigilia, como la muerte se cierne sobre la vida. O dicho de otro modo, el sueño no es más que una muerte provisional. Así pues, no es tanto que se sueñe o se duerma como que el estado del sueño se apodera de la persona: la persona contrae el sueño, del mismo modo que contrae la enfermedad —siempre procedente del Otro lado— o se embriaga (cf. Oorbitg, 1998). El sueño atrapa, se adueña de la persona; la persona cede, se entrega, o bien se resiste a ser abducida por el sueño. Como si se tratara de un paréntesis en el esfuerzo por excavar el mundo de la vigilia, el cuerpo y sus sentidos pierden el dominio de la conciencia durante el sueño y el alma pasa a desenvolverse en su estado original. Pero es evidente que debe regresar a tiempo para poder reanudar la vida.

Un dato suplementario: los lingüistas han observado la orientación pasiva de ciertos verbos en lengua mayas, entre los que se encuentra dormir/soñar. Gilles Polian, por ejemplo, explica cómo en tzeltal los verbos intransitivos se distinguen en agentivos y no agentivos. “[El] verbo *nux* ‘nadar’ es agentivo, en el sentido en que generalmente, se trata al sujeto que realiza la acción de nadar como un agente que actúa con voluntad y control sobre esa acción, mientras que el sujeto de *ch’ay* ‘perdersé’ es un ser afectado por el evento, típicamente contra su voluntad y sin control sobre él” (Polian, 2013: 321-322). El verbo *way* —soñar/dormir— pertenece a esta segunda clase no agentiva en la cual las cosas suceden fuera de la voluntad y dominio de la persona: un paciente, no un agente.

La tendencia pasiva del sueño humano contrasta con el hecho de que las divinidades son pensadas como soñando activamente. Más aún, como veremos, son los dioses y los espíritus quienes sueñan a los humanos y no los humanos quienes sueñan a los dioses. Es curioso que en el texto de Vicente Torres Lezama —en este volumen— se observe esta misma característica en los sueños de la región andina del Cuzco, donde cuando una persona sueña con los santos y las vírgenes, en realidad son éstos quienes están soñando con el humano. Hasta donde puedo decir, éste es un aspecto que no había sido observado anteriormente en la etnografía del sueño amerindio. Sabemos que en la mitología indígena no es raro que la creación del mundo sea resultado del sueño de los dioses. Pero la actualización de esta condición original, es decir, que los sueños humanos sean producto del sueño de los personajes sagrados, es algo que no ha llamado la atención etnográfica. El principal hilo conductor de mi argumento es precisamente la intuición de que, en la relación entre los dos lados de lo existente, el papel activo es ejercido por el Otro lado, el dominio del sueño y de los espíritus, mientras que el mundo solar y los humanos que en él habitan juegan un papel simplemente pasivo: el mundo de vigilia es soñado por el Otro lado.

Los comentarios que siguen se basan en cantos chamánicos recogidos por mí en los valles de Cancuc entre 1990 y 2004. Estos cantos son largos textos que pronuncian los especialistas chamánicos en las sesiones de curación y protección de enfermedades. Un dato

decisivo para el tema de este ensayo —los sueños— es que los cantos llegan a los chamanes precisamente en los sueños. El futuro especialista recibe por parte de los espíritus un grueso libro donde están registrados todos los cantos, el cual queda depositado en su corazón. Los cantos chamánicos, pues, representan un lenguaje trascendente, aquel que pertenece al Otro lado —por esa razón no son fáciles de entender—, es decir, es el lenguaje de los espíritus. Dicho de otro modo, los cantos son sueños, y los fragmentos que veremos aquí son, por tanto, sueños hablando de sueños.

El estado de sueño

Comencemos por un ensalmo llamado *sk'oplaltesel jilel*, “palabras para el alma detenida” (Pitarch, 2013b: 110-111). Es un texto de carácter formulario que se puede añadir como epílogo de los cantos de curación dirigidos a liberar el alma retenida por los espíritus. Una vez que —tras largas negociaciones y ofrendas de rescate— el alma es liberada por los espíritus, ésta queda perdida y en un estado de desorientación. El texto del ensalmo procura entonces dirigir el alma extraviada para que se reincorpore en el corazón —“su modesto seno, su modesto cajón”— del cuerpo del que se ha separado. El texto dice:

k'ax ch'ul ora stukeloni
k'ax ch'ul ajk'abal stukeloni
wik'iltel yala sit
wik'iltel yala chikini
ba'ay yala jo'benale
ba'ay yala kajonili
mame ja'uk
ay xanix stsa'nelaloni
ay xanix xenelaloni
yu'un ate sikil witsetike
yu'un ate sikil ajawetike
la'me choj
la'me ik'
t'una metel ak'u
t'una metel apak'

Que discurra el tiempo
que termine la noche,
que llegue con la mirada abierta
que llegue con el oído atento,
a su modesto seno
a su modesto cajón.
Que no sufra
la diarrea
el vómito,
del frío de los cerros
del frío de las montañas.
Ven jaguar
ven viento,
busca tu ropa
busca tu vestimenta.

mame xiwat
mame xa xi' mut
mame xa xi' chanbalam
mame xa xi' wakax
mame xa xi' kawayu
ay ba'ay la ataj ta bej
na'a meixtel anaj
na'a meixtel alum
na'a meixtel awinkilel
na'a meixtel awajch'alel
na'a meixtel awe'el
ja'me xa na'ixtel to
la'me, la'me
ay ba'ay la ataj ta bej
ja'me xa na'ix anaj
ja'me xa na'ix alum
ja'me xa na'ix achanul
ja'me xa na'ix ak'u'
ja'me xa na'ix apak'
la'me, la'me
la'me
mame xwayat.

No te asustes
no te asustes de los pájaros
no te asustes de los animales
no te asustes del ganado
no te asustes de los caballos.
Debes encontrar el camino y
reconocer tu casa
reconocer tu pueblo
reconocer tu figura
reconocer tu cuerpo
reconocer tu alimento
reconocer ya todo esto.
¡Ven, ven!
Debes encontrar el camino
para llegar a tu casa
para llegar a tu pueblo
para llegar a tu animal
para llegar a tu ropa
para llegar a tu hábito.
¡Ven, ven!
ven
no te quedes en el sueño.

El ensalmo va guiando y alentando el alma para que llegue hasta su pueblo, su casa, su ropa, a la vez que trata de evitar que sufra los peligros del camino y sobre todo que no se asuste, especialmente de los animales —algunos tan exóticos como el ganado vacuno o los caballos—. Pero no debemos suponer que el viaje se produce en el dominio de la vigilia —del mundo solar—, esto es, por una geografía continua. En realidad, se trata de que el alma transite entre el dominio del Otro lado, el estado del sueño, y el mundo solar en el que se encuentra el cuerpo desanimado. El comienzo del texto no puede ser más explícito: “Que discurra el tiempo, que termine la noche”, es decir, que acabe el mundo nocturno sin tiempo, habitado por los espíritus que han secuestrado el alma, y comience a transcurrir el tiempo cronométrico propio del dominio solar.

Sin embargo, para nuestros propósitos aquí, la expresión más significativa es la línea con la que finaliza el texto: “no te quedes en el sueño”. La expresión *mame xwayat* cabría ser traducida por “no

te duermas”, pero si bien se mira, esto carece de sentido tanto por la situación en la que se encuentra el alma como por lo que hemos observado más arriba acerca del carácter del sueño. En realidad, el rezador está advirtiéndole al alma de que no puede, no debe permanecer en el sueño, esto es, en el dominio del Otro lado. Debe abandonar el mundo del que originalmente surgió durante el nacimiento de la persona y al que regresa periódicamente durante el sueño, la embriaguez alcohólica, la enfermedad o los momentos emocionales intensos. Es el mundo de la muerte, en el cual la memoria personal —singular— se desvanece progresivamente. De ahí que el rezador insista en que el alma reconozca su lugar en el mundo solar, esto es, se reconozca a sí misma como parte del conjunto de la persona y su entorno solar cotidiano.

El segundo texto es un fragmento de un largo canto titulado *chukel ta kurus*, “cárcel en la cruz”. Como siempre, un alma ha sido secuestrada y encarcelada por los espíritus en el Otro lado, o más precisamente en el umbral hacia el Otro lado que representan las cruces. El rezador se presenta ante una divinidad ofreciendo sus palabras de reconocimiento junto con ciertas ofrendas a cambio de “la mano y el pie” del alma *ch’ulel* retenida, esto es, su figura completa que consta de veinte dígitos. La mirada de la divinidad —su “parpadeo”, como se dice en el canto—, a diferencia de la de los humanos, es capaz de alcanzar todos los dominios del cosmos. En contraste con el caso anterior, este alma *ch’ulel* debe ser liberada directamente por alguien: una vez identificado el lugar donde se encuentra la cruz en la que está presa, bien la divinidad puede rescatar el alma, bien lo pueda hacer el alma del rezador mismo. En cualquier caso, el fragmento repite la fórmula acerca de que no quede en el estado del sueño, lo que equivale a decir retenido en el otro lado.

jtatati	padre mío
kajwalati	mi señor,
ja’mé bik’itel jti’	ésta es mi humilde palabra
ja’mé bik’itel ko’tan	éste es mi humilde corazón,
tal kabeyix sjelol yok	la he venido a ofrecer a cambio de su pie
tal kabeyix sjelol sk’ab	la he venido a ofrecer a cambio de su mano,

jtatati	padre mío
kajwalati	mi señor,
sujtuk me akuxul sit	devuélveme tu viva mirada
sujtuk me akuxul elaw	devuélveme tu vivo rostro,
jtatati	padre mío
kajwalati	mi señor,
ayuk la bi' il xa wilbon	te ruego que me lo busques
ta yutil ch'ulchan	en el interior del cielo
ta yutil balumilal	en el interior de la tierra,
xwik'wonoktel sit	que el parpadeo de tu mirada alcance
yala me'baal xch'ulel	su pobre alma
yala me'baal anjel	su pobre ángel,
manchuk teyuk wayal aj	que no quede allí en el sueño
manchuk teyuk chukul aj	que no quede allí retenido
ta olil bej abi	en mitad del camino
ta olil kamino abi	en mitad de la travesía

Un tercer y último ejemplo del sueño como estado ontológico procede del fragmento de un canto dirigido a los “madres-padres”, *me'tik tatik*. Estos espíritus tienen aspecto de ancianos y ancianas con rasgos europeos, de cabellos encanecidos y largas barbas blancas, los cuales, invisibles, se sientan sobre sillas y en torno a mesas en mitad de los senderos del pueblo para beber café. Los humanos que caminan desprevénidos por los caminos pueden derramar inadvertidamente el café de sus pequeñas mesas, dado que estos espíritus resultan invisibles al ojo humano. Como castigo por ello, los espíritus madres-padres cautivan el alma *ch'ulel* del caminante y no la devuelven hasta que reciben por ella numerosas ofrendas de restitución. —Estos personajes funcionan, de hecho, como espíritus de la tierra que castigan a los indígenas por causa del cultivo del café, obstaculizando las sendas que comunican entre sí a los grupos domésticos.

En lo que sigue el rezador comienza por presentar dichos espíritus: son los que comen, los que tienen —las mesas y el café—, las ancianas, los ancianos. Lo que dicen estos ancianos a continuación tiene un carácter un tanto oscuro: “vamos a comer su ave, vamos a comer su sangre”. Quizá se refiera a una de las almas indígenas que es un ave y a la

sangre del cuerpo: es conocida la avidez de los espíritus mesoamericanos por la carne y sobre todo por la sangre humana. En seguida el rezador presenta sus ofrendas a través de Jesucristo: objetos amarillos y dorados —posiblemente la luz de las velas en el altar doméstico— junto con el aguardiente. Y ahora menciona lo que ha podido suceder: los espíritus ancianas-ancianos hicieron caer a la persona —esto es, dejaron el cuerpo en posición horizontal— y sustrajeron su alma. El acto de hacer perder la posición vertical —estar erguido sobre las dos piernas, posición característica de vigilia— implica trasladar la conciencia de la persona del cuerpo al alma, y por tanto sumir dicha conciencia en el estado del sueño. Así pues, si bien el sueño apresa a la persona de forma genérica, en este caso son los espíritus quienes trasladan activamente la conciencia de la víctima del estado de vigilia al del sueño.

jayeb we'eloni yo'tikoni	cuántos son los que comen ahora
jayeb kich'ojtik yo'tikoni	cuántos son los que tienen ahora,
jayeb ala me'el yo'tikoni	cuántas son las humildes ancianas ahora
jayeb ala mamal yo'tikoni	cuántos son los humildes ancianos ahora.
ya xwe'otik ta yala mut yo'tikoni	“Vamos a comer su ave” ahora
ya xwe'otik ta yala ch'ich'el yo'tikon	“vamos a comer su sangre” ahora,
xiwan yo'tik balumilal jex	así dirían los grandes envidiosos
xiwan yo'tik balumilal kontrae	así dirían los grandes enemigos.
yos jesukristo	Dios Jesucristo
chaneb k'anel	cuatro amarillos,
yos jesukristo	dios Jesucristo
chaneb juchetel	cuatro dorados,
ja'niman sjeltay stukeloni	para intercambiar solamente
jun ach'ul limeta yo'tikoni	junto con una sagrada botella ahora
jun ach'ul baso yo'tikoni	junto con un sagrado vaso ahora,
jun stukel yilel yo'tikoni	para que los puedan ver ahora.
sjoyok k'axel yok yo'tikoni	Pasó caminando ahora
bit'il wan ak'ax yak'bonik stsujkulin	cuando quizá me lo derribaron
bit'il wan ak'ax swayabinik	cuando quizá le sumieron en el sueño
ta sti'wan yalib xmexaik yo'tik	acaso junto a sus mesas ahora
me'eletik niwan yo'tikoni	de las ancianas quizá ahora
mamaletik niwan yo'tikoni	de los ancianos quizá ahora.

Ausentarse del sueño, despertar a la vida

En los cantos chamánicos el sueño se encuentra asociado a la noche. De hecho el estado de sueño se utiliza frecuentemente como equivalente de noche, pero con algunos matices. Cuando se emplea el término *aj'kabal* —noche—, éste designa fundamentalmente un periodo de tiempo, es decir, la fase entre el anochecer y las primeras luces; la fase en que la luminaria está ausente. Sin embargo, cuando se emplea *way* —sueño— la noche no es exactamente un periodo temporal, sino un estado en el cual la ausencia de sol remite al estado original del cosmos. Como sucede tantas veces en la tradición mesoamericana, la dimensión temporal se subordina a la extensión espacial (cf. Gorza, 2006). Es el estado pre-solar de la mitología, e igualmente el estado prenatal, el no-tiempo anterior al nacimiento, esto es, al alumbramiento; aquí también la ontogénesis recapitula la filogénesis.

En los difrasismos de los cantos es común el empleo del pareado *wayxan/kuxan* —sueño/vida—, donde el primer término indica que se abandona el sueño y el segundo que se despierta a la vida. Dicho de otro modo, el pareado refiere el nacimiento de la criatura, donde éste consiste en separarse del estado del sueño para pasar al estado de la vigilia. Como ejemplo tomemos el canto llamado *smajtan poko méil tatil*, “ofrenda para los pasados madres-padres”. Se refiere a los ancianos que acaban de pasar su periodo de cargo en el cerro *ch'iibal*. Se trata éste de un cerro donde habitan las almas *ch'ulel* de un mismo linaje, el cual se encuentra internamente dividido en trece pisos superpuestos que adoptan una forma piramidal, los cuales se dividen a su vez en numerosos compartimentos. En el piso superior de la montaña, el décimo tercero, viven las almas de los seres humanos de más de cuarenta años, los “madres-padres”; en el duodécimo habitan las almas de entre veinte y cuarenta años de edad; y en el undécimo viven los “grandes-pequeños”, los que tienen menos de veinte años. En el preciso momento del nacimiento de un niño en el mundo solar, un doble de su alma aparece en el cerro.

En el siguiente fragmento del canto el rezador está intercediendo por el alma de una criatura recién nacida, para lo cual debe ofrecer ciertas sustancias —aguardiente, velas, incienso, flores, a veces tortillas— a

toda la jerarquía de almas del cerro. Este canto particular está dirigido a los ancianos que acaban de pasar su cargo en la montaña, puesto que debe cerciorarse que todas las almas queden satisfechas con sus regalos y contribuyan así al bienestar del alma del niño. Aquí comienza por informar a las madres-padres que el bebé ha salido del cuerpo carnal de su madre —en el mundo solar—; entonces nombra a las madres-padres como “compradores/recibidores” del alma del bebé con el fin de que la abracen/arropen. Lo que nos interesa, sin embargo, es lo que cita a continuación : “así ha despertado del sueño, así ha despertado a la vida”. Ha abandonado el estado del sueño y ha pasado al estado solar de vigilia. Ha nacido. Lo que sigue a este pareado es también significativo: “ya cruzó al sagrado pueblo, ya cruzó al sagrado lugar”. Nacer equivale a cruzar el umbral desde el Otro lado hasta el pueblo, el lugar en el que vive ahora. —Aquí, pueblo indica no algo opuesto al espacio deshabitado, sino un lugar sobre la superficie de la tierra.— Más aún, el verbo que emplea para cruzar es *jet*, cuyo significado más preciso es “bifurcar algo”, lo cual probablemente se refiere a que la criatura, al nacer, se bifurca su alma en la que se encuentra en el corazón del cuerpo y en la que se halla en la montaña *ch'iibal*. ¿Cómo ha aparecido el bebé? ¿Cómo ha despertado del sueño? Porque “salió de ella, salió de su parte”, del cuerpo de su madre.

sbak'etal sme'
 sbak'etal stukel
 ja wala manojel
 ja wala ich'ojel
 lekuk la petbil
 lekuk la loch'bil
 jichuk la awayxan
 jichuk la akuxan
 bit'il la sjetumtay
 ch'ul lum
 bit'il la sjetumtay
 ch'ul k'inar
 bit'il stukel

el cuerpo de su madre
 de su carne solamente,
 así es humilde Comprador
 así es humilde Recibidor,
 que se encuentre bien abrazado
 que se encuentre bien arropado,
así ha despertado del sueño
 así ha despertado a la vida,
 cómo ya cruzó
 al sagrado pueblo,
 cómo ya cruzó
 al sagrado lugar,
 cómo ha sido,

lok' ta swenta

salió de ella

lok' ta stojol

salió de su parte

Un segundo difrasismo comúnmente empleado en los cantos es *wayl patajsakub*, esto es, sueño/amanecer, el cual designa la transición entre el estado del sueño y el de vigilia, pero significa también, como veremos, la aparición de cosas que se encuentran en estado latente y se vuelven actuales.

El siguiente fragmento del canto *pasko*, “Pascua”, es dicho por el mayordomo principal del santo homónimo, una imagen aparentemente de Jesús de Nazareth que los tzeltales asocian con la Navidad y el solsticio de invierno. Comienza por mencionar a los cuatro mayordomos participantes —“ya estamos todos, los que hemos sido llamados, los que hemos sido invitados”—. Han sido llamados por los espíritus para “hacer florecer, para perfumar” el periodo de celebración del santo en cuestión. Pero sobre todo han sido llamados para “hacer visible”, esto es, “apartar del sueño y revelar al amanecer” la caja donde se guarda la imagen de Jesús y el altar con arcos donde se depositan sus objetos rituales. Este último —empleado a lo largo de Mesoamérica— es una plataforma elevada provisional rematada por dos arcos y que representa la arquitectura del mundo solar (cf. Ochiai, 2004). Dicho de otro modo, la apertura de la caja para sacar la imagen de Jesús y la construcción de la plataforma elevada con arcos es tratada como una transición entre el sueño y las primeras luces. La utilización de objetos rituales es una actualización del estado virtual. Hacer aparecer algo no es crearlo, es decir, producirlo de la nada, sino traerlo del sueño, revelarlo a la luz: consiste en actualizar la existencia virtual del sueño.

bats'il bankil

auténtico hermano mayor,

binti ya kutik

qué vamos hacer

mach'a ya jmaliytik

a quiénes vamos a esperar

mach'a ya jna'liytik

a quiénes vamos a conocer,

jo'otik nax ya'ayel

ya estamos todos

yik'awotik

los que hemos sido llamados

spayawotik

los que hemos sido invitados,

ta xnichimtesel

para hacer florecer

sbujts'antesel	para perfumar
ch'ul ora stukel	el sagrado tiempo solamente
ch'ul k'aal stukel	el sagrado día solamente.
bit'il chiknaj	Cómo hacer visible,
waynax stukel	extraer del sueño
xpatajsakub stukel	revelar el amanecer,
te patalte'	la caja
te k'ololte'	el arco,
yu'un pasko	de Pascua
yu'un jesus	de Jesús,
jme'tatate	mi Madre-Padre

La inteligencia del sueño: nahuales

La relación de equivalencia entre el sueño, la inteligencia y los nahuales es afirmada explícitamente en los cantos chamánicos. “Tener el sueño” guarda relación con la idea de inteligencia, esto es, como capacidad de visión y conocimiento. Quienes tienen el sueño poseen un tipo de inteligencia, de comprensión, relacionada con el hecho de que conocen o se desenvuelven en el estado Otro. Existe una inteligencia asociada al cerebro, que es aquella que rige principalmente durante la vigilia, pero existe también una inteligencia del corazón —*p'ij yo'tan*, inteligencia o penetración del corazón— que es precisamente aquella relacionada con el sueño.

Tener la capacidad del sueño está a su vez estrechamente asociado con la posesión de nahuales, es decir, almas animales. Los seres humanos poseen una capacidad de visión muy limitada, a diferencia de los espíritus para los cuales nada es opaco y su vista alcanza distancias larguísimas. Pero en la medida en que ellos mismos son espíritus y se encuentran del lado del dominio del sueño, los nahuales conceden a la persona de la que forman parte esa visión ilimitada. Desde este punto de vista, el sueño se separa del cuerpo humano y adopta la perspectiva, por ejemplo, de un animal. Kevin Groark (2009) ha notado cómo en la narración tzotzil de los sueños, el objeto del sueño tiende a ser pensado como un “*not-self*”, para lo cual la narrativa onírica emplea un amplio abanico de formas gramaticales y expresiones que tienden a separar

al hablante del sujeto que ha experimentado el sueño, ya sea el alma *ch'ulel* o un nahual.

Por lo demás, historiadores y epigrafistas de la civilización maya precolombina (Houston y Stuart, 1989; Velásquez, 2013) han advertido la asociación del glifo que se lee como WAY, esto es, sueño, con la presentación de nahuales o “coesencias” animales, generalmente, pero no únicamente, asociadas con felinos. También el vocabulario tzeltal del siglo XVI del fraile dominico Domingo de Ara (1986: 402-403) subraya —sin duda, por razones de su profesión— esta asociación del sueño con el dominio de las capacidades invisibles: *uayaghelal*, “brujería”; *uayaghom*, “brujo” —literalmente, “el que sueña”—; *uayaghelal pazoghel*, “nigromancia”; *uayich*, “visión de sueños”.

El fragmento que sigue pertenece a un canto llamado “vida para los nahuales de río” —*xkuxlej chanul ja*—. Estos seres tienen cuerpo de serpiente acuática, pero cuya cabeza es un instrumento metálico: un machete, un hacha, una pala, unas tijeras, y así. En ocasiones estas serpientes se presentan trenzadas formando un petate. Esta especie de nahuales se emplea en erosionar el cauce de los río hasta que produce los deslaves; viven en pozas profundas y lagunas. El rezador pide a las divinidades que concedan una vida larga tanto a este nahual de río como a la persona en su conjunto, puesto que uno depende del otro para vivir. Esto es porque “acaso así fue predestinado, a la sagrada tierra, al sagrado mundo”, es decir, el destino de la persona es haber nacido con este nahual. “Así le inventaste quizá, en el vientre, en el seno de su madre, en el seno de su padre”, esto es, nació ya con el nahual. El sentido último de la afirmación es que la persona en su conjunto no es responsable de tener nahuales, es una providencia no buscada. Por ello añade que el nahual: “no se compró él a sí mismo, no se introdujo por sí mismo” en el vientre materno, sino que fue la propia divinidad quien decidió su destino y por tanto, en cierto modo, tiene la responsabilidad de mantener la vida del nahual y de la persona. Poseer nahuales proporciona una inteligencia del corazón añadida, pero implica también riesgos, dado que el nahual puede ser dañado o muerto, y el rezador trata de hacer descansar la responsabilidad sobre la divinidad.

Lo interesante aquí es precisamente el modo en que se refiere al nahual otorgado por la divinidad: “tú le has entregado su sueño, su inteligencia”. Así pues, el nahual representa su sueño y es también la inteligencia del ser humano; por causa de tener un nahual la persona puede soñar, tiene visión, esto es, posee una inteligencia incrementada producto de su capacidad de ver cosas de otro modo inaccesibles.

ja'me ya awil
bik'itel jti'
ja'me ya awil
bik'itel k'otanoni
ja'me ya awil
ch'a'ontel yo'tikoni
takinontel yo'tikoni
sk'anel ate snajtil oraile
sk'anel ate snajtil k'aale
sk'anel ate snajtil jkuxleje
sk'anel ate snajtil jtelamale
skajniwan yu'un jich la spas
smantal ch'ul lumi
smantal ch'ul k'inali
skajniwan yu'un jich la awak'
ta yutil ch'ulchan
la awak'
ta yutil balumilal
chiknaj niwan
ta sjo'benali
ta skajonil me'i
ta skajonil jtati
manix ja'ukla sman sbaj aj
manix ja'uk la xch'ik sbaj aj
ja'nix awak'obey
swayeli
sp'ijili

tú lo puedes ver
vengo con mi palabra modesta,
tú lo puedes ver
vengo con mi corazón humilde,
tú lo puedes ver,
vengo amargo ahora
vengo seco ahora,
para pedir para él un tiempo largo
para pedir para él una vida larga
para pedir para él una existencia larga
para pedir para él una ventura larga
porque acaso así fue predestinado
a la sagrada tierra
al sagrado mundo,
porque acaso así le enviaste
adentro del cielo,
le enviaste
adentro de la tierra,
así le inventaste quizá
en el vientre
en el seno de su madre
en el seno de su padre,
no se compró a sí mismo
no se introdujo por sí mismo
tú le has entregado
su sueño
su inteligencia

La correspondencia entre sueño y nahuales está igualmente expresada en las siguientes líneas de *jamal kuxlejal*, “vida en el mundo solar”, dirigido a proteger a los seres humanos que viven en este lado solar de la existencia. En este tipo de canto se solicita a las divinidades que un paciente que acaba de ser curado chamánicamente permanezca de ahí en adelante protegido de nuevas amenazas de enfermedad. El rezador ruega que el paciente quede en un cerco, en un corral, protegido en su casa. Pero más adelante menciona a los agresores que han causado la enfermedad o que pueden causarla nuevamente: los enemigos, los que tienen nahuales, o lo que es lo mismo, aquellos que han recibido el sueño de las divinidades: “cuántos son los que tienen nahuales, a cuántos les has dado el sueño”. Nuevamente hace responsable a alguna divinidad de haber concedido nahuales a los humanos y por tanto de la necesidad de colaborar en la contención de esas personas —lo cual es, dicho sea de paso, poco probable.

tey ayuk ta smakte'
tey ayuk ta skoral
ak'olokix yo'tan
bujts'anukix yo'tan
jayeb jexi
jayeb kontrai
jayeb mach'a ay slab
jayeb mach'a ay xwayich awu'uni
ja walab aj
ja nich'nab aj
jtatati
kajwalati
jich nime yaxinal ch'ul te'
jich nime yaxinal ch'ul ak'
wayuk lame ch'ul k'inál
wayuk lame ch'ul ora
siketuk swinkilel
siketuk yajch'alel

que quede en su cerco,
que quede en su corral,
que su corazón esté alegre
que su corazón florezca.
Cuántos son los agresores,
cuántos son los enemigos,
cuántos son los que tienen nahuales,
a cuántos les has dado el sueño,
tus hijos
tus vástagos.
Padre mío,
mi señor.
A la sombra del sagrado árbol,
a la sombra del sagrado bejuco,
que esté en orden su sagrado lugar,
que esté en orden su sagrado destino,
su cuerpo en calma,
su persona en sosiego,

ja'uk la stejlk'anbon sbaj	que esté allí abrazado,
ja'uk la sjayanbon sbaj	que esté allí arropado,
tey ayuk ta smakte'	que quede en su cerco,
tey ayuk ta skoral	que quede en su corral,
lamal stukel	en calma simplemente
senel stukel	en silencio solamente

El fragmento acaba con una llamada a que el paciente convaleciente permanezca en calma y en silencio en su cerco. Esto guarda relación con la asociación del Otro lado con el ruido, pues en efecto los espíritus viven una existencia bulliciosa, con ruidos, música y baile incesantes. Sin embargo, todo este ruido y diversión tiene, para los humanos, un carácter sombrío y funesto, pues la algarabía de los espíritus y los muertos engendra la enfermedad en el mundo solar. Es común que en los sueños se escuche algún tipo de ruido intenso, lo que anuncia la presencia de la enfermedad; se escucha, por ejemplo, cortejos de espíritus músicos tocando música cristiana, o estruendos de automóviles conducidos por sacerdotes, camiones guiados por obispos, trenes manejados por jesuitas... En definitiva, el contraste sueño/vigilia implica que si el dominio del sueño se caracteriza por ser extremadamente ruidoso, el mundo de la vigilia debe ser idealmente un dominio silencioso, por más que un silencio absoluto resulte inalcanzable (Pitarch, 2013a: 129-132).

Somos soñados por los espíritus

El último aspecto de esta revisión del sueño concierne al principio, ya mencionado, de que no somos los humanos quienes soñamos los espíritus y las divinidades, sino que, por el contrario, son los dioses quienes sueñan a los humanos. Es una idea que concuerda bien con el principio según el cual en la relación entre el lado del sueño y el de la vigilia, el primero tiene un papel agentivo y el segundo ocupa una posición paciente.

Es difícil decidir si en los cantos esta idea significa que somos soñados por los espíritus o, de modo más general, somos el sueño de los espíritus. En este último caso, el sueño tzeltal resultaría análogo a lo que los aborígenes del centro de Australia conocen como “The Dreaming” o “Dreamtime”. Según la versión clásica de Spencer y

Gillen (1968) —más tarde discutida y matizada (p. ej. Wolfe, 1991)— el tiempo de los humanos no sería sino un sueño de los ancestros: en el Tiempo del Sueño todos los ancestros de un individuo existen simultáneamente, es el no-tiempo en que se vive antes de nacer y al que se regresa tras la muerte. Las analogías con el Otro lado tzeltal son obvias en el sentido de que el Tiempo del Sueño es el tiempo de la mitología. No soy capaz de precisar lo suficiente como para afirmar que, en una perspectiva tzeltal, el mundo solar que habitamos los humanos es un sueño de los espíritus y los dioses. En todo caso, si el Otro lado ocupa la posición de sujeto en el sueño, los humanos somos el objeto de ese sueño, por tanto, aquello que es soñado.

El fragmento siguiente es incierto al respecto. Con todo, muestra claramente el hecho de que los dioses nos sueñan. Pertenece a un canto, *mukul kuxlejaj*, “gran vida o larga vida”, el cual está dirigido a pedir una vida prolongada para los miembros del grupo doméstico. En el fragmento que sigue el rezador se dirige a una divinidad femenina sin especificar, a la cual ruega por una vida larga para el rezador y su familia. En un momento dado le pregunta “¿cuánto tiempo tengo de vida?, ¿cuánto tiempo tengo de existencia?”. Y la razón por la que la diosa conoce la respuesta es “porque tú nos has visto, tú nos has soñado”. La expresión no es del todo clara; quizá tiene que ver con la idea indígena —común a la región de Los Altos de Chiapas— de que cuando nace una persona en el cielo se enciende una vela —*orail*, del español hora, esto es, tiempo de vida o destino— que se va consumiendo a lo largo de la vida hasta que se extingue. No obstante la vela puede ser apagada antes de que la cera se consuma por completo. En cualquier caso, la diosa conoce de antemano el destino de los humanos: ha “visto” ese destino. Pero lo más importante es que lo ha visto porque lo ha “soñado”, lo que es decir, la persona existía virtualmente en el sueño de la divinidad antes siquiera de haber sido concebida.

ch’ul senyora me’

sagrada señora madre

ch’ul senyora balumilal

sagrada señora mundo,

petaatik

abrázanos

loch’aotik

arrópanos,

ta xk'axel ch'ul ora
ta xk'axel ch'ul k'aal
ta xk'axel ch'ul ajk'abal
sok jkal
sok jnich'an
sok joy
sok jmajtan
kuxul tat
kuxul kajwal
ch'ul senyora me'chunin
ch'ul senyora alajel
balumilal ku'un
petaotik
loch'aotik
ta jkuxineltik
ta jtelamaltik
maxa wak'otik
ta sk'ab pukuj
maxa wak'otik
ta sk'ab satanas
sok te joye
sok te jmajtane
sok te kale
sok te jnich'ane
jichnix jkal
jichnix jnich'an
jichnix joy
jichnix jmajtan
lekuk ya xk'ax k'aal ku'un
lekuk ya xk'ax ora ku'un
k'alal tinilon
k'alal wuts'ulon
jayeb ora kuxulon
jayeb ora telamon

para pasar la sagrada vida
para pasar el sagrado día
para pasar la sagrada noche,
con mis hijos
con mis vástagos
con mi compañera
con mi regalo,
padre viviente
señor viviente,
sagrada señora madrina
sagrada señora de los hijos
de mi mundo,
abrázanos
protégenos,
por nuestra vida
por nuestra existencia,
no nos abandones
en manos del mal,
no nos abandones
en manos de sataná,
con mi compañera
con mi regalo
con mis hijos
con mis descendientes,
así mi hijo
así mi descendiente
así mi compañera
así mi regalo,
que transcurra bien el ciclo
que transcurra bien la vida,
estando así agachado
estando así doblado,
¿cuánto tiempo tengo de vida?
¿cuánto tiempo tengo de existencia?,

lajuk la awilotik
lajuk la awayotik
senyora me'
senyora kaxail
senyora ch'ul santísima kurus
senyora ch'ul santísima,
talat yo'tik

tú nos has visto
tú nos has soñado,
señora madre
señora seno,
señora sagrada santísima cruz
señora sagrada santísima,
ven ahora

Nota final

Una revisión de los cantos chamánicos tzeltales contribuye a distinguir al menos tres aspectos del sueño indígena, o, más precisamente, del concepto indígena del sueño. En primer lugar, a diferencia del significado común de sueño en español, que designa tanto la acción de dormir como la cosa imaginada durmiendo, el sueño indígena es más bien un estado de la existencia. Como tal, se opone al estado de vigilia y se apodera por momentos de él, colocando a los humanos y el resto de los seres en el lado Otro. En segundo lugar, ese estado del sueño es el no-tiempo anterior al nacimiento y posterior a la muerte, y también el mundo mitológico anterior a la primera aparición del sol. De ahí que, en los cantos chamánicos, salir del sueño es despertar a la vida, así como el abandono del sueño equivale al amanecer, entrar en el nuevo mundo solar que se renueva diariamente. Todo lo que existe, existió o existirá, se encuentra allí, en ese otro dominio, en estado virtual. En tercer lugar, el sueño son los nahuales personales, los cuales proporcionan una “inteligencia” y capacidades añadidas a los humanos de los que forman parte. El sueño reside, pues, fuera del cuerpo humano, y este carácter extra-corporal aleja aún más el control de la conciencia de vigilia de la experiencia del sueño. Lo que subyace a estos tres aspectos, en fin, es que el mundo del sueño es intensivo, en contraste con un mundo pasivo de la vigilia. El sueño es el plano inmanente de la existencia, es todo.

Bibliografía citada

- Ara, fra. Domingo de, 1986, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanaguastla*, Mario H. Ruz (compilador), UNAM, México.
- Gorza, Piero, 2006, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, UNAM, México.
- Groark, Kevin P., 2009, “Discourses of the Soul. The negotiation of personal agency in a Tzotzil-Maya dream narrative”, *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, pp. 705-721.
- Houston, Stephen y David Stuart, 1989, *The Way Glyph: Evidence for Co-essences among the Classic Maya*, Recent Reports on Ancient Maya Writing, Center for Maya Research, Washington.
- Ochiai, Kazuyasu, 2004, “Bajo la mirada del sol portátil: representación social y material de la cosmología tzotzil”, en Johanna Broda y S. Iwanizesqui (compiladores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
- Orobitg Canal, Gemma, 1998, *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*, Editions des archives contemporaines, Amsterdam.
- Pitarch, Pedro, 2013a, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, Artes de México, México.
- Pitarch, Pedro, 2013b, *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, Artes de México, México.
- Polian, Gilles, 2013, *Gramática del tseltal de Oxchuc*, CIESAS, México.
- Spencer, Walter B. y Francis J. Gillen, 1968 [1899], *The Native Tribes of Central Australia*, Dover, Nueva York.
- Velásquez García, Erik, 2013, “Nuevas ideas en torno a los espíritus wahyís pintados en las vasijas mayas: hechicerías, enfermedades y banquetes oníricos en el arte prehispánico”, en Erik Velásquez García (compilador), *Estética del Mal: conceptos y representaciones*, UNAM, México.
- Wolfe, Patrick, 1991, “On being Waken Up: The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture”, *Comparative Studies in Society and Culture*, núm. 33, pp. 197-224.

**ENTRE SUEÑOS Y REALIDADES:
LA CULTURA ONÍRICA ENTRE LOS TZOTZILES
DE SAN JUAN CHAMULA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS**

**BETWEEN DREAMS AND REALITIES: ONEIRIC CULTURE
AMONG THE TZOTZIL MAYA OF SAN JUAN CHAMULA
IN THE HIGHLANDS OF CHIAPAS**

Kevin P. Groark¹

Resumen: Los mayas tzotziles de Chiapas mantienen una elaborada cultura del sueño que postula un tráfico de dos sentidos entre la experiencia onírica y la de vigilia. En contraste con el presunto solipsismo del sueño, propio de los entendimientos occidentales, el sueño maya es altamente interpersonal y abierto al mundo social. Al postular una profunda continuidad entre las experiencias de vigilia y la onírica, el espacio del sueño maya se convierte en una arena en la cual el material psíquico es transformado en, y experimentado como, una vívida experiencia extrasomática e interpersonal. Los soñadores mayas se despiertan felices, preocupados, ansiosos, aterrorizados, y a veces enfermos —con sus subjetividades informadas, y a veces transformadas, en la vigilia—, por estos encuentros nocturnos. Es más, los sueños tienen un efecto directo en la vida cotidiana: afectan las relaciones sociales, legitiman la búsqueda vocacional de alto estatus, transmiten conocimiento práctico y esotérico, y proveen conocimiento acerca de las fuerzas ocultas que influyen en el curso de la vida en estado de vigilia aquí “sobre la faz de

¹ Profesor de antropología en Macquarie University, Sydney, Australia; psicoanalista asociado en New Center for Psychoanalysis, Los Angeles, California.

Correo electrónico: kgroark@gmail.com

Traducción del original inédito en inglés: Anna María Garza Caligaris, Gracia Imberton Deneke.
Fecha de recepción: 03 08 17; Fecha de aceptación: 29 09 17; Traducción: 27 11 17.

 Páginas 43-86.

la tierra”. En este sentido, la vida entre los mayas de Los Altos es vivida y entendida por medio de una visión doble, una en la que el foco de atención vira continuamente entre el mundo de vigilia y el ámbito esencial. Por medio de esta exploración de la teoría y práctica del soñar entre los mayas contemporáneos de Los Altos, espero inspirar exploraciones más finas sobre los contornos de una cultura del sueño distintivamente maya. A través de esta discusión vislumbramos una cultura onírica fundamentalmente distinta, estructurada en torno a las nociones mayas del yo, las relaciones interpersonales, la temporalidad, la causación de enfermedad, y el papel especial de la experiencia del sueño para acceder a estas dimensiones, de otra manera ocultas, del mundo fenoménico.

Palabras clave: mayas tzotziles, Chiapas, Chamula, sueños, etnopsicología, etnomedicina.

Abstract: The Tzotzil Maya of Chiapas possess a rich dream culture that postulates a clear two-way traffic between oneiric and waking experience. In contrast with the solipsistic nature of Western understandings, the highly interpersonal Mayan dream opens out into the social world. By positing a deep continuity between waking and oneiric experience, the Mayan dreamspace becomes an arena in which psychic material is transformed into, and experienced as, vivid extrasomatic, interpersonal experience. Mayan dreamers awaken happy, angry, anxious, terrified, and sometimes sick—their waking subjectivities informed, and sometimes transformed, by these nocturnal encounters—. Moreover, dreams find significant traction in everyday life; they affect social relationships, legitimize high-status vocational pursuits, transmit practical and esoteric knowledge, and provide knowledge of the unseen forces influencing the course of waking life here “on the earth’s face.” In this sense, life among the highland Maya is lived and understood through a sort of double-vision, one in which the focus of attention tacks continually between the waking world and the essential realm. Through this exploration of contemporary highland Maya dreaming in theory and practice, I hope to inspire more nuanced explorations into the

contours of a distinctly Maya dream culture. This discussion provides a glimpse of a fundamentally foreign dreamspace structured around distinctly Maya notions of self, interpersonal relations, temporality, illness causation, and the special role of dream experience in accessing these otherwise hidden dimensions of the phenomenal world.

Keywords: Tzotzil Maya, Chiapas, Chamula, dreams, ethnopsychology, ethnomedicine.

Introducción

En este artículo presento un panorama acerca de las aproximaciones a los sueños y su interpretación entre los mayas de Los Altos de Chiapas.² Mediante el examen de su significado en esa región tanto en teoría como en la práctica, abordo dos preguntas interrelacionadas: 1. ¿En qué sentidos podría considerarse el espacio onírico como un ámbito legítimo de interacción y relación interpersonal?, y 2. ¿Puede la teoría “realista” u “objetivista” facilitar algunos usos personales y sociales, al tiempo que excluye otros? Me interesa entender los efectos transformadores del soñar sobre la subjetividad de la persona que sueña: ¿cómo pueden los sueños enfermar a alguien?, ¿cómo pueden afectar las curaciones?, y ¿cómo puede el sueño transformar a una persona ordinaria en un curandero, en un servidor de Dios?

Para ello el primer paso es acudir a la ontología, en otras palabras, tomar en serio las creencias locales y hacer énfasis en la realidad de los sueños como un ámbito de acción, interacción y experiencia interpersonal alterno. Desde esta perspectiva podemos reconocer el “espacio del sueño” como una prolongación de lo que Hallowell (1954/1955) ha llamado el “ámbito de conducta culturalmente constituido” de los mayas de Los Altos, un escenario para el juego libre de la fantasía, de la imaginación, la creatividad, el anhelo y el deseo, así como de ansiedad, terror y miedo. Más aún, las etnoteorías que externalizan y objetivan la

²La información que presento en este artículo fue recogida entre 2002 y 2014 en el municipio maya tzotzil San Juan Chamula entre católicos mayas “tradicionalistas”. Todas las entrevistas se desarrollaron en el dialecto chamula del tzotzil y fueron audio-grabadas, transcritas y traducidas por el autor.

experiencia del sueño, como las que tienen los mayas de esta región, pueden abrir este espacio para algunos usos culturales específicos que no permiten otros marcos de interpretación subjetivistas o psicologicistas. De hecho, la vida en estas tierras se caracteriza por una especie de “visión doble” en la cual el foco de atención vira continuamente entre el mundo de la vigilia y el ámbito esencial del sueño. Como resultado, los sueños frecuentemente se convierten en “transformadores” que conectan la vida de vigilia con la del dormir y que permiten la interpenetración e interinfluencia mutua de estas manifestaciones distintivas de la experiencia. De ello resulta un mundo de vigilia que está atravesado por la experiencia del sueño y un ámbito del sueño que puede procesar —y a veces resolver— muchos de los dilemas, conflictos y esperanzas de la vida cotidiana.

Enfatizo tres supuestos básicos que estructuran los usos personales y sociales de los sueños entre los mayas de Los Altos: 1. los sueños son “revelaciones ontofánicas” que dan acceso a una realidad esencial bajo las formas físicas de la vida de la vigilia; 2. los sueños son “fenómenos socioscópicos” que dan acceso a un ámbito oculto de la emoción, los motivos y la acción humana, y 3. los sueños son “revelaciones hierofánicas” que ligan lo humano a lo divino, líneas abiertas que dan acceso al poder divino, el cual se puede, entonces, traer para circular en el entorno mundano.³ El espacio onírico del altiplano maya provee un potente campo para la creación de conocimiento social, así como de la comprensión propia, de modo que los encuentros e intercambios nocturnos pueden ser comprendidos como comunicaciones esenciales que dan una sensación de accesibilidad, aunque atenuada, a dimensiones de la naturaleza humana de otra manera inaccesibles.⁴

³ Debo a Bernard Faure (1996) los términos “revelaciones ontofánicas” y “manifestaciones hierofánicas”.

⁴ Los mayas tzotziles, como muchos grupos tanto en Mesoamérica como en el Pacífico, tienen una postura interpretativa propia frente a la posibilidad de conocer el pensamiento de otros: el estado interno de otros —en sus dimensiones cognitiva, volitiva y afectiva— es considerado relativamente obnubilado en las formas de apreciación cotidianas (véase Groark, 2008, 2013, 2017). Esta “opacidad social” es una percepción generalizada en el mundo maya y parece ser un axioma básico de la vida social local. En muchos contextos de interacción, las personas niegan poder manifestar explícitamente lo que otros guardan en su corazón y pensamiento. A pesar de ello regularmente se hacen señalamientos morales mutuos, se cuestionan los motivos, se hacen

PARTE PRIMERA:

LA TEORÍA DEL SUEÑO Y DEL “ESPACIO ONÍRICO”

En esta sección exploro la etnoteoría de los mayas de Los Altos acerca de la persona, el sueño, y el “espacio onírico”, con el objeto de sentar las bases para una comprensión más fina acerca de las relaciones entre experiencia onírica y la vida durante la vigilia. Central en esta discusión son las concepciones locales sobre el yo que juegan un papel clave para enmarcar la experiencia del sueño como experiencia separada de, pero íntimamente relacionada con, el yo despierto de la vida cotidiana. Mediante la exploración de las bases epistemológicas y ontológicas de la experiencia del sueño en el altiplano maya, podemos aprehender de mejor manera la lógica cultural que estructura esta experiencia y distinguir las profundas diferencias que separan esas nociones de la comprensión normatizada occidental sobre los sueños.

El “yo compuesto” de los mayas de Los Altos

En Chamula cada persona se considera constituida por dos grandes fuerzas esenciales o elementos coanimados, generalmente llamadas en la literatura etnográfica “almas” o “esencias”: un alma esencial unida al cuerpo —*ch’ulel*— y un animal compañero connatal extracorpóreo al que se llama algunas veces *chon/chanul* —“animal”— y otras *vayijel* —“coesencia animal”⁵—. Cada una de estas “almas” se concibe como una dualidad

chismes y se comportan como si este conocimiento estuviera a la vista —o al menos sujeto a la discusión y especulación—. Warren (1995) ofrece un argumento similar acerca de la “opacidad de la vida social” de los mayas kaqchikeles de Guatemala. Como los mayas tzotziles, los kaqchikeles consideran que la intencionalidad y la subjetividad están ocultas durante la interacción social cotidiana, lo que lleva a la convicción generalizada que no se puede confiar en la manera en que otros se presentan, porque se cree que el engaño es omnipresente. Las transformaciones, el hallazgo de engaños, la revelación de identidades verdaderas —deliberadamente escondidas— son temas comunes en cuentos, mitos y chismes, lo que sugiere una marcada preocupación cultural por las relaciones entre las formas superficiales e identidades o disposiciones subyacentes (Warren, 1995: 59). Como veremos, a pesar de las declaraciones explícitas acerca de la opacidad en las interacciones cara a cara, en el medio social uno conoce las intenciones del otro mediante la atención cuidadosa a formas “oblicuas” o indirectas de intersubjetividad, culturalmente específicas, incluyendo los sueños y algunos tipos de experiencia somática (véase Groark, 2013).

⁵ Los antropólogos con trabajo en la región hacen referencia a etnoteorías complejas y coherentes, en cambio yo he encontrado que las conversaciones cotidianas sobre almas y sueños tienden a ser más bien previsiblemente confusas, imprecisas, llenas de contradicciones e incertidumbres.

que posee un aspecto superior —*bankilal*—, residente del cielo, y uno menor —*itz'inal*— que habita la “superficie del mundo” (ver Gossen, 1975, 1999; Page Pliego, 2001). Cada persona es considerada como yo compuesto, formado por varios *alter yo*, tanto en su interior como afuera de ella.⁶ El cuerpo de la persona —*sbek'tal, stak'opal*— funciona como un punto de encuentro de estas esencias al encarnar sus características, fortalezas y debilidades de maneras particulares. En efecto, cada una de estas prolongaciones del yo se caracteriza por grados diferentes de externalidad e independencia de la persona, mucho de lo cual se muestra en las teorías locales acerca de la experiencia del sueño.

El alma esencial

El “alma esencial” —*ch'ulel*— es la más cercanamente asociada a la conciencia individual. Este “centro” invisible de la persona es el vehículo de los sueños, la sede de la conciencia y la emoción, y el único componente inmortal del yo. Se dice que el aspecto superior de esta alma —*bankilal* o *muk'ta ch'ulel*— reside con las divinidades en alguno de los varios niveles del cielo; en tanto, el aspecto menor —*itz'inal ch'ulel*— permanece dentro del cuerpo humano, generalmente en el corazón o centro de la persona, donde sirve para infundir la sangre de la esencia vital del alma —*ch'ulelin*— y calor —*k'ixnal*—, fundamentos de la salud y el vigor (Groark, 2005: 131). Es también fuente de los procesos “mentales”, como el pensamiento, la reflexión, los sentimientos y la memoria. Esta alma es el origen de la fuerza vital del individuo y su salida definitiva conduce inevitablemente a la muerte.

Durante la noche, sin embargo, esta alma escapa sin peligro de los grilletes del cuerpo físico, pasa de la “superficie del mundo” a

El término genérico para alma —*ch'ulel*— se usa frecuentemente cuando se hace referencia a alguna o a todas las almas coesenciales sin hacer mayor distinción. Sin embargo, cuando necesitaban ser más precisos, podían usar términos específicos para distinguir entre el alma esencial, llamada *ch'ulel* —“esencia invisible”— y el animal compañero connatal al que se le dice *chon* —“animal”— o *vayijel* —“coesencia animal”.

⁶ Sobre las teorías mayas de la persona y sus consecuentes creencias sobre el alma puede consultarse, además, para los tzotziles, a Vogt (1965, 1970), Gossen (1975, 1993, 1999), Holland (1961), Köhler (1995), Page Pliego (2001, 2005); y para los tzeltales a Rachun Linn (1989), Hermitte (1989), Pitarch Ramón (1996, 2003, 2013), Pitt-Rivers (1970) y Villa Rojas (1947, 1963, 1990).

un ámbito consustancial de las esencias —el dominio de los sueños, al que se llama metafóricamente *yan banamil*, *yan vinajel*, “el otro mundo, el otro cielo”—. La conciencia de la persona es llevada a este ámbito onírico, donde las aventuras y las interacciones de las almas se experimentan directamente en forma de sueños —*vayichiletik*—. El término más usual para sueño” es *vayichil* —un sustantivo derivado del verbo “dormir” *vay*—; sin embargo, Laughlin (1975: 139) refiere que existen varias voces adicionales que significan soñar en el tzotzil zinacanteco, derivados del sustantivo *ch’ulel* —“alma esencial”—, incluyen: *ch’ulel* —“alma/sueño”—, *ch’ulelaj* —“soñar”—, y *ch’ulelta* —“soñar sobre algo o alguien”—. Aunque estos términos no son de uso común en Chamula, permiten entender la conexión íntima entre el alma y el soñar.⁷ El alma esencial, entonces, constituye un *alter* que experimenta directamente —un vehículo del yo, transferido para tener una experiencia propia en el ámbito del sueño— (véase Groark, 2010). En sus travesías, interactúa con las almas de vecinos y desconocidos, santos y dueños de la tierra, así como con transformaciones de brujos, almas animales y diablos; en resumen, entra en contacto esencial con las fuerzas invisibles que controlan la tierra y yacen bajo las formas físicas del mundo de vigilia.

Dado que el alma esencial es la esencia de la persona, es vulnerable a los mismos ataques y lesiones que puede sufrir el cuerpo físico. Deja el cuerpo cada noche en busca de aventuras y durante sus andanzas nocturnas puede tener accidentes, encuentros peligrosos, conflictos y tomar acciones imprudentes, todo lo cual amenaza el bienestar personal. Los pleitos y riñas oníricos pueden provocar lastimaduras musculoesqueléticas —*k’asemal ta vayichil*—, los resbalones o caídas producir “susto” —*komel, xi’el*— y el contacto con agentes patógenos —como las transformaciones de brujos— produce efectos nocivos que llegan al cuerpo físico cuando vuelve el alma.

⁷ No existen muchos términos actuales que lleven a pensar que el alma animal sea vehículo hacia el sueño, sin embargo, la persistencia de esos vocablos sugiere que en algún tiempo pudo haber habido una relación más sistemática entre las creencias acerca del alma animal y los sueños (con afán de comparación, cfr. la información que en este sentido da Bruce (1975) sobre los mayas lacandonos).

El alma esencial connatal

Toda persona está ligada también a una coesencia animal que nace al mismo tiempo y a la que su salud y bienestar están inexorablemente vinculadas. Cuando el alma esencial —*ch'ulel*— nace en un cuerpo humano, simultáneamente encarna en el cuerpo de un animal recién nacido; desde ese instante el humano y el animal comparten una conexión existencial inseparable. A este *alter* animal se le llama normalmente “animal” —*chon, chanul*—. A veces se utiliza el término *vayijel*, pero es mucho menos frecuente —y cuando se hace uso de él, generalmente se refiere al animal maligno que causa enfermedades relacionado con los brujos—. Como el alma esencial, el animal connatal está compuesto por un aspecto celestial superior —visto como etéreo y semejante a un “alma”— y un aspecto menor terrenal —al que se tiene por un animal de carne y hueso real—. La coesencia animal “menor” vive junto con las almas animales de todos los chamulas en cuevas o corrales en la montaña sagrada Tzontehuitz, donde son atendidas, alimentadas y vigiladas por San Jerónimo,⁸ también conocido como “nuestro padre Jaguar, nuestro padre Animal” —*jtotik bolom, jtotik chon*—. El aspecto superior del alma animal vive, por su parte, en una colectividad similar en el cielo, regida por jerarquías sociales inflexibles basadas en el “poder” o fuerza del animal.

La identidad social y características del individuo se creen derivadas, al menos parcialmente, de las cualidades específicas del alma animal connatal. Gossen (1975) informa que a la gente socialmente endeble se les asocia con animales pequeños —conejos, zorrillos, tlacuaches, mapaches, ardillas, etc.—, mientras a aquellos considerados poderosos se les liga a animales compañeros de más poder, como jaguares, ocelotes, coyotes, zorros y comadreas.⁹ A pesar de una aceptación generalizada acerca de las coesencias animales, la mayoría de la gente, con excepción de los curanderos, desconoce la identidad de su animal compañero. Ocasionalmente un curandero puede mencionar en forma específica la

⁸ Aunque Jerónimo es la traducción tzotzil de Fermín, parece que esta deidad corresponde al santo católico Jerónimo, a menudo representado con un león a sus pies, que refleja su papel local como protector de los animales —así como su nombre tzotzil *jtotik bolom* “Padre Nuestro Jaguar”.

⁹ Véase Rachun Linn (1989) para una discusión detallada de las variaciones en Chamula relacionadas con las creencias sobre las almas animales.

coesencia de un enfermo durante el diagnóstico o en un rezo, y algunos llegan a intuir su identidad por los encuentros repetidos que tienen en sueños con determinada especie. Pero, en general, a diferencia de las almas esenciales, las coesencias animales se mantienen lejos de la experiencia consciente y permanecen generalmente como entidades existentes sólo en el ámbito de la cosmovisión y las etnoteorías. Durante los sueños, sin embargo, se puede obtener cierta percepción sobre las vicisitudes de esta prolongación del yo.

En esta sociedad paralela de los *alter* yo el carácter, los apetitos e inclinaciones se controlan poco, de modo que los conflictos entre las esencias animales son comunes. Las “almas fuertes” de los brujos y otros individuos anímicamente poderosos pueden dominar las almas animales más débiles de la gente común, los asustan, los atropellan o los arrojan de su lugar en el cielo por su mal comportamiento o sólo por maldad. La caída a la tierra de un animal compañero provoca una gama de condiciones en la salud del alma, que incluye “alma tirada” —*jipel*—, “alma caída” —*balch’ujel*—, y “quebradura del alma” —*k’asemal*—. Asimismo, las almas animales “menores” que viven en la tierra pueden ser expulsadas de su corral protector por los santos en castigo de transgresiones de sus contrapartes humanas, lo que causa la enfermedad llamada *ch’ulelal* —“alma expulsada”—. Fuera de su encierro, el alma animal toma parte de la vida cotidiana y puede sufrir desventuras físicas, morir de hambre o ser devorada por las almas carnívoras de los brujos.

En efecto, las almas animales de la gente común se consideran primero y sobretodo blanco de ataques sobrenaturales de brujos y demonios. En Chamula este ethos predatorio se refleja en el lenguaje metafórico del rezo: las almas animales son denominadas a veces como “comida” o “carne” —*ti’bol*—, mientras que las almas voraces de los brujos son llamadas “come-carnes” o “carnívoras” —*jti’bal*—, literalmente “devoradoras de almas”. Si una coesencia animal llega a morir, se dice que la contraparte humana también caerá enferma y morirá en un plazo de tres días. Las vicisitudes del alma animal —sus heridas, excesos y enfermedades— inevitablemente son compartidas por el “humano connatal”: la suerte de ambos conectada en un mismo destino. Vistas de esta manera, las almas animales funcionan como un lugar

extrasomático de vulnerabilidad y juegan un papel clave para explicar muchas formas de enfermedad. Como se discutirá en seguida, muchas de estos ataques al alma se develan mediante sueños, donde se descubren las vicisitudes del alma animal, sea propia o de un familiar.

La posición ontológica del sueño

En una sociedad dada, pueden coexistir y entrecruzarse múltiples teorías acerca de la experiencia del sueño y la interpretación onírica (Devereux, 1966). Entre los mayas alteños, el enfoque más común del sueño enfatiza la continuidad temporal y los ciclos. Durante el día, el locus de la conciencia y de la interacción está “en la superficie de la tierra” —*ta sba banamil*—. Al entrar al sueño se es llevado al “otro mundo, el otro cielo”, por la vía del alma esencial —*ch'ulel*—, un yo subyacente experiencial o un *alter* de sueño que atraviesa la separación entre el ámbito físico de los cuerpos y el espacio esencial de las almas. El paso de la vigilia al sueño representa una transición sutil del yo, un cambio de una forma de experiencia física a una esencial. En el espacio onírico el alma se encuentra con, y sufre la acción de, las almas esenciales de otros, así como con varias deidades y entidades extrahumanas que animan el mundo material. A la inversa, la transición del sueño al despertar representa literalmente “un retorno a la conciencia”, un movimiento del alma desde fuera del cuerpo hacia su hogar en el corazón del soñador.¹⁰

En tanto este primer enfoque enfatiza al alma esencial, temporalmente desencarnada, como agente de la experiencia del sueño, otra concepción, una que parece existir en gran medida de manera implícita, se enfoca en las vicisitudes del alma animal. Tal como se argumentó, estas “prolongaciones del yo” viven permanentemente fuera del cuerpo de quien sueña en un ámbito consustancial que existe de forma paralela a la vida de la vigilia sobre la “faz de la tierra”. Ocurren cosas al mismo tiempo que aquellas que se desarrollan mientras se está despierto, pero

¹⁰ Estas transiciones experienciales están claramente referenciadas mediante el uso de adverbios de dirección que indican “viaje fuera de” o “retorno a” un punto de origen localizado con respecto al hablante; por ejemplo: *libat muyel* —“me levanté dirigiéndome fuera [de mi cuerpo]”— y *sut tal jch'ulel* —“mi alma regresó viajando hacia [mi cuerpo]”—. Véase Groark (2009) para un análisis detallado de la influencia de las etnoteorías de la experiencia del sueño sobre la estructura léxica y semántica de las narrativas cotidianas de sueños.

a un nivel fundamentalmente ontológico y causal. Cito en seguida a un hombre chamula que describe varias experiencias en sueños —tenidas mediante los vagabundeos de su alma esencial, *ch'ulel*— en las que involuntariamente entra en contacto con su propia coesencia animal:

En sueños he visto mi alma [coesencia animal]. Mi animal es la ardilla —*chuch*— ... Vi a alguien disparar a la ardilla con un arma; he visto que un perro la mordía. Después desperté enfermo, me dolía la cabeza, me dolía el brazo. Otra vez soñé con una ardilla: entró a una cueva grande, como una casa. La podía ver adentro, así que fui por un palo y empecé a atizarla dentro de la cueva. Creo que le lastimé la panza [porque] al otro día ¡me dolía la panza! Entonces entendí que la ardilla era mi alma animal. Eso fue lo que vi.

Desde esta perspectiva, el sueño constituye una forma especial de visión mediada por el alma esencial en la que al soñador se le permite avistar las interacciones y aventuras de su coesencia animal. Mediante esas experiencias oníricas, puede conocer la identidad de ésta e intuir, al mismo tiempo, las causas de algunas enfermedades y dolencias que se derivan de la mala fortuna de esta vulnerable extensión anímica del yo. Volveremos al tema de los sueños patognomónicos y patogénicos en una sección posterior.

La hermeneusis de los sueños de los mayas de Los Altos: simbolismo, pronosticación y acción directa

Mucha de la literatura clásica sobre la interpretación de sueños se ha enfocado en la dimensión indexicalizada de los sueños, las maneras en que varios temas o imágenes del sueño señalan eventos en curso o por sucederse (para datos mayas véase Bruce, 1975; Laughlin, 1966, 1976). Sin embargo, en muchas sociedades tradicionales se entiende el espacio onírico como una esfera interpersonal alterna, caracterizada por formas de interacción y de experiencia cualitativamente distintas de la vida durante la vigilia, pero íntimamente relacionadas con ésta (Lohmann, 2003; Mageo, 2003). En esas sociedades el sueño puede jugar un papel clave en la comprensión de la posición del que sueña con respecto a los

flujos relacionales —tanto humanos como no humanos— en los que se desenvuelve la vida. De otra manera esta posición permanecería por completo oculta. Pero antes el significado del sueño debe ser entendido.

En sus discusiones sobre la epistemología del sueño en el Japón medieval, Faure (1996: 129) identifica dos enfoques complementarios y frecuentemente coexistentes que pueden ser aplicados al caso de los mayas de Los Altos de Chiapas: 1. un modelo hermenéutico en el que el sueño es un mensaje pronóstico-simbólico que debe ser descifrado y que a menudo está vinculado con interpretaciones premonitorias; 2. un modelo performativo en el que los sueños son “vectores de la acción” y las experiencias soñadas se conciben como verdaderas y no primordialmente simbólicas. Como señala Faure (1996: 132), el enfoque pronóstico simbólico refleja una convicción generalizada de que los elementos de los sueños —puesto que se basan en lo simbólico, pero frecuentemente se hallan encubiertos—, constituyen un criptograma que requiere alguna forma de regulación hermenéutica para la transformación del contenido superficial “manifiesto” hacia el significado “latente”, profundo y oculto. No obstante, como forma de “acción directa” algunos sueños también tienen una integridad en su forma, una valencia afectiva clara y un significado evidente que puede tener prioridad sobre la interpretación del contenido simbólico. Como podríamos suponer, muchos sueños participan de las dos perspectivas interpretativas, son encuentros simbólicamente mediados que reflejan las acciones sociales reales en el ámbito del sueño, experimentados y vueltos inteligibles mediante un léxico cultural específico de símbolos oníricos.

Gran parte de la interpretación de los sueños mayas se orienta a su dimensión progresiva o pronóstica; es decir, se interpretan los sueños dentro de un modelo generalizado de premonición que, se piensa, proveen revelaciones cifradas de los contornos del futuro (Tedlock, 1992; véase también Basso, 1987). Laughlin (1976: 9) ha advertido que la concepción maya de la pronosticación de sueños se ejemplifica mediante un sistema de correspondencias muy estereotipadas que indican lo que sucederá en la vida del soñador mediante varios procesos de reversión simbólica, metonimias, metáforas o señalizaciones directas. Un conjunto de tres “principios” laxos parecen guiar la interpretación

de las imágenes soñadas: 1. reflejan directamente lo que va a suceder; 2. son el reverso de lo que va a suceder, y 3. tienen una relación simbólica, metonímica o metafórica arbitraria con lo que va a suceder (ídem: 10). Por ejemplo, soñar con un incisivo flojo señala la inminente muerte del cónyuge; soñar con una cosecha abundante, en contraste, puede significar éxito en la siembra o una próxima hambruna.¹¹ La interpretación se complica aún más porque no hay certezas en la aplicación de las reglas, dado que pueden ser reinterpretadas o que pueden ser ignoradas por completo y considerar el sueño como nada más que “locuras del alma” (Laughlin, 1976: 10).

Esta forma de interpretación es muy maleable, de modo que permite que los sueños sean revisados y reinterpretados al tiempo que se suceden los eventos durante la vigilia. En Chamula, el momento en que ocurre el sueño se relaciona con la proximidad temporal del evento presagiado: los sueños que se tienen a media noche, se considera, tardarán más en realizarse que aquellos que se dan próximos al amanecer, los cuales se tienen por inminentes, por lo común tendrán lugar en los días que siguen. Este hecho podría relacionarse con una cualidad universal de la experiencia del soñar, por lo que los sueños que se tienen temprano por la mañana se sienten más detallados, vívidos y con mayor coherencia narrativa que aquellos que ocurren a horas profundas de la noche (Shafton, 1995: 15, 22-26). En general, sin embargo, el tiempo en que lo soñado podría llegar a desarrollarse es muy variable, de modo que se permite al que sueña muchas oportunidades para encontrar concordancias retrospectivas entre los eventos de vida en vigilia y los presagios previamente soñados.

En otros sueños se destaca el contexto interpersonal y la agencia. Estos sueños “de acción directa” tienden a ser entendidos como verdaderas experiencias interpersonales en el espacio onírico, mediadas por las antedichas prolongaciones del yo. Por ejemplo, ser cornado por un toro significa que uno es atacado por el alma de una mala persona o por un brujo. Si se ve a un animal caer de una ladera, puede interpretarse como que la coesencia animal propia, o la de un integrante

¹¹ Para inventarios exhaustivos de símbolos mayas del sueño, véase Laughlin (1976) referente al tzotzil y Bruce (1975) al lacandón.

de la familia, ha sido arrojada del cielo por un brujo o el alma de una persona enojada o envidiosa. Nuestro Señor del Cielo, la deidad del Sol-Cristo, podría incluso aparecerse al alma del soñador bajo la forma de un funcionario gubernamental o de una pariente mayor para hacer llegar un mensaje o para llamar a una vocación especializada o a un cargo religioso. Como lo ilustran estos ejemplos, los sueños frecuentemente mezclan lo simbólico y lo performativo y se caracterizan por formas de “acción encubiertas” o “simbólicamente mediadas”. De hecho, el talante de revelación en el espacio onírico se basa frecuentemente en ese tipo de tapujos, contrarios y revelaciones casi codificadas. No obstante, no por ello se trata de un tipo de interpretación puramente simbólica; más bien, las cosas que se encuentran en los sueños son seres esenciales: extensiones anímicas de otras personas, del yo, o de manifestaciones divinas. Así funciona como un protosímbolo en el que el grado de separación entre el símbolo y su referente limita su definición para conducir siempre a un agente humano o divino que actúa mediante, o dentro de, la apariencia de la manifestación superficial.

Independientemente del enfoque interpretativo que se utilice —sea simbólico, pronóstico, performativo o la combinación de éstos— los sueños juegan un papel clave para develar una realidad que subyace al mundo de la vigilia, el cual no es realmente lo que parece. Visto desde este punto, las experiencias oníricas son reconfiguradas como “revelaciones ontofánicas” (Faure, 1996: 15), vía mediante la cual una realidad paralela esencial se devela a quien sueña. A través de ellos, los individuos pueden avistar las fuerzas subliminales que los afectan y tienen oportunidad, entonces, de tomar medidas correctivas. De una manera paradójica, la experiencia intrapsíquica del sueño se reconfigura como un ámbito de acción social simbólicamente mediada, en el cual destacan la alteridad, la identidad, la intencionalidad y el motivo.

PARTE SEGUNDA: LA PRÁCTICA DEL SUEÑO

En la sección que sigue presento una perspectiva general acerca de la integración de la práctica del sueño en la cotidianidad, centrada en

su papel dentro de la experiencia de la enfermedad, el proceso de diagnóstico y de curación, así como de la transmisión del conocimiento esotérico y del poder divino. Mediante esta discusión ilustro las formas en las que las etnoteorías abstractas discutidas antes influyen sobre la praxis social que atraviesa una gama amplia de contextos sociales. Como argumentamos adelante, los sueños ofrecen un acceso a las trayectorias de las vidas individuales, que de otra manera permanecen ocultas: pueden señalar la causa de la enfermedad, prevenir males futuros, traer a la luz tensiones sociales latentes, e incluso indicar la elección divina de un curandero. Estas indicaciones nocturnas, si se recuerdan y “se respetan” pueden conducir a la acción intencional aquí “en la faz de la tierra”, de modo que enmarcan las decisiones y guían los actos de manera que tienen consecuencias directas para el curso de la vida de vigilia.

El pavor de soñar: ansiedad y experiencia nocturna

Por todos Los Altos de Chiapas parece haber una fuerte tendencia a experimentar los sueños en términos negativos o amenazadores. En el corpus de sueños zinacantecos documentados por Laughlin (1976: 7-10) un total de 85% fue considerado presagio de sucesos negativos, especialmente de enfermedad, muerte o pobreza. Estos sueños nocivos dejan una secuela de mucha ansiedad, miedo y preocupación. De hecho, muchas de las narrativas de Laughlin incluyen comentarios exegéticos que subrayan la carga de ansiedad en torno al dormir y al soñar, como: “...es que hay tanta gente resentida detrás de mí, junto a mí. Sueño mucho cuando no rezo antes de acostarme. Cuando rezo antes de dormir, cuando me persigno antes de dormir, no sueño seguido...” (Laughlin, 1976, 21). *El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán* enfatiza la conexión entre ansiedad, preocupación y soñar: bajo el verbo “preocupar” encontramos la frase: “se preocupa tanto cuando sueña” —*tol sk’opoj yo’on ti mi vaychine*— (Laughlin, 1975: 197). Aunque los sueños en ocasiones se interpretan positivamente, la mayoría de los sueños que se presentan se experimentan como encuentros nocturnos amenazantes, en general atribuidos a la obra de un “envidioso” —*jit’ix o’nton*—, un enemigo—*kontrail*—, un

brujo —*jak'chamel*— o un demonio —*pukuj*—. En Chamula “soñar demasiado” es considerado señal de desgracia o enfermedad inminente y se dirigen rezos profilácticos a Nuestro Señor del Cielo —la deidad Sol-Cristo— antes de dormir —o al despertar— con la esperanza de evitar más sueños.

Para entender este pavor de soñar nos ayudaría un poco saber sobre las actitudes locales con respecto a las experiencias diurnas y nocturnas. Para los mayas, la noche es un tiempo de peligro y ansiedad. Al faltar el calor y la luz de Nuestro Señor del Cielo, emergen las fuerzas del mal. Un hombre chamula explica:

Durante la noche Nuestro Señor [la deidad Sol-Cristo] no nos protege. Están sólo demonios y torturadores caminando en la noche. Pero como ahorita [durante el día] sólo está Nuestro Padre, nos protege y vigila —*chabi*— la tierra. ¡Pero durante la noche Nuestro Señor no se encuentra, solo los demonios velan! Entonces es cuando molestan. Pero los vemos, tal vez, con nuestras almas [en sueños] —*ta xkil ta jch'ulel ek un*.

La caída de la noche representa, entonces, un cambio en la balanza de poder en el mundo. Aunque la gente generalmente se siente segura dentro de su casa, con el sueño se reconoce que, aunque el cuerpo puede permanecer a salvo en cama, el alma esencial saldrá y viajará hacia espacios oníricos, impredecibles y a menudo peligrosos. Esta observación podría ser entendida como una reformulación sucinta del modelo topográfico de funcionamiento cerebral durante el sueño de Freud: conforme el “guardián” o “censor”, en la conciencia, relaja su actividad durante la noche, los impulsos reprimidos inconscientes que han sido desterrados al ámbito nocturno fluyen y se expresan en los sueños (Freud, 1953 [1900]: 567). La vulnerabilidad de las varias prolongaciones del yo impone a la experiencia del sueño todavía mayor ansiedad existencial: te duermes con el conocimiento de que tu esencia vital saldrá del cuerpo, se lanzará a la noche y vagará y actuará fuera de tu control a través de un paisaje dominado por fuerzas del mal y amenazas existenciales. ¿Qué pasa si tu alma se encuentra desventuras

mientras está fuera del cuerpo?, ¿si es atacada?, ¿si no responde bien a una amenaza? Fuera del control volitivo del que sueña, el sueño en sí mismo se convierte en objetivo de acción de las entidades malignas.

Sueños patogénicos: agresiones oníricas y enfermedad

Mientras estuve en trabajo de campo reparé en la frecuencia con la que la gente atribuía sus síntomas de enfermedad a experiencias en sueños recientes. “Ver un mal sueño” —*il chopol vayichil*— se concibe como síntoma y a la vez como causa de un tipo de enfermedad llamado “regaño en el sueño” —*utilanel ta vayichil*— o “dolencia de sueño” —*il-bajinel ta vayichil*—, una categoría compleja en la que los conflictos y las ofensas ocultos durante la vigilia, sean reales o imaginarios, se sufren directamente en el ámbito de las almas.¹² Estas formas de sueños usualmente se consideran formas subrepticias de agresión social, motivadas en general por envidias, enojos y animadversión contenida, con las cuales las “almas poderosas” de los brujos, de vecinos o conocidos buscan lastimar, aprisionar o matar a una o más almas, prolongaciones del soñador, mediante ataques directos o procedimientos mágicos diseñados para provocar daño.¹³ En Chamula al ofensor onírico se le llama

¹² En Chamula, los términos *ilbajinel* y *utilanel* se asocian primordialmente con la idea de persecución o tortura motivada por la envidia e ira contenidas, de ahí mi comentario como “dolencia del sueño” (ver Contreras Cortés, 1998, que presenta datos semejantes sobre enfermedades provocadas por envidia que se manda a través de sueños). Estos vocablos derivan de raíces de verbos transitivos — *il* y *ut*, respectivamente— cuyo significado principal es “regañar, reprender, criticar, reprochar, amonestar” (Laughlin, 1975: 59, 75) y también forman derivados que se refieren a expresión de enojo, como *ilin*, “reprobar o reprender con enojo”, y *utin*, “regañar o criticar” (idem).

¹³ El diccionario de Laughlin (1988) sobre el tzotzil zinacanteco colonial consigna dos términos para brujería derivados de la raíz verbal *vay* —“dormir”— y de *vayichil* —“soñar”—: *vayajel* —“brujería”— y *vayajelal k'op* —“magia negra”—; o más exactamente “conflicto de brujería” o “mal echado”, en español local (idem: 326). Varias entradas del tzotzil zinacanteco contemporáneo en el diccionario claramente establecen la cercanía entre el dormir, el sueño y la brujería (Laughlin, 1975). Como en Chamula, el animal en que se transforma el brujo —con frecuencia un perro negro, una vaca, chivo, gato, caballo— es llamado *vayijel* (idem: 365). La naturaleza agentiva de estos *alter* animal malignos se indica con el verbo transitivo *vayihin*, “mandar a una transformación animal o espíritu animal compañero [a causar daño a alguien]” (idem: 365). Algunos otros verbos y frases también muestran el significado de la experiencia del sueño como causante de enfermedad: a agresores que aparecen en sueños se les llama *yajval chamel*, “dueños de la enfermedad” (idem: 66), y una “persona que embruja a otra mediante el sueño o con veneno” es llamado *jzi'levanej* —literalmente, “el que echa a perder”—, una forma

casi siempre *j'ibajinvanej* o *j'utilanvanej* —“el acechador, el torturador, el agresor”—. Siempre se sospecha que el actor es una persona, sea un brujo, con un *alter ego* onírico capaz de atacar durante el sueño, o una persona normal, que tiene envidia y mala voluntad hacia su víctima y que “sabe rezar y prender vela” para causar “daño”.

Un hombre de Chamula explica como sigue las conexiones entre las emociones de enojo contenido y los tormentos del sueño:

Cuando alguien se siente mal [por algo que le hiciste] puede actuar una de dos formas. Podemos ver que “su cabeza se enojó”, que actúa con ira. Pero hay otros que no se comportan con enojo [aparentemente], trabajan su maldad en secreto, ponen velas donde caminamos, ponen velas en una cueva, y vemos malos sueños. Tal vez vemos una vaca muerta o alguien sacrificando un... algo de carne, una res o lo que sea... Tal vez quiere que yo encuentre enfermedad y me enferme, o tal vez quiera que alguno de mis hijos muera. Siempre trabaja así. Verás algo malo en tus sueños —significa que algo malo te pasará...

El contenido de un sueño que provoca ansiedad puede ser inocuo en apariencia —como el que un funcionario te dé una tela roja o que recibas carne cruda como regalo—, pero cuando el soñador despierta cae en cuenta del significado simbólico en el imaginario del sueño y se llena de intensa ansiedad y miedo. Este tipo de sueños provee información valiosa —referida como “signos” o “señales” (*senyail*)— que advierte sobre los maleficios que se han lanzado contra el soñador aquí en la faz de la tierra. Un curandero de Chamula me explicó: “éstas son las señales de un envidioso, señales que se nos permiten ver. Si vamos a encontrar mala suerte, así es como lo soñamos”.

agentiva derivada del verbo *tzi'levan* que significa “causar enfermedad al atacar a una persona en los sueños mediante un chivo —transformado en un chivo— o con veneno” (ídem: 102). Los brujos pueden “morder a una persona en sueños [o mediante almas] —*ti'van ta ch'ulel*—, debilitarlas y lanzarles la enfermedad (ídem: 336). Tal vez la declaración más explícita puede encontrarse en la siguiente frase: “los brujos debilitan nuestra alma [o] los brujos nos debilitan en nuestros sueños”, *ta xchopvan/syamvan ta jch'uleltik li jak'chamele* (ídem: 125, 383). Aún más, las implicaciones potencialmente graves de estas experiencias oníricas se sugieren en la frase: “no duró mucho —después de tener un sueño infausto—”, *mu xa natuk ibat* (ídem: 249).

Algunos sueños que provocan ansiedad se manifiestan de forma simbólica, pero otros se presentan con una claridad terrorífica; se cree que reflejan las interacciones en tiempo real en el espacio onírico. Esos sueños tienen el potencial de ser directamente patogénicos: en cuanto el alma del soñador regresa —a veces en cuanto despierta, más comúnmente por la tarde del día en que se soñó— comienzan a manifestarse los efectos de los daños, los golpes, o los sustos experimentados por su esencia o su alma animal.

Los brujos pueden enfermarte en los sueños. Cuando sueñas mucho —sobre ovejas u otros animales que llegan a morderte cada noche—, bueno, es el alma de alguien con envidia [un brujo] —*ch'ulel j'it'ix-o'nton*— que viene a molestar a tu alma.¹⁴ Esto es lo que pasa en sueños, ves muchas cosas cuando duermes. A veces ves toros —tal vez viene un toro y te arroja [con su cornamenta]—. También a veces te caes al agua o te resbalas, pero no mueres, porque, bueno, es un sueño. Pero te enfermas en tu casa, [despiertas bien] pero en la tarde tienes calentura, te duele la cabeza, estás cansado y todo tu cuerpo te duele. No quieres levantarte de la cama, sólo te quedas tirado en la cama todo el día. Así encontramos la enfermedad en la cama, pero nuestra alma está arriba. Lo que pasa a nuestra alma llega aquí a nuestro cuerpo. luego luego ... Ésta es la dolencia del sueño —*utilanel ta vayichil*—, así es la enfermedad...

Como se indica en esta cita, se considera que los brujos controlan a sus animales compañeros, o los convierten en patogénicos —*vayijel*— típicamente animales domésticos como vacas, borregos, chivos, cerdos, gatos y caballos, pero también pájaros silvestres o insectos (ver Gossen, 1975: 453). Aunque existe cierta confusión, tanto en la literatura etnográfica como entre los informantes, con respecto a las relaciones entre estos *alter* animales y sus amos humanos, la mayoría supone que los

¹⁴ Como se indica, al que acosa en el sueño se le describe como “el alma [esencial] del envidioso”, pero el vocablo *ch'ulel* —que normalmente se aplica sólo al alma esencial— se emplea en lugar del término más preciso *vayijel*, que se refiere en específico al *alter* animal. Ya se ha mencionado que mucha gente emplea el término para alma esencial en el habla diaria cuando se refiere al alma esencial, el animal compañero connatal o a la transformación–animal compañero del brujo.

animales malignos que se encuentran en los sueños representan formas encubiertas bajo las cuales se esconden los brujos.¹⁵ Estas entidades son descritas con frecuencia como “madres de la enfermedad” —*me'chamel*—, y enfatizan así su potencial patogénico.

Dentro del amplio espectro de sueños de acoso encontramos categorías diagnósticas más específicas; por ejemplo, “alma quebrada” —*k'asemal ta jch'ulel*— o “quebradura en nuestro sueño” —*k'asemal ta jvayechtik*— se refieren específicamente a un trauma físico que ocurre durante el sueño, resultado de que el alma fue empujada, arrojada, o ha caído —condición conocida como *jipel* o *balch'ujel*, “empujón o empeñón”—. Este mal se me explicó como sigue:

Ves cosas malas en tus sueños. Ves a alguien que te da alcohol de caña o que te arroja algo, tal vez te caes en tu sueño. Ésta es una quebradura —*k'asemal*—, pero es provocada por el acoso en el sueño —*ilbajinel*—, cuando tu alma es empujada —*balch'ujel*—. Lo causa la maldad [de una persona], eso es la quebradura en nuestro sueño —*k'asemal ta jvayechtik*.

Con frecuencia se atribuyen condiciones de salud más serias a contactos, en apariencia inocuos, tenidos durante el sueño, pero que en realidad resultan en el secuestro del alma esencial de la persona, o anuncian que la coesencia animal ha sido seriamente lastimada o ha muerto.

Es interesante observar que, pese al dominio del tema de las enemistades y el conflicto interpersonal, algunos sueños de acoso se

¹⁵ No hay consenso sobre si estos animales amenazantes del sueño —*vayijel*— deben entenderse como “transformaciones del brujo” o como “compañeros” autónomos que son sólo controlados por éste. Sin embargo, cuando se discuten estos encuentros oníricos amenazantes, a menudo se dice que el brujo “se transforma en” —*pas ba ta*— o “se disfraza como” —*k'atajes ba*— el objeto del sueño para acercarse a la víctima e infligirle daño mágico. A pesar de esta incertidumbre, estas manifestaciones causantes de enfermedad —a veces referidas metafóricamente como *me'chamel*, “madre [o fuente] de enfermedad”— se distinguen claramente tanto de la esencia animal conatal —*chon/chanul*— como del alma esencial, ambas concebidas como entidades anímicas separadas —y, aunque pueden actuar de maneras agresivas, no están tan cercanamente relacionadas con la imposición de enfermedad—. Gossen (1999: 240) señala que las almas animales de los humanos tienden a ser animales salvajes locales con cinco dedos, mientras que los *alter* animal “anómalos” de los brujos son o animales con pezuñas o insectos, con la cualidad adicional de estar domesticados o ser típicos del entorno hogareño.

experimentan de manera positiva, lo que indica que quien sueña “tiene más poder” que su enemigo. En particular destaca en luchas oníricas —desafíos nocturnos en los que el soñador se enfrenta a un agresor “para ver quién tiene un alma más fuerte”— (Laughlin, 1976: 6). Al vencer a un adversario en el sueño, el yo que despierta incrementa su sentido de poder y eficacia, una habilidad para resistir los rigores y embates de la vida social, para proteger a la familia y conservar la salud.

El siguiente ejemplo, que me contó un hombre de una familia políticamente poderosa en Chamula, es un típico “sueño de combate” en el que la transposición de los conflictos en el plano de la vigilia y resolución en el de los sueños es particularmente clara:

Hace algunas semanas hubo un conflicto por unas tierras. Tuve problemas con un viejo ladrón que movió los mojones de mis tierras. Bueno, esa noche, luego de juntarnos con las autoridades, tuve un sueño. Me encontré con el viejo en el camino, me dijo: “Ahora tenemos un lugar para resolver nuestro problema. Veremos quién gana en este desacuerdo. Lucharé contigo, si estás dispuesto... Si me levantas, ganas; si te levanto, yo gano”. “Está bien”, contesté, “luchemos”.

Así que el viejo me agarró de la ropa, pero yo tomé su brazo y lo tiré al piso. Me senté sobre su espalda y le torcí el brazo ¡como un luchador profesional! De verdad estaba sobre su espalda. Finalmente cedió, dijo: “Ah, ganaste. Yo soy un viejo...”. Le dije: “Bueno, lo hicimos, yo gané, y tú no...”. ¡Ay, el viejo estaba tan enojado! “Mañana, el jueves, arreglaremos el asunto de las tierras”, me dijo en el sueño.

Cuando desperté le conté a mi esposa el sueño. Le dije que ese día los mediadores iban a llegar y que yo iba a ganar el pleito. Lo vi en el sueño. Se ve todo en los sueños, todas las peleas y problemas, nomás ves todo...

Pregunté si el viejo era responsable de ese sueño, y respondió el soñador: “Sí, el sueño llegó del hombre, su alma es mala de verdad. El hombre estaba de veras enojado. Su alma se despierta [en el otro cielo], mientras su cuerpo se queda en su casa, en su cama, dormido...”. A pesar del tema del conflicto, el sueño fue interpretado de manera positiva y, en

efecto, unos días después se resolvió a su favor la disputa por las tierras. Luego de haber sojuzgado el alma de su enemigo en el espacio onírico, su victoria sobre la tierra no fue sorprendente.

Los soñadores avezados —aquellos que “miran claramente con su alma”— aseguran que los sueños de acoso dan un conocimiento valioso, siempre que quien sueña respete la veracidad del sueño y tome las medidas que convengan:

Los sueños son fuente de conocimiento —*ibijubtasvanej*, literalmente “alguien o algo te vuelve listo”— ... Si miras un mal sueño, te vuelves listo —*ta sbijubtasot*—; pero lo debes respetar —*tzak ta muk'*— ... Si se te da un sueño —*yak'biluk*— y no lo respetas, si dices “yo no creo en esos sueños, no importan para nada...”, bueno, ¿sabes qué te pasa? Encuentras algo malo [mala suerte]. Es porque no respetas tu sueño. Así es, los sueños son poderosos —*lek tzotz ti vayichile*...

Cuando despierta el soñador, o el integrante de una familia que sabe rezar, puede ofrecer velas y rezar a Nuestro Señor del Cielo —*jtotik ta vinajel*—, relata lo que ha visto en sus sueños y le pide que intervenga y termine el tormento:

Cuando sueñas con alguien que te persigue, necesitas rezar. Necesitas ofrecer velas de distintos colores... Si lo haces, los sueños acaban —*ta xpaj*—, el que te persigue ya no puede llegar... Pedimos a Nuestro Señor que no deje que llegue a molestar —*tal utilan*—, que no lo deje atormentarnos —*tal ilbajin*— ... Le hablas y le dices que no quieres que te enferme, que quieres estar [protegido] “bajo su mano”, te cuidará, pondrá las cosas en orden y acabarán los malos sueños...

En casos particularmente serios, se puede llamar a un curandero para realizar una ceremonia que evite los malos sueños en el futuro y para curar los efectos patogénicos que todavía tenga el soñador. La ceremonia es llamada *spajesobil*, un sustantivo verbal que podría traducirse más o menos como “aquello que previene o da fin [a algo]”. El término puede

referirse a cualquier sustancia o práctica mágica orientada a eliminar un agente o una dolencia sobrenatural.

Dentro de la concepción del mundo local, el soñar se configura como una estructura experimental potencialmente traumatogénica en la que varias prolongaciones del yo entran a un estado de especial vulnerabilidad frente a las malas intenciones de otros, tanto en la vida social como en la sobrenatural. El sueño no es un lugar de descanso, sino un ámbito de interacción en el que domina la hostilidad; es, en pocas palabras, un espacio potencialmente traumático. En el ámbito de los sueños las acciones agresivas dirigidas contra una o más de las prolongaciones del yo inevitablemente se vuelven contra su verdadero objetivo, el yo despierto, le llevan la enfermedad, los daños y, en ocasiones, la muerte. Afortunadamente, pese a la marcada importancia del presagio, “las condiciones, equívocos e incertidumbres” que caracterizan la hermeneusis maya en Los Altos parece admitir un alto grado de flexibilidad interpretativa que puede mitigar de alguna forma la ansiedad que de otra manera podrían generar estos sueños negativos (Laughlin, 1976: 10). Tal vez los sueños que provocan angustia no son un augurio, sino más bien muestran la “locura” del alma vagabunda; pero, por otro lado, tal vez no...

La principal preocupación para el soñador se centra en la identidad del agresor del sueño, y en los vínculos entre los sucesos del sueño y los que éstos desencadenan en el mundo de la vigilia. ¿Quién me está haciendo esto y por qué? Mientras la identidad del agresor habitualmente permanece incierta, las respuestas a estas preguntas se responden conforme se desarrolla la vida aquí en la faz de la tierra, se establecen conexiones entre los encuentros soñados y personas en la vida social del soñador. En algunos casos se sospecha de alguna persona en particular —en general, a causa de una disputa o un conflicto reciente—, y la sospecha puede afectar el tenor emocional de la relación, sumándose a las tensiones y las discordias preexistentes.

El papel de los sueños en el diagnóstico y la curación

Algunos sueños dan entrada a las agresiones anímicas de otros, pero al mismo tiempo dotan de valiosa evidencia diagnóstica útil para la

curación chamánica (Contreras Cortés, 1998; Groark, 2017). En Los Altos de Chiapas los chamanes —*j'iloletik*— se especializan en tratamientos de enfermedades anímicas engendradas por los daños o insultos que sufren una o más almas de una persona, sea la esencial o el animal connatal. De hecho, un arma fundamental del arsenal de los curanderos tzotziles es el poner una cuidadosa atención a las experiencias del sueño propias, de sus pacientes o de su familia amplia. En la primera etapa de la curación, que incluye una especie de pulsación terapéutica, los curanderos suelen pedir a sus pacientes y a los integrantes de su familia que cuenten sus sueños y que describan su tonalidad y sensaciones. ¿Pisaste huellas de animal en tus sueños?; ¿miraste aviones o carros?; ¿alguien te ofreció de comer?

Por medio de la exploración de los sueños, el curandero obtiene valiosas pistas sobre la naturaleza precisa de la dolencia y del estado actual —incluso de la localización— del alma del soñador. En el caso de niños suele hacerse un minucioso examen de los sueños de padres y parientes para encontrar su potencial diagnóstico. Si el soñador ha visto “una señal” —*senyail*— que indique la posible causa de un problema de salud existente o inminente, informa al curandero, que usará la información para afinar el diagnóstico. Por ejemplo, los sueños sobre lugares fríos y húmedos advierten que nuestra alma ha sido vendida por un brujo al Dueño de la Tierra y está presa en una de sus madrigueras, una cueva, una sima, un lago. En otros contextos el soñador es testigo, ve a lo lejos, la desventura que ha sufrido su alma animal: pudo haberlo visto caer por la ladera de un cerro, o verlo ser agredido por otro animal. El alma herida debe ser encontrada por el curandero, que entonces suplica a los santos y a otras deidades que la recojan y la tengan de nuevo bajo su mirada protectora, para que así la víctima recobre su salud.

Además de vigilar los sueños de la familia, los curanderos inspeccionan sus propios sueños durante los varios días que duran las ceremonias de curación para entender cómo progresa el tratamiento y para obtener más elementos para el diagnóstico. Como representante del paciente ante los santos, el curandero tiene el poder de “liberarlo” de su sufrimiento, de deshacer el trabajo del agresor. No sorprende

entonces que el curandero se coloque bajo la mira del agresor, quien se le acerca en sueños, se le lanza o le propone una competencia para “ganar” el alma del paciente. Si acepta el reto y vence al agresor, el alma del enfermo se libera y puede ser curada. Los sueños del curandero no sólo proveen información sobre una condición específica, también se vuelven un escenario para la acción terapéutica.

En algunos casos, la investigación de encuentros sociales problemáticos y conflictos interpersonales permiten que el curandero se haga una idea sobre el responsable de las agresiones en los sueños. La información suele ocultarse por el temor de desatar la venganza violenta. En efecto, las acusaciones tácitas o explícitas de agresión onírica que se centran en una persona específica pueden tener consecuencias letales. Hacia el final de mi trabajo de campo, se encontró a un conocido curandero chamula muerto en un desfiladero distante. Mencioné la muerte de este hombre a una amiga —una joven que vivía cerca de la casa del curandero en el centro del pueblo— y le pregunté si creía que su muerte estaba relacionada con los continuos rumores acerca de que el hombre era brujo:

¡Sí, claro! ¡Ese cabrón siempre me atormentaba en sueños! ¡He visto un gran perro negro que me miraba fijamente, me amenazaba! ¡Pero supe quién era [y lo rehuí], por eso nunca pudo dañarme! Siempre estaba molestando a la gente en sus sueños; a mis amigas también las ha atormentado ese cabrón brujo. Es bien sabido que es brujo; toda la gente [de Chamula] lo dice. Por eso lo mataron...

Es interesante observar el grado de ambivalencia oficial sobre la trascendencia de las experiencias oníricas como evidencia; en el juzgado no se admiten los sueños como prueba de brujería —aunque se admita que dan evidencia importante a los chamanes y gente en general para la interpretación de la agresión sobrenatural oculta— (Collier, 1973). No obstante, cuando los curanderos ven en sueño señales de epidemias inminentes lanzadas por brujos de otras comunidades, informan a los funcionarios gubernamentales para que puedan organizar rituales apotropaicos en los santuarios de las montañas para proteger a la comunidad de la enfermedad.

Como lo he ilustrado en la discusión previa, ciertas formas de experiencias del sueño proveen de evidencia potencial para hablar de motivos, intenciones e identidades de otros del círculo social inmediato —es, en resumen, una fuente de gnosis social (Faure, 1996: 30). Como encuentros reales en el ámbito esencial, los sueños se conciben ante todo como una “sociopsia”, un “conocimiento sobre el orden social” (Nash, 1967: 133).¹⁶ Aún más, como una experiencia fundamentalmente relacionada con el yo (Hallowell, 1966/1976). Los sueños también pueden ofrecer un cierto autoconocimiento, una “autopsia”, al incrementar la comprensión de la propia posición en complejas redes de relaciones tanto reales como imaginarias. Esta mixtura muestra cómo incluso una concepción realista-objetivista del espacio onírico provee una estructura de la experiencia para entender el estado del yo en relación con el entorno social.

Sueños de grandeza: sueños de investidura vocacional

Los mayas “tradicionalistas” actuales también reconocen una clase especial de sueños de investidura en los que un santo católico o una virgen aparecen al soñador, le piden asistencia o cuidados —que usualmente se interpreta como un pedido para que el soñador tome un cargo religioso—, le otorga un don o le informa que ha sido nombrado o elegido, nombrada o elegida, para una vocación especializada o muy reconocida. Un futuro “carguero” encargado de mantener el culto de un santo determinado podría soñar que una vieja enferma o con hambre le pide que la cuide; un músico soñará con sus instrumentos y un curandero soñará con los símbolos de su poder para aliviar.

En el caso de la investidura chamánica, la persona es visitada en sueños varias veces y se le presenta con los símbolos y herramientas de su oficio. Estos sueños de visitación son en gran medida culturalmente estereotipados: al aspirante a curandero primero se le muestran señales de su llamado, luego se le dan a conocer los rezos, los remedios, las ceremonias curativas y la geografía sagrada —como la localización de

¹⁶ El término “*sociopsia*” fue acuñado por Nash (1967) para indicar el enfoque marcadamente sociocéntrico de las prácticas diagnósticas de los mayas de Los Altos —como el pulsar—, que se utilizan para determinar las relaciones sociales desordenadas que generan la enfermedad. Sugiero que un proceso social de discernimiento similar caracteriza su interpretación de sueños.

los corrales de los animales connatales, los varios niveles del cielo, o la topografía del mundo inferior—. Estos sueños pueden surgir de pronto y tomar por sorpresa a la persona, o ser resultado de un deseo más o menos consciente, pero mantenido en secreto, de tomar ese papel.¹⁷ Si la persona reconoce el sueño como una investidura —y no se resiste al llamado—, él o ella comenzará un régimen de ayuno, rezo y ascetismo para pedir le sea “concedido más poder”. Es interesante que esta práctica no parece incompatible con la percepción sobre los sueños como sucesos fuera de control, más bien estos sacrificios en favor de la incubación de un sueño representan una petición a los santos, que pueden o no responder, según el destino predeterminado del individuo.

El motivo del “santo visitante” ocupa un lugar bien establecido dentro del imaginario maya de los sueños. La visitación frecuentemente conduce a transformaciones estructurales de pequeña escala del orden social y político local con respecto al individuo. En efecto, la aparición de santos en visiones y sueños mayas ha sido asociada desde hace mucho a la infiltración de poder divino hacia asuntos humanos (Brown, 1982). Mediante sueños hombres y mujeres son “elevados” por los santos, se les ha dado el don de discernimiento diagnóstico y poder curativo y su papel social, en consecuencia, ha cambiado. Es central en este proceso de transformación social la experiencia y la incorporación del poder divino, mediado por encuentros con deidades poderosas en los sueños, que confieren conocimientos y acceso privilegiado al ámbito de lo sagrado. Cuando un santo aparece en un sueño para “mostrarle a alguien su trabajo”, esta nominación equivale a una valoración divina de la persona y su “designación”, un reconocimiento oficial que no es, de hecho, como los demás. Los santos distinguen a los individuos como nadie más, pueden distinguir cualidades ocultas y aptitudes que no han sido percibidas hasta entonces. Otros, por el contrario, enfatizan la dimensión transformativa de la visitación divina,

¹⁷ Entre los mayas de Los Altos no existe un sistema de aprendizaje chamánico —todo el conocimiento curativo es obtenido, se supone, directamente de las experiencias del sueño—. Sin embargo, como han señalado Fabrega y Silver (1973), la vocación chamánica tiende a presentarse en algunas familias, lo que da amplia oportunidad para la instrucción indirecta. Además, la mayoría de gente está familiarizada con las oraciones y formas rituales asociadas a la curación chamánica. Sin embargo, quienes no han tenido los sueños de “elección” requeridos, carecen de la autorización divina para usarlos —pueden rezar, pero sus oraciones no tendrán eficacia.

al considerar que lo especial de la persona no es preexistente, sino un don entregado al alma humilde de la persona por el santo que la visita. Independientemente de la interpretación, esos sueños son un elemento clave del “arsenal fenomenológico” del individuo (Ray, 1992: 68), de modo que simultáneamente autorizan y legitiman su nuevo papel social, tanto ante sí mismos como ante los demás. En este sentido los sueños proporcionan recursos valiosos para una transformación personal profunda, particularmente aquellos vinculados con asumir un oficio de alto estatus (Groark, 2009, 2010).

Xalik y el teléfono celular: un sueño de elección chamánica

A manera de ejemplo, presento extractos de una serie de sueños de elección experimentados por Xalik, hombre chamula que debutó como curandero en 2004. Para montar la escena, presento un poco de contexto. El año es 1999. Xalik y su familia han estado sufriendo brotes recurrentes de enfermedades graves y muchos accidentes menores. Él contrata a una serie de curanderos para atender el problema, pero ninguno brinda alivio duradero. Entonces una noche, desesperado por la cada vez peor condición de salud y fortuna de su hogar, tiene un sueño. Su alma asciende al cielo y conoce a “Nuestro Padre” por primera vez. Así es como recuerda su primer encuentro.

Viajé no sé cuántos pisos hacia arriba. Cuando llegué, vi un gran patio y un enorme edificio de oficinas, era hasta mejor que los edificios de oficinas en San Cristóbal. ¡Era todo de vidrio y bellamente adornado! No había nada malo allí, todo se veía tan maravilloso. Dentro podía ver una máquina de escribir. Había todo allí dentro, como una oficina.

Luego vi que había un hombre grande sentado allí. Era como un abogado, pero su corazón era bueno. ¡No como los abogados de aquí que no quieren hablar contigo! Me dijo: “Aquí vive el Presidente de México. Has venido a verlo, así que pasa”. Le dije que yo no sabía hablar muy bien español, pero el hombre me dijo que no tuviera miedo, que el Presidente hablaba tzotzil. Así que abrí la puerta y entré... Ah, el hombre sentado allí era tan maravilloso. Se veía como un ladino [un mexicano no-indio], pero sabía tzotzil. Estaba sentado en una silla

grande, ese Presidente de México. Su pelo era largo y bello, se veía suave. Todo sobre él era blanco...

En ese momento, Xalik no sabía qué significaba el sueño, pero sabía que era algo bueno. Durante el año siguiente experimentó una serie de sueños de visitación clásicos: nuestro Padre en el cielo vino hacia él —generalmente disfrazado como una figura de autoridad, un funcionario de gobierno o un hermano mayor— y le proporcionó las herramientas tradicionales de su oficio. Le entregaron velas, ramas de pino, y una manta para tortillas en la cual recibir la comida que entregarían sus pacientes. Fue llevado a conocer los corrales de las almas animales en la montaña sagrada de Tzontevitz. Le fue mostrada la ubicación de las hierbas curativas y se le enseñó a rezar con fluidez. Durante todo ese tiempo se preguntó sobre la veracidad de su nominación. ¿Había sido elegido para servir como curandero? ¿Estaba entendiendo correctamente la verdad del sueño? De ser así, ¿serían sus poderes suficientes para la tarea? ¿Sería aceptado por la comunidad? Al comentar sobre estos sueños varios años después, dijo:

Primero, vi en mi sueño que me daban flores —rosas y manzanillo—. Y me daban muchas velas diferentes en una canasta. Y había una mesa —la mesa era verde-azul—. Ellos también me dieron un morral y una manta para tortillas. Así me dieron estas cosas. Y había un hombre muy grande que vino. Pero el hombre, yo podía ver que su corazón era muy bueno cuando hablaba... me preguntaba, “¿Qué quiere decir esto?” Todavía no se cómo fue [el entrenamiento]. ¿Quién me hablaba? Por que él parecía un verdadero chamula —usaba una túnica blanca como yo.

Como el pasaje del caso bien ilustra, el significado de los sueños de “investidura” es a menudo ambiguo al principio —y por tanto sujeto a mala interpretación y duda—. Sólo después de una serie de sueños cada vez más explícitos, Xalik los reconoce como un llamado para curar. En algunos este descubrimiento no es bienvenido y resisten el llamado. En tales casos, se dice que los santos castigarán al sirviente rebelde

con enfermedades cada vez más severas hasta que él o ella acaten el llamado. Xalik, sin embargo, estaba impaciente por seguir el camino de sus padres, ambos curanderos reconocidos localmente.

Finalmente, tuvo el sueño que lo convenció —Nuestro Padre vino a visitarlo a su paraje natal, trayéndole un regalo especial:

En el año 2000 tuve un sueño. Soñé con un alto funcionario de gobierno, como alguien de la capital del estado en Tuxtla. Bueno, parece que lo encontré en el camino, yo estaba caminando cerca de mi casa, viendo las milpas. Entonces vi a un hombre que se acercaba. Era un ladino. Oh, se veía muy bien con su corbata, como un abogado. La persona me dijo: “Ese allí, él es la cabeza del gobierno...”. “Mmmm”, me dije a mí mismo, “¿qué hace un funcionario de gobierno en Chamula? No sabrá regresar a su casa”. Alguien me dijo que el funcionario hablaba tzotzil, pero no le creí. Entonces se acercó, me dijo: “*k’u xi avo’nton?* ¿Cómo estás?”, ¡me habló en tzotzil! “Ah”, pensé, “¡habla bien! Debe ser que hablan tzotzil en Tuxtla...”. En cuanto a este hombre, ¡su túnica era tan bonita y blanca! Me dijo: “hijo, he venido a verte, he venido a hablar contigo. ¿Está cerca tu casa? Vamos a tu casa...”.

“Mira”, dijo, “he venido a decirte algo. He visto que tu corazón es muy bueno. Por eso, he venido a ayudarte. He traído tu regalo, te estoy dando un teléfono celular”. Vi que sacó el celular de su túnica. Oh, era totalmente nuevo, con un cable y cargador. Me dijo que si alguna vez necesitaba hablar con él, debería llamarlo y él vendría en ese momento. “Usa esto para hablarme”, me dijo. “Aunque yo esté en el palacio de gobierno en Tuxtla, yo vendré, yo escucharé lo que digas. Y cuando necesites cargar el celular, sólo conéctalo en el tronco de un árbol de manzanas. Pruébalo”. Así, lo probé, lo conecté al árbol de manzanas. Entonces ¡lo escuché hablar por el teléfono! ¡Su voz se escuchó bien! Después se fue, se alejó caminando. Yo estaba tan feliz de que el funcionario hubiera venido a hablar conmigo, de que me enseñara a hablar con él en oración. ¡Me sentí tan bien! Ahora tenía mi celular...

Xalik eligió elementos de sueño extraídos de la burocracia política mexicana e iconos de la modernidad tecnológica para reforzar y extender

de manera creativa los modelos culturales tradicionales de poder chamánico. En los sueños de Xalik, la autoridad y el poder del santo católico son intensamente referenciados mediante su asociación con símbolos de la etnicidad ladina, la burocracia mexicana, la autoridad política, el dominio del lenguaje y el alfabetismo. “Nuestro Padre en el cielo” es descrito como el “Gobernador de Tuxtla” y el “Presidente de México”. El paisaje del sueño que ocupa está colmado de iconos de poder político: edificios con oficinas de vidrio, palacios presidenciales, escaleras y patios, pórticos y asistentes burócratas. Pero a diferencia de sus análogos terrenales, estas “estructuras de poder” son, de modo inequívoco, buenas —como enfatiza Xalik—, “no hay nada malo dentro” y la gente que allí trabaja tiene “corazones buenos”. Es más, el poder que ellos encarnan y representan es accesible gratuitamente a nuestro curandero emergente.

La imagen del celular continúa este tema: condensa bellamente las asociaciones entre el poder chamánico, el habla y su acceso privilegiado a las deidades. En el pensamiento maya tradicionalista se dice que las oraciones de los curanderos “viajan por el aire” a su divino recipiente, como semillas al viento. La gente ordinaria sabe cómo rezar, pero sus palabras no viajan “directamente”, pueden ser interceptadas por brujos, demonios o los que desean el mal, quienes pueden “cortar” el hilo del lenguaje, “bloqueando su camino” hacia Nuestro Padre. El rezo chamánico, en contraste, es poderoso, “viaja de manera directa” y, a causa de su potencia, no puede ser interceptado. Visto bajo esta luz, el celular se convierte en un símbolo apropiado del poder trascendente del lenguaje chamánico. Encarna la inmediatez, claridad e inteligibilidad perfecta, mediadas por una tecnología cuasi mágica, y a diferencia de un teléfono normal cuyos cables retienen las palabras en la tierra, el celular inalámbrico las lanza al viento.

Aunque estos sueños claramente se nutren de un repertorio simbólico y estructural de la cultura local —por ejemplo, el género de la “visitación” del santo o del sueño de “elección”—, son enmarcados y experimentados como encuentros radicalmente personalizados con objetos y agentes poderosos. Mediante la inmersión en el paisaje urbano occidental cargado de poder y la inyección de artefactos mágicos de

la modernidad en el escenario tradicional de un paraje rural, a Xalik le es dado el acceso privilegiado a una forma de poder mediada por la tecnología. En lugar de las concepciones tradicionales erosionadas, en los sueños estos objetos novedosos se aprovechan en servicio de la práctica vocacional de la curación chamánica, decididamente tradicional, explícitamente prosocial y distintivamente maya.¹⁸

La imagen del teléfono surgió más adelante, en una conversación con la esposa de Xalik. Reflexionando sobre su nascente estatus como curandero, ella le dijo: “tu alma es realmente lista —lo ves todo—. ¿Sabes por qué? Es que cuando hablas con nuestro Padre, tus palabras le llegan directamente. Por eso te dio el celular para que tus palabras vayan directo hacia él. Es por eso que te lo enseñó en el sueño”.

Varios años después, le pedí a Xalik que hablara de la importancia de los sueños en su transformación vocacional como curandero. Su respuesta enfatizó varios temas: la instrucción divina por medio de sueños, la entrega de poder y de conocimiento curativo, y el don al acceso divino —bien simbolizado por el regalo del celular que le permite hablar directamente con Dios.

En mis sueños yo vi la enseñanza —*schanel*—, el “curso de entrenamiento para el trabajo del curandero” —*skursoal ti 'ilolal*—. Nuestro Señor del Cielo me otorgó mi trabajo. Así fue como aprendí a curar, esto es lo que he visto. Nadie me ha enseñado. Nadie. No es como la escuela, donde aprendemos a leer un libro o buscar cosas en el diccionario, ¡no! Lo aprendes aquí [señala su corazón]. Fue verdadero y directo. Yo no fui aprendiz de nadie, nadie me enseñó. Esto no puede aprenderse [por medio de la enseñanza normal]. Pero lo he visto, ha venido a mí en sueños.

Porque ves, he pedido el poder de Nuestro Padre, he pedido su fuerza. Me comunico con él en las oraciones, y ahora me reconoce.

¹⁸ Este entretejido de motivos de sueño “tradicionales” y “no tradicionales” ilustra las maneras en que elementos culturales translocales son apropiados y transformados en símbolos personales, de ese modo proveen un léxico siempre cambiante de “objetos subjetivos” que pueden ser utilizados para la articulación del yo y la comunicación social. A pesar de los ornamentos coloniales e importaciones tecnológicas modernas que llenan estos encuentros nocturnos, los sueños de los mayas alteños permanecen solamente semi-colonizados.

Y yo lo conozco bien también [por mis sueños]. Ahora cuando rezo, tengo acceso ... Él sólo busca a los escogidos —*t'ujbil*—, a los que son buenos y capaces —*tojob*—. No cualquiera puede hablar con él.

Siempre hay gente que quiere hablar con Nuestro Padre en el Cielo... Pero si eres curandero, eres como un abogado; tu nombre queda “registrado”, podríamos decir. Así, cuando mis palabras llegan, van directamente a él. Es así para aquellos que han aprendido bien...

Le pregunté, “¿quieres más poder?”, y contestó:

¡Por supuesto! Esto no ha terminado. Como todavía estoy oculto [y no he “salido” aún de mi casa a curar], hay que hacer un poquito más. Todavía necesito pedir más poder —dos veces más—. Cuando vaya a pedir más poder, no voy a comer nada por tres días para estar limpio. Ves, no estoy hablando con una persona [normal] —no es uno de nuestros compañeros— es Nuestro Señor. Por eso, así le hablo a él. No como, y solicito más de su poder...

Podemos ver aquí una de las paradojas centrales de los sueños de investidura: aunque por lo general el llamado inicial llega de forma inesperada, una vez que el significado se ha aclarado, el que sueña comienza un proceso de incubación de sueños y peticiones de “más poder” o “más inteligencia”, que serán otorgados al aspirante en la forma de sueños de investidura adicionales. Mittermaier (2006: 100) aprehende esta mezcla paradójica de agencia individual y sumisión a la voluntad divina con su noción de “preparación”: una actitud de receptividad —fundada en actos de purificación, oración y ascesis— que monta el escenario para el sueño, pero no lo causa. Vista bajo esta luz, la visitación del sueño sólo puede ser invitada, no inducida. Aunque este tipo de sueños a menudo son procurados voluntariamente por medio de varias técnicas de incubación, son entendidos como experiencias repentinas que pueden ser deseadas fuertemente, pero que no pueden ser evocadas a voluntad.

Debut social y la negociación de la legitimidad

El periodo inicial en la carrera del curandero es un tiempo “caracterizado por miedo, ansiedad, preocupación y retraimiento social... un periodo crítico y turbulento en la vida del individuo” (Fabrega y Silver, 1973: 33). Durante el prolongado proceso de “investidura”, que puede durar varios años, el soñador en silencio se pregunta sobre los posibles significados de los diferentes sueños. Una característica sorprendente de la nominación en el sueño de los mayas de Los Altos es la naturaleza privada de estas revelaciones divinas. No son anunciadas a la comunidad ni publicitadas, más bien son susurradas —a menudo con dudas— a la esposa o esposo en horas tempranas de la mañana. Compartir sueños en la fase inicial permite al aspirante poner a prueba la opinión social, midiendo las reacciones de los miembros de la familia frente a estos informes de elección divina. Xalik mantuvo en secreto su llamado durante los siguientes cuatro años. En este tiempo, comenzó a curar a sus hijos y esposa de males menores, “puso a prueba” tanto su agudeza diagnóstica como su eficacia terapéutica.

Las principales cuestiones con las que lucha el curandero principiante se relacionan con las implicaciones sociales y políticas de su elección, las dudas sobre su competencia profesional y la ansiedad acerca de la acogida pública. A muchos curanderos nuevos les preocupa verse forzados a aceptar públicamente su estatus antes de sentirse preparados para asumir las responsabilidades de curar a miembros de la comunidad a cambio de una remuneración —si acaso fracasan en sus curaciones, corren el riesgo de la humillación pública, de ser etiquetados como fraudulentos, o peor aún, de ser acusados de brujería—. Una vez que el curandero ha debutado —y ha sido aceptado como legítimo—, no puede negar sus servicios sin una buena razón —está obligado a usar sus dones en servicio de su comunidad—. Es más, no puede oponerse al nombramiento de las deidades —la enfermedad, las lesiones y la muerte son los castigos enviados por la falta de subordinación de uno mismo a la voluntad divina—. En 2004, después de sentirse más confiado sobre la veracidad de su elección en el sueño y de la fuerza de sus habilidades curativas, Xalik debutó públicamente como curandero.

Mientras que el sueño de investidura es revelador y de importancia central para la persona como un mandato divino que lo autoriza, se le concede poca relevancia social o interpersonal para establecer legitimidad. Después de debutar, la reputación y la clientela del curandero sube o baja dependiendo de sus éxitos en el diagnóstico y tratamiento de un espectro de enfermedades anímicas. En efecto, el éxito en el trabajo de curación se toma como prueba manifiesta de que la persona ha sido “escogida” o “nombrada” por Dios, y es por tanto legítima. Como se discutió antes, “ver claramente en sueños” es un elemento central en el diagnóstico chamánico y su terapéutica. Siguiendo estas ideas, es interesante notar que la palabra *tzotzil* para curandero, *j’ilol*, se traduce como “el que ve”. De hecho, la sola experiencia de “ver” sueños de elección es a menudo tomada como prueba de discernimiento chamánico —si la persona careciera de claridad de visión, en primer lugar nunca habría “visto” —*il*— o “entendido” —*nop/a’i*— los sueños de visitación.

Una persona que anuncia haber tenido los sueños necesarios para convertirse en curandero a menudo es sospechoso de ser impostor. En tales casos, los sueños de curanderos establecidos pueden servir para refutar o subvertir los reclamos, impugnar de ese modo el poder político y social emergente. Un curandero prominente que conozco denunció como charlatán a un hombre muy conocido y políticamente poderoso de la cabecera. Cuando le pregunté cómo supo esto, respondió:

Ese José, él no es curandero, no ha sido nombrado [por Dios]. ¿Sabes por qué? Yo vi un sueño: Nuestro Padre me enseñó el libro grande con todos los nombres [de sus curanderos escogidos] y su nombre [de José] no estaba escrito. Ese hombre no es curandero, sólo está engañando a la gente. Yo creo que es un brujo...

Dada su naturaleza privada, el sueño de investidura puede ser entendido mejor como una “estructura de experiencia” que procesa al soñador de acuerdo con movimientos de fantasía, deseo y anhelo —una estructura que inicia procesos de reorganización del yo y, cuando tiene éxito, puede llevar a una transformación profunda del sentido del yo, de la vocación y las relaciones sociales del soñador (ver Groark, 2010). Al hacer a

un lado la cuestión del deseo y voluntad individual en la búsqueda de ciertos papeles sociales de alto estatus, tanto el individuo como el grupo social pueden disfrutar la seguridad de conocer, como hecho del destino, que la nominación en el sueño representa el descubrimiento de la verdadera naturaleza del soñador en el ámbito esencial (ver Groark, 2009). Los efectos divisorios de desigualdad social que resultan de tales acciones son neutralizados —paradójicamente— al resaltar y esencializar la diferencia individual, localizándola en el propio tejido del yo, en el alma. La responsabilidad volicional es atribuida a la deidad o santo, las cualidades excepcionales del yo son localizadas en el alma, y el yo es refundido como un objeto pasivo de esas fuerzas esenciales. Retomando estas experiencias, el individuo puede articular y perseguir metas profundamente deseadas, mientras paradójicamente lo experimenta como conformidad, obediencia y subordinación a la autoridad divina en servicio de la comunidad. Esto constituye lo que Jedrej and Shaw (1992: 11) refieren como la “dualidad de la agencia al soñar”, cuando las acciones del yo son experimentadas como subsumidas en la agencia de otro.

Conclusión

El mundo de los sueños es nuestro mundo real mientras dormimos, pues entonces nuestra atención se libra del mundo sensible. A la inversa, cuando despertamos, la atención se libra del mundo del sueño, que se convierte en irreal. Pero si un sueño nos atormenta y obliga a ponerle atención durante el día, tiende a mantenerse y a figurar en nuestra conciencia como una especie de sub-universo paralelo al mundo de vigilia. Mucha gente probablemente ha tenido sueños que difícilmente puede imaginarse no haber sido vislumbrados en una región del ser realmente existente...¹⁹

¹⁹ Original en inglés: “The world of dreams is our real world whilst we are sleeping, because our attention then lapses from the sensible world. Conversely, when we wake, the attention usually lapses from the dream-world and that becomes unreal. But if a dream haunts us and compels attention during the day, it is very apt to remain figuring in our consciousness as a sort of sub-universe alongside of the waking world. Most people have probably had dreams which it is hard to imagine not to have been glimpses into an actually existing region of being...” (William James, 1890, vol. II: 294).

En esta cita, James se refiere a su noción de mundos constituidos por la atención, esas “realidades prácticas” o “vivas” a las que acudimos, y que involucran de una manera significativa nuestra atención y emociones. De hecho, James estaba fascinado por los varios “órdenes de realidad” o “subuniversos”, y el papel de la subjetividad en la constitución y ordenamiento de estos dominios experienciales *qua* realidades. Él estaba particularmente interesado en la dialéctica que vincula la vida —en estado de vigilia— al sueño, sugiriendo que cada uno forma un tipo de “sub-universo” hecho realidad en la inmediatez de su aprehensión, que luego se desvanece y torna en irrealdad mientras el estado opuesto cobra ascendencia. Sin embargo, la experiencia sugiere todavía algo más: enfrentados a la inmediatez perceptual del sueño, quizá de hecho nos imaginamos que nos permite dar un vistazo a “una región del ser realmente existente”.

Mientras todas las sociedades distinguen las experiencias de vigilia de aquellas vividas en el sueño, el grado de atención a la permeabilidad e interpenetración de estos dos dominios varía considerablemente. Entre los mayas tzotziles tradicionalistas de Chiapas, hemos explorado una rica cultura del sueño que postula un claro tráfico de dos vías entre la experiencia onírica y la de vigilia. En contraste con el solipsismo que caracteriza la comprensión occidental del sueño, el sueño maya es altamente interpersonal y abierto al mundo social. Al postular una profunda continuidad entre las experiencias de vigilia y la onírica, el espacio del sueño maya se convierte en un escenario en el cual el material psíquico es transformado en, y experimentado como, una vívida experiencia extrasomática e interpersonal.

Podemos decir que al soñar ocurre una suerte de “translocalización intrapsíquica” —el adentro se vuelve afuera, lo oculto se vuelve visible, y el soñador es procesado, no por una agencia intrapsíquica -como el ego-, sino por los muy reales agentes sociales o sobrenaturales—. Esta posición translocalizada es favorecida por las etnoteorías locales que destacan la autonomía ontológica y la integridad del espacio onírico, además de la realidad esencial tanto del yo del sueño como de los seres que allí se encuentran. Los sueños, por tanto, constituyen parte de lo Real.

Entre los mayas modernos de Los Altos de Chiapas, soñar representa, primero y principalmente, un cambio de nivel epistemológico —el desplazamiento de una posición perceptual a otra, provocado por el cambio del cuerpo físico al cuerpo inmanente o esencial del alma—. Los soñadores mayas se despiertan felices, preocupados, ansiosos, atemorizados, y a veces enfermos —sus subjetividades—, en la vigilia; informados —y a veces transformados— por estos encuentros nocturnos. Es más, los sueños tienen un efecto relevante en la vida cotidiana: afectan las relaciones sociales, legitiman la búsqueda vocacional de alto estatus, transmiten conocimiento práctico y esotérico y proveen conocimiento acerca de las fuerzas ocultas que influyen en el curso de la vida en estado de vigilia aquí “sobre la faz de la tierra”.

En este sentido, la vida entre los mayas de Los Altos es vivida y entendida por medio de una visión doble, una en la que el foco de atención vira continuamente entre el mundo de vigilia y el ámbito esencial. Debido a sus propiedades experienciales únicas, soñar ofrece un punto de vista ventajoso para abordar esas cuestiones de fronteras experienciales. De hecho, el sueño sirve como un “espacio transicional” que vincula fenomenológicamente distintos ámbitos. Como ha señalado Faure (1996: 286), en estos imaginarios culturales el sueño a menudo puede funcionar como un “conector” experiencial, una forma de pensamiento “intersticial” u “oscilante” que se “desarrolla en el umbral de, en el espacio entre, dos sistemas contradictorios, y obtiene su vitalidad al conectarlos en la práctica”.

Por medio de esta exploración de la teoría y práctica del soñar entre los mayas contemporáneos de Los Altos, espero inspirar exploraciones más finas sobre los contornos de una cultura del sueño distintivamente maya —un ámbito de la experiencia que, aunque ya se haya perdido para nosotros en su forma original, todavía podría ser perceptible bajo los ornamentos coloniales—. De hecho, es de suponer que los sueños entre los antiguos mayas jugaran papeles similares a los descritos en este artículo, que sirvieran como un dominio experiencial real de auto-experiencia, a la vez que proveyeran datos evidenciales críticos utilizados para reclamar la culpa moral, la etiología de la enfermedad, el poder personal, así como la autoridad política y la influencia social. Mientras

mucha de la etnografía aquí presentada refleja la larga historia del colonialismo cosmológico español —santos visitantes, almas eternas, nociones sobre el cielo, e incluso el animal compañero de un brujo, la gran mayoría de origen europeo— debajo de estas formas superficiales vislumbramos un espacio onírico maya fundamentalmente distinto, estructurado en torno a las nociones mayas del yo, las relaciones interpersonales, la temporalidad, la causación de enfermedad, y el papel especial de la experiencia del sueño para acceder a estas dimensiones, de otra manera ocultas, del mundo fenoménico.

Bibliografía citada

- Basso, Ellen B., 1987, “The Implications of a Progressive Theory of Dreaming”, in B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 86-104.
- Brown, Peter, 1982, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bruce, Robert D., 1975, *Lacandon Dream Symbolism* (vol. I: *Dream Symbolism and Interpretation*), Ediciones Euroamericanas Klaus Theile, México.
- Collier, Jane F., 1973, *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.
- Contreras Cortés, Leonardo Ernesto Ulises, 1998, *El conflicto social como generador de padecimiento: Litigios por tierra e ilvajinel (mal arrojado por envidia) en Yolonhuitz, Chiapas*, Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico.
- Devereux, George, 1966, “Pathogenic Dreams in Non-Western Societies”, in G.E. Von Garneau and R. Caillois (eds.), *The Dream and Human Society*, University of California Press, Berkeley, pp. 213-228.
- Fabrega, Horacio and Daniel Silver, 1973, *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.

- Faure, Bernard, 1996, *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.
- Freud, Sigmund, 1953 [1900], *The Interpretation of Dreams (Second Part). The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. V, Hogarth Press, London.
- Gossen, Gary H., 1975, "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", *Man* (Journal of the Royal Anthropological Institute), vol. 10, núm. 3, pp. 448-461.
- Gossen, Gary H., 1993, "The Other in Chamula Tzotzil Cosmology and History: Reflections of a Kansan in Chiapas", *Cultural Anthropology*, vol. 8, núm. 4, pp. 443-475.
- Gossen, Gary H., 1999, "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Maya Souls", in Gary Gossen (ed.), *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Routledge, New York and London, pp. 225-245.
- Groark, Kevin P., 2005, *Pathogenic Emotion: Sentiment, Sociality, and Sickness among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, Mexico*, Ph.D. Dissertation in Anthropology, University of California, Los Angeles.
- Groark, Kevin P., 2008, "Social Opacity and the Dynamics of Empathic In-Sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico", *Ethos*, vol. 36, núm. 4, pp. 427-448.
- Groark, Kevin P., 2009, "Discourses of the Soul: The Negotiation of Personal Agency in Tzotzil Maya Dream Narrative", *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, pp. 705-721.
- Groark, Kevin P., 2010, "Willful Souls: Dreaming and the Dialectics of Self Experience among the Highland Maya", C. Jason Throop and Keith M. Murphy (eds.), *Toward an Anthropology of the Will*, Stanford University Press, Stanford, pp. 101-122.
- Groark, Kevin P., 2013, "Toward a Cultural Phenomenology of Intersubjectivity: The Extended Relational Field of the Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico", *Language & Communication*, núm. 33, pp. 278-291.
- Groark, Kevin P., 2017, "Specters of Social Antagonism: The Cultural Psychodynamics of Dream Aggression among the Tzotzil

- Maya of San Juan Chamula (Chiapas, Mexico)”, *Ethos*, vol. 45, núm. 3, pp. 314-341.
- Hallowell, A. I., 1954/1955, “The Self and its Behavioral Environment”, in *Culture and Experience*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 75-110.
- Hallowell, A. I., 1966/1976, “The Role of Dreams in Ojibwa Culture”, in *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 449-474.
- Hermitte, M. Esther, 1989, “El Concepto del Nahuatl entre los Mayas de Pinola”, en Norman A. McQuown and Julian Pitt-River (eds.), *Ensayos de antropología en la Zona Central de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 371-390.
- Holland, William R., 1961, “El Tonalismo y el Nagualismo entre los Tzotziles”, *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, pp. 261-277.
- James, William, 1890 [1902], *The Principles of Psychology*, vol. II, Henry Holt and Company, New York.
- Jedrej, M.C. and Rosalind. Shaw, 1992, “Introduction”, in M.C. Jedrej and Rosalind. Shaw (eds.), *Dreaming, Religion and Society in Africa*, E. J. Brill, Leiden, pp. 1-20.
- Köhler, Ulrich, 1995, *Chonbilal Ch’ulelal – Alma Vendida: Elementos Fundamentales de la Cosmología y Religión Mesoamericanas en una Oración en Maya-Tzotzil*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Laughlin, Robert M., 1966, “Oficio de Tinieblas, Cómo el Zinacanteco adivina sus sueños”, en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, México, pp. 396-413.
- Laughlin, Robert M., 1975, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Laughlin, Robert M., 1976, *Of Wonders Wild and New: Dreams from Zinacantán*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Laughlin, Robert M. (with John B. Haviland), 1988, *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán, Vol I (Tzotzil-English)*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

- Lohmann, Roger Ivar, 2003, *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*, Palgrave Macmillan, New York.
- Mageo, Jeanette (ed.), 2003, *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, State University of New York Press, Albany.
- Mittermaier, Amira, 2006, "Dreams that Matter: An Anthropology of the Imagination in Contemporary Egypt", Ph.D. Dissertation in Anthropology, Columbia University.
- Nash, June, 1967, "The Logic of Behavior: Curing in a Maya Indian Town", *Human Organization*, vol. 26, núm. 3, pp. 132-140.
- Page Pliego, Jaime Tomás, 2001, "Construcción de la noción de persona entre los Tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenalhó", *Pueblos y Fronteras*, núm. 1, pp. 25-55.
- Page Pliego, Jaime Tomás, 2005, *El Mandato de los Dioses: Etnomedicina entre los Tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias Sobre Mesoamérica y el Sureste UNAM, San Cristobal de Las Casas, México.
- Pitarch Ramón, Pedro, 1996, *Ch'ulel: una etnografía de los almas Tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2003, "Dos puntos de vista, una sola persona: El espacio en una montaña de almas", en Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios Mayas: Representaciones, usos, creencias*, Centro de Estudios Mayas, IIFL UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 603-617.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2013, *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*, Artes de México y del Mundo, Conaculta, México.
- Pitt-Rivers, Julian, 1970, "Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas", in M. Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Tavistock, London, pp. 183-206.
- Rachun Linn, Priscilla R., 1989, "Souls and Selves in Chamula: A Thought on Individuals, Fatalism, and Denial", in Victoria R. Bricker and Gary H. Gossen (eds.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*,

- Jr., Institute for Mesoamerican Studies SUNY Albany, Albany, pp. 251-262.
- Ray, Keith, 1992, "Dreams of Grandeur: The Call to Office in Northcentral Igbo Religious Leadership", in M.C. Jedrej and Rosalind Shaw (eds.), *Dreaming, Religion and Society in Africa*, E.J. Brill Leiden, pp. 55-70.
- Shafton, Anthony, 1995, *Dream Reader: Contemporary Approaches to the Understanding of Dreams*, State University of New York Press, Albany.
- Tedlock, Barbara, 1992, "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival", *Ethos*, vol. 20, núm. 4, pp. 453-476.
- Villa Rojas, Alfonso, 1947, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, Part I, pp. 578-587.
- Villa Rojas, Alfonso, 1963, "El Nagualismo como Recurso de Control Social entre los Grupos Mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, pp. 243-260.
- Villa Rojas, Alfonso, 1990, *Etnografía Tzeltal de Chiapas*, Gobierno del estado de Chiapas, México.
- Vogt, Evon Z., 1965, "Zinacanteco 'Soul'", *Man*, núm. 29, pp. 33-35.
- Vogt, Evon Z., 1970, "Human Souls and Animal Spirits in Zinacantan", in J. Pouillon and P. Maranda (eds.), *Échanges et Communications: Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss à l'Occasion de son 60ème Anniversaire*, vol. 2, Mouton, The Hague, pp. 1148-1167.
- Warren, Kay B., 1995, "Each Mind is a World: Dilemmas of Feeling and Intention in a Kaqchikel Maya Community", in L. Rosen (ed.), *Other Intentions: Cultural Contexts and Attributions of Inner States*, School of American Research Press. Santa Fe, NM, pp. 47-67.

“TODAS ESTAS MONTAÑAS NOS HABLAN”.
APARICIONES, ENGAÑOS Y SUEÑOS DE LAS MUJERES
EN LOS ANDES PERUANOS

“ALL THIS MOUNTAINS TALK TO US”.
APPARITIONS, DECEITS AND DREAMS OF WOMEN
IN THE PERUVIAN ANDES

Arianna Cecconi¹

Resumen. Este artículo explorará la tenue frontera entre sueños, visiones, apariciones, encantos y engaños que experimentan las comuneras en la región de Ayacucho —Andes peruanos— cuando se alejan de sus comunidades para dirigirse solas a las montañas donde pastorean a los animales. Nos acercaremos a la divinidad de la montaña, *Apu*, considerada una de las responsables de estas apariciones e investigaremos acerca de las relaciones que las comuneras entablan con esta divinidad. Las distintas experiencias visionarias —que parecen poder provocar que las comuneras se pierdan en las montañas, se embarquen o enfermen— serán analizadas en este artículo con atención a aspectos de la percepción, su interpretación y su “uso social”. La experiencia del sueño, el extraviarse y desaparecer en las montañas, llevará inevitablemente a recordar el tiempo reciente de violencia política, cuando la experiencia mítica del desaparecer se convirtió en trágica realidad para

¹ Doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y la Universidad de Milán. Temas de investigación: los sueños, prácticas rituales, las formas de transmisión de la memoria y el proceso de elaboración de la violencia, entre otros.

Correo electrónico: ariannacecconi@hotmail.com

Traducción del original inédito en italiano: Anna María Garza Caligaris.

Fecha de recepción: 04 08 17; Fecha de aceptación: 26 09 17; Traducción: 01 12 17.

 Páginas 87-116.

miles de habitantes de la región de Ayacucho, epicentro del conflicto armado entre el movimiento maoísta Sendero Luminoso y el ejército peruano en las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado.

Palabras clave: sueños, Andes peruanos, apariciones, encantos, violencia.

Abstract: This paper will explore the thin boundary between dreams, visions, apparitions, charms and deceptions experienced by women of communities in the Ayacucho region —Peruvian Andes—, when they leave their communities alone, taking their animals to graze in the mountains. We will approach the divinity of the mountain, the *Apu*, considered one of the entities responsible for these visions, and we will study the relationship women develop with it. The different visionary experiences, which seem to make them get lost in the mountains, get pregnant or sick, will be examined, and attention will be paid to perceptive aspects, as well as to their interpretation and their “social use”. The dream experience, getting lost and disappearing in the mountains, inevitably evokes recent times of political violence, when the mythical experience of disappearing became a tragic reality for thousands of inhabitants of the Ayacucho region, epicenter of the armed conflict between the Maoist movement Sendero Luminoso and the Peruvian army in the decades of the eighties and nineties of the last century.

Keywords: dreams, peruvian Andes, apparitions, enchantments, violence.

Cuando nos alejamos de la comunidad de Contay,² situada a una altura de tres mil metros en los Andes peruanos, aumenta la posibilidad de encontrar al *Apu* —la divinidad de la montaña—. ³ Son sus apariciones

² La investigación etnográfica se desarrolló durante 18 meses en total, desde julio del 2004 hasta julio del 2010, en diferentes estancias en dos comunidades campesinas, Contay y Chihua, de la región de Ayacucho y en el contexto urbano de Huanta y de Ayacucho.

³ El culto de los *Apu* está íntimamente ligado a la geografía local y cada comunidad campesina tiene la propia montaña de referencia. Existe una jerarquía entre los *Apu* representados por los cargos del gobierno local y regional (Favre, 1967). Los *Apu* más bajos —menos potentes— son considerados “alcaldes”, mientras *Apu Raswilka*, el más importante de la región, es llamado “el presidente”.

las que contribuyen a definir la oposición entre las “tierras altas”, es decir, del espacio poblado por las divinidades, la *puna*, y las “tierras bajas”, bajo el control de los seres humanos (Molinié, 1992).

Apu, *Wamani*, *Urqu Tayta*, *patrones*, *ángeles*, *dioses*, *espíritus*, son formas distintas de nombrar a la montaña; pero al usar la palabra divinidad los comuneros no se refieren a una entidad trascendente de contornos definidos, sino más bien a una presencia inmanente en constante relación con los seres humanos (Absi, 2003). El principio del *ayni* —reciprocidad—, elemento central de intercambio en las comunidades campesinas, regula también las relaciones entre los comuneros y la montaña, “todo el universo es un *ayni*”. El *Apu* protege a los comuneros y a sus animales cuando se quedan solos en los altiplanos; a cambio de esta protección, los pastores deben ofrecerle un “*pagapu*”, una “mesa ritual” —una ofrenda.

Para hablar con el *Apu*, los habitantes de Contay y Chihua recurren a la mediación de los *camayos*, curanderos que tienen el poder de llamarlo y consultarlo. Los sueños, por otra parte, son una de las maneras en las que el *Apu* se manifiesta cuando él mismo decide comunicarse con las personas. Soñar con el *Apu* es una experiencia común en las comunidades andinas y constituye un continuum entre la sociedad contemporánea y la prehispánica.

Algunos documentos de la época colonial (Guaman Poma, 1936: 282; Arriaga, 1968: 206; Cobo, 1653, 2: 227) testimonian que el sueño en el mundo andino se percibía como un mensaje que provenía de las divinidades o era generado por lugares y objetos, de ahí nació la inseguridad y el temor de dormirse en lugares peligrosos (Borja, 1961). En el Estado incaica existían especialistas en sueños, los *musquq* —soñadores— que daban consulta para descifrar los mensajes oníricos y hacer pronósticos. El entrecruce semántico entre la palabra quechua *musquy* —soñar— y *musyay* —adivinar— parece indicar, también en el plano lingüístico, una fuerte relación entre la experiencia del sueño y la adivinación (Taylor, 2002: 267). Los evangelizadores se percataron del papel que tenían los sueños en la religión autóctona, por eso en el Tercer Concilio Limense, que tuvo lugar en Perú (1582-1584), las autoridades exigían a los indígenas recién conversos dejar

de interrogarse acerca del significado de sus sueños: “No habéis de dar crédito a sueños” —*Ama moscoyta yupaychanquichicchu*—, mandaban ellos, “porque los sueños son mentiras” —*moscoyca yancallan, manan yupaychaypacchu*⁴ (Mannheim, 1987).

Siglos de evangelización y campañas de “extirpación de idolatrías” no han conseguido todavía disolver la íntima relación entre la dimensión del sueño y la adivinación. Actualmente en las comunidades de Chihua y Contay el verbo “*musquy*” se utiliza poco, más bien, es el verbo español “soñar”, en quechua “*suynuy*”, el que se emplea generalmente para indicar la acción de soñar, y puede referirse a las experiencias que se desarrollan en el sueño, así como a las visiones experimentadas en estado de vigilia.

Ni en la comunidad de Chihua ni en la de Contay encontré verdaderos especialistas en los sueños, tampoco una teoría única que explicara su origen; aunque todos concuerdan en que tanto las divinidades andinas, *Apu* y *Pachamama*, como las católicas, Virgen y santos, visitan a los seres humanos en los sueños y les entregan mensajes y revelaciones.⁵

Existe una suerte de calendario onírico asociado al calendario ritual y festivo: un mismo sueño puede ser interpretado de forma diferente de acuerdo con las circunstancias y los tiempos en que se manifiesta. Si el sueño acontece en una fecha cercana a la fiesta del santo patrón o de la Virgen, serán sobre todo ellos quienes se aparecerán a los comuneros; mientras que si ocurre en el mes de agosto —el mes en que se celebran la mayoría de los ritos agrícolas y las “herranza”— serán la *Pachamama* y el *Apu* las divinidades que se manifestarán en sus sueños.

El lugar donde se duerme o los lugares que se han visitado antes de entregarse al sueño son variables importantes. Cuando los comuneros

⁴ *Sermón XIX, en que se reprehenden los hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos*, del “*Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*”, en “*Tercero Concilio Limense. Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios*”. Facsímil del texto trilingüe. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1985 [1585], p. 574.

[Nota de traducción: disponible en http://www.msperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Tercer_CatecismoCLIII.htm].

⁵ Las apariciones oníricas de la divinidad reflejan la presencia de un panteón religioso heterogéneo, que se creó y se transformó en lo que el historiador Serge Gruzinski (1988) ha designado “la colonización del imaginario”, proceso que ha caracterizado el encuentro de españoles e indios desde la época de la conquista.

van a pastorear los animales o cuando se duermen en la Puna, es probable que sean visitados por el *Apu*; cuando van a una iglesia o están en una romería, es posible que las visitas a la Virgen o a algún santo sean correspondidas por una aparición onírica. Un acontecimiento en la vida diurna se considera una circunstancia que predispone a un cierto tipo de sueño: en estos casos, se trata de un “presagio de un sueño” (Robin, 2008), más que un “sueño premonitor”.

No todos los sueños están asociados a la revelación. Hay sueños con “pensamientos” producto de las preocupaciones cotidianas o causados por haber comido o bebido demasiado, son sueños que no tienen importancia. Las revelaciones de las divinidades se caracterizan por una intensidad mayor, tanto que al despertar persisten en la memoria de quien sueña o son reconocidas como tal más adelante, cuando se cumplen.⁶

Las razones por las que el *Apu* se manifiesta en los sueños de los comuneros son múltiples, por ejemplo para avisarles que los animales se han extraviado en las montañas, también para amenazarlos o castigar a quien se ha olvidado de hacerle una ofrenda ritual —*pagapu*—, así como para curar o para *engañar*.

Sobre las formas y consecuencias de las seducciones se enfocará la primera parte de este artículo. En la segunda parte, exploraremos las interpretaciones que se dan a estas experiencias oníricas y su uso social. Las narraciones míticas y los sueños serán puestos en la perspectiva de los acontecimientos históricos, en particular con la guerra entre el movimiento maoísta Sendero Luminoso y el ejército peruano (1982-1992), que afectó profundamente a las comunidades andinas en la región de Ayacucho donde se ha llevado a cabo esta investigación.

Las formas del engaño

El *Apu* puede aparecerse a los habitantes de Chihua y Contay bajo la apariencia de algún animal como el cóndor, un pájaro-divinidad muy importante en la cosmología incaica, o el toro, animal traído por los españoles. Pero cuando el *Apu* quiere seducir aparece en general bajo

⁶ Los sueños significativos pueden estar asociados a la salida del *animu-anima* del cuerpo de la persona, lo cual le permite ver y vivir las cosas antes de que sucedan.

la apariencia de un “gringo”, un hombre blanco, bien vestido, con la apariencia de los grandes propietarios de tierras —*hacendados*—⁷ que hasta los años 1970-1980 detentaban el poder en estas tierras.⁸

Si bien el *Apu* se presenta en los sueños de las comuneras, así como en los de los comuneros —en estos últimos casos bajo la forma de una mujer “gringa”—, en esta investigación me acerqué a los sueños de las mujeres.⁹ En Chihua y en Contay viví con familias de comuneras que se habían quedado viudas durante el conflicto armado, con ellas en particular compartí los días y el cuarto para dormir. Además, por mi posición de mujer soltera preferí conocer a los comuneros varones a través de la mediación femenina. Tal como con frecuencia me hacían notar las mujeres de Chihua y Contay, yo no conocía las técnicas de seducción que se practican en aquellos lugares y debía cuidarme tanto de los hombres como del *Apu*. Además, más allá de mi mayor cercanía a ellas, me di cuenta que la atención y el compartir experiencias oníricas era, sobre todo, una práctica del ámbito femenino.¹⁰ Con frecuencia

⁷ Las *haciendas*, grandes propiedades de tierra, fueron una presencia permanente que conectaba centro y periferia y representaban el canal mediante el cual el Estado podía alcanzar y controlar a la mayor parte de la población rural. Con la reforma agraria del general Velasco en 1968, el sistema de *hacienda* fue oficialmente abolido, aun cuando en la comunidad de Contay la *hacienda* de Pariabamba siguió existiendo hasta la década de 1980.

⁸ Según el antropólogo Favre (1967), los *Apu* son generalmente considerados entidades masculinas y cada montaña está a su vez asociada a una laguna —*qocha*— que representaría el elemento femenino. Sin embargo, en las comunidades de Chihua y de Contay he encontrado muchas referencias a montañas femeninas: “Antarcacca es mujer. En tu sueño siempre se viste con ropa negra, con un sombrero blanco, así [se] te revela”.

⁹ Casi todos los sueños fueron narrados oralmente en español o en quechua. Algunos sueños fueron contados durante el curso de largas entrevistas a profundidad, mientras que de algunas mujeres he recogido una “biografía onírica” en las que el recuerdo de los sucesos surgidos en su vida se intercalaba con narraciones de sueños ligados a esos episodios. Otros sueños, más bien, emergieron de improviso en conversaciones cotidianas, mientras se hablaba o se hacía otra cosa. En esos casos, al no poder registrar ni anotar en detalle la trama del sueño, se perdió la riqueza de aquellas narraciones oníricas, pero el contexto, las motivaciones y las explicaciones del relato manifestaron a menudo la fluida continuidad entre la vida diurna y la nocturna.

¹⁰ El soñar podría ser visto como parte de aquellas habilidades intuitivas que según los antropólogos Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (1997) son asociadas, en el contexto andino, sobre todo a las mujeres. Esto parece depender también de las condiciones de vida y de la educación que las mujeres han recibido. A menudo los campesinos y pastores de la *Puna* en el pasado y hoy emprenden largos viajes fuera de la comunidad para vender o intercambiar productos. Esta condición de lejanía podría ser, según los dos autores, uno de los factores que lleva a las mujeres a desarrollar una habilidad para oír a la distancia —y en esto los sueños ocupan

las comuneras se quejaban de que los hombres no daban suficiente importancia a los sueños.

Para comprender las técnicas de seducción del *Apu* ha sido necesario primero explorar la relación de pareja en los pueblos andinos. Los cortejos y los primeros enamoramientos entre jóvenes se llevan a cabo en la soledad del altiplano, lejos de la mirada de los adultos. Los jóvenes se conocen mientras pastorean los animales y empiezan los juegos de seducción —tirarse guijarros, silbarse, robarse prendas y perseguirse uno a otro—, juegos que a veces se convierten en encuentros sexuales reales. Las fiestas de la comunidad también son ocasión para que los jóvenes aún solteros se cortejen y bailen; no es casual que nueve meses después de las festividades de Carnaval y del santo patrono nazcan algunos niños en las comunidades. Cuando las chicas quedan embarazadas sin tener compañero o marido, el hijo crece en la familia de la madre, lo que no elimina de forma definitiva las posibilidades de que las jóvenes se casen más adelante. Sin embargo, la libertad sexual de la adolescencia termina apenas se forma una pareja formal.

Las comuneras ahora abuelas recuerdan que hace tiempo la vida en pareja empezaba temprano —generalmente, a partir de los 14 años— y esta decisión no era ni libre ni personal, sino impuesta por la familia. Hoy día en las comunidades andinas los matrimonios concertados son raros y la vida formal de pareja también se ha pospuesto. Las jóvenes comuneras hablan sobre el amor y el matrimonio de una manera distinta de como lo hacían sus madres; sin embargo, en sus discursos las mujeres de diversas generaciones utilizan de forma recurrente la palabra “engaño” para evocar las técnicas de seducción puestas en práctica tanto por los hombres como por las divinidades.

Las chicas cuentan que cuando sus coetáneos quieren seducirlas las engañan con falsas promesas o intentan emborracharlas. El “engaño” suele estar relacionado con una distorsión de la información o con la pérdida de control provocada por el alcohol. Para engañar, el *Apu* parece utilizar técnicas de cortejo semejantes a las de los humanos. El *Apu* aparece en los sueños y bajo la apariencia de un gringo hace

un lugar central— si sus parientes se encuentran bien o en situaciones difíciles (Escalante y Valderrama, 1997: 157).

promesas: “Ven conmigo, me gustas, te voy a dar cualquier cosa que quieras, cualquier regalo, todos los animales que desees”. Otras veces se manifiesta de manera inefable: cuando las comuneras se encuentran solas en las montañas tienen la sensación de perder el sentido de orientación o experimentan distintas sensaciones como el sentirse golpeadas por un guijarro, oírse llamadas, ser empujadas o perseguidas, cuando en realidad no hay nadie, lo cual puede ser interpretado como manifestaciones del engaño del *Apu*.

En la familia que me hospedaba en Contay, la hija, Alicia, y también la madre, Damasina, me contaron haber vivido intentos de seducción del espíritu de la montaña. El *Apu* se manifestó a Damasina por primera vez cuando la señora ya estaba casada. Damasina estaba pastoreando las ovejas cuando empezó a llover y decidió refugiarse en una gruta. Cuenta que de repente sintió la presencia de alguien detrás de ella que le tocaba la espalda, aterrada huyó y apenas llegó a casa contó todo a su esposo.

Aquella misma noche, un señor de cierta edad, blanco, alto y de ojos azules, con un sombrero negro y un poncho, la visitó en sueño, la reprendió por haber dicho al marido lo sucedido. De ese día en adelante aquel personaje, que según ella era una personificación del *Apu*, empezó a perseguirla en sueños, intentando seducirla, y le prometió riquezas; así también predijo la muerte prematura de su esposo —acontecimiento que ocurrió en los años siguientes—. “En mis sueños me perseguía, era de ojos claros, rubio. Era como tío Santiago. Él parecía un gringo rubio. Todas las noches sin cesar me perseguía por todos lados, hasta en la pared de arriba me perseguía. ¡Anda mira!”. Tal vez tu padre despertaba: “Este hombre me está persiguiendo”, yo decía. “¿Te persigue en tus sueños?”, “Sí, pues”.¹¹

El *Apu* apareció también a su hija, Alicia, cuando la joven tenía diecisiete años. Alicia cuenta que eran alrededor de las siete de la noche y ella había ido a controlar el canal de riego que debía llevar agua al molino donde su madre había llevado trigo. Del otro lado del río apareció de repente un hombre blanco, bien vestido, que le pidió lo

¹¹ “... qatikachawaptin tudo suyñuyniyipi, uqi ñawi, blanco. Tiyuyki Santiago chaynam karqa, blanco gringoniraqmi karqa. Puraminti tutan-tutan qatikachawan, tukuy kay, hanay wasi pirqa, chaypi qatikachawan. Yawya! Talvez papayki rikcharirun, kay runam qatikachawachkan” nispay. “Suyñuyniyiki qatikachasunki?”. “Awriki ...”.

siguiera. En seguida, el hombre desapareció y Alicia huyó hacia molino donde estaba su madre. No dijo nada y aquella misma noche soñó con aquel hombre que le declaraba su amor y le dijo que la esperaría en el lugar donde se habían encontrado. De ese día en adelante los sueños con el gringo se volvieron recurrentes. Damasina y Alicia aluden a un continuum entre la visión tenida cuando se encontraban solas en las montañas y sus sueños nocturnos repetitivos. Damasina y Alicia interpretan estas experiencias como un intento de engaño del *Apu*.

La aparición de objetos gratos —naranjas, queso, verdura, flores— también se considera una forma de engaño, “para engañarte *Urq Tayta* te hace alucinar, te hace ver naranjas, camotes, pepinos, te aparecen cosas, luego, cuando entras para recogerlos, te engaña”¹². “Te aparece cosas [...]”¹³, una suerte de ilusión andina que atrae a las jóvenes hacia algunos lugares, grutas de la montaña, y que desaparece en cuanto se acercan.

Puesto que el cuerpo humano se percibe como un lugar poroso, abierto, cuyos orificios —la boca, los ojos, las orejas, el ano, la “mollera” de la cabeza— son puertas por medio de las cuales las almas o los agentes externos entran y salen, así se utiliza una metáfora corpórea para describir la montaña: los lagos son los ojos por medio de los cuales el *Apu* puede ver, las grutas —*kamarin*, *Machay*— son consideradas bocas donde los campesinos depositan ofrendas rituales, y en relación con las bocas-puertas el *Apu* parece manifestarse con más frecuencia.

—¿Alguien te contó sobre el padre cerro?

—Mi madre me contaba

—¿Cómo te contaba?

—Dice que, este ... iba en una neblina densa. Una muchacha dice que iba. Ahora ya está muerta, pues, está muerta, no vive. La muchacha dice que iba en la neblina, aún era muy joven, de unos trece años, doce, más o menos. Entonces [el cerro] la engañó a ella.

—¿Cómo fue?

¹² “Ingañusunki urqutayta ima kunapas rikurisunki naranqakunapas, camote, kulispas rikuriramusunki, qinaptin chayta pallaykuy raykruptiki ingañusunki”.

¹³ “Ima kunapas rikurisunki”.

—Este ... había un señor con sombrero fino. Salió de una puerta que había en el cerro y la metió allí (Rosa, Contay).

El tema de la seducción divina ocupa un lugar central en las narraciones míticas que encontramos en crónicas coloniales y que siguen circulando hoy en día en varias regiones del Perú. En muchos mitos el *Apu* enamorado se manifiesta bajo la apariencia de un hombre atractivo que intenta engañar a la joven y en algunos casos la lleva a un palacio maravilloso, dentro de la montaña (Ansion, 1987; Bernard, 1985; Escalante y Valderrama, 1997; Ricard, 2007). Cada comunidad, a partir de las visiones y de los sueños personales contado por las jóvenes, localiza la vaguedad del mito y construye una topografía específica de las posiciones de sus puertas y del acceso a su interior.

Al acercarse a algunos sueños interpretados como manifestaciones del *Apu*, resulta difícil discernir si se trata de experiencias oníricas o cuentos míticos, narrados por las comuneras de Chihua y Contay como si fueran sueños. Esta ambigüedad se nutre, en el plano lingüístico, por la presencia en quechua de un tiempo verbal —denominado pasado narrativo— que se utiliza cuando el hablante se refiere a una acción en la cual no ha participado directamente, o no estaba consciente, por ejemplo, cuando cuenta un mito, un sueño, o un acontecimiento ocurrido cuando estaba ebrio (Itier, 1997). Los sueños como los mitos se transmiten de generación en generación.

Aparecer, desaparecer, esconder

También a las vacas si el *Apu* las esconde tampoco las puedes encontrar. Desaparecen totalmente y después aparecen en el mismo lugar. Cuando en el monte la vaca da crías también las esconde, pero ellos mismos [*Apu*] las sueltan. No sé donde las esconderán, buscas, buscas y no las encuentras.

El verbo “esconder” —en quechua *pakay*— no se utiliza sólo cuando el *Apu* hace desaparecer los animales para castigar a quien no respeta el *ayni* y las ofrendas rituales, sino también cuando engaña a las jóvenes mujeres.

Y el señor tenía su camisa chiquita y el cabello peinado hacia atrás. Me llamaba desde el fondo del rincón y si yo hubiera estado más cerca seguro me hubiera escondido.

Bello, bello es el interior de la montaña, su casa [del *Apu*], tan bella y brillante como la iglesia; se abre, por eso a una muchacha inocente la esconde.¹⁴

En los testimonios de algunas comuneras, la tentativa del *Apu* de “esconderlas” parece coincidir con la sensación que ellas experimentan de sentirse perdidas en las montañas. La señora Herminia cuenta de aquella vez en que, habiendo perdido sus cabras, quería ir a buscarlas al monte Antarcacca. Conocía bien aquel lugar y por eso decidió ir en la noche y había preparado leña para encender el fuego al llegar. Mientras caminaba se dio cuenta que ya estaba en el borde del Antarcacca, cuando pensaba estar en Salvia Pampa, pero ya se encontraba en Antarcacca. Seguramente “me ha llevado”, comenta, como si la montaña pudiera llevarla y tuviera poder sobre ella para provocarle perder el sentido de orientación, para arrastrarla hacia un lugar sin que ella fuera consciente. Muchas comuneras cuentan haber vivido experiencias similares al estar en la frontera entre el sueño y la vigilia, pensaban que recorrían la senda acostumbrada para regresar a casa y en su lugar se encontraban en otro lugar. Celestina, de Contay, habla de cuando llevaba a pastorear sus ovejas y cayó en cuenta que recorría el mismo camino que había visto en sueños la noche anterior. Cuenta que el camino en que se encontraba era angosto y de pronto se llenó de espinas y agujeros que parecían rodearla e impedirle movimiento alguno. Esta circunstancia fue interpretada por Celestina como un engaño del *Apu*.

El “extraviarse” en las montañas es a veces descrito como una suerte de estado de inconsciencia momentáneo del cual las mujeres se despiertan al oír sonidos del exterior. De hecho, Celestina estaba casi perdida y cuenta que el balido de sus ovejas la despertó. Otra mujer, de un poblado cercano a Contay, narra que cuando era muchachita, mientras hilaba

¹⁴ “Sumaq sumaq urqutaytapa ukupiqa waisinqa, sumaq sumaq kananallaq kayna igliesi qinas kichakuykun chaysi inusente warmata pakan”.

sola en la montaña, oyó de pronto un sonido como de música y quizás se hubiera “perdido” si una amiga no la hubiera llamado desde lejos; sólo en aquel momento se dio cuenta que estaba al borde de un precipicio.

La expresión “me engañó” se utiliza, en el contexto andino, también para aludir implícitamente a haber tenido una relación sexual y en muchos casos al hecho de haber quedado embarazada (Harvey, 1994). El soñar tener una relación sexual con un hombre gringo puede ser interpretado como un engaño del *Apu*.

En muchas sociedades amazónicas (Descola, 1993), así como en las andinas (Perrin, 1990; Nakashima, 1990), la sexualidad se expresa claramente en los sueños y es considerada una forma de comunicación con espíritus y divinidades o se interpreta en términos sociales como una premonición de alguna conducta o acontecimiento —enfermedad, éxito o fracaso de un proyecto, entre otros—. Es una lógica contraria a la de la sociedad occidental, donde, según el psicoanálisis freudiano, los mensajes sociales de los sueños relevarían una sexualidad omnipresente (Perrin, 1990).

Mientras caminábamos en los altiplanos siguiendo a los animales, mientras desgranábamos mazorcas de maíz sentadas frente a la casa, la narración de sus sueños sexuales se convirtió en la oportunidad de compartir con las comuneras deseos y miedos. Una mañana en la comunidad de Contay, cuando recién habíamos despertado, Alicia, una joven de veinticinco años, me contó su sueño de la noche anterior. Estábamos ella y yo en un cuarto y ella me confesaba su preocupación por quedarse embarazada de un muchacho con quien se veía en ese tiempo y que solía insistirle en tener relaciones sexuales. En sueño, yo le hablaba acerca de los anticonceptivos, pero cuando ella pedía alguna explicación, me escondía dentro de un gran sombrero que llevaba en la cabeza.

Aunque en los últimos años médicos ambulatorios reparten gratuitamente algunos métodos anticonceptivos en las comunidades campesinas o en las ciudades de Huanta y Ayacucho, muchas jóvenes se muestran recelosas y continúan identificando el acto sexual con el embarazo, un acontecimiento visto por muchas de ellas como un

obstáculo, pues les evita salir de la comunidad y construirse una vida distinta en otro lugar.

Las consecuencias del engaño

A los distintos significados que puede tener el engaño del *Apu* corresponde una multiplicidad de efectos y consecuencias. Las comuneras de Contay cuentan que cuando los sueños con él se vuelven recurrentes y las mujeres aceptan la seducción de la divinidad, podrían establecer una suerte de pacto matrimonial: el *Apu*, entonces, les donaría muchos animales —que ellas no podrán vender, ni dar como dote—, a cambio tendrían que quedarse solas, no podrán tener marido.

Los comuneros hablan de una mujer que no tenía marido ni hijos y vivía sola en la *Puna*, en la cima de la montaña Saurama, en contrapartida era dueña de una gran cantidad de animales. Dicen que era la esposa del *Apu* y que cuando alguien le compraba animales se morían en el camino porque eran propiedad del espíritu de la montaña. De Carmen, una mujer de Contay también sin marido o hijos, se decía lo mismo. Cuando falleció, dejó sus animales a su prima, pero todas las ovejas murieron, acontecimiento que fue explicado por el hecho de que la herencia del *Apu* desaparece siempre con la muerte de su esposa. Además de la fidelidad de la mujer, la divinidad exige su silencio, y si la mujer habla de sus encuentros la divinidad deja de manifestarse, también la mujer que ha roto el pacto de silencio puede ser castigada con enfermedad o incluso con la muerte.

“Un tiempo habían [sic] muchos *opas*, porque en ese tiempo muchos *Apu* se burlaban de las mujeres y las dejaban mudas”. La palabra “*opa*” se utiliza en la doble acepción de “sordo-mudo” y de “estúpido, tonto, atontado” para describir otra posible consecuencia del encuentro con el *Apu*. Un estado parecido a lo descrito por Anne-Christine Taylor (1993) con los *Achuar* cuando se encuentran en la selva a los *iwachi* —un tipo de espíritus, una categoría de muertos—, cuya visión provoca un estado de asombro o de atontamiento mudo que se cura por medio del uso del tabaco.

En torno a estas experiencias visionarias y sus posibles consecuencias se ha construido un discurso social: las mujeres que hablan son

las que aseguran no haber aceptado la seducción de la divinidad. En general, las supuestas esposas del *Apu* no participan en la construcción del discurso; sus condiciones sociales —el ser solteras, el tener muchos animales, el vivir lejos de la comunidad— y su silencio se tienen por prueba de su pacto secreto con la divinidad.

En algunos contextos culturales tener una relación con esposos o esposas divinas es una de las características del poder de los curanderos (Zolla, 1986). El proceso de aprendizaje del arte de la curación se describe como un matrimonio con una entidad invisible que se manifiesta en sueños y visiones, y les proporciona enseñanzas; sin embargo, en Contay las mujeres de las que se sospecha que han hecho un pacto con el *Apu* no tienen un papel social parecido al de los curanderos —*camayos*—. Sus trayectorias de vida se caracterizan por la soledad y su silencio contrasta con el arte oratoria de muchos curanderos, quienes aseguran trabajar con el *Apu*.

A esta chica también en su sueño la hizo embarazarse, pero en su sueño... dicen que el cerro lo hace sólo a quien quiere... pero dicen que Ellos ayudan a la gente pobre pobre y la hacen ricos...

Había en Chihuahua una mujer que tenía sus ovejas ... ella pastoreaba sus ovejas y en eso ella quedó embarazada porque el cerro se había burlado de ella, y cuando dio a luz murió...

René, una joven comunera de Chihuahua, cuenta de una niña de su comunidad que había entrado en una gruta para escapar de la lluvia y ahí se había quedado embarazada, entonces mamá Eusebia interviene en la conversación: “son los *gentiles* [los antepasados]”¹⁵

¹⁵ Según la interpretación bíblica, el término “gentil” significa en general una categoría, la de pagano; sin embargo, en los Andes esta palabra alude en particular a una población pre-solar, a una civilización que había reunido un nivel cultural avanzado, pero que después se corrompió. Los *gentiles* habían dejado de respetar las normas sociales y religiosas, habían infringido los principios de solidaridad y reciprocidad; su codicia fue castigada por una lluvia de fuego “*nina para*” —en quechua—, que los había hecho desaparecer. Si el mito habla de una ruptura definitiva con esta humanidad corrupta, estos personajes son todavía hoy día llamados “los abuelos”, aludiendo a una continuidad genealógica entre las generaciones actuales y estos antepasados míticos. En los relatos de los habitantes de Chihuahua y de Contay, los *gentiles* nunca han desaparecido del todo y a través

los que la violaron”. En muchos testimonios, la figura del *Apu* y la de los *gentiles* se superponen, ambos, se dice, pueden seducir y tener relaciones sexuales en sueños con las mujeres que se duermen solas en la montaña. Para engañarlas pueden manifestarse bajo la apariencia de una persona conocida. Los hijos que nacen de estas uniones se caracterizan frecuentemente por padecer malformaciones o por la brevedad de su vida. En estos casos no se habla de un matrimonio con el *Apu*, más bien se utiliza el término “abuso” para explicar algunos embarazos misteriosos. Así Adela describe al hijo de la campesina de Chihuahua que se dice había sido violada por un *gentil*:

Sin ano, sin manos, sin pies, él era de color negro, pero con ojitos ... El *gentil* la violó porque ella se había dormido allá arriba, entre los cactus, arriba de su casa, y se despertó embarazada.¹⁶

Si la sexualidad y la seducción representaron desde la época prehispánica una de las posibles formas de relación entre las divinidades y los seres humanos, posteriormente formas de *engaños* similares fueron atribuidas por los evangelizadores a la intervención del diablo (Duviols, 1971). Todavía hoy se contraponen la representación unívoca de la malignidad del diablo a la ambigüedad que caracteriza al *Apu*, y, más ampliamente, a las divinidades del panteón andino.¹⁷ El *Apu* es representado como una entidad que protege a los animales y a los comuneros, al mismo tiempo esta divinidad puede “esconder” a las jóvenes, seducirlas,

de sus huesos se encuentran sobre la montaña, continúan interfiriendo en la vida de las personas.

¹⁶ “Mana sikiyuqta, mana makiyuqta, mana chakiyuqta, yana kulluta, pero ñawichayuqta, yuañumi nira. Gintilriki abusarura payta chaysi wasin qanaynipi, huk tuna ukupi puñurusqa, wiksayuq rikurirun”.

¹⁷ Como muchos autores han subrayado, la colonización del Perú se diferencia de la de México en la que la presencia de formas de escritura pictográfica conocidas por los aztecas y los mayas permitieron conservar crónicas de la época prehispánica (Gutiérrez, 2001). En el caso del Perú las fuentes escritas surgieron sólo en la época colonial y aún los cronistas autóctonos más importantes —Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega (1615)— eran afectados por la aculturación y sus proyectos historiográficos no pueden ser considerados neutrales, ni una prueba cierta, porque las descripciones que hacen del Estado incaica parecen estar afectadas de una voluntad apologética. Es necesario, por tanto, explicitar el problema de la ambigüedad y fiabilidad de las fuentes para mostrar el carácter hipotético de muchas afirmaciones acerca de las preguntas de los “orígenes” de algunas prácticas y representaciones que todavía hoy circulan en el contexto andino.

castigarlas con la enfermedad y la muerte. Estos distintos aspectos que caracterizan a la misma divinidad revelan una ambigüedad intrínseca de su poder que nos impide hablar del *Apu* en términos de un juicio maniqueo bueno-malo (Anson, 1987; Gose, 1986; Ricard, 2007).

Cuando el *Apu* es asociado al maligno, al peligro, los relatos sobre su seducción se convierten en una suerte de amonestación que asusta a las jóvenes para que no tengan relaciones sexuales con desconocidos que se encuentren en la montaña. En otros casos, más bien, algunas jóvenes al confiar a sus familiares sus encuentros con el *Apu* recuerdan que sus padres las regañaron por habérselo contado, porque si no lo hubieran hecho tal vez hubieran recibido dones y riquezas.

Al hablar de estos sueños y visiones las jóvenes rememoran un sentimiento de miedo pero también de fascinación, experimentan lo que Julien Greimas define como “pasiones no polarizadas” (Greimas, 1991), que escapan de la dualidad bueno-malo, como el asombro y la inquietud.

Percibir, interpretar, narrar, revelar

Al analizar la concepción del suicidio de los Kashinawa, una población que vive en la Amazonía peruana, la antropóloga Barbara Keifenheim (2002) comenta el proceso de mediación entre la percepción y la interpretación específica en cada cultura. Cuando abandonan el espacio protegido de la comunidad y se adentran a la selva, los Kaschinawa dudan de la fiabilidad de sus percepciones sensibles, este escepticismo está estrechamente vinculado con una concepción del mundo que presupone la existencia de realidades múltiples con interferencias mutuas (Keifenheim, 2002). Por ejemplo, los espíritus de los muertos pueden atraer y seducir a quienes se encuentran en la selva con un olor envolvente o con sonidos, según los Kashinawa, y este contacto auditivo y olfativo engañoso puede impulsar a la persona a abandonar la vida.

Los estímulos perceptivos experimentados en la selva, las visiones, ruidos y olores, tienen que ser descifrados: una estrategia importante para no caer en el error perceptivo es la “combinación intersensorial”, es decir, combinar al mismo tiempo las percepciones de la vista, el olor y la audición para comprobar su veracidad. Keifenheim analiza

la manera en que, según los Kaschinawa, lo “no perceptible” tiene influencia sobre las percepciones. Las almas de los muertos o los lugares pueden emanar substancias —por ejemplo, el “aire”— no perceptibles directamente que atacan al ser humano y sus facultades perceptivas, sin que se percate de ello (Keifenheim, 2002: 96).

En el contexto andino se comparte la idea de que las apariciones y percepciones que se experimentan cuando se está solo en el altiplano pueden ser engañosas y necesitan ser comprobadas e interpretadas. Por ejemplo, cuando se ve a lo lejos a alguien que camina o si nos encontramos de repente frente a una persona, no es seguro que se trate de un ser humano, sino que podría ser la aparición del alma de un muerto o del *Apu*. Oír una voz, ver objetos, sentir que nos golpea un guijarro, experimentar la sensación de perderse o de ser “llevadas” son todas experiencias que, si bien no son comprobadas por una “combinación intersensorial”, se interpretan como engaños de la divinidad de la montaña, y sus consecuencias, como se ha visto, pueden ser múltiples.

El concepto de “aire” representa otro elemento común entre el contexto amazónico de los Kaschinawa y el contexto andino, donde se relaciona en algunas ocasiones con el engaño del *Apu*, en otras con el de los *gentiles*, de los espíritus de los muertos, o de la Pachamama. Las mujeres de la comunidad de Contay describen como esta substancia invisible, una clase de viento que sale de la tierra, puede penetrar en el cuerpo de una persona cuando se adormece en la montaña, provocándole sueños, así como distorsiones en su percepción y en el cuerpo, parálisis, enfermedades y embarazos.

Incierta es la frontera entre sueño y vigilia cuando nos encontramos en la *Puna*, y esta falta de fiabilidad en las experiencias sensoriales debe situarse en relación con las condiciones del ambiente. Las comuneras que viven en estos lugares, desde su infancia están acostumbradas a pasar mucho tiempo solas, vigilando los animales en altiplanos desiertos, donde la intensidad de la luz, la ausencia de estímulos visuales, la escasa alimentación, el consumo de hojas de coca contribuyen a debilitar los confines entre la ilusión y la realidad.

Estas ilusiones perceptivas, visiones y sueños, similares entre sí, parecen ser producto de las condiciones ambientales y culturales,

así como de las relaciones de interdependencia ente éstas. Además, los acontecimientos históricos a los que estas montañas han estado sujetas han tenido inevitablemente impacto sobre las experiencias onírico-visionarias y sus interpretaciones. Durante la investigación, junto a los sueños en donde el *Apu* intenta seducir, me encontré con testimonios de formas de *engaño* perpetuadas por hacenderos y gringos que detentaron el poder en estos lugares. Hasta hace no muchos años, en el contexto rural andino era común lo que se conoce como “derecho de pernada”, que consistía en la potestad del hacendero para tener relaciones sexuales con las hijas de los campesinos que trabajan para él (Ruiz, 2004: 289). El hacendero se consideraba como dueño no sólo de las tierras, sino también de las personas que trabajaban para él, y las mujeres estaban obligadas a tener relaciones sexuales como forma de “agradar” al patrón y a sus trabajadores de mayor jerarquía; numerosos hijos ilegítimos nacían de estas uniones.

Sea en Chihua o en Contay las comuneras mayores de sesenta años que vivieron su juventud en esa época recuerdan que sus padres no querían nunca mandarlas solas a la hacienda por miedo a que pudieran molestarlas. Los *engaños* de los hacenderos tomaban forma a partir de una relación de fuerza específica, en estos casos la expresión “engaño” no se refiere a una “pérdida de control” provocada por una alteración perceptiva —producida por el alcohol o una visión y espejismo—, sino más bien debida a un poder de control real ejercido por los hombres gringos sobre los cuerpos de las mujeres campesinas.

Si en Contay muchas mujeres relatan haber experimentado en sueño la seducción o el engaño del *Apu*, ninguna declaró haber sido víctima de abuso sexual real por parte de un gringo; las narraciones se refieren siempre a conocidos y parientes. Las violencias sexuales constituyen un “secreto público” (Taussing, 1987).

Inicialmente, cuando se empezaba a saber sobre los engaños del *Apu*, se intentaba comprender si habían sido realmente experimentados en sueño o se trataba de una forma de justificar acontecimientos reales o de hablar de la violencia sexual, tema tabú en el interior de los poblados. El antropólogo Flores Ochoa (1973) ha sido uno de los primeros científicos en dar una explicación funcionalista a las seducciones y a los

embarazos atribuidos, en el contexto andino, a fuerzas sobrenaturales que conciernen sobre todo a dos categorías de mujeres: las jóvenes solteras y las viudas. Flores Ochoa concluía su análisis exhortando a los etnólogos a preguntarse si las creencias que ellos encontraban y analizaban en los distintos contextos eran de verdad “reales” o se trataba, más bien, de instrumentos eficaces de control social, en el que la entrada en acción del *Apu* o del antepasado permitía explicar a la colectividad un comportamiento desviado.

Xavier Ricard (2007) se desprende de la explicación funcionalista de Flores Ochoa para subrayar que, aunque los comuneros no crean que el *Apu* sea “de facto” responsable del embarazo o de la desaparición de una mujer, al mismo tiempo piensan que en teoría podía haberlo sido. La colectividad sostiene la posibilidad —teórica— de las seducciones del *Apu* y, de forma más general, de la existencia de distintas entidades que interactúan cotidianamente con los seres humanos. Al tener presente la distinción sugerida por Xavier Ricard entre la responsabilidad “de facto” de las seducciones, desapariciones o embarazos y la posibilidad como “derecho” —de *jure*—, se puede suponer que, aunque se haga referencia al *Apu* para justificar una conducta ilegítima o un episodio que perturba la vida comunitaria no por ello se niega la vitalidad de la creencia en la divinidad.

La invisibilidad de los sueños y visiones del *Apu*, así como la imposibilidad de su confirmación, actúan por sí mismas como forma de resistencia a cualquier explicación objetiva y unívoca. Que el *Apu* sea un espejismo producido por el desierto de la *Puna*, que sea una entidad que se materializa en los sueños de las mujeres de Contay, que sea una invención mítica para “normalizar” lo anormal, son todas posibilidades copresentes.

La palabra “engaño” en los discursos de muchas mujeres se utiliza a menudo como prueba de su debilidad social, y testimonia el control que se ejerce sobre ellas. Al mismo tiempo, tanto actualmente como en el pasado, recurrir al engaño puede representar también una estrategia para legitimar acciones que violan las reglas de la vida comunitaria. El *Apu*, además de representar una divinidad que domina y tiene comportamientos muy parecidos a los históricamente perpetuados

por aquellos que detentaron el poder en estos lugares, puede también convertirse en cómplice de los deseos y las acciones de las comuneras.

Desaparecer durante la guerra

Durante la época de la violencia en las montañas de Ayacucho desaparecieron miles de personas. La experiencia mítica de ser “escondido” por el *Apu* se convirtió en un evento histórico que golpeó a la colectividad. En la comunidad de Contay, que pertenece a la zona llamada roja,¹⁸ muchas personas decidieron unirse a las fuerzas armadas del Sendero y nunca más regresaron, asesinados por los militares y enterrados en fosas comunes. Sus cuerpos aún están escondidos en las entrañas de la montaña. Sólo en los últimos años —como resultado de las indicaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR),¹⁹ de la movilización de las asociaciones de los familiares de los desaparecidos y de las ONG de defensa de los derechos humanos— las fosas comunes se han reabierto para intentar esclarecer lo ocurrido aquellos años y para regresar los cuerpos de las víctimas a sus familias (Robin, 2016).

La guerra interna impactó inevitablemente los sueños de las comuneras:

Me matarán diciendo, dentro del barranco sentada lloraba mucho, las armas reventaban ... ni pensaba en mi esposo, estaba como en sueño, totalmente, ni cuenta me daba, entonces seguía sentada, sentada, ni hambre ... así llegué, no había nadie, como en sueño caminé ... sólo cadáveres... (testimonio CVR).²⁰

¹⁸ Contay está situada en el distrito Saurama, provincia Vilchasuamán. El ejército peruano es considerado el principal responsable de las matanzas.

¹⁹ La Comisión de la Verdad fue creada en 2001 con la finalidad de esclarecer lo ocurrido en los años de la violencia. Con el gobierno del presidente Toledo fue renombrada como “Comisión de la Verdad y Reconciliación”. El 28 de agosto de 2003 fue hecho público el Informe final de CVR, compuesto de 12 tomos y 7 anexos, este documento recoge testimonios relativos a las violaciones de los derechos humanos y a las dinámicas de la guerra en 109 provincias de Perú. Los análisis de la Comisión de la Verdad y Reconciliación han sacado a la luz la unidad de una guerra civil que provocó setenta mil víctimas, principalmente campesinos quechua-hablantes que vivían en esta región.

²⁰ Las narraciones oníricas durante los meses que viví en las comunidades campesinas de Chihua y Contay, en la ciudad de Huanta y Ayacucho, dialogan en este artículo con aquellas

Estaba como en sueño. ... durante todo ese tiempo estuve dormida, casi desde el año 92 hasta el 98 es como si hubiera estado dormida, era todo una pesadilla (testimonio CVR).

A menudo es la misma realidad de la guerra que se describe con la metáfora onírica: “parecía todo un sueño”, “era como un sueño”. La expresión quechua “*muspaypi quina*” es recurrente en los testimonios y ahora cuando las comuneras intentan recordar aquellos años todo parece confuso, e insisten en la dificultad de diferenciar lo que ocurrió “realmente” de lo que sólo soñaron. El peligro de ser engañadas y la falta de fiabilidad en las percepciones se convirtieron en experiencias cotidianas no circunscritas a la soledad de la *Puna*. Había una sensación de completa irrealidad respecto a aquello que estaba pasando y muchos episodios violentos y traumáticos en los que las personas estuvieron se relatan como una especie de alucinación. En los testimonios, la metáfora de la guerra como un sueño no hace referencia a la experiencia onírica como un lugar de revelación, sino más bien a un estado de confusión y delirio,²¹ y a menudo esta metáfora es acompañada con otras expresiones: “estábamos como locos”, “como borrachos”. Tal como analiza la antropóloga Kimberly Theidon, no podemos subestimar el papel del alcohol durante la época de la violencia: muchas comuneras empezaron a beber durante aquellos años de guerra para sobreponerse al miedo, para reforzar el *alma* —animarse— y para darse valor.²² “Aprendimos a beber durante aquellos años de violencia”, “cuando bebíamos podíamos dormir, el alcohol nos dejaba como muertos, así dormíamos”. Estar ebrios les permitía incluso sentir menos dolor y era una forma para prepararse día con día para morir. “Susto”, “locura”,

encontradas en los archivos de CVR, donde se encuentran centenares de testimonios que hacen referencia a los sueños.

²¹ Antes se ha mencionado que el lingüista Gerald Taylor (2002) a partir de la raíz quechua *mus* analizó un entrecruce semántico entre la palabra *musquy* —soñar—, *musyay* —adivinar— y *muspay* —delirar—. En estos testimonios relativos a la época de la guerra *musquy* —soñar— parece acercarse más al *muspay* —delirar— que al *musyay* —adivinar—.

²² Hoy es justo cuando hombres y mujeres se embriagan que se acuerdan de los años de la guerra y es en esos momentos que se reviven los conflictos y resucitan las acusaciones recíprocas de “terrucos” o “soplones”. El alcohol se convierte al mismo tiempo en un medio para olvidar, pero también para recordar (Theidon, 2004).

“sueño”, “borrachera”, son las palabras más recurrentes con las cuales se describen aquellos años (Theidon, 2004).

Que la guerra sea descrita como una experiencia alucinatoria no es sólo una característica del contexto andino. Al referirse de los regímenes totalitarios de terror presentes en muchos estados del África contemporánea, en particular en el este del Congo, Roberto Beneduce evidencia como “las semánticas de lo invisible, de lo onírico, de lo grotesco, de lo mágico y de lo ritual se entretrejen sin soluciones de continuidad a aquello de lo político” (Beneduce, 2008: 180). La instrumentalización de lo que Walter Benjamin designaba “*crisis de la percepción*”²³, ha sido analizada por Hanna Arendt (1999) dentro del Sistema Totalitario. Para mantener a los dominados en un estado de constante alerta, los miembros del régimen habían construido un ambiente en el que no había distinción entre lo verdadero y lo falso, entre realidad y ficción, así la locura “artificialmente fabricada” (Arendt, 1999) se convertía en algo más probable que la realidad. La eficacia del mecanismo de represión se fundaba en el miedo y la sospecha que se instalaba en cada individuo.

También en el contexto andino, la negación de los acontecimientos, la impunidad, los silencios impuestos, la presencia de mensajes contradictorios alimentaron este sentido de irrealidad ante las atrocidades del conflicto (Theidon, 2004). Un militar que se había dirigido a un grupo de campesinos decía: “Quédense con sus hijos y vaya cada uno a su casa, hagan como si todo esto hubiera sido un sueño” (testimonio, CVR).

Durante esta guerra “como de sueño”, las manifestaciones del *Apu* se entretrejen con testimonios de los acontecimientos.²⁴ A la viuda del curandero de Chihuahua, el *Apu*, bajo la forma de un hombre blanco, le dijo en sueños que no debía huir, sino quedarse en la comunidad porque él la protegería. Y es por eso que Eusebia dice haberse quedado

²³ Benjamin, Walter, 2000 [1939], “Sur quelques thèmes baudelairiens”, in *Œuvres III*, Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, Paris, pp. 377-378.

²⁴ Gose (1986) recuerda que el culto de los *Apu* también en el pasado transmitió reivindicaciones políticas de los campesinos. Cita las investigaciones de Langer (1990) y Platt (1983) que analizaron cómo en una revuelta en Chayanta en 1927, los *Apu* —con la mediación de los curanderos— fueron consultados y fueron considerados verdaderos guías en la rebelión contra los latifundistas.

en la comunidad, aunque en varias ocasiones haya sido golpeada y amenazada por los senderistas. Es cierto que muchas comuneras y comuneros que apoyaron la revuelta recurrieron a las ofrendas rituales para obtener la protección de la montaña; sin embargo, en otros casos estas mismas ofrendas y creencias fueron instrumentalizadas por quien no creía en el *Apu*, pero conocía su importancia en la cultura andina. Muchos integrantes de Sendero no eran campesinos, sino profesores y estudiantes provenientes de contextos urbanos. Aunque la ideología maoísta obligara a alejarse de la religiosidad andina, considerada un legado arcaico del cual debían librarse, algunas de estas mismas creencias fueron utilizadas por los integrantes de Sendero Luminoso para engañar a los campesinos y convencerlos de participar en la revolución. Incluso en el documento final de CVR encontramos testimonios que recordaban cómo los Senderistas durante las asambleas públicas expresaban su alianza con el *Apu*: “Para nosotros hablan las piedras, las rocas; todo lo que hacen ustedes nosotros [lo] estamos viendo” (testimonio CVR).

En el teatro de la violencia, las prevaricaciones y las violaciones sexuales en contra de las comuneras fueron una práctica generalizada perpetrada por el ejército.²⁵ Sin embargo, la Comisión de la Verdad y Reconciliación al intentar aclarar los innumerables casos de violación se ha topado con el silencio de las mujeres. Si durante la época de la violencia el silencio había sido impuesto y había sido imposible denunciar los abusos cometidos por los militares, hoy el silencio es funcional para el mantenimiento del orden colectivo —familiar y comunitario—. Las mujeres que rompieron el silencio y que testimoniaron haber sido violadas, a menudo se encuentran viviendo el estigma y la condena por parte de sus mismos esposos, que las desprecian, así como a los hijos que nacieron de aquellas situaciones. Para los esposos y los padres el no haber podido reaccionar ante aquellas violencias y el no haber podido obtener justicia parece haber generado una especie de procedimiento de negación. En el archivo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación encontramos el testimonio de una mujer de Saurama —comunidad campesina cerca de Contay— que denuncia por lo

²⁵ También los integrantes de las rondas campesinas y los Senderistas han sido acusados de cometer abusos sexuales, pero no se trataba de una estrategia generalizada como aquellas perpetradas por el ejército y la marina.

menos treinta casos de violación sexual ocurridos en su poblado y en poblados vecinos, perpetrados por militares de la base Vilcashuaman. Cuenta que cuando llegaron a Saurama los soldados y reunieron a los comuneros en la plaza dijeron que un médico daría consulta gratuita a todos. Los hombres y las mujeres fueron separados y estas últimas fueron llevadas a una habitación donde las violaron,²⁶ pero ninguna mujer de Saurama o de Contay ha contado nunca en primera persona el haber sido abusada por los militares.

Por otra parte, encontré en las comunidades narraciones sobre sueños que tenían por protagonistas a militares que intentaban agredir y violar sexualmente a las comuneras, interpretados como una manifestación del *Apu* y como premoniciones de una enfermedad llamada daño de *Apu*, causada por el contacto físico con un lugar peligroso “malo” de la montaña o por no haber respetado las reglas de reciprocidad.

En mi sueño mi esposo me decía que hay una citación, y yo tengo que ir. Yo estaba yendo, cubierta con el poncho, y vinieron dos militares, primero me agarraron y vieron mi rostro. Ellos me dicen: “quiero dormir contigo para acostarnos”, así me dicen..., yo empecé a gritar, a gritar llorando, allí me soltaron ... eso he soñado para enfermarme.

El *Apu Piuchu* dicen que es *sinchis*.²⁷ En el medio de la niebla, cuando él quiere te aparece bajo la apariencia de jóvenes militares.²⁸

Cuando sueñas con guardias que te disparan o te violan en eso te daña tu cuerpo. Empiezas a sentir que te duele el cuerpo, es por eso que también sueñas militares, es así que nos damos cuenta si nos vamos a enfermar o no.

²⁶ “Llegaron los militares y nos reunieron en la plaza de armas, luego separaron a hombres y mujeres, diciendo que un médico nos va a examinar gratis, nos hacían ingresar una por una al local de la escuela, cuando una señora se dio cuenta era para violarnos...” (Testimonio, CVR).

²⁷ *Sinchis* es el nombre de un cuerpo especial de militares presentes durante la época de la guerra.

²⁸ “Piuchusinchis chayqa, puyu puyukun chaypi paypi, rikurisuykita munan jovenkuna formakun guardiakuna”.

Al contar estos sueños, las comuneras no hacen referencia a los recuerdos y a los traumas dejados por la guerra, más bien se preguntan acerca del lugar donde han dormido o se han sentado y a dónde llevarán un *pagapu* para restablecer el equilibrio con la divinidad de la montaña. La escena onírica en la que la violencia de los gringos y de los militares se presenta en la misma forma que en la realidad, no se interpreta con el significado y el contenido del sueño, más bien como un símbolo que necesita ser decodificado, reconduciendo al sueño hacia una trama mítica, donde parece encontrar sentido y una resolución ritual.

Para concluir

Sentado a la entrada de la puerta de su casa, Tío Cirilo observa las montañas delante de Contay y me dice sus nombres. Cuando me hablaba del poder del *Apu*, Tío Cirilo subrayaba la distinción entre montañas vivas como las de allá, me indicaba con las manos, y las de Lima que se han debilitado bajo el peso de las casas. Ahí es el ser humano que venció y que manda a la montaña. Cuando los campesinos vivían aislados, las manifestaciones del *Apu* eran más frecuentes: “ahora no, dado que nosotros [las personas] nos hemos multiplicado, el *Apu* no aparece más”²⁹.

De acuerdo con los comuneros, mientras más deshabitada y salvaje está la montaña, más se manifiesta su poder sobre los seres humanos; con el crecimiento de los poblados la potencia del *Apu* y sus apariciones disminuyen. Anita, una campesina de Contay, contaba que una vez, mientras buscaba madera pasó a aquel lugar —donde se encuentra una de las bocas de la montaña— y para describirlo usaba la expresión “estaba riendo” —*asirayachkasqa*—. Una vez recibida la ofrenda, la boca del *Apu* volvía a cerrarse por un tiempo —*sipukurun*—, pero en los últimos tiempos ella no sabe dónde ir a llevar las ofrendas, porque aquella boca parece haberse cerrado definitivamente.

También Rashuilca, considerada la montaña más importante de la región de Ayacucho, se considera hoy “empobrecida”, “amansada” y “achicada” (Del Pino, 2017), además por causa de los cambios climáticos, “las fiebres de las montañas” han provocado el deshielo de los nevados y la pérdida de recursos naturales.

²⁹ “Manañachiki, runachikilliw mirarunchik hinaptin pay mana rikurinchu”.

Las transformaciones religiosas,³⁰ la época de la violencia y el fenómeno de la urbanización, son otros factores que inciden en la relación entre comuneras y la montaña. Son precisamente los sueños los que llevan a dudar acerca de la existencia del *Apu* a las jóvenes, que afirman ya no creer en la divinidad. Los sueños se convierten en vehículo de transmisión de creencias y memorias transgeneracionales.

Al principio, ante los testimonios de los sueños y de los engaños del *Apu*, yo buscaba su secreto o la verdad que se escondía detrás de aquellas narraciones. Trataba de comprender si podrían ser fruto de una experiencia visionaria vivida, o si representaban más bien narraciones míticas, o una manera de justificar y hablar de episodios ocurridos. El *Apu* podía aparecer como gringo, como *sinchis* o como militar también antes de la época de la *hacienda* y de la guerra interna. Sin querer sugerir una relación de causa/efecto entre esos sueños y la época de la hacienda y del conflicto armado, se puede observar como las narraciones que hablan de los engaños y de las violaciones sexuales oníricas contrastan con el silencio que rodea este tema tabú en el contexto comunitario. Es precisamente al poner en diálogo las narraciones de los sueños con los mitos y la historia que he caído en cuenta como las muchas interconexiones entre la experiencia perceptiva, las condiciones ambientales, las narraciones míticas, los acontecimientos históricos, las prácticas y las estrategias sociales, han estado todos copresentes y al mismo tiempo no excluyeran la posibilidad de que las mujeres de la comunidad de Contay soñaran con el *Apu* y creyeran en su potestad de manifestarse para seducirlas y engañarlas mientras dormían o al estar despiertas. Así como es reduccionista desmitificar estas narraciones oníricas y míticas, sería igualmente limitado considerarlas experiencias y creencias que no tienen ninguna relación con las prácticas sociales y la historia. Los sueños encontrados en las montañas andinas no son sólo expresión de las subjetividades de las comuneras, son también espejo de una vivencia colectiva y muestran que sus contenidos, sus interpretaciones, así como

³⁰ A partir de 1980 los movimientos protestantes y evangélicos de varios tipos han comenzado a difundirse en estas montañas, trayendo consigo lo llamado por Wachtel (2001) como la segunda campaña de extirpación de la idolatría. Una verdadera batalla contra el *Apu*, asimilado al demonio, ha sido entablada por muchos pastores evangélicos que disuaden a las personas de recurrir a los camayos para invocar a la montaña y celebrarle ofrendas rituales.

la misma naturaleza de la experiencia onírica, están profundamente influidos por el contexto ambiental y sociocultural.

Bibliografía citada

- Absi, Pascale, 2003, *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie*, L'Harmattan, Paris.
- Ansion, Juan, 1987, *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*, Gredes Editor, Lima.
- Arendt, Hanna, 1999 [1962], *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Arriaga, Pablo José, 1968 [1621], *Extirpación de la idolatría del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Beneduce, Roberto, 2008, “Semantiche del terrore, della morte e della speranza nell’Est del Congo”, *Antropologia*, n. Violenza, Meltemi editore, Milano.
- Benjamin, Walter, 2000 [1939], “Sur quelques thèmes baudelairiens”, in *Œuvres III*, Trad. de l’allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, Paris, pp. 377-378.
- Bernand, Carmen, 1985, *La solitudes des Renaissances: malheurs et sorcellerie dans les Andes*, Presse de la Renaissance, Paris.
- Cobo, Bernabé, 1964 [1653], *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91 y 92, Madrid.
- Del Pino, Ponciano, 2017, *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*, La Siniestra Ensayos, UNJ, Lima.
- Descola, Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule*, Terre Humaine-Plon, Paris.
- Duviols, Pierre, 1971, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L’extirpation de l’idolâtrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d’Etudes Andines, Lima-Paris.
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama, 1997, *La doncella sacrificada*, UNSA, IFEA Editores, Arequipa.
- Favre, Henri, 1967, “Tayta Wamani: Le culte des Montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes”, *Etudes Latino-Américaines III*, pp. 120-141.

- Flores Ochoa, Jorge, 1973, “La viuda y el hijo de soq’a machu”, *Allpanchis*, núm. 3.
- Gose, P., 1986, “Sacrifice and the Commodity Form in the Andes”, *Man*, New Series, vol. 21, núm. 2, jun., pp. 296-310.
- Greimas, Julien, 1991, *Sémiotique des passions: des états des choses aux états d’âme*, Editions du Seuil, Paris.
- Gruzinski, Serge, 1988, *La colonisation de l’imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, 1936, *Primer nueva corónica y buen gobierno (1615)*, Edición facsimilar, Instituto de Etnología, Paris.
- Gutiérrez, Manuel, 2001, “Las diferencias contra la mitología”, en M. León Portilla, M. Gutiérrez y G. Gossen (editores), *Motivos de la antropología americanista*, FCE, México, pp. 327-365.
- Harvey, Penelope, 1994, “Domestic violence in the Peruvian Andes”, in Harvey, P. y P. Gow (editors), *Sex and Violence: Issues in representation and experience*, Routledge, London and New York, pp. 66-89.
- Itier, Cesar, 1997, *Parlons Quechua: la langue du Cuzco*, L’Harmattan, Paris.
- Jiménez Borja, Arturo, 1961, “La noche y el Sueño en el Antiguo Perú”, *Revista del Museo Nacional*, tomo XXX, pp. 85-95, Lima.
- Keifenheim, Barbara, 2002, “Suicide à la kashinawa: le désir de l’au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 88, pp. 91-110.
- Langer, Erick, 1990, “Andean rituals of revolt: the Chayanta rebellion of 1927”, *Ethnohistory*, vol. 37, núm. 3, pp. 227-253.
- Mannheim, Bruce, 1987, “A semiotic of Andean dreams”, in Tedlock, B. (editor), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 132-154.
- Molinié, Antoinette, 1992, “La vision dans les Andes aujourd’hui”, in J. Sallmann (sous la direction), *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l’incoscient*, Puf, Paris, pp. 185-213.
- Nakashima, Lydia, 1990, “Punkurre y Punfuta: los cónyugues nocturnos. Pesadillas y terrores nocturnos entre los Mapuche de Chile”, en

- M. Perrin (editor), *Antropología y experiencia del sueño*, Abya-Yala, Quito, pp. 179-193.
- Perrin, Michel (editor), 1990, *Antropología y experiencias del sueño*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Platt, Tristan, 1983, “Conciencia andina y conciencia proletaria: *quya-runa y ayullu* en el Norte de Potosí”, *HISLA: Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, núm. 2, pp. 47-73.
- Ricard, Xavier, 2007, *Ladrones de Sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes superuanos)*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de las Casas, Lima, Cuzco.
- Robin Azevedo, Valérie, 2008, *Miroirs de l'autre vie: Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cusco (Pérou)*, Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Robin Azevedo, Valérie, 2016, “Rendre leur dignité aux disparus de la guerre? Exhumations, justice réparatrice et politique de la compassion au Pérou”, in Anne-Marie Losonczy et Valérie Robin Azevedo (dirs.), *Retours des corps, parcours des ames*, Editions Petra, Paris, pp. 75-101.
- Ruiz Bravo, Patricia, 2004, “*Andinas y criollas: identidades femininas en el medio rural peruano*”, en N. Fuller (ed.), *Jerarquías en Jaque: Estudios de género en el área andina*, IEP, Lima.
- Taussig, Michael, 1987, *Schamanism, Colonialism and the Wildman*, University of Chicago Press, Chicago.
- Taylor, Christine, 1993, “Des Fantômes stupéfiant”, *L'Homme*, tomo XXXIII (2-4), núm. 126-128, pp. 429-447, avr-déc.
- Taylor, Gerald, 2002, *Sermones y ejemplos: Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*, IFEA, Lima.
- Theidon, Kimberly, 2004, *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, IEP Ediciones, Lima.
- Wachtel, Nathan, 2001, *El Regreso de los Antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zolla, Elémire, 1986, *L'amante invisible. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*, Marsilio, Venezia.

**SANTOS Y VÍRGENES ENTRE SUEÑOS.
RELATOS ONÍRICOS DE PEREGRINOS Y DEVOTOS
DEL SUR ANDINO DE PERÚ**

**SAINTS AND VIRGINS AMONG DREAMS.
DREAM STORIES OF PILGRIMS AND DEVOTEES
OF THE SOUTHERN ANDES OF PERU**

Vicente Torres Lezama¹

Resumen: El objetivo del presente trabajo es mostrar cómo se entiende el sueño, *musqhoj*, entre los pobladores quechuas del sur de Perú, para seguidamente describir el sueño de devotos y peregrinos, mediante qué revelaciones reciben y cómo responden a estas manifestaciones oníricas estas personas. Me acerco al tema a través de diálogos y entrevistas realizadas a danzantes, mayordomos y devotos de distintas provincias de Cuzco, y por mis propias experiencias de peregrino danzante; además, para ampliar la discusión, me apoyo en las etnografías del sueño de la región y de otros departamentos del país. Inicio el tema con las categorías y nociones locales con las que se entiende el sueño entre los pobladores andinos, en el que la palabra “sueño” no implica dormir, como ocurre en español; esta acción de dormir es entendida por los quechuas como algo “externo” que conduce al cuerpo a dormir. Siguiendo el entendimiento local del sueño, me detengo en la expresión *sut’ipi hina* —en verdad/realidad— y *musqhoypi hina* —en sueño—, que no son antagonicos, sino análogos, ya que los acontecimientos

¹ Antropólogo quechua, profesor de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco —UNSAAC—, maestro y candidato a doctor por la Universidad Iberoamericana de México. Orientado al estudio de fiestas, peregrinaciones y rituales de los Andes peruanos. Correo electrónico: vtorreslezama@gmail.com

Fecha de recepción: 27 07 17; Fecha de aceptación: 25 10 17.

 Páginas 117-146.

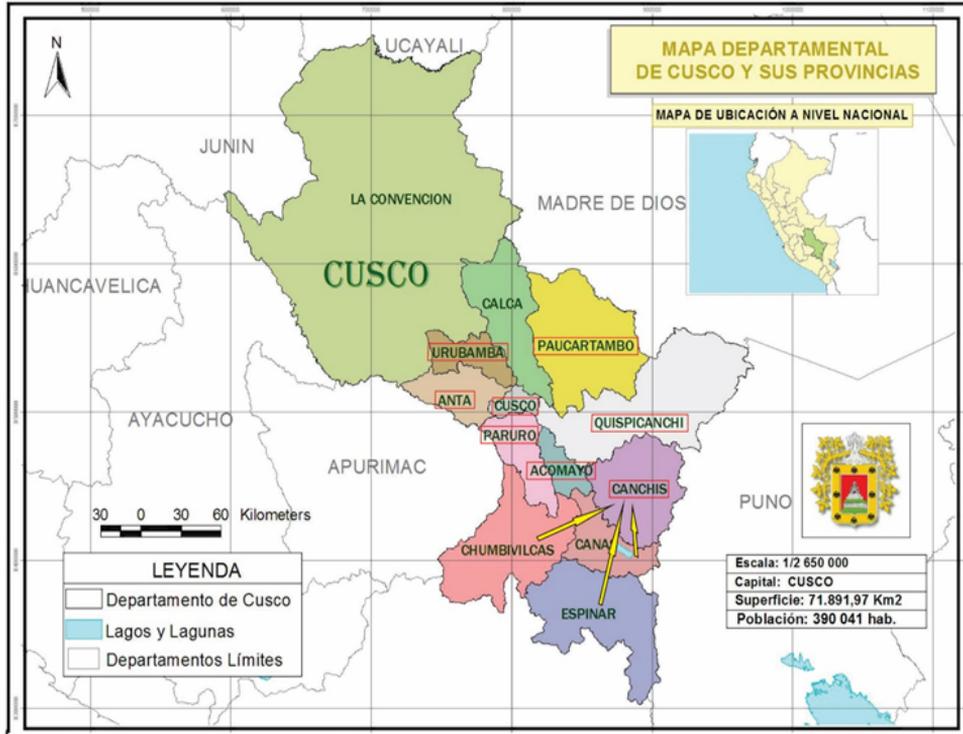
inexplicables en la vida pueden ser referidos como “en sueño”, y una serie de imágenes en los sueños pueden vivirse como “en verdad/ realidad”. Organizo el trabajo en tres secciones: expresiones quechuas sobre el sueño; el sueño con entidades, santos y vírgenes; e ideas finales.

Palabras clave: sueño, Andes, devotos, entidades, danzantes, peregrinos.

Abstract: The objective of the present work is to show how dream or *musqhoj* is understood among the Quechua inhabitants of southern Peru, in order to describe the dream of devotees and pilgrims, and at the same time to show the revelations they receive and they respond to these dream manifestations. I approach the subject through dialogues and interviews with dancers, mayordomos and devotees of different provinces of Cuzco, as well as to my own experiences as dancing pilgrim; In addition, to broaden the discussion, I appeal to the dream ethnographies of the region and other departments of the country. I start the subject by showing the local categories and notions with which the dream is understood among the Andean inhabitants, to whom the word dream does not imply sleeping as it does in Spanish, but this sleeping action is understood by the Quechua as something “external” that leads the body to sleep. Following the local understanding of the dream, I dwell on the expression *sut’ipi hina* —in truth/reality— and *musqhoypi hina* —in sleep—, which are not antagonistic, but analogical; as inexplicable events in life can be referred to as “in dream” and a series of images in dreams can be lived as “in truth/reality”. I organize the work in three sections: Quechua expressions on sleep, sleep with entities, saints and virgins and final ideas.

Keywords: sleep, Andes, devotees, entities, dancers, pilgrims.

Mapa 1. Mapa de Cuzco y sus provincias. Las provincias que llevan el recuadro son las que conforman las naciones peregrinas del santuario de Qoyllurit'i. A estas ocho naciones se han incorporado peregrinos de otros pueblos.



Fuente: <http://190.223.52.140/siarcusco/index.php> (consultado en 2013)

Expresiones quechuas sobre el sueño

En este primer apartado abordaré las distintas expresiones locales del sueño, principalmente de la región de Cuzco. Tomando las palabras de Marilyn Strathern (1988), “para no caer en el equivoco cultural de interpretación” es indispensable alejarse del entendimiento de que la buena descripción está basada en la teoría, es decir, en algún cuerpo de ideas subyacentes que proporcionan una razón para aceptarlas. En ese sentido, no se proporciona la comprensión de cómo esto fue visto por los involucrados, sino de cómo el investigador, a partir de sus supuestos, construye la interpretación de esa realidad. Así, Strathern considera que el lenguaje analítico parece crearse a sí mismo cada vez

como más complejo y más distante de las realidades de esos mundos que procura retratar, peor aún, sin tomar en consideración el lenguaje de los pueblos o sociedades que describe. De este modo, indica que los valores, ideas y representaciones son contextualizados localmente; por tanto, la descontextualización no funciona. Pero no se trata de sustituir conceptos exógenos por contrapartes nativos, la tarea es transmitir la complejidad de los conceptos nativos refiriéndolos al contexto particular en el que son producidos. Consecuentemente, tomaré en cuenta las expresiones locales sobre el sueño para sugerir la comprensión de los mismos.

Por un lado, la palabra quechua “*musqhoj*”² hace referencia al sueño o a las imágenes que se tiene en los sueños, a diferencia del español, la palabra no implica la idea de dormir; “*puñuy*” es la palabra que hace alusión a la acción de dormir. Así, cuando una persona tiene sueño, en quechua se dice: *puñuy aysawashan* —me lleva el sueño o me jala el sueño—, como si la acción de dormir fuera una “entidad” aparte que domina y lleva al cuerpo. Se usan distintas frases para hacer referencia a este mismo hecho, por ejemplo: *puñuy atiyuwashan* —me vence el sueño—, *puñuy mat'iyuwashan* —me presiona el sueño— o *misk'ita puñuy atiyuwashan* —el sueño me vence dulcemente—. Con frecuencia se oye decir: *manan puñuytaqa atiparuwaqchu, kallpayuqmi* —no puedes dominar al sueño, tiene fuerza—, sobre todo cuando ocurren accidentes automovilísticos en el que el conductor se duerme. Asimismo, cuando se siente sueño se dice: *puñunaywashan* —tengo ganas de que me lleve el sueño—, el tener sueño es como el tener ganas de “eso”, eso que te domina o te lleva a fuerza cual si fuera una “entidad” aparte. Es decir, que la persona no siente ganas de dormir como una necesidad biológica del cuerpo, sino que sus ganas de dormir proceden de otra parte. Por el contrario, cuando no se tiene sueño se dice: *mana puñuy aysawanchu* —no me jala o lleva el sueño—; y cuando se intenta dormir y no se logra, se dice: *puñuymanayuni* —pero el sueño no le

² En el Cuzco prehispánico había un santuario, en el sistema de ceques del Cuzco, conocido como Puñui, era el segundo santuario que estaba asociado con el sueño. En este santuario se hacían rituales para acceder a un buen sueño y no morir durmiendo (AMLQ, 1995: 412; Bauer, 2016: 74). De manera que los sueños tuvieron relevancia en la vida de los pobladores andinos del periodo prehispánico como la tiene en la actualidad.

lleva—. En tanto que a la persona que duerme mucho se la conoce como *puñuy siki*, donde *puñuy* es dormir y *siki*, trasero —literalmente se diría “trasero dormido”.

Por otro lado, cuando los pobladores duermen y no recuerdan nada del sueño que tuvieron, se dice: *ch'akita puñurapusqani* —me dormí seco— o *chuchuta puñurusqani* —me dormí duro—, *mana ima mosqhokusqaytapas yuyanichu* —no recuerdo nada de lo que soñé—. Este dormir profundo se suele dar cuando los pobladores sienten fuerte cansancio, *sayk'uy*, por el trabajo y duermen hasta no recordar nada, muy similar a la idea de beber mucho y no recordar nada. También hay expresiones como: *musqhoykusparaq puñuyapushasqani illarimuykama* —hasta el amanecer me había quedado dormido soñando—, cuando se duerme con satisfacción y el sueño acompaña este descanso; por eso dicen: *mishk'ita puñuyapushasqani* —estaba durmiendo dulcemente.

En este dormir agradable en el que el sueño se produce, las personas que sueñan cuentan sus sueños comenzando con una frase: *millayta musqhokuni* —me soñé bien feo— o *munayta musqhokuni* —soñé lindo—; es decir, que los sueños son vistos como feos o bonitos antes que como malos o buenos. Los sueños feos por lo común preocupan al soñante y a veces a la familia entera, porque anuncian un porvenir difícil. Por ejemplo, Luis F. Andrade (2005) muestra el caso de Ana María, madre soltera con varios hijos, que atraviesa una crisis y busca comunicarse con su hermana que migró a Argentina, pero no lo logra. Ana María decide hablar con la foto de su madre y le pide ayuda entre lágrimas; después de dos días sueña con su madre que la consuela y le dice que todo tiene solución. Y pasado algunos días recibe la llamada de su hermana de Argentina, quien le dice: “A papá y a mamá les he soñado bien feo y ya dije que algo te ha pasado” (Andrade Ciudad, 2005: 59), a partir de entonces Ana María asume que soñar con su madre es favorable para ella porque luego de que su hermana soñara con sus padres decidió llamarla para saber su situación y ayudarla a salir de su problema. En tanto que su hermana refiere a un sueño “bien feo” con sus padres.

Ejemplo de otro sueño feo es uno propio que muestro a continuación, cuando era estudiante de secundaria soñé que viajaba con mi

familia en un bus que iba hacia abajo sobre pajonales, y en el trayecto el carro pisaba las papas menudas que estaban esparcidas en el suelo. Conté este sueño a mi madre y ella me dijo: *ichhuqa waqanapaq* —la paja es para llorar—, *carruqa cajunpaq* —el carro para cajón—, *papa-taq wañukpa uman* —y la papa es la cabeza de un muerto—. Pasado un tiempo de mi sueño mi padre falleció. Antes de que este acontecimiento se diera mi madre y mi hermana habían sentido en su descanso la presencia del alma que las aplastaba —*alma ñit'iruwán*—. Describían esta alma como un bulto que las aplastaba y ellas luchaban para liberarse. Al contar su pesadilla la respuesta que recibieron fue: *wañuqcha kanqa* —habrá muerto—. Ahora bien, de acuerdo con Bruce Mannheim (2015: 15), en Andahuaylillas —Cuzco—, “las predicciones de los sueños son sólo válidas durante el día en que han sido soñadas”. No comparto este punto de vista porque hay sueños premonitorios que no necesariamente se restringen al día siguiente, como ocurrió con los míos. Así también sostiene Luis Andrade para el caso de Pampas, dice: “Esta limitación temporal es muy rara. En Pampas, y entre los migrantes entrevistados en Lima, el evento anunciado por el sueño puede demorar en concretarse desde más de un día hasta varios años” (Andrade Ciudad, 2005: 57).

Continuando con los sueños feos —sangre, sacarse el diente, agua turbia, papa, santos y vírgenes, etc.—, para contrarrestar e impedir sus consecuencias se realizan diversas acciones. Por ejemplo, antes de contar el sueño feo los pobladores sugieren voltear la ropa interior —*t'ikranayki p'achaykita*— para que se revierta lo soñado. Otros sugieren que es bueno golpear la almohada por tres veces. También, “cuando un mal presagio aparece en un sueño, uno se levanta primero con el pie izquierdo. Antes de conversar con alguien sobre el mal augurio uno tiene que buscar una oveja o llama joven, contarle todo el sueño y luego escupir en su boca tres veces diciendo: ‘*qullu, qullu, qu-llu*’ —‘que no ocurra, que no ocurra, que no ocurra’—” (Mannheim, 2015: 15). “Según las mujeres de Chihua y de Contay, para anularlos, se debe contar de inmediato el sueño a alguien. No es necesario que sea una persona, también se puede contar a un animal, o insultar si en el mal sueño destaca un objeto particular o un lugar” (Cecconi,

2013: 163). De modo semejante, cuando se sueña con un perro se debe contar de inmediato al perro antes de hacerlo a alguna persona porque el perro es considerado como el “alma del ladrón”. Estas acciones son necesarias debido a que, para muchos, los sueños se cumplen: *sut'inchakun*, y éstas son maneras de evitar sus consecuencias. Ahora bien, además del sueño, hay diversas manifestaciones *qhencha* —de mal augurio— que acompañan a las premoniciones feas y que ayudan a validar el sueño. Por ejemplo, cuando una persona va a morir se siente el olor a vela, el olor a zorrino, el canto del búho en el techo de la casa, la presencia de la mariposa negra, etc., con todo ello el soñante predice con claridad la muerte de algún familiar o amigo cercano. Por tanto, al sueño feo le acompañan otras manifestaciones que corroboran su cumplimiento, sobre todo en este caso de la muerte.

Otro aspecto de los sueños es el llamado *sut'inchakuy* o el hecho de que el sueño se concreta en la realidad o se hace verdad. *Noqaqa sut'inchakuytan yachani* —a mí el sueño se me cumple— suelen decir aquellos a quienes el sueño se les hace verdad. *Sut'ipi hinaraq* es otra expresión que se dice cuando el sueño se vive como en vigilia o como en la realidad. Por consiguiente, sueño y realidad no son antagónicos, sino análogos. Así como el sueño se vive como en la realidad, también la realidad se vive como en el sueño: *musqhoypi hinaraq*. Además, tanto el *musqhoy* —sueño— como el *sut'i* —verdad/realidad— se imbrican porque son difusas sus fronteras. “Las memorias diurnas y nocturnas se entremezclan y se apoyan mutuamente” (Cecconi, 2013: 182). Y “siglos después de producida la conquista española, los sueños siguen siendo ‘verdad’ para los pobladores de los Andes, en el sentido de que tienen cosas muy concretas que decir acerca de los avatares de la vida diaria, sobre el amor, la muerte y los pesares” (Andrade Ciudad, 2005: 32). Ejemplos de cómo se vive la realidad como en sueño, *musqhoypi hinaraq*, son recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) de las víctimas de la violencia interna en el país. Dice uno de los testimonios: “*Sueñopi hinan qarccani*, ‘estaba como en sueño. ... durante todo ese tiempo estuve dormida, casi desde el año 92 hasta el 98 es como si hubiera estado dormida, era todo una pesadilla’ ” (testimonio en CVR; citado por Cecconi y Crisóstomo, 2007: 72). Del

mismo modo, se puede tener un sueño, *sut 'ipi hinaraq*, como realidad. Es cuando el soñante parece estar viviendo una experiencia real mientras duerme: se alegra, llora, ora, se preocupa y hasta siente dolores reales cuando despierta. El sueño es tan parecido a la vivencia en la vigilia que se considera que se está despierto. De la misma manera, cuando se vive una realidad tan ardua o poco familiar se la considera estar en sueño. Es así, que cuando se dice alguna cosa incoherente los pobladores suelen decir: *¿mosqhokushankichu?*, *¡yuyaynikipichu kashanki!* —¿te estás soñando?, ¿estás en tu sentido!—. También se pregunta: *¿mosqhoypichu, sut 'ipichu?* —¿en sueño o en verdad/vigilia?— cuando se recibe una noticia extraña.

Asimismo, es indispensable señalar otras frases que se refieren frecuentemente entre los pobladores andinos: *puñuy puñuy*, *mosqhoymta hap 'iy* y *musphay*. *Puñuy puñuy* hace alusión al estado de semi-vigilia, en este estado uno puede tener sueños reveladores, pero también sueños poco reveladores. Mientras que *mosqhoymta hap 'iy*³ —atrapar el sueño— se refiere al sueño en el sueño; es decir, el soñante se da cuenta de que las imágenes que visualiza son un sueño, se da cuenta dentro del mismo sueño y mientras duerme. *Musphay* se podría traducir como “sonámbulo”, un estado en el que la persona tiene pesadillas como consecuencia de acciones fuertes que impactan al ser en la vigilia, algunas veces se relaciona con el susto, *mancharisqa*. Con frecuencia se puede ver este hecho en niños y jóvenes, que entre dormidos suelen levantarse y caminar en alguna dirección, llorar, hablar, o brincar mientras duermen.⁴ Una de las recetas para resolver el hecho es hacerles comer papa nativa conocida como *araq papa*; esta papa se coce en la brasa, *kusaruspa*, y luego se le da de comer al *musphapakuq* —al que sufre de sonámbulo—. También se les hace para curar de susto, si es el caso.

Con estas expresiones quechuas he querido mostrar brevemente la complejidad que implica el soñar. Sin embargo, no voy a entrar en más detalles porque el objetivo de este trabajo es presentar diversos testimonios de peregrinos y devotos relacionados con santos y vírgenes en los Andes.

³ La expresión es usada en Apurímac, comentado por Yeny Cereceda.

⁴ “brincar mientras duermen” es referido en quechua como *pachan wikch' uwan*, y se da cuando la tierra toma la fuerza vital de una persona provocando este sobresalto.

El sueño con entidades, santos y vírgenes

En esta sección mostraré cómo los pobladores andinos sueñan con los Apu, la Pachamama, los santos y las vírgenes. Antes de ir a los relatos del sueño es importante indicar que una persona no sueña al santo, la virgen, al Apu —montaña— y la Pachamama —Madre Tierra—, sino que “el santo te/le sueña”; la expresión quechua es: *Taytacha musqhoychawan* —me soñó el santo—; *mamacha musqhoychawan* —me soñó la virgen—, expresiones similares a la idea de que “me habló”. Quienes hablan español narran su sueño con la siguiente expresión: “me reveló la virgen”. Sin embargo, no es el mismo santo o virgen el/la que sueña a los devotos, es decir, la efigie, sino que el santo toma diferentes formas o personajes como policías, militares, mujeres y niños. Esto mismo refieren Kato (2001) y Valencia (2007) sobre las formas en que el Niño Compadrito aparece en los sueños. Así, el Niño se presenta en los sueños como de entre 8 y 10 años, niño harapiento, niño urbano, de guardia civil de 20 a 25 años, de policía atento y cariñoso, de geniecillo, de médico, de abogado, como compadre mestizo, de padre, de anciano, de universitario, de muchacha. Es decir, el niño puede tomar la apariencia de un viejo o joven, hombre o mujer, de clase alta o baja, etc. (Kato, 2001: 108-109). Así, siguiendo el argumento de Pedro Pitarch (2013), la identidad de los santos y vírgenes en los sueños es inestable, discontinua, heterogénea y no absoluta. No obstante, soñar con el bulto del santo o virgen es *qhencha*, de mal augurio, representa desgracia o muerte.

Del mismo modo, los Apu —montaña— y la Pachamama —Madre Tierra— se aparecen en los sueños como personas; por ejemplo, para que un *paqo*, especialista ritual, realice *haywarisqa* o *alcance* —ofrenda— sueña con una mujer desnuda, esta mujer es la *Pachamama*. Así, el territorio andino es espiritualmente antropomorfo y activo; no simboliza humanidad, como se sostiene desde la visión occidental, sino que esconde bajo su envoltura de montaña y tierra una espiritualidad humana capaz de actuar e interactuar con los pobladores andinos. Además, Apu no sólo se representa como masculino, sino también como femenino; es decir, hay Apus hombres y mujeres. En unos casos, éstos llevan nombres femeninos como Ñañantiyuk, Mama Simuna, Pukara Panti Lliklla, pero no necesariamente el nombre los describe como

mujer sino la posición que tienen: el lado izquierdo —asociado a las mujeres, y el derecho a los hombres—; sin embargo, esto no es riguroso, puede ser lo uno o lo otro en ocasiones.

Por su parte, *Pachamama* es descrita como la generalidad de la tierra, que a su vez se divide en lugares particulares —*chay hawakuna*,⁵ esos lugares— y adquiere nombres masculinos o femeninos; no obstante, la masculinidad y feminidad no sólo se revelan por el nombre sino a través del sueño que adquiere la persona sobre el lugar. Pachamama es unidad y diversidad al mismo tiempo; es decir, “el término tiene una implicación fractal, igualmente aplicable a ambas situaciones” (Wagner, 2013: 87). Es como una hoja de papel cuadriculada, en el que la hoja representa la Pachamama y cada cuadrito un lugar específico y un nombre, pero ello es deformable y con subdivisiones y límites difusos. Así, las personas que brindan la ofrenda para alimentar a la Pachamama hacen un llamado con el *k'intu* de hojas de coca a cada lugar específico en el que han estado. Esto revela la complejidad de Apu y Pachamama, una noción distinta de territorio a la que plantea la perspectiva occidental (ver Torres Lezama, 2017). Este mismo hecho de la fractalidad de los lugares es también referido por Bruce Mannheim y Guillermo Salas (2015). Los autores comentan que los lugares tienen una calidad de fractalidad porque es común encontrar más y más nombres dentro de un lugar determinado. Por tanto, un lugar puede contener muchos lugares, que a su vez pueden contener más lugares (ver Mannheim y Salas, 2015: 63).

Estas entidades antropomórficas con intencionalidad —Apu y Pachamama— son descritas por Claudia Rosas (2014). La autora muestra un hecho específico sobre los estereotipos de la “bruja andina” perseguida por los inquisidores y extirpadores en la colonia:

... Juana Icha, india viuda y vieja del corregimiento de Canta, que es interesante porque describe su veneración a Apo Parato, considerado por el extirpador como el Demonio, quien la visitaba en las noches

⁵ La palabra “*hawa*” más el pluralizador “*kuna*” hace referencia a los “lugares”, pero también alude “afuera” o a las “afueras”, además de “sobre” o “encima de”. Así, la expresión *chay hawakunapi purimushay* —ve caminando en esas afueras, sobre esos lugares o en esos lugares— muestra el estar en el lugar.

y tenía relaciones sexuales con ella, pero sobre todo le reclamaba alimento. Juana era curandera y comadrona, y su pacto con el supuesto Diablo Apo Parato —su huaca [“deidad”], en realidad— la ayudaba en su menester. Él se le presentaba bajo diferentes formas, algunas veces como un indio con su manta, y ella le daba chicha [cerveza de maíz], harina de maíz, mazamorra y coca, todos ellos elementos rituales de culto a las huacas (Rosas Lauro, 2014: 42-43).

Como dice en la cita, el Apo Parato —Apu— visitaba a Juana en las noches para tener con ella relaciones sexuales, hecho considerado por los extirpadores como diabólico. Este mismo suceso, la relación sexual entre la montaña y la especialista ritual, es descrito por Rozas Álvarez (1992) en la contemporaneidad. Doña Ángela, la especialista ritual, dice:

Desde que me casé con el Apu y con mi mesal juntos caminamos por todo sitio curando a los enfermos, el Apu me reveló una vez y me sueño que siempre debería ser soltera para casarme con él; pero me casé, y a los pocos años mi marido se enfermó gravemente y murió. Por eso digo que el Apu es muy celoso, seguramente de mi marido tuvo celos y me lo quitó; desde la muerte de mi esposo no volví a casarme y tal vez por esta razón el Apu me da poder, puedo sanar enfermos graves, lo que a veces los médicos no pueden (Rozas Álvarez, 1992: 208).

Así, desde el prehispánico hasta la actualidad, las relaciones sexuales con los Apu y la Pachamama son indispensables para la iniciación del *paqo*, especialista ritual.

En este mismo sentido, Juan Bautista, un danzante de la peregrinación al santuario de Qoyllurit’i, me dijo:

La tierra te sueña como una señora o como una virgen; entonces nosotros decimos que la tierra nos está soñando. Y así, en este mes de agosto decimos que la tierra vive. Comienza a vivir y nosotros aún mantenemos nuestra costumbre y hacemos el alcance [ofrenda] con sahumero y despacho [preparado de ofrenda], hacemos todavía esa

nuestra costumbre... En nuestros sueños, a un Apu lo encontramos como un soldado o como un policía. Qoyllurit'i puede ser también un Apu y por eso nosotros le pedimos.

Como se puede ver en la experiencia del danzante, Apu y Pachamama se presentan en los sueños como personas, la Pachamama como una señora o virgen y el Apu como militar y policía.

Respecto a la apariencia antropomórfica de policía y militar que toman los Apu en los sueños femeninos, Cecconi y Crisóstomo (2007) la relacionan con el momento histórico del conflicto armado interno que se dio en Perú y su impacto imaginario onírico y mítico, cuyas transformaciones —estas nuevas apariencias de los Apu— serían reveladoras de la violencia real vivida por las mujeres:

Muchos sueños de mujeres hablan de encuentros con hombres desconocidos que intentan seducirlas, engañarlas y abusarlas. ¿Cómo se pueden interpretar estos sueños? ¿Acaso éstos pueden revelar una realidad silenciosa que no encuentra otra manera de expresarse? El personaje principal de estos sueños seductores es el *Apu* o el *Urqu Tayta*. En ocasiones, éste se parece a los hacendados y otras está vestido como militar. Éstas son transformaciones que parecen reflejar los cambios históricos de las identidades de los violadores. Estos son sueños y testimonios que dialogan entre sí. Los abusos reales de los hacendados y militares pueblan la esfera onírica y estos personajes son interpretados como manifestaciones del *Apu* ... El *Apu*-militar parece representar un signo importante del impacto que tuvo el conflicto armado interno en el imaginario onírico y en el universo mítico. Los sueños también representan palabras a través de las cuales la violencia puede hablar. Los sueños no solo son utilizados como metáforas para hablar de una violencia absurda que no parece real, los sueños son ellos mismos revelaciones que nos pueden ayudar a aclarar la neblina donde la violencia se esconde (Cecconi y Crisóstomo, 2007: 76).

Como se mostró en las anteriores citas de Claudia Rosas (2014), Jesús W. Rozas (1992) y mis propios datos de campo sobre la peregrinación

a Qoyllurit'i y Qhanqawani en Paucartambo, mis diálogos y prácticas compartidas con los *paqo* o especialistas rituales, la representación onírica de los Apu como militares, policías y otros, contrastan con la interpretación que presentan Cecconi y Crisóstomo (2007). Considero que estas autoras reducen y confunden los sueños con los Apu de las pobladoras —víctimas de la violencia— y las violaciones sufridas durante la guerra interna en la década de los ochenta, atribuyendo a los Apu el papel de violadores por el hecho de que se representan en sueños como militares o policías. Además, cabe indicar que los Apu tienen una heterogénea e inestable identidad, como ya se comentó anteriormente.

De manera similar a los santos, vírgenes, Apu y Pachamama sueñan a una persona, ocurre con las almas —espíritus de personas muertas—⁶ de los familiares fallecidos; es decir, que las almas sueñan a las personas y no las personas sueñan con las almas. Por ejemplo, en la interpretación de los pobladores, “las almas siempre te hablan y te revelan a través de los sueños; a veces las almas dan mensajes específicos —“no hay que viajar”, “desconfía de esta persona”, etc.—. En otros casos, sus visitas son interpretadas como una genérica premonición de algo positivo o nefasto, dependiendo de la biografía onírica de cada persona” (Cecconi, 2013: 164). En ese mismo sentido, escuché un rumor en mi pueblo de Cachimayo-Anta; se trata de la muerte de la esposa de don Jeremías,⁷ quien no quiso que sus hijos cremaran a su esposa porque prefería que la enterraran, pero éstos no tomaron en cuenta la opinión de su padre y procedieron con la incineración. Pasados unos días el viejo hombre andaba triste en el pueblo contando a los familiares el sueño que había tenido con su esposa fallecida: “en mis sueños me ha dicho: ‘acaso yo era tu enemigo, por qué me dejaste quemar’”. Jeremías se enfadó con sus hijos y no quiso comer ni estar con ellos por esta causa. Así también, durante el viaje a Anta, pude escuchar en el bus el relato de una mujer que soñaba a sus parientes después de haber sido enterrada en el cementerio Jardines de la Luz:⁸ “estoy sintiendo frío”, les decía en

⁶ Al espíritu de la persona viva se le conoce más como *ánimu*. Aunque en algunos lugares también se usa para este mismo (ver Torres Lezama, 2017a).

⁷ Cambié el nombre para proteger a la persona.

⁸ Ubicado en el distrito de Poyoy, Cuzco.

sueños a sus familiares. Y tras soñar repetidas veces, visitaron el camposanto y pidieron abrir la urna y vieron que estaba llena de agua. Así pues, en palabras de Arianna Cecconi, “los sueños y las visitas de las almas o de las diferentes entidades como el *Apu* —espíritu de los cerros—, la *Pacha* —la Tierra— y los *Gentiles* —ancestros—, así como la Virgen y los santos, no son descritas solo como visiones sino más bien como experiencias que dejan huellas en los cuerpos” (Cecconi, 2013: 167). Es decir, dan mensajes que en la vida real se pueden presenciar y hasta sentir en el cuerpo.

Ahora bien, me enfocaré en cómo sueñan los devotos y peregrinos a los santos y vírgenes, qué revelaciones reciben y cómo responden a estas manifestaciones oníricas. Carlos Flores Lizana recogió un testimonio del celador Juan de Dios Samochuallpa en 1991, en el que el Señor de Qoyllurit'i quería que le dieran culto:

El sitio donde se apareció el Señor era lugar de pastores y caminantes que entraban hacia las quebradas de Marcapata. Era un sitio donde se guarecían los pastores y los cazadores de vicuñas y de venados. Allí se refugió una mujer que se había escapado de Ocongate. Esta mujer estaba encerrada en la iglesia de Ocongate, y no sé cómo salió de ella, porque al día siguiente tenía que ser ajusticiada por su mala conducta. Llegó a este lugar donde está el Señor y se ocultó sin saber. En la noche mientras dormía se le apareció un Señor en sueño y le dijo que ese lugar se volvería en ‘su casa’. El Señor era con vestido negro, pero con barba blanca y le entregó una carta con borde de oro para que se la llevara al cura párroco de Ocongate. La mujer que tiene este sueño se niega a ir a Ocongate por estar precisamente huyendo de la justicia. El Señor de los sueños insiste y la obliga a ir a Ocongate y entregar la carta con su mensaje correspondiente. Así es como se sabe que el Señor quería que se le dé culto en este lugar (Flores Lizana, 1997: 28-29).

Foto 1. El santuario de Qoyllurit'i en el día central.



Fuente: imagen tomada por el autor en 2013

El sueño de la mujer nos muestra la apariencia que toma el Señor de Qoyllurit'i como un hombre de barba blanca y con vestido de color negro. El Señor le pide a la mujer que entregue una carta al párroco de Ocongata, pero ella se niega a llevar la carta porque precisamente había huido de la justicia. Ella es obligada por el Señor de Qoyllurit'i a llevar la misiva al sacerdote y así se sabe de la presencia del Señor y se inicia su culto. En el sueño de la mujer, el Señor de Qoyllurit'i se presenta como un hombre de edad, pero la leyenda de su origen da cuenta de la presencia de un niño que se aparece al pastor Marianito Mayta. Un danzante de la peregrinación a Qoyllurit'i me contó que antes de viajar la primera vez el lugar, a sus 14 años, había soñado que estaba subiendo por el camino y se encontró con una cantidad de alpacas —camélido sudamericano— que eran vigiladas por un anciano, cuando preguntó al anciano/viejito por lo que hacía, éste le dijo que pastaba sus alpacas. Cuando el danzante fue al siguiente año al santuario recuerda que el

lugar que recorría se parecía al de sus sueños. En numerosas ocasiones he oído a los danzantes referirse al Señor de Qoyllurit'í como "el viejo", de manera que el sueño del danzante con el viejo no era sino el Señor de Qoyllurit'í. Asimismo, escuché a uno de los peregrinos al santuario de Copacabana decir que el Señor de Qoyllurit'í sólo daba ganados, pero Copacabana entregaba en *efectivo* —dinero—. Así, el primer sueño del danzante presenta una imagen de un viejo pastor. De modo que es importante considerar que el Señor de Qoyllurit'í puede tomar la apariencia de una persona adulta y de un niño en el sueño de los peregrinos.

Otro ejemplo similar es la aparición del Taytacha de Qhanqawani, quien en la versión de los peregrinos es el mismo Señor de Qoyllurit'í que se cambia de lugar por las excesivas bullas y peleas de sus hijos. Así le había manifestado un niño a una mujer en los parajes silenciosos de Espinguni, T'otorani y Wankaqocha, en la provincia de Paucartambo. Don Anselmo Rojas, ecónomo y campanero del templo de Paucartambo, cuenta su sueño del siguiente modo:

Para que aparezca en Qhanqawani también, clarito a mí me ha revelado, ni siquiera conocía ese sitio, en mis sueños he aparecido en ese sitio. Y justo para que se haga su milagro, ahí había estado en ese sitio, un gringo, un señor gringo alto, con una barreta gruesa había estado empujando esa roca ... debajo del camino hay una roca ancha y plana, esa roca había estado empujando con su barreta. Yo le digo: "¿señor gringo por qué está empujando esta roca?"; me dice: "acá me voy a hacer mi casa" [en Qhanqawani]; yo le digo, pues: "¿y tu casa allá?" [se refiere al de Qoyllurit'í]; "ya no quiero vivir allá, acá voy a vivir tranquilamente", me dijo; "ah ya", le dije. "Qué fuerza tiene para empujar esa roca, yo qué voy a poder", dije. A ver, présteme su barreta, le digo, y me presta, la barreta pesaba mucho y no he podido levantar. "*Atakau* —qué miedo—, qué fuerza tendrás para empujar esta roca con el peso de esta barreta", le dije. Me dice: "ay, para mí no es nada". "Qué fuerza tendrás, *takau*", le dije. "Entonces vas a hacer tu casita, si voy a tener tiempo, voy a venir para ayudarte", le dije. "Ojalá, pues", me dice. Le dije: "sí, voy a venir, siempre va haber tiempito". Justamente, la plataforma he hecho

yo, después hice la gradería para subir a sus pies. Luego estaba cavando para hacer la cimentación y he encontrado nieve ahí adentro al pie [del Señor]. A los que estaban trayendo piedras les he llamado: “vengan, mira acá adentro había habido nieve”, les dije. “Cómo puede haber nieve aquí dentro si aquí en ningún lugar hay nieve”, dijeron admirados. Yo les dije que buscaran en otros lugares también para que vieran si había nieve, en caso de que hubiera entonces no íbamos a creer, si no hubiera en ningún lugar no íbamos a dudar porque esto era una señal, una demostración que el Señor se ha venido con su nieve y está en el subterráneo su nieve. Entonces ya no podemos dudar diciendo si será él o no porque acá estaba su demostración; ahora tenemos que trabajar con toda fe, con toda voluntad, así dije. He arreglado, he hecho su chocita con paja, cumplí. Entonces digo para venirme: “Señor, he cumplido con mi compromiso, ahora como sea estarás acá, cuando tenga tiempito siempre estaré viniendo a visitarte”. Ahora, otra vuelta me ha revelado, quiere que haga su casita más grande tal como estoy pensando, eso quiere. No hay tiempo por lo que estoy aquí [ecónomo], por eso le he dicho a Víctor Huamán: “preocúpate tú que eres celador de ahí también, preocúpate del Señor de Orqo Q’ara [montaña masculina - Qhanqawani], no te preocupes del Shina Q’ara [montaña femenina - Qoyllurit’i] no más. Preocúpate de él también, consigue gente y mejoraremos, yo voy a ir un rato a realizar la señal en qué forma vamos hacer, los voy a dirigir, las cositas que faltan yo voy a ayudar. La cosa es que consigas un maestro o personas para que hagan”. No sé qué será, pues, hasta ahora no dice, ya no hay tiempo.

A don Anselmo, el Taytacha de Qhanqawani le ha revelado antes de que él conociera el lugar de su aparición. Le ha visto en sueños trabajar al Taytacha y ha cooperado con él en la construcción de su nueva casa. La apariencia que tomó el Taytacha fue el de un *gringo* (extranjero) con bastante fuerza. Don Anselmo cumple con la promesa que hizo en sueños y ayuda con la construcción de la nueva casa del Señor de Qoyllurit’i que se traslada a otro lugar y que toma el nombre de Qhanqawani. Además, el Señor de Qoyllurit’i le da otra evidencia de que es él mismo con la aparición de la nieve en el lugar donde se edifica su

nueva vivienda (ver Torres Lezama, 2017b). Luego, Anselmo recibe otra revelación del Taytacha, esta vez le pide ampliar su casa, pero él no puede concretar el compromiso de su sueño porque no le alcanza el tiempo por su trabajo como ecónomo. Además, en otra ocasión, me contaron que un viejito había visitado a una familia de la zona llevando pan y le había invitado a su fiesta; tras la invitación el viejito había salido apresurado y en pocos segundos había aparecido en un lugar distante, los testigos de su visita no podían explicar cómo había logrado avanzar tanto en poco tiempo. Aquí es donde las experiencias del sueño y la vigilia se confunden; los hechos ocurren como en sueños y los sueños parecen reales: *sutip'í hinaraq / musqhoypi hinaraq*. Los compromisos del sueño son tan reales que se tiene que cumplir, tal como se cumple un compromiso concretado en la vigilia. Así, para Anselmo su sueño no es una ficción, sino algo muy serio y real.

Foto 2. Santuario de Qhanqawani y danzantes.



Fuente: imagen tomada por el autor en 2015

Emerson, otro joven danzante y devoto de la Virgen del Rosario de Paucartambo me contó su revelación del modo siguiente:

Sí hubo una revelación de la Virgen ante mi persona, y ha sido la única porque de ahí no hubo más. Fue cuando ella se me apareció en mi sueño, mira que yo no sabía nada de la Virgen del Rosario, y alguna vez me invitó el señor Isaías Rojas y yo no acepté; “no, qué voy a bailar, no tengo tiempo”, y así. Y en uno de esos días se me apareció la Virgen. Una señora con su ropa sencilla, me dijo: “hijo, báilame, por qué no me bailas, hijo. Mi pueblo me ha olvidado, estate conmigo, mira este mi pueblo me olvidó y por eso me siento triste, estate conmigo”, me dijo. Entonces al día siguiente me desperté y dije: “qué es esto”. Yo fui el primero en decir al señor Isaías que quería bailar. Es la primera vez que se me apareció la Virgen, me habló, hablé con ella, y de ahí [ya] no.

La Virgen se presenta en el sueño de Emerson como una mujer sencilla y le pide bailar para ella porque se siente olvidada por su pueblo. Ya que Don Isaías no pudo convencerlo para bailar, la Virgen lo motivó y Emerson aceptó la invitación sin mayor reproche. El hecho de que la Virgen le diga a Emerson que su pueblo la ha olvidado tiene que ver con el cambio del culto a la Virgen del Rosario, patrona de Paucartambo, por el culto a la Virgen del Carmen.

El poblado de Paucartambo fue fundado por los dominicos en 1622 y la parroquia estuvo consagrada a la Virgen del Rosario, ubicado inicialmente en la planicie de Llawllipata hoy Kallipata. Durante la colonia, la festividad de la Mamacha Rosario fue organizada por los españoles y luego realizada por los mestizos, pero con el transcurrir de los años los indios se apropiaron de la festividad por muchas décadas. Desde entonces los aborígenes festejaban a la Patrona a su manera y con danzas propias. Los españoles y mestizos, con el tiempo, quisieron retomar la festividad porque se quejaban de que ésta fuera desnaturalizada, o quizá por prejuicios étnicos criticaban la manera de celebrar de los indios. Estos enfrentamientos de grupos étnicos, de acuerdo con la memoria colectiva y los escritos sobre el hecho (Villasante, 1975, 1980;

Authier (du), 2008, 2009; Flores, 2009), condujeron a entredichos, quejas y juicios que llegaron hasta el obispado de Cuzco.

Tras estos altercados, los españoles y mestizos se dirigieron a otro culto mariano: la Virgen del Carmen. Fue entonces cuando a los indios, identificados con la Mamacha Rosario, les tocó protestar porque la nueva virgen recibía mayores honores que la patrona. Se dice que el conflicto entre estos dos grupos se agravó y llegó hasta el virrey y de ahí hasta el propio rey de España. El caso fue resuelto con la designación de la celebración de la Virgen del Carmen el 16 de julio para los vecinos del poblado de Paucartambo, y para los indios la Mamacha *Rosario* el 7 de octubre. De este modo, la festividad de la Mamacha Rosario quedó en manos de las comunidades campesinas y la celebración de la Virgen del Carmen a cargo de los *mistis* —mestizos—. Las rivalidades continuaron y en 1830 la Virgen del Carmen fue declarada patrona del pueblo de Paucartambo, en tanto que el culto a la Mamacha Rosario fue declinando con los años. Hasta 1960, la Mamacha Rosario fue festejada por los barrios de Q'eqomayu, Karpapampa y Camposanto, luego fue cayendo en el olvido. Pero tras las múltiples revelaciones de la Virgen a los pobladores, el culto fue retomado por los lugareños no hace más de una década y media y va en crecimiento conforme transcurre el tiempo. Y como ocurrió antaño, los que celebran a la Virgen del Rosario son jóvenes y devotos que viven en Paucartambo, mientras que los que celebran a la Virgen del Carmen, la fiesta más pomposa, son en su mayoría migrantes que retornan de distintas partes del país para la fiesta.

Don Anselmo Rojas, fiel devoto de la Virgen del Rosario, indica que los mayordomos dejaron de tener interés en realizar la fiesta y se tironeaban la demanda, pero casualmente unas señoras le hablaron a él para tomar la mayordomía porque sabían que era devoto, aceptó y se empeñó en continuar con la fiesta, desde entonces ha ido impulsando la celebración. Después de que el culto se retomó, después de años, la Virgen soñó a don Anselmo:

Cuando me han entregado el templo [ecónomo], en mis sueños, clarito me ha revelado a mí. En mis sueños estaba abriendo la puertita [puerta

pequeña del templo] y delante del altar había estado parada una señora alta, entonces me he asustado: “¡Cómo he cerrado a esta señora! ¿Qué me dirá? ¿Irá a quejarse?”. A mí no me ha dicho nada, sino a la otra virgen del altar, que estaba parado delante del altar, ella sería, pues no. Entonces, hay otra virgen aquí abajo, en el costado, a ella le ha llamado, a mí no me ha dicho nada, ven, bájate, vamos a conversar diciendo. Y se bajan las dos [Vírgenes Rosarios⁹ de sus altares], cuando se bajan, yo dije: “ay, las vírgenes habían sabido bajarse, aquella virgen que está parada allá no será gente sino la virgen de arriba del altar”, miro arriba y su altar estaba vacío. Entonces, dije: “¡ay, la virgen había sido, ayyyyy! ¿Ahora qué hago? ¿Qué cosa voy a hacer? ¿Ahora cómo lo voy hacer subir a su altar ahora? Qué voy a poder [solo], a alguien me suplicaré”, estuve pensando. Entonces, la otra virgen que se ha bajado se ha acercado y ahí la otra virgen de arriba le ha dicho: “ahora sí, recién estamos recordadas, tantos años olvidadas, despreciadas”, le ha dicho. Entonces, dije: “tiene razón de aclarar; sí, pues, tantos años”, seguirán conversando, me regresé. En la mañana, bajo con ese pensamiento: “las vírgenes estarán pues ahora en el suelo”, a alguien me suplicaré para que me ayudé a subirlas; cuando entré [al templo], normal estaba todo, sólo he tenido que rezar [ríe de su sueño].

Las dos vírgenes del Rosario conversan entre ellas en el sueño de Anselmo, el campanero y ecónomo del templo de Paucartambo; hablan sobre su culto y el interés que toman en ellas sus devotos.¹⁰ El reclamo que le dice a Emerson, danzante: “mi pueblo me ha olvidado”, se confirma en el sueño de Anselmo: “ahora sí, recién estamos recordadas, tantos años olvidadas, despreciadas”. Para don Anselmo su reclamo parece ser justo porque realmente han estado olvidadas por mucho tiempo, razón por la cual también decidió realizar el cargo y motivar a más personas a seguir con el culto. Y otra de sus devotas en un momento dijo: “¿Y

⁹ Hay dos vírgenes del Rosario en el templo, una es movible, grande, y está en una urna en la pared del lado izquierdo; la otra es pequeña y está ubicada en medio del altar del templo.

¹⁰ Cada virgen del Rosario tiene la intención de actuar por separado, este mismo hecho he oído hablar de las demandas del Taytacha de Qoyllurit'i en la nación Anta. Una de las demandas tenía más suerte que la otra, porque cuando lo llevaban siempre encontraban gente para comprometer o hacer la *hurk'a* a los devotos para que colaboren con diferentes donaciones.

por qué la gente no te quiere a ti, mamita?”, y al ver el desinterés por la Virgen ella asumió la mayordomía.

Ahora bien, la revelación de la Virgen del Rosario no sólo se da en los sueños, sino que también es algo que la Virgen cumple a sus devotos, que se concreta en la vida real. Así me contó Marcelino, danzante de la festividad de la Virgen:

La última revelación que le puedo decir, en el aspecto emocional, yo le he pedido de todo corazón, le he pedido a Dios, le pedí a la Virgen de Carmen, le pedí a la Virgen del Rosario. “Virgencita Rosario quiero alguien que me quiera de verdad, quiero una pareja de verdad, no me importa quién sea, cómo sea, pero dame, envíame, yo le pido de corazón”. Yo le conté a ella [mi pareja], la verdad es la verdad, es un milagro que ella y yo hayamos congeniado como pareja. Cada vez cuando tenemos algún disgusto decimos: “la virgencita nos ha unido”, tratamos de hacer las cosas con diálogo. La virgencita es testigo de lo que yo le pedía: “virgencita, envíame a alguien, quiero alguien que me quiera de verdad”, le he pedido de todo corazón y se ha hecho posible y yo era devoto de la Virgen [del] Rosario. Ya, yo dije: “no importa quién sea, cómo sea, no me importa que tenga sus hijos o no tenga sus hijos, no me interesa, sólo quiero un amor perfecto para mí, que sólo sepa el valor, que me quiera como persona, eso es lo que yo quiero”, y verdaderamente hasta ahorita yo digo gracias a la Virgen del Rosario.

La Virgen del Rosario cumple con Marcelino, también él se empeña en danzar en su fiesta y llevarle velas cada vez que puede. Cuenta que en un momento la Virgen le sanó su hombro después de que se atrevió a cargarla con el hombro herido. Marcelino agradece a la Virgen por haberle unido con su pareja actual, y cuando se produce algún altercado con su esposa recuerda su pedido a la Virgen, dice: “la virgencita nos ha unido”, y trata de apaciguarse.

De manera similar, la Virgen Asunta de la Provincia de Calca se presenta a sus devotos en sueños y ayuda a resolver sus problemas, y también pide que se interesen en celebrar su fiesta. Jesús W. Rozas (2009) recopila en Calca el siguiente relato:

Cuando una no tiene dinero para alimentar a sus hijos, debe ir donde la Virgen Asunta a rezarle. Una mujer tenía su maizal, que fue afectado por el puka puncho [enfermedad del maíz], y corría el riesgo de no cosechar un solo grano. La mujer, en su desesperación, no teniendo dinero ni maíz para hacer comer a sus hijos, fue a la iglesia a orar donde la Virgen, y lamentó su desgracia delante de la imagen, ¿por qué tenía que tener este castigo?, si ella no molestaba a nadie; lloraba con mucha tristeza. Esa noche, en sus sueños, la Virgen se presentó y le dijo: “no llores, de tu chacra [parcela con cultivo] vas a cosechar bastante maíz, venderás en un buen precio y con el dinero, vas hacerme cargo para mi fiesta”. Despertó muy asustada diciendo, “si no tengo dinero, la Mamita todavía me pide que haga su cargo”. Dudando mucho y muy triste con lo que había soñado, fue a su chacra y vio con sorpresa que su maíz no tenía puka puncho, y cada planta producía un buen fruto. La mujer cosechó ese año bastante bien, vendió a un buen precio el maíz y celebró el cargo a la Mamita, y hoy tiene un sitio en el mercado donde vende productos agrícolas que rescata, y sus hijos están estudiando en el colegio (Rozas Álvarez, 2009: 88-89).

Tras sus oraciones a la Virgen, la mujer sueña con ella y le dice: “no llores, de tu chacra vas a cosechar bastante maíz, venderás en un buen precio y con el dinero vas hacerme cargo para mi fiesta”. La Virgen ayuda a la mujer y al mismo tiempo le pide pasar la mayordomía, por eso muchas veces los mayordomos suelen decir: “la Virgen hace solita su fiesta”, cuando la virgen o el santo cooperan con la realización de la fiesta dando facilidades a los mayordomos. Pero, así como la Virgen cumple con su ofrecimiento, exige que los devotos cumplan porque si no viene el castigo y a veces la muerte. Por ejemplo, “Ningún cargador [del Patrón de San Sebastián del Cuzco] puede salir de la cuadrilla de San Sebastián sin exponerse a que el ‘capitán’ aparezca en sus sueños, vestido con traje de gala militar, con gesto adusto reclamando airadamente su falta de lealtad” (Millones, 2005: 31). Del mismo modo, cuando viajé por primera vez al santuario de Qoyllurit’i en el año 2001, la señora Juana, con quien nos acompañamos, me contó sobre la apertura de la vía carrozable hasta el santuario, es decir, de

los ocho kilómetros restantes. Cuando comenzaron a trabajar el tramo con maquinarias pesadas el ingeniero de la obra había recibido una amenaza del Taytacha en sueños: “si vas a abrir la carretera te vas a morir”, tras esta advertencia el ingeniero desistió de la obra y ahí quedó el proyecto. También indican que las maquinarias se malograban a menudo durante el trabajo. Estos hechos cuentan los peregrinos con frecuencia, advirtiendo lo que puede ocurrir si se provoca con acciones no admitidas al mismo Taytacha.

Así pues, cuando los peregrinos y devotos recuerdan sueños amenazantes y desgracias en sus vidas suelen decir: “el Señor es castigoso”. Por ejemplo, Carlos Flores (1997) recoge la experiencia de un vecino de Pirque que ocurrió ya hace varias décadas atrás. N. Villa se había dirigido a los lavaderos de oro de Quincemil con deseos de extraer el metal y mejorar su condición económica. Sin embargo, no todos sus planes se dieron como esperaba y tuvo que pedir al Taytacha para que intercediera en su desgracia. Tras sus imploraciones al Taytacha el hombre logró tener prosperidad en su trabajo, y en agradecimiento a la buena fortuna recibida el hombre decidió colaborar con la mejora del santuario.

De acuerdo ya con lo expuesto anteriormente, el párroco señor Mujica se dirigió a la ciudad del Cuzco con el fin de contratar con el escultor Fabián Palomino para que aclare las señas que aparecían en la Peña de la capilla del Señor de Ccoillor-ritte, habiendo convenido para un día designado el viaje al santuario, que debía ser por tren hasta Urcos y de este sitio a caballo. En víspera del día determinado para el viaje, Palomino se acordó y resolvió no viajar por tener muchos compromisos que cumplir en su profesión de escultor, y se acostó manifestando esta resolución a su esposa; en la madrugada casi al amanecer, Palomino dio gritos desesperados y la esposa le hizo despertar para saber el motivo, a lo que manifestó que un caballo blanco quería victimarlo recalando por qué no había querido visitar; esta revelación hizo recordar el compromiso del viaje y al rayar el día hizo levantar a la esposa y la envió a la casa designada por el señor Mujica con el fin de averiguar si había llegado para el viaje, y habiendo constatado que se hallaba presente se

alistó a la ligera para el viaje en tren, que es a las siete de la mañana (citado por Flores Lizana, 1997: 34).

Como se puede ver, Fabián Palomino, el escultor, recibe un escarmiento en sus sueños: “un caballo blanco quería victimarlo recalcando por qué no había querido visitar”. Tras este sueño decide cumplir de inmediato con el cometido: aclarar las señas que aparecían en la peña de la capilla del Señor de Qoyllurit'i.

Los peregrinos que conocen de las implicaciones del incumplimiento con los santos y vírgenes procuran llevar adelante su compromiso. Es el caso de Felipe, poblador de Caicai, que entregó el cargo o mayordomía a otra persona, pero por sueños supo que el mayordomo entrante no iba cumplir con el cometido.

Nuestro padre Qhanqawani me dijo, faltando dos días, nosotros nos organizamos, pero con el querer de nuestro Señor estamos cumpliendo, en mi sueño me dijo: “hermano, no hagas secar esta planta”, y yo no he comunicado a nadie y he preferido tenerlo en mi corazón y me entristecí... tomando en cuenta mi sueño, dije a mis compañeros: “vamos y vamos”, como sea vamos. Faltando dos días nos organizamos y estamos acá. Pensando, dije: “creo que estos *carguyoq* no van a cumplir”, entonces “tomemos fuerza”, dije, “no quedemos atrás”. Hermanos míos, yo les suplico, para el próximo año yo estoy de cargo de la danza *qhapaq qolla*. Al próximo año estaremos como una sola persona.

El Taytacha de Qhanqawani le pide a Felipe “no hacer secar la planta”, es decir, el peregrino entiende la frase como una advertencia para no dejar la mayordomía de la danza ahí por culpa del incumplimiento de uno de sus devotos. De manera que él toma con seriedad su sueño y motiva a sus compañeros a participar en la peregrinación sí o sí. Ante la irresponsabilidad del mayordomo entrante, Felipe asume nuevamente el cargo —mayordomía— para no “hacer secar la planta” que sembró. Además, se comprometió a participar con su grupo de danza “como una sola persona”; es decir, que todos los integrantes, al contribuir con el grupo, se disuelven en la unidad.

Así como Felipe se comprometió con el Taytacha Qhanqawani, yo también, como danzante *pablo* y luego como *wayri*, me comprometí para apoyar con los afiches y programas para la fiesta. Después de haber retornado de la peregrinación de Qoyllurit'i en junio de 2016, soñé que estaba cerca de una carpa de venta de víveres ya a la puesta del sol, un tanto oscuro, cuando de repente vi venir a un colega que se sentó a mi lado, todo preparado para el viaje a Qhanqawani. El antropólogo me dijo: “ya estoy yendo a Qhanqawani”, y yo, muy desubicado, pregunté: “¿ya es la fecha?” Mientras, me decía a mí mismo: “*yo no he hecho el afiche, tendré que ir para hacerlo y los hago alcanzar*”. Y tras este sueño me apresuré en diseñar el afiche y preparar el programa para presentar al celador y los danzantes para que dieran visto bueno y así cumplir con mi compromiso. Obviamente que para la fecha de fiesta del Taytacha de Qhanqawani faltaban aun dos meses —agosto—, pero mi sueño me exigía cumplir con el compromiso con anticipación. Comenté mi sueño a los devotos en la reunión que tuvimos para revisar la historia y el celador me dijo: “el viejo es terrible”¹¹, haciéndome saber que es castigoso para con la gente que le falla. Y como el Taytacha Qhanqawani es el mismo Taytacha Qoyllurit'i que se mudó de lugar, entonces por ello también le dicen “el viejo”.

El Niño Compadrito es otro ejemplo descrito por Abraham Valencia (2007) que muestra el castigo del Santo Niño al arzobispo de Cuzco. En la década de 1980, el monseñor Luis Vallejos Santoni proscribió el culto al Niño Compadrito por no formar parte del panteón católico, dentro del proceso de evangelización en la arquidiócesis a todo nivel y en toda su extensión. Así, la Iglesia católica comenzó con la persecución al Niño Compadrito, pero sus devotos, en su mayoría mujeres, lograron custodiarlo como buenos fieles. Sin embargo, tras sus fatigadas maniobras de protección le rogaron al Niño hacerse justicia con la siguiente oración:

Niño Compadrito, abogado, doctor, padre nuestro, tú que eres bueno y malo, tú que puedes hacer y ordenar las cosas, tú que tienes poder sobre los hombres... ¿por qué no castigas ya a tus verdugos? ... ¿Hasta

¹¹ Se refería al Taytacha Qoyllurit'i, así también lo llaman otros danzantes.

cuándo nos vas a hacer sufrir para adorarte? Venimos sigilosamente como si hubiéramos cometido algún pecado, de una vez sacúdete de tus enemigos y destrózalos (Valencia, 2007: 257-258).

De acuerdo con Valencia:

Otros fieles afirmaban que estaban en continuo contacto con el Niño Compadrito porque se les presentaba, tanto cuando estaban despiertos como cuando soñaban, indicándoles que no se preocupasen, recomendando para que no hicieran ninguna acción en su defensa y que sólo esperasen con humildad sin impaciencia las decisiones del Todopoderoso. Otros devotos, afirmaban que el Niño estaba sufriendo demasiado, porque en sus sueños se les había presentado como un niño resignado y harapiento y que era necesario liberarlo, pase lo que pase y que a la vista también el obispo se ponía tolerante en su saña de extirparlo (2007: 258).

Aquel día de justicia llegó para los devotos del Niño Compadrito tras algunas semanas de su pedido sucedió el accidente. Un día martes por la mañana “fallece el monseñor Luis Vallejos Santoni, cuando el vehículo en que viajaba rodó a un abismo, aproximadamente de 300 metros de profundidad, a 4 kilómetros de la comunidad de Chuta, distrito de Limatambo de la provincia de Anta” (Valencia, 2007: 258). Como se puede ver, el santo o la virgen es capaz de acabar con la vida de una persona si es que ésta incomoda su culto o incumple con sus promesas, por eso los devotos toman en serio sus sueños.

Ideas finales

Por un lado, he mostrado una serie de expresiones en quechua referidas al dormir y al sueño con el propósito de dar a conocer el entendimiento local sobre el mismo. Así, he expuesto que la palabra “sueño”, en quechua *musqhoj*, no implica dormir como ocurre en el español; *puñuy* es la palabra que hace referencia a la acción de dormir. Además, esta acción de dormir es entendida entre los quechuas del Cuzco como algo “externo” que conduce al cuerpo a dormir. Si tomamos en cuenta el

santuario del sueño en el periodo prehispánico, podemos ver que había una entidad que les permitía acceder a un buen sueño. Pero no tengo la pretensión de resolver el problema en este trabajo, sino que sugiero tomar en cuenta la expresión quechua: *puñuy aysawashan* —me lleva el sueño— y sus variantes, para tener mayor entendimiento de éste. Del mismo modo, he mostrado que los sueños no son vistos como “buenos o malos” entre los quechuas, sino como “feos y bonitos” —*millay, munaycha*—, y en castellano los pobladores usan la expresión “he soñado bien feo” antes que “malo”. Por último, me he referido a las expresiones *sut'ipi hina* —en verdad/realidad— y *musqhoypi hina* —en sueño—, diciendo que no son antagónicas, sino analógicas. Un acontecimiento inexplicable en la vida puede ser referido como *musqhoypi hina*, y una serie de imágenes en los sueños puede vivirse como *sut'ipi hina*. Es decir, que las experiencias de la vida a veces pueden ser como un sueño y las imágenes de los sueños pueden parecer una realidad/verdad.

Por otro lado, he expuesto testimonios de devotos y peregrinos sobre revelaciones de santos y vírgenes. Los santos y vírgenes, al igual que Apu y Pachamama, se manifiestan en los sueños como personas: militar, policía, niño, viejo, mujer, etc.; es decir, que su identidad es inestable, heterogénea y no absoluta. Soñar con la representación de los santos y vírgenes es de buen augurio para los devotos, pero si son soñados como bulto de santos y vírgenes son entendidos como *qhencha* o de mal augurio porque representan desgracia o muerte. Asimismo, entre los pobladores del Cuzco, los santos y vírgenes sueñan a las personas y no las personas sueñan a ellos; les piden ser parte de su culto, les invitan a bailar en su fiesta, les ayudan a resolver sus problemas, les ayudan a mejorar su salud, a encontrar una pareja, les ayudan a organizar su fiesta, entre otros. Estas revelaciones son tomadas como *sut'i* —verdad— por los devotos y las promesas son cumplidas porque el incumplimiento conlleva a la desgracia y la muerte. De manera que los peregrinos y devotos que conocen de este hecho procuran no enfadar a los santos y vírgenes con sus actitudes irresponsables y agresivas —como el caso del monseñor—. Finalmente, muchas de estas revelaciones pasan del plano individual y familiar a uno colectivo, y de este modo contribuyen al tejido de la historia del santo o la virgen que se transmite oralmente entre los devotos.

Bibliografía citada

- AMLQ-Academia Mayor de la Lengua Quechua, 1995, *Diccionario Quechua-Español-Quechua*, Municipalidad del Qosqo, Cuzco.
- Andrade Ciudad, Luis F., 2005, *Aguas turbias, aguas cristalinas: el mundo de los sueños en los Andes surcentrales*, PUCP, Lima.
- Authier (du), Martine, 2008, *Un genio popular. Historia de vida de David Villasante González*, CBC-IFEA, Cuzco.
- Authier (du), Martine, 2009, *Fiesta Andina. Mamacha Carmen en Paucartambo*, CBC, Editorial San Marcos, Lima.
- Bauer, Brien, 2016, *El espacio sagrado de los incas. El Sistema de ceques del Cuzco*, CBC, Cuzco.
- Cecconi, Arianna, 2013, “Cuando las almas cuentan la guerra. Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho”, en Ponciano del Pino y Caroline Yezer (editores), *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, IEP, Lima.
- Cecconi, Arianna y Mercedes Crisóstomo, 2007, “La violencia en las mujeres. Entre la realidad y los sueños”, en https://www.academia.edu/20316798/_La_violencia_en_las_mujeres._Entre_la_realidad_y_los_sue%C3%B1os_
- Flores Lizana, Carlos, 1997, *El Taytacha Qoyllur Riti*, Instituto Pastoral Andina, Sicuani, Cuzco.
- Flores Ochoa, Jorge A. et al., 2009, *Cuzco. El lenguaje de la fiesta*, BCP, Lima.
- Kato, Takahiro, 2001, “Historia tejida por los sueños: formación de la imagen del niño compadrito”, en Hiroyasu Tomoeda, Luis Millones y Takahiro Kato, *Dioses y demonios del Cuzco*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Mannheim, Bruce, 2015, “La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas”, *Revista Letras*, vol. 86, núm. 123, pp. 5-48, Lima.
- Mannheim, Bruce y Guillermo Salas, 2015, “Wak’as entifications of the Andean Sacred”, en Tamara L. Bray (editora), *The archaeology of wak’as. Explorations of the sacred in the Pre-Columbian Andes*, University Press of Colorado.

- Millones, Luis, 2005, “De las Siete ciudades de Cíbola a la urbe india: apuntes para una historia de los santos patronos”, en Luis Millones (editor), *Ensayos de historia andina*, UNMSM, Lima.
- Pitarch, Pedro, 2013, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, Artes de México, Conaculta, México.
- Rosas Lauro, Claudia, 2014, “Curanderos, chamanes e idólatras en los Andes coloniales”, en Luis Millones y Silvia Limón (coordinadores), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, UNAM, México.
- Rozas Álvarez, Jesús W., 1992, “Sana, Sana Patita de rana...”, en Hiroyasu Tomoeda y Jorge A. Flores (editores), *El Qosqo. Antropología de la ciudad*, Ministerio de educación del Japón, CEAC, Cuzco.
- Rozas Álvarez, Jesús W., 2009, “Una fiesta de rompe y raja: El significado de la fiesta religiosa en el catolicismo popular”, en Jorge A. Flores (editor), *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco*, CBC, UNSAAC, Cuzco.
- Strathern, Marylin, 1988, *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press.
- Torres Lezama, Vicente, 2017a, “Cuerpo, animu y alma como integridad en la persona andina”, en Vicente Torres y Víctor Anguiano (coordinadores), *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México*, Ríos Profundos Editores, Lima.
- Torres Lezama, Vicente, 2017b, “El taytacha Qoyllurit’i como sujeto”, en prensa.
- Valencia Espinoza, Abraham, 2007, *Cuzco Religioso*, INC, Cuzco, Lima.
- Villasante Ortiz, Segundo, 1975, *Paucartambo: Visión monográfica*, Tomo II, Editorial León, Cuzco.
- Villasante Ortiz, Segundo, 1980, *Paucartambo: provincia folklórica. Mamacha Carmen*, Tomo II, Editorial León, Cuzco.
- Wagner, Roy, 2013, “La persona fractal”, en Montserrat Cañedo (editora), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Editorial Trotta, Madrid.

GEOGRAFÍA RELIGIOSA DEL OBISPADO DE CHIAPAS Y SOCONUSCO (1545-1821)

RELIGIOUS GEOGRAPHY OF THE BISHOPRIC OF CHIAPAS AND SOCONUSCO (1545-1821)

Juan Pedro Viqueira Albán¹

Resumen: Para poder evangelizar y administrar a los indios, las órdenes religiosas y las diócesis procedieron a dividir los territorios a su cargo en obispados, prioratos y guardianías, doctrinas y beneficios. En este artículo, buscaremos comprender las lógicas que siguieron al crear estas unidades administrativo-religiosas en el obispado de Chiapas y Soconusco durante el periodo colonial.

Palabras clave: Chiapas, historia de la Iglesia, geografía histórica, secularización de doctrinas.

Abstract: In order to evangelize and manage the Indians, the religious orders and dioceses divided the territories under their charge into bishoprics, Dominican priories and Franciscans convents, and then further into regular and secular parishes. In this article we shall try to understand their reasoning as they created these dual administrative and religious units in the bishopric of Chiapas and Soconusco during the colonial period.

Keywords: Chiapas, Catholic history, geographical history, secularization of regular parishes.

¹ Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

Correo electrónico: viqueira@colmex.mx

Fecha de recepción: 10 08 17; Fecha de aceptación: 01 09 17.

 Páginas 147-208.

Introducción

Tras la conquista española, la Iglesia, con el fin de evangelizar y administrar espiritualmente a los indios de una manera eficaz, se esforzó por analizar y comprender las regiones en las que éstos se asentaban, para luego proceder a dividirlos de acuerdo con sus formas de organización jerárquica —obispos y prioratos, conventos y guardianías, doctrinas y beneficios—. Así, estas divisiones administrativas religiosas son la expresión territorial de los proyectos, a veces contrapuestos, de los distintos componentes de la Iglesia. En éstas podemos leer —si se estudian detenidamente— los intentos de religiosos y seculares por imponer un nuevo orden a realidades espaciales preexistentes, que tuvieron que tomar en cuenta para poder modificarlas en el sentido deseado.

Una ordenanza del Consejo de Indias con fecha de 1571, pero que al parecer repetía otra decretada con anterioridad, pedía a las autoridades americanas que procurasen, en la medida de lo posible, que las divisiones civiles y eclesiásticas coincidiesen entre sí, para facilitar su administración:

Téngase siempre intento que la división para lo temporal se vaya conformando y correspondiendo, cuanto se sufre, a lo espiritual. Los arzobispos y provincias de las religiones con los distritos de las audiencias; los obispos con las gobernaciones y alcaldías mayores; los arciprestazgos con los corregimientos, y los curatos con las alcaldías ordinarias.²

Sin embargo, esta política no llegó a aplicarse al pie de la letra en el istmo centroamericano, en general, ni en Chiapas, en particular.

Provincias religiosas y arzobispado

De hecho, el distrito de la Audiencia, el arzobispado y las provincias religiosas sólo llegaron a coincidir plenamente a mediados del siglo XVIII. Los límites del futuro reino de Guatemala quedaron fijados por primera vez en 1544, cuando se creó la Audiencia de Los Confines

² Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro IX, cap. V, vol. II, p. 282.

—cuya sede fue primero Comayagua y luego Gracias a Dios— para limitar el poder de los conquistadores que poblaban Centroamérica. Cinco años después, se ordenó el traslado de este tribunal a la ciudad de Santiago de Guatemala y empezó un proceso de convergencia algo errático entre las provincias dominicas y franciscanas con la jurisdicción de la Audiencia de Guatemala. Así, en 1551, de la provincia de Santiago Apóstol de la Orden de los Predicadores se desprendieron los conventos de Coatzacoalcos, de Tehuantepec y de todo el istmo centroamericano para integrar la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala. Cuatro años después, con la reincorporación de Coatzacoalcos y Tehuantepec a la provincia de Santiago Apóstol, la coincidencia entre la provincia dominica y el territorio de la Audiencia fue total.³

Los franciscanos, por su parte, decidieron separar las custodias de San José de Yucatán y del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, que comprendía desde Chiapas hasta Nicaragua, de la provincia del Santo Evangelio de México, para dar lugar, en 1559, a una nueva provincia.

Este proceso de convergencia sufrió un grave tropiezo cuando en 1564 la Corona decidió sustituir la Audiencia de Guatemala por otra con sede en Panamá. Chiapas y Soconusco pasaron, entonces, a tener como tribunal de apelación a la Audiencia de México, aunque en principio seguían sujetos al gobernador de Guatemala. A pesar de ello, al año siguiente, la provincia franciscana de Guatemala separó sus destinos de la de la Península de Yucatán.⁴

La convergencia se logró finalmente en 1569, cuando el rey dio marcha atrás y restableció la Audiencia de Guatemala con su territorio original. En cambio, hubo que esperar hasta 1745 para que la Audiencia de Guatemala contara con un arzobispado propio.⁵

Durante todo el periodo anterior, los obispados incluidos en su jurisdicción fueron sufragáneos del arzobispado de México.

³ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro IX, cap. V, vol. II, pp. 282-283, y cap. VI, vol. II, p. 288; P. Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, p. 274.

⁴ P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 19.

⁵ P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 18.

El obispado

Según la mencionada disposición de la Corona, el territorio del obispado con sede en Ciudad Real debía ajustarse al de la gobernación de Chiapas, que luego se convertiría en una alcaldía mayor del mismo nombre. Vale la pena señalar que, a diferencia de lo que sucedió en el centro de México, la gobernación de Chiapas no guardaba ninguna relación con algún tipo de unidad política preexistente, sino que se había conformado de manera arbitraria al resolverse las disputas entre tres grupos de conquistadores que habían incursionado en el territorio —el de Luis Marín, el de Pedro de Portocarrero, y el de Diego de Mazariegos— en favor de este último.⁶ Así, en su territorio, se hablaban a lo menos siete lenguas distintas, pertenecientes a tres familias diferentes.⁷ Los intercambios comerciales y humanos de sus distintas regiones se orientaban por lo menos de dos maneras claramente diferenciadas. Unas regiones se articulaban —a menudo conflictivamente— en torno al camino que cruzaba por el Valle del Río Grande —ahora conocido como Río Grijalva— que comunicaba el altiplano guatemalteco con el centro de México; mientras que otras miraban hacia la ruta controlada por los chontales que, por vía fluvial, iba de Honduras a Tabasco.

Por otra parte, Chiapas no conoció un proceso de fragmentación político-administrativa como el que se vivió en la Nueva España en la década de 1570.⁸ Como resultado de esto, la alcaldía mayor de Chiapas se quedó con un territorio mucho más extenso que las alcaldías mayores del centro de la Nueva España, que ciertamente estaban mucho más densamente pobladas. En principio, esto pudo haber facilitado

⁶ Véase al respecto J. de Vos, *Los enredos de Remesal*; G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*; M. H. Ruz, *Los linderos del agua*.

⁷ Estas lenguas eran: zoque —de la familia mixe-zoque—; chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal y cabil —de la familia mayanse—; y chiapaneca —de la familia oto-mangue—. No incluimos en esta lista ni al coxoh, dado que los investigadores siguen debatiendo si éste era tan sólo una variante del tzeltal (L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 315-338; T. A. Lee, “Los coxoh”, pp. 326-327.) o si, más probablemente, era la misma lengua que el tojolabal (G. Lenkersdorf, “Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales”), ni al náhuatl, que a pesar de ser habladas por muchos miembros de las élites, no era la lengua materna de ningún pueblo de la alcaldía mayor de Chiapas (J. P. Viqueira, “Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central”).

⁸ P. Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, pp. 13-17.

la coincidencia entre la jurisdicción de la alcaldía mayor con la del obispado. Pero otros proyectos políticos la impidieron.

Originalmente, Chiapas formó parte del primer obispado que funcionó en el continente americano, el de Tlaxcala,⁹ y en 1536, dos años después de haberse erigido el obispado de Guatemala, Chiapas, el Soconusco, Tabasco y Yucatán se incorporaron a éste.¹⁰ Aunque el obispado de Chiapas se creó en 1539, sólo empezó a tener realidad en 1545 cuando fray Bartolomé de Las Casas llegó a Ciudad Real para hacerse cargo de él.¹¹ Su territorio abarcaba no sólo la alcaldía mayor de Chiapas, sino también el Soconusco, Tabasco, Verapaz y Yucatán. El conocido prelado había aceptado esta dignidad con el fin de seguir de cerca el experimento de la conversión pacífica de los indios de la Verapaz, que él había impulsado, y de extenderlo a otras regiones de su amplísima diócesis. Por otra parte, se proponía lograr que las Leyes Nuevas, de las cuales había sido uno de los principales promotores, se aplicaran con todo rigor en su jurisdicción.

Sin embargo, los gravísimos enfrentamientos que fray Bartolomé tuvo con los españoles de Ciudad Real y el más que mitigado apoyo que recibió de las autoridades, tanto civiles como religiosas, de Guatemala, le obligaron, pocos meses después, a salir de Chiapas y a renunciar a su investidura. A partir de ese momento la existencia de un obispado tan extenso, que tan bien se adecuaba al proyecto político y religioso del incansable “defensor de los indios”, careció de sentido, por lo que se procedió a su desmembramiento.¹² Yucatán fue erigido diócesis independiente en 1549. A petición de fray Tomás de Casillas, sucesor de fray Bartolomé de Las Casas en la silla episcopal, que se quejaba de no poder administrar convenientemente el territorio de Tabasco, éste fue separado de su diócesis el año 1561 y agregado a la de Yucatán.¹³

⁹ La diócesis carolense, establecida en la isla de Cozumel en 1519, fue creada tan sólo para legitimar eclesiásticamente la conquista de la Nueva España y nunca llegó a tener a un obispo a su cabeza (P. Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, p. 18).

¹⁰ P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 17.

¹¹ El primer obispo designado, el fraile Jerónimo Juan de Ortega, no aceptó la encomienda. El segundo, fray Juan de Arteaga, falleció en 1541 en la ciudad de México, antes de llegar a su diócesis (E. Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas*, pp. 87-88).

¹² J. de Vos, *Las fronteras de la frontera sur*, pp. 41-43.

¹³ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 31-32.

Casi al mismo tiempo, Verapaz fue también erigido obispado independiente, mientras que el Soconusco, codiciado por su riqueza cacaotera, se incorporó a la jurisdicción episcopal de Guatemala.¹⁴ Sin embargo, la coincidencia territorial que se alcanzó en ese momento entre el obispado y la alcaldía mayor de Chiapas no habría de durar muchos años.

En 1592 el prelado de Ciudad Real, fray Andrés de Ubilla, logró que el Soconusco volviera a ser parte de su jurisdicción.¹⁵

Prioratos, guardianías y beneficios

*Los prioratos y las vicarías dominicas*¹⁶

Aunque las huestes conquistadoras vinieron acompañadas de algunos capellanes y de que luego, en 1537, unos religiosos mercedarios fundaron un convento de su orden en Ciudad Real,¹⁷ la evangelización de los indios de Chiapas solamente principió con la llegada de los frailes dominicos que fray Bartolomé de Las Casas trajo con él desde España en 1545. Éstos, dada la hostilidad con la que fueron recibidos por los vecinos españoles de Ciudad Real, tuvieron que buscar otros asentamientos a partir de los cuales pudieran trabajar en la conversión de los naturales.¹⁸ Fuera de los cinco religiosos y un lego que partieron al Soconusco y a la Verapaz, los demás dominicos se distribuyeron en las tres

¹⁴ P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 17-18.

¹⁵ F. Orozco y Jiménez, *Documentos inéditos de la historia de la Iglesia en Chiapas*, vol. II, pp. 25-37; M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 46.

¹⁶ Los prioratos dominicos eran conventos que tenían a su cabeza a un prior, elegido directamente por sus miembros y luego confirmado por el provincial de la orden. Las vicarías, por su parte, eran conventos más pequeños, en los que, dado el limitado número de religiosos adscritos a él, su superior —el vicario— era designado directamente por el provincial (D. Ulloa, *Los predicadores divididos*, pp. 302-303).

¹⁷ Los mercedarios, a pesar de que permanecieron en Chiapas durante todo el periodo colonial, nunca tuvieron a su cargo doctrina alguna de indios. Al parecer su acción se redujo a dar algunos servicios religiosos a los españoles de Ciudad Real y a recoger limosnas por toda la provincia para causas diversas, entre la que destacaba la redención de cautivos cristianos en manos de infieles (M. C. León Cázares, "Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?"). Sobre las limosnas que estos frailes recababan en los pueblos de indios véase, J. P. Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas*, pp. 159-173.

¹⁸ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro II, cap. XLIII, y XLIV, vol. I, pp. 348-355.

principales ciudades indias de la región central: Chiapa, Copanaguastla y Zinacantán.¹⁹ Esta decisión habría de resultar de lo más acertada.

En efecto, la temprana conversión al cristianismo de los caciques de estos centros urbanos facilitó grandemente la propagación de la nueva fe, gracias a la autoridad y prestigio que estos dirigentes poseían sobre las poblaciones vecinas.

Además, el hecho de que en cada una de estas ciudades se hablara una lengua distinta permitió a los frailes en su conjunto dominar en poco tiempo tres de las cuatro lenguas de mayor difusión en la alcaldía mayor. La cuarta lengua, el zoque, no tardó en ser objeto de atención para los predicadores, que enviaron en 1546 a dos de ellos al noroeste de Chiapas con el fin de que la aprendieran y llevaran a esa región la palabra del nuevo dios.²⁰ La evangelización de las inmediaciones de la Selva Lacandona, que seguían escapando en buena medida al dominio español, y del extremo sureste del valle del Río Grande, fueron dejadas para más adelante.

Esta primera división de tipo operativo constituyó la base de la futura ordenación territorial de los conventos dominicos en Chiapas. Así un primer convento dominico fue erigido en 1546 en Zinacantán.²¹ Al año siguiente, al mejorar las relaciones entre colonos y religiosos, éste se trasladó a Ciudad Real.²² La todavía floreciente ciudad de

¹⁹ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VI, cap. VI, vol. I, pp. 463-464; Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro II, cap. XLVII, XLVIII, y XLIX, vol. I, pp. 360-368.

²⁰ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VII, cap. XVIII, vol. II, p. 95; Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro II, cap. LIV, vol. I, pp. 380-383.

²¹ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VII, cap. XXI, vol. II, pp. 110-111. El término “convento” tiene dos acepciones que pueden dar lugar a confusión. Por una parte, es la casa en la que tienen su residencia fija o pasajera los frailes. En este sentido prácticamente todos los pueblos de Chiapas tuvieron su convento. Por otra parte, puede significar la sede de un priorato o de una vicaría bajo las órdenes del cual se encontraban territorios más o menos extensos. Aquí utilizaremos la palabra con este último significado.

²² Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VIII, cap. II, vol. II, p. 138.

Copanaguastla,²³ en cuyas cercanías se había encontrado un poco de oro, tuvo el privilegio de ser la sede de una segunda casa dominica a partir del año 1557.

En 1564 se envió a dos religiosos de la Orden de los Predicadores a la próspera y poblada provincia de Los Zoques para que, dada su lejanía de las otras casas dominicas, residieran permanentemente ahí.²⁴ Los frailes escogieron como centro para sus trabajos misioneros el pueblo de Tecpatán, en el cual unos seis años después se erigió un nuevo convento que tendría a su cargo toda aquella provincia.²⁵

A este convento siguieron en 1576 el de Chiapa de Indios y el de Comitán, pueblos en los que los frailes dominicos habían empezado a adquirir algunas tierras, que serían la semilla de sus grandes y florecientes haciendas.²⁶

²³ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro X, cap. IV, vol. II, pp. 387-388. En 1628, esta vicaría obtuvo el rango de priorato (Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro IV, cap. LXI, vol. II, p. 157), aunque al año siguiente se empezaron los preparativos para trasladar su sede a Soconusco (Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro IV, cap. LXIII, vol. II, p. 157).

Sobre las minas de Copanaguastla, véanse algunas referencias dispersas en: Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro II, cap. XLVIII, vol. II, p. 363; M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, pp. 60-62; J. de Vos, *La batalla del sumidero*, p. 141, y *Vivir en frontera*, p. 91.

²⁴ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro X, cap. XVIII, vol. II, pp. 466-467.

²⁵ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro XI, cap. II, vol. II, p. 520, y cap. IV, vol. II, p. 528. Remesal da dos fechas para la fundación de esta casa: 1570 y 1572.

²⁶ En 1582, la vicaría de Chiapa de Indios fue elevada al rango de priorato: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro XI, cap. IV, vol. II, p. 532, y cap. V, vol. II, p. 538. Remesal da dos fechas distintas para la fundación del convento de Comitán: 1576 y 1582. Ello se debe a que después del pleito que los dominicos tuvieron con el alcalde mayor por los excesivos servicios y derramas que exigían a los indios de Comitán, los religiosos predicadores abandonaron su convento en 1582. Pero ante la amenaza de que la vicaría pasara a ser administrada por los franciscanos, los dominicos regresaron a Comitán el mismo año de 1582 (G. Lenkersdorf, "La fundación del convento de Comitán").

En 1615, la vicaría de Comitán se convirtió en priorato (Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro IV, cap. XLVI, vol. II, pp. 128).

Sobre los inicios de las haciendas dominicas de la región de Comitán, véase M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 59-80.

En 1578 se erigió el convento de Oxolotán en territorio de la alcaldía mayor de Tabasco, aunque tenía a su cargo dos pueblos de Chiapas: Amatán e Ixtapangajoya. Esta casa tuvo una vida muy agitada: para empezar, a los dos años de fundada fue agregada al convento de Tecpatán.²⁷

Para consolidar la administración de los pueblos de habla tzeltal del norte de la alcaldía que habían sido reducidos tardíamente, se crearon primero dos vicarías en 1576, en Chilón y Ocosingo, que luego se fusionaron para dar lugar al priorato de Ocosingo, en algún momento que no hemos logrado precisar entre 1595 y 1607.²⁸ El haber privilegiado Ocosingo sobre Chilón obedeció con toda seguridad al hecho de que el valle en que se ubica el primer pueblo ofrecía condiciones inmejorables para el desarrollo de las haciendas ganaderas y de las plantaciones azucareras de los hermanos predicadores.

En 1629, dadas las continuas y mortíferas epidemias que habían reducido Copanaguastla a su mínima expresión y que habían puesto fin a su antigua prosperidad, los dominicos trasladaron la sede del convento al cercano pueblo de Socoltenango, en el pie de monte de la meseta central, al abrigo de las cálidas y malsanas ciénagas del valle del Río Grande.²⁹

²⁷ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro XI, cap. IV, vol. II, pp. 533-534.

²⁸ Sobre estas primeras vicarías, véase Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro XI, cap. IV, vol. II, p. 532. El priorato de Ocosingo no aparece todavía mencionado en el informe de 1595 enviado a España por el obispo fray Andrés de Ubilla (AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes) [1595]. En 1607, el convento ya existía dado que su prior fue definidor del capítulo dominico de ese año (Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro XI, cap. XXI, vol. II, p. 646).

Curiosamente, en el informe del deán de la catedral de 1611, la región que dependía del convento de Ocosingo aparece consignada con el nombre de "Vicaría de Los Zendales" (AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611).

Según Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro IV, cap. LXI, vol. II, p. 157, en 1626, los pueblos de Los Zendales volvieron a depender de Ciudad Real y Ocosingo quedó tan sólo como vicaría. Sin embargo, para mediados del siglo XVII, Ocosingo vuelve a ser mencionado con el rango de priorato (AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, ff. 10-12. Carta del señor obispo al señor presidente de Guatemala. Ciudad Real, 20 de julio 1659); AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207, ff. 3v y ss.

²⁹ M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, p. 258.

La región limítrofe de habla zoque entre Chiapas y Tabasco siguió planteando a los dominicos grandes problemas de organización. Para 1632 los pueblos que habían dependido del convento de Oxolotán habían pasado a formar parte del priorato de Ciudad Real, que vio así desbordar su jurisdicción más allá de los límites de la alcaldía mayor de Chiapas.³⁰ En 1659 el área había recobrado algo de autonomía y había alcanzado el rango de vicaría, aunque bajo la dependencia del convento de Ciudad Real.³¹ Probablemente la sede de la vicaría se hallaba para entonces en Tapijulapa.³² Para esas mismas fechas, toda la zona norte del priorato de Tecpatán se había separado para formar la vicaría de Chapultenango, pueblo que tenía una ubicación comercial estratégica ya que se encontraba entre las tierras frías, productoras de grana, y las tierras bajas, ricas en plantaciones de cacao.³³

Por lo general, los dominicos buscaron incluir en cada uno de sus prioratos o vicarías nichos ecológicos distintos y complementarios. Así

³⁰ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro XI, cap. IV, vol. II, pp. 533-534; M. H. Ruz, *Un rostro encubierto ...*, p. 154.

³¹ AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, ff. 10-12. Carta del señor obispo al señor presidente de Guatemala. Ciudad Real, 20 de julio 1659.

³² Los dominicos embrollaron aún más las cosas haciendo creer que las cinco doctrinas que antes habían constituido el convento de Oxolotán —Jalapa, Tacotalpa, Tecomajiac, Tapijulapa y el mismo Oxolotán— eran una sola, lo que les permitía solicitar una única licencia al obispo de Yucatán. La cabecera de esta tan peculiar “doctrina” se cambió primero a Tapijulapa y posteriormente a Tacotalpa. El fraude fue descubierto cuando al trasladarse la sede de los poderes civiles de Tabasco a ese pueblo, los dominicos quisieron también administrar a los españoles, mestizos y mulatos que se asentaron en él (M. H. Ruz, *Un rostro encubierto ...*, p. 157, y nota 216 -p. 176-; P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 33).

³³ Las referencias que hemos encontrado a esta vicaría son bastante escasas: AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, ff. 10-12. Carta del señor obispo al señor presidente de Guatemala. Ciudad Real, 20 de julio 1659; y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro VI, cap. XLVI, vol. IV, p. 183.

Esta vicaría no aparece mencionada en un informe realizado por los jueces reales en 1663, pero no puede descartarse que sea tan sólo porque no alcanzaba la categoría de priorato, como era el caso de las demás casas (AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4792, exp. 8, 7 ff. Certificación del escribano real comprensiva del tanto que cada pueblo de esta provincia ha pagado de tributo. Ciudad Real, 1663). La amplitud y belleza de la iglesia colonial y del convento anexo no dejan lugar a dudas, sin embargo, de la importancia que este pueblo tuvo en la organización dominica (véase el trabajo de E. Hernández Pons, *El convento dominico de Chapultenango, Chiapas*).

Ver Cuadro 1. “Prioratos, guardianías y beneficios del obispado de Chiapas y Soconusco (1595-1705)”.

los prioratos de Comitán y de Socoltenango —antes de Copanaguastla— integraban áreas del fondo del Valle del Río Grande y de la vertiente sur del Macizo Central. Los prioratos de Ciudad Real, Tecpatán y Ocosingo estaban todos conformados por una gran diversidad de paisajes humanos de los que provenían productos sumamente diversos. Las sedes de sus conventos se ubicaron bien en los centros del poder político —Ciudad Real—, en puntos clave de las principales rutas de comercio —Copanaguastla, Chiapa y Tecpatán— o finalmente en lugares favorables para la fundación de grandes haciendas agrícolas o ganaderas —Chiapa, Copanaguastla, Comitán y Ocosingo—. A su vez, la presencia de un convento aumentaba la importancia comercial y política de los asentamientos en los que se establecían.

Esta compleja organización territorial construida pacientemente por los dominicos, que buscaba responder a requerimientos a menudo contradictorios, fue trastocada cuando, en 1705, el papa promulgó una bula por la que mandaba que se suprimieran todos los conventos que tuviesen menos de ocho religiosos. Lógicamente, los que desaparecieron fueron aquellos que se encontraban asentados en pueblos que ofrecían menos atractivos económicos o políticos. Así el convento de Socoltenango tuvo que agregarse al de Comitán; el de Ocosingo, al de Ciudad Real; y los de Chapultenango y Tacotalpa, al de Tecpatán.³⁴ Es difícil saber qué consecuencias prácticas tuvo esta medida. El número de frailes no disminuyó y éstos siguieron viviendo en sus doctrinas. Pero al quedar más lejos de la vigilancia de sus priores, tal vez, la disciplina se haya relajado y los curas doctrineros hayan sucumbido con más facilidad a las tentaciones terrenales, entre ellas, al afán de lucro.

El haber llevado a cabo la evangelización de Chiapas, el dominar todas las lenguas de la región y el haber levantado todo un emporio económico, basado en haciendas y trapiches, permitieron a los

³⁴ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro VI, cap. XLVI, vol. IV, p. 183.

La bula llegó a Guatemala en 1698, pero los dominicos lograron demorar algunos años su aplicación (Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro V, cap. LXXXVI, vol. III, pp. 373-374).

Ver Cuadro 1. “Prioratos, guardianías y beneficios del obispado de Chiapas y Soconusco (1595-1705)”.

dominicos controlar, durante gran parte del periodo colonial, la administración religiosa de casi toda la alcaldía mayor de Chiapas. Los territorios que cedieron a franciscanos y ministros seculares fueron así bastante reducidos.

Las guardianías franciscanas

Los franciscanos llegaron a Chiapas en 1577, invitados por los encomenderos, que buscaban contrarrestar con su presencia el poder de los frailes dominicos empeñados en lograr la disminución de las cargas que pesaban sobre los indios.³⁵

El obispo fray Pedro de Feria, con el fin de que pudieran fundar, en 1577, un convento en Ciudad Real —cuyo titular fue San Antonio, pero al que casi siempre se le denomina de San Francisco—, les dio para su administración espiritual dos barrios de “indios mexicanos” de la ciudad —San Diego y San Antonio— y el vecino pueblo de San Felipe. Los naturales de este último poblado, incitados por los dominicos, apelaron esta decisión, pero sin mayor éxito.³⁶ Además el prelado les encargó la administración espiritual de los pueblos del valle de Huitiupán y de sus inmediaciones, que por su lejanía de Ciudad Real habían recibido poca atención por parte de los dominicos.³⁷ Con estos poblados

³⁵ Fr. P. Feria, “Carta de fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, al rey Felipe II ... (1579)”; F. Orozco y Jiménez, *Documentos inéditos de la historia de la Iglesia en Chiapas*, vol. II, pp. 121-124.

³⁶ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 42-43; Fr. F. Vázquez, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala ...*, libro II, cap. XXIX, vol. I, p. 318.

Las denominaciones de los barrios administrados por los franciscanos cambiaron con el tiempo. En 1595 se dice que administraban Mixtecos y Molino (AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes). En 1611, se registran como los barrios de los Mixtecos y de San Francisco Utatán (AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611]. En 1663 ya aparecen con sus nombres actuales de San Diego y San Antonio (AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4792, exp. 8, 7 ff. Certificación del escribano real comprensiva del tanto que cada pueblo de esta provincia ha pagado de tributo. Ciudad Real, 1663).

Según, E. Flores Ruiz, *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, p. 176, en un principio también se les dio el pueblo de Totolapa, y además “algunas veces administraron otras parroquias, pero en forma transitoria”, pero no hemos encontrado en los documentos de la época nada que permita sustentar estas dos afirmaciones, con excepción del pueblo de Bochil que mencionamos más adelante.

³⁷ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 42-43; E. Flores Ruiz, “Secuela parroquial de Chiapas”, pp. 39-45.

los frailes menores integraron, en 1589, la Guardianía de Huitiupán, cuya cabecera estuvo en Asunción Huitiupán.³⁸ En algún momento entre 1595 y 1611, los franciscanos recibieron el pueblo de Bochil, en el camino entre Ciudad Real y Huitiupán, seguramente para que tuvieran una casa propia en donde descansar al viajar de un punto al otro;³⁹ pero este pueblo desapareció algunos años después, y cuando fue repoblado, su administración, al parecer, quedó en manos de los dominicos.⁴⁰

Los beneficios seculares

Aunque un pequeño grupo de dominicos se instaló desde el año 1545 en el Soconusco, como el clima resultó muy difícil y malsano para ellos, lo dejaron unos meses después a pesar de que la región se encontraba en pleno auge económico gracias a sus abundantes plantaciones de cacao. Por esta razón, fueron miembros del clero secular quienes asumieron las tareas de evangelización en esta provincia y quienes ejercieron el control religioso sobre ella durante todo el periodo colonial.⁴¹

En la alcaldía mayor de Chiapas el primer pueblo indio cuya administración quedó en manos de un sacerdote secular fue Palenque. Este asentamiento fue fundado por fray Pedro Lorenzo de la Nada para congregar ahí a indios choles que había convencido de que dejaran la selva y se sometieran al dominio español. Sin embargo, a la muerte de

³⁸ P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 123; Fr. F. Vázquez, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, libro II, cap. XXIX, vol. I, p. 318.

³⁹ Bochil no aparece mencionado en el informe de fray Andrés de Ubilla de 1595 (AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes). En cambio, sí aparece en el de 1611, como formando parte de la Guardianía de Ciudad Real (AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611).

⁴⁰ Después de 1611, la primera mención que hemos encontrado de Bochil en una lista de pueblos es de 1774, en la que se le menciona como hacienda integrante del curato de Jitotol, administrado por dominicos (M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas ...*, p. 25). Hemos localizado además dos cartas del año 1712 escritas desde Bochil. Es muy probable que se trate de la hacienda y no del pueblo que sin duda llevaba muchas décadas de haber desaparecido (AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 64v-65. Carta [de Juan Salvador al provisor don Miguel Romero de Arbizu]. Bochil, 28 de agosto 1712; y ff. 65-66. Carta [de Pedro de Montoya al provisor y vicario general Miguel Romero López de Arbizu]. Bochil, 28 de agosto 1712).

⁴¹ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VI, cap. VI, vol. I, p. 463, y cap. XIII, vol. II, pp. 499-502.

este fraile, por el año de 1580, la orden, que no apreciaba sus métodos de evangelización y su repetida “indisciplina”, no quiso hacerse cargo del pueblo y dejó que quedara bajo el control de un secular.⁴²

En 1584, el obispo fray Pedro de Feria pidió y obtuvo de los dominicos que entregaran los pueblos del valle de Jiquipilas, recientemente congregados, a los clérigos que lo acompañaban.⁴³ Esta región presentaba dos grandes atractivos: era paso obligado entre Chiapas y Oaxaca, y ofrecía grandes potencialidades para la ganadería, mismas que los españoles no tardaron en explotar, fundando varias estancias de ganado mayor.

En 1595 los dominicos cedieron también al obispo fray Andrés de Ubilla, tres pueblos cercanos a Palenque, dos de habla chol —Tila y Tumbalá— y uno tzeltal —Petalingo— para que, sumados al de Palenque, se pudiese constituir un beneficio —el de Tila— lo suficientemente grande como para que su responsable pudiese vivir de sus rentas.⁴⁴ Los padres predicadores se deshacían así de unos pueblos de difícil acceso, que habían sido atendidos por el rebelde fray Pedro Lorenzo, y se ahorraban el trabajo de tener que aprender una lengua mesoamericana más, el chol. Ignoraban que más adelante la región habría de conocer un importante crecimiento económico y una relativa riqueza gracias a sus plantaciones de cacao.

Éste fue, durante más de 150 años, el último territorio que la orden dominica habría de dejar escapar de su control espiritual. Con la excepción del Soconusco, bien pocas habían sido de hecho las concesiones de los padres predicadores: el valle de Jiquipilas, el de Huitiupán y la región de Tila y Palenque, tres regiones relativamente poco pobladas, donde sus habitantes habían vivido hasta antes de las reducciones en asentamientos pequeños y dispersos, y que se encontraban en los confines de la alcaldía mayor de Chiapas. Casi podríamos decir que en la alcaldía mayor de Chiapas los dominicos habían cedido tan sólo lo que creyeron —equivocadamente— que eran las migajas del pastel.

⁴² J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada ...*, p. 45.

⁴³ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro XI, cap. V, vol. II, pp. 539-540.

⁴⁴ J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada ...*, p. 45; M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, p. 48.

La lógica de la conformación de prioratos, guardianías y beneficios

Señalemos que, al establecerse la división en prioratos, vicarías, guardianías y beneficios, las órdenes religiosas y los obispos no parecen haberse preocupado demasiado por hacer coincidir estas jurisdicciones con las que manejaban las autoridades civiles. Por el contrario, fueron éstas las que, bajo el peso creciente que adquirieron las divisiones eclesiásticas, ajustaron su división en provincias, que era sumamente flexible y cambiante, a los límites mucho mejor definidos de dos prioratos dominicos —el Priorato de Chiapa, que dio lugar a una provincia civil del mismo nombre, y el Priorato de Tecpatán, al que se ajustó la provincia de Los Zoques—, de una guardianía franciscana —la de Huitiupán— y de un beneficio secular —el de Ocozocoautla y Jiquipilas.

En realidad, el propósito primordial de las distintas autoridades eclesiásticas fue que al interior de los prioratos, vicarías, guardianías o beneficios reinase una homogeneidad lingüística, en la medida en que la diversidad de idiomas y las distancias y las redes comerciales y humanas lo permitiesen. Este objetivo primordial se logró en los casos del Priorato de Tecpatán, en la vicaría de Chapultenango, y en el beneficio de Jiquipilas-Ocozocoautla, en los que se hablaba exclusivamente el zoque. De la misma manera los pueblos incluidos en el Priorato de Ocosingo eran todos habitados por tzeltales, y en los que formaban parte de la Guardianía de Huitiupán sólo se habla el tzotzil.

En otros cuatro casos, no se logró la total homogeneidad lingüística, pero se nota que éste era uno de los objetivos buscados. Así, el Priorato de Chiapa abarcó todos los pueblos de habla chiapaneca, junto con Tuxtla de lengua zoque, que se incluyó porque había sido sujeto del señorío de Chiapa y porque mantenía muy estrechas relaciones comerciales con su antigua cabecera. En el Priorato de Socoltenango —antes de Copanaguastla—, todos los pueblos eran tzeltales, salvo San Bartolomé de Los Llanos, que era de lengua tzotzil. La cercanía de este último a los demás asentamientos de ese priorato y su ubicación sobre el camino real que seguía el margen derecho del Río Grande parecen haber pesado a la hora de incluirlo en dicho priorato. Por otra parte, en dos parcialidades de Socoltenango, probablemente a raíz de una congregación tardía de finales del siglo XVI, se asentaron hablantes de tojolabal, contribuyendo

así a la diversidad lingüística del priorato.⁴⁵ En todas las doctrinas de la vicaría dominica de Tabasco predominaba el zoque, salvo en la de Jalapa que estaba compuesta por tres asentamientos chontales.⁴⁶ Finalmente, el Beneficio de Tila incluía a los tres pueblos hablantes de chol y a Petalcingo de lengua tzeltal. Así, si hacemos caso omiso de los hablantes de tojolabal que llegaron a Socoltenango después de que se formó el priorato, los únicos conventos que fueron desde su inicio trilingües fueron el de Ciudad Real —tzotzil, tzeltal y náhuatl— y el de Comitán —tzeltal, coxoh y cabil.⁴⁷

La puesta en práctica de la bula papal de 1705, que obligó a fusionar varios prioratos, diluyó en gran medida esta lógica que guiaba la conformación de las unidades eclesiásticas de rango intermedio. Sólo el beneficio de Jiquipilas-Ocozacoautla y la Guardianía de Huitiupán, que por distintas razones no fueron afectados por la bula, conservaron su homogeneidad lingüística.

Doctrinas y curatos

Como hemos visto, en principio, las doctrinas y curatos debían de coincidir con las “alcaldías ordinarias”, es decir, con el territorio de los pueblos de indios. Sin embargo, esto que fue común en la Nueva España resultó imposible en Chiapas ya que las congregaciones que llevaron a cabo los dominicos a mediados del siglo XVI hicieron caso omiso de las realidades político-territoriales preexistentes. En la Nueva España, los pueblos de indios se establecieron con base en los altepetl o señoríos prehispánicos y, por lo tanto, mantuvieron una estructura territorial compleja. En efecto, cada pueblo de indios se componía de una cabecera —en la que se erigía la iglesia parroquial— y varios sujetos o estancias.⁴⁸

En Chiapas, en cambio, la orden dominica —no sabemos si por ignorancia o intencionalmente— congregó a los indios que vivían dispersos sin tomar en cuenta a qué unidades político-territoriales

⁴⁵ G. Lenkersdorf, “Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales”, pp. 70-76.

⁴⁶ Éstos eran Jalapa, Astapa y Juaguacapa (M. H. Ruz, *Un rostro encubierto ...*, p. 231; R. C. West, N. P. Psuty y B. G. Thom, *Las tierras bajas de Tabasco ...*, pp. 210-211).

⁴⁷ En caso de que el coxoh fuese una lengua distinta del tzeltal y del tojolabal, el Priorato de Comitán habría sido cuatrilingüe.

⁴⁸ B. García Martínez, “Microciudades al por mayor ...”.

habían pertenecido, destruyendo así de raíz —salvo en muy contadas excepciones— la organización político-territorial prehispánica. Indios que habían pertenecido a varios altepetl y que incluso tras la conquista habían sido encomendados a distintos españoles tuvieron que convivir en un mismo asentamiento, aunque en barrios o parcialidades diferentes. De igual forma, indios que habían formado parte de un mismo señorío pasaron a formar parte de distintos pueblos de indios. De ahí que algunas parcialidades lleven el mismo nombre que un pueblo vecino. En algunos pocos casos —Comitán, Zapaluta y Soconusco—, los dominicos incluso llegaron a congregarse en un mismo pueblo a indios que hablaban lenguas distintas. El resultado es que en las regiones administradas por los predicadores los pueblos de indios no tenían sujetos y se componían, por lo tanto, exclusivamente de una cabecera.⁴⁹ Una situación distinta prevaleció en la Guardianía de Huitiupán, administrada por los franciscanos. En efecto, cuando una parte importante de los indios que habían sido congregados en Los Altos de Chiapas lograron regresar a las tierras bajas de su valle intramontano a finales del siglo XVI y principios del XVII, los frailes les permitieron a cada grupo formar su propio y pequeño pueblo en las cercanías del convento principal.⁵⁰ Es por esto que llegaron a existir cuatro pueblos con el nombre de Huitiupán: la cabecera —Asunción— y tres pequeños sujetos —Santa Catarina, San Pedro y San Andrés.

El contraste es todavía más radical si tomamos como punto de comparación el caso de la gobernación del Soconusco en donde los clérigos seculares a cargo de la región no parecen haberse tomado la molestia de llevar a cabo congregación alguna, de tal forma que muchos indios siguieron viviendo dispersos en sus cacaotales. De hecho, en el Soconusco los curatos — al igual que los partidos— guardaron una estrecha relación con las unidades político-territoriales prehispánicas.⁵¹

En Chiapas, tras las epidemias que acabaron con las dos terceras partes de los indios, y que se propagaron más rápidamente por la congregación de los naturales en asentamientos compactos, los

⁴⁹ J. P. Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas ...*, pp. 342-347.

⁵⁰ L. Reyes García, “Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial”, pp. 31-34.

⁵¹ E. M. del S. Ortiz Díaz, *El Soconusco y el Despoblado ...*, pp. 106-121, 153-168.

pueblos de indios terminaron siendo muy pequeños —en 1611, el tamaño promedio de los pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas era de 201 tributarios -unos 663 habitantes- y la mediana se ubicaba en 157 tributarios—. ⁵² De tal forma que un sólo pueblo difícilmente podía mantener a un cura doctrinero, además de que éstos eran muy escasos en Chiapas. Así, tanto por una razón como por la otra, los curatos de la alcaldía mayor en su mayoría englobaban varios pueblos: uno de los cuales era la cabecera y los demás los anexos. ⁵³

Es muy probable que desde el momento en el que las labores pastorales se estabilizaron, dominicos y franciscanos procedieran a distribuir entre sus miembros los pueblos pertenecientes que tenían a su cuidado para racionalizar su administración, dando lugar así a las primeras doctrinas. Todo indica que esta división se decidía al interior de cada orden religiosa, sin intervención del obispo. Además, es probable que esta división fuera en un principio bastante flexible, adecuándose al número de frailes disponibles en cada momento. Las escasas áreas en manos de clérigos, en cambio, habían sido separadas desde su creación en distintos beneficios claramente delimitados.

Las primeras sistematizaciones de las doctrinas dominicas del obispado de Chiapas, hechas con carácter institucional, fueron resultado de los esfuerzos de los obispos —a menudo apoyados por la Corona— por lograr que los religiosos reconocieran su autoridad en lo referente a la administración religiosa de los indios. En efecto, la autonomía que éstos gozaban con respecto al prelado era exorbitante. Así, por ejemplo, en 1637 los curas doctrineros llegaron a oponerse a una visita que, en nombre del obispo fray Marcos Ramírez de Prado, realizaba el clérigo don Diego Ramírez Grimaldo, impidiéndole ver los libros de cofradías de algunos pueblos a su cargo. ⁵⁴

Como resultado de una real cédula que mandaba que los frailes se sujetaran “a los señores obispos ... en cuanto al oficio de curas

⁵² AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

⁵³ A mediados del siglo XVII, el promedio de pueblos que comprendía una doctrina o curato era 3.3, y la mediana se ubicaba en 3.

⁵⁴ AGI, Guatemala, 161, exp. 35 (2), ff. 5-6. Auto [del visitador Diego Ramírez Grimaldo]. Huitatán, 3 de julio 1637.

restrictamente”, se procedió, en 1650, a agrupar los pueblos de Chiapas que estaban a cargo de los dominicos en 15 curatos.⁵⁵

Sin embargo, cuando fray Mauro de Tovar llevó a cabo su primera visita por su diócesis —seguramente en el año 1656—, descubrió que los frailes administraban los pueblos de indios sin licencia ni aprobación del Ordinario, sino tan sólo con la autorización de su superior directo en la Orden, en contra de lo prevenido por el Concilio Tridentino. Además los frailes cambiaban de pueblos, sin siquiera informarle de ello.⁵⁶

En realidad, los poderes del obispo en esta materia eran, de acuerdo con el Real Patronato, bastante limitados, pero ni aun así eran acatados por los dominicos. Las propuestas para ocupar las doctrinas eran presentadas por los priores del convento al vice patrón —el presidente de la Audiencia de Guatemala, en este caso—, quien escogía a uno de la lista. La intervención del obispo se reducía a examinar al fraile presentado en “el ejercicio y administración de los Santos Sacramentos” y en la lengua de la doctrina que pretendía ocupar para ver si sus conocimientos eran suficientes y, en caso de que lo fueran, a darle la colación canónica.⁵⁷

No obstante estas limitaciones, fray Mauro de Tovar empezó a denegar sistemáticamente las colaciones a los candidatos presentados, amparándose en una real cédula que ordenaba que cada sacerdote administrara como máximo a 400 almas. Según el prelado, había muchos religiosos en Chiapas que tenían a su cargo hasta 2,500 almas. El obispo no ignoraba que la real cédula no podía ponerse en práctica en Chiapas, ya que no

⁵⁵ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro V, cap. V, vol. III, p. 46. Desgraciadamente no hemos localizado ningún documento en el que se detalle esta primera división parroquial. E. Flores Ruiz, *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, p. 181; y “Secuela parroquial de Chiapas ...”, pp. 16-17, juntó abundante información para escribir una historia de las parroquias de Chiapas desde la fundación del obispado hasta la Independencia, pero al parecer tampoco encontró datos sobre esta primera división parroquial.

⁵⁶ Sobre el pleito entre el obispo y los dominicos, véase AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, 16 ff.; M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 90-91; E. Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas ...*, p. 98. Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], libro V, cap. V-VIII, vol. III, pp. 44-65, donde se proporciona la versión dominica de los hechos, versión que claro está es sumamente crítica hacia el prelado.

⁵⁷ A. C. Oss, *Catholic colonialism ...*, pp. 53-58; AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, 16 ff.

sólo no había suficientes sacerdotes para ello, sino que además ningún ministro aceptaría vivir con las obvenciones y limosnas que podrían resultar de doctrinas tan reducidas. De hecho el prelado —seguramente con pleno conocimiento de causa— recurrió además a datos demográficos abultados para reforzar así la impresión de que era imposible atender a los indios con un número tan reducido de frailes.⁵⁸

En 1659, el padre provincial de los dominicos, fray Francisco Morcillo, junto con el procurador general de la orden, tuvo que negociar con el obispo una nueva división parroquial para intentar darle una salida al conflicto. Así, aun cuando el pleito no terminó ahí, fray Mauro Tovar logró ver reconocida su autoridad como pastor encargado de velar por los indios de su diócesis. El acuerdo consistió en dividir los territorios administrados por los dominicos, que incluían 82 pueblos —más otros 2 administrados desde Tabasco—, en 25 doctrinas que tendrían que ser administradas por 26 curas doctrineros y 10 ayudantes. Es decir que cada doctrina —que como hemos señalado casi siempre se componía de varios pueblos— sería administrada por un dominico —salvo la que tenía su cabecera en Chiapa de Indios, que necesitaba de dos—, con la ayuda, en ocasiones, de uno o más coadjutores.⁵⁹

Para establecer la división parroquial se tomó en cuenta que los pueblos que formaran parte de una doctrina o curato estuviesen lo suficientemente cercanos los unos a los otros de tal forma que el sacerdote pudiese ocuparse con relativa facilidad de ellos. Además, era sin duda preferible que en cada parroquia se hablase una sola lengua para no tener que exigir demasiado de las habilidades lingüísticas del ministro que estuviese a su cargo. Sin embargo, hubo bastantes parroquias donde este requisito no se cumplía. Para empezar estaba el caso de Comitán —y tal vez también el de Socoltenango— donde en la misma cabecera se hablaban dos lenguas distintas, tzeltal y coxoh.⁶⁰ San Bartolomé de

⁵⁸ AHDSC, Fondo diocesano, San Cristóbal, XI.A.4b. Respuesta del obispo. Ciudad Real, 1º de agosto 1663; y carpeta 4585, exp. 3, 16 ff. En esos datos se contabilizaba a los medios tributarios como si fueran tributarios completos.

⁵⁹ AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, ff. 10-12. Carta del señor obispo al señor presidente de Guatemala. Ciudad Real, 20 de julio 1659.

Ver Cuadro 2. “Parroquias del obispado de Chiapas y Soconusco (1656-1830)”.

⁶⁰ Señalemos que G. Lenkersdorf, “Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales”, pp. 14-26, ha puesto en duda que en Comitán se haya hablado tzeltal.

Los Llanos, cuya lengua era el tzotzil, tenía como visita Ixtapilla poblada por tzeltales, aunque poco antes de su desaparición este anexo se integró a la doctrina de Soyatitán, cuya lengua era también el tzeltal. Más difícil debió de ser la tarea del fraile que administraba los barrios de Ciudad Real de Mexicanos, Tlaxcaltecas y Cuxtitali, y los pueblos vecinos de San Lucas y Totolapa, ya que tenía que saber náhuatl para atender a los primeros y tzotzil para los segundos, lenguas que no guardan ningún parecido entre sí. El franciscano encargado de administrar los barrios de San Diego, San Antonio y el pueblo de San Felipe se enfrentaba al mismo problema. Huixtán —tzotzil—, al igual que le sucedía en otros ámbitos, formaba parte de una división en la que predominaban los pueblos tzeltales —Tenejapa, Oxchuc y luego más adelante el nuevo asentamiento de San Martín, ahora conocido como Abasolo—. Finalmente, el clérigo de Tila, además del chol que se hablaba en la cabecera, tenía que dominar el tzeltal para poder administrar Petalcingo.

Así ni siquiera al delimitar unas unidades relativamente pequeñas como eran las parroquias fue siempre posible lograr una homogeneidad lingüística. La diversidad extrema de lenguas que existía en algunas regiones, las reubicaciones de poblaciones, las facilidades de comunicación entre algunos pueblos, las relaciones prehispánicas de dominio entre cabecera y sujetos, la historia de la evangelización y también las rivalidades entre regulares y seculares, obligaron a proceder de otra manera.

Aunque el obispo fray Mauro de Tovar, al establecer la división en doctrinas de los pueblos administrados por dominicos en 1659, insistió en que se trataba de un arreglo provisional que tendría que ajustarse según el número de religiosos existente en la provincia y de acuerdo con el crecimiento o disminución de los pueblos, esta división parroquial habría de revelarse de lo más duradera: una década después de la Independencia seguía en vigor, al menos en sus grandes líneas.

Dejando de lado el hecho de que varios pueblos desaparecieron por causa de las epidemias y de que algunos pocos se fundaron en el siglo XVIII, y sin darle demasiada importancia a los traslados de la cabecera de la parroquia, que seguramente obedecían a las preferencias de los frailes —tal vez basadas en las mejores potencialidades económicas de un pueblo sobre otro—, los cambios realizados antes de la Independencia

fueron mínimos. Es más, a menudo, la partición en dos de ciertas parroquias ya existía en germen en la organización parroquial de 1659, dado que en ésta se establecía que el cura contaría con un coadjutor para administrar uno o más anexos. Así sucedió en las parroquias de Jitotol-Tapilula, Tecpatán-Quechula y Chapultenango-Ixtacomitán.

Los demás cambios que se produjeron son tan pocos que los podemos analizar rápidamente. La doctrina de Zinacantán se dividió muy pronto en dos, dando lugar a otra en Ixtapa. Con la secularización, la doctrina dominica que tenía su cabecera en el pueblo de Totolapa y que administraba varios de los barrios de Ciudad Real —Cuxtitali, El Cerrillo, Mexicanos y Tlaxcala— se desprendió de éstos para facilitar la tarea del párroco, ya que mientras en Totolapa y San Lucas se hablaba tzotzil, en los barrios predominaba el náhuatl. Con esta reorganización, el barrio de San Antonio, que era administrado por los franciscanos, también se integró a la parroquia del Sagrario.⁶¹ La decadencia y luego la desaparición de los pueblos que se encontraban en el fondo del valle del Río Grande de Chiapa, en los límites surentales de la alcaldía mayor —Coapa, Huitatán, Coneta, Aquespala y Escuintenango—, hicieron que Chicomuselo terminara por abarcar el territorio de dos curatos vecinos, que se estaban quedando sin feligreses. Algo similar sucedió en el Soconusco con la decadencia de los pueblos que conformaban la parroquia de Cuilco y que terminaron por añadirse a la de Huehuetán.

El beneficio de Tumbalá, que incluía el muy distante pueblo de Palenque, terminó por dar lugar a tres parroquias a principios del siglo XIX cuando se fundó Salto de Agua, a mitad camino de los dos anteriores. De igual forma, cuando las haciendas empezaron a multiplicarse en el Valle de Cuxtepeques, se creó un curato exclusivo para ellas por segregación del que tenía su cabecera en San Bartolomé de Los Llanos —ahora Venustiano Carranza.

Los únicos pueblos que representaron un quebradero de cabeza para su administración eran los que se encontraban en los límites con Tabasco: Amatlán, Ixtapangajoyá y Ostitán-Pichucalco. Empezaron siendo administrados desde Tabasco. Luego dos de ellos, Ixtapangajoyá y

⁶¹ Es probable que el otro barrio administrado por los franciscanos, el de San Diego, haya corrido con la misma suerte, aunque no disponemos de alguna fuente que nos permita asegurarlo.

Ostitán-Pichucalco, se integraron a la nueva doctrina de Ixtacomitán, mientras que el tercer, Amatán, pasó a ser un anexo de Huitiupán y durante unos años de Jitotol.

La presencia cada vez mayor de españoles, mestizos y castas en algunos poblados también hizo necesario crear nuevas doctrinas, dedicadas exclusivamente a atender a los miembros de estas calidades. Tal parece haber sido el caso de Tuxtla y Chiapa, donde se mencionan dos doctrinas para cada pueblo, y el de la Ribera de Ixtacomitán, lugar de prósperas haciendas cacaoteras, al que se le dotó de un fraile para su administración religiosa.⁶²

El resultado de la permanencia de la división parroquial del obispado de Chiapas y Soconusco —que no tuvo correspondencia con la evolución demográfica muy diferenciada de las distintas regiones que lo componían— es que para 1808 la disparidad de los curatos se había vuelto enorme. Así la parroquia de Chamula tenía que administrar a más de 11,000 feligreses, lo que obligó a que se nombraran varios coadjutores para asistir al cura titular. Oxchuc y San Bartolomé con más de 7,000 almas no se quedaba muy atrás. En cambio, las parroquias de Totolapa, Acala, Tapalapa, La Magdalena —luego Francisco León—, Huehuetán y Tizapa contaban con menos de 500 habitantes.⁶³

La secularización de las doctrinas

A pesar de la permanencia de la delimitación de las parroquias, éstas conocieron un cambio de gran importancia en su administración a partir de la década de 1760 cuando empezó el proceso de secularización de las doctrinas que estaban en manos de dominicos y franciscanos.

En realidad, el proyecto de secularizar algunas de estas parroquias tenía una larga historia. Así el obispo Marco Bravo de la Serna —1676-1680— solicitó y obtuvo de la Corona la secularización de la provincia de Los Zendales, que comprendía seis doctrinas administradas por

⁶² Véase los nombramientos de curas doctrineros para la Ribera de Ixtacomitán, nombramientos distintos de los que se efectuaban para el curato y doctrina de Ixtacomitán y sus anexos (AHDSC, Fondo parroquial, caja 10, libro 2, Libro de registro ... (1683-1730), f. 123. Institución canónica de curato. Ciudad Real, [?] de septiembre 1697; y f. 155. Institución canónica de curato. Ciudad Real, 28 de enero 1715).

⁶³ D. Juarros, *Compendio de la historia del reino de Guatemala. 1500-1800* [1981], pp. 64-65.

los dominicos —Oxchuc, Cancuc, Guaquitepec, Ocosingo, Chilón y Yajalón—. Sin embargo, la Real Cédula de 8 de junio de 1680 que la ordenaba llegó a Chiapas después de la muerte del prelado, razón por la cual no se puso en práctica.⁶⁴ La elección de las doctrinas de Los Zendales para este primer intento de secularización no tenía nada de azaroso. En esos años, Los Zendales eran la provincia más dinámica y prometedora de Chiapas: la población india había conocido una rápida recuperación; el Valle del Tulijá había empezado a producir cantidades importantes de cacao; y el camino que atravesaba la región para comunicar Ciudad Real con Tacotalpa —en ese momento la capital de Tabasco— tenía un tráfico muy intenso de mercancías y hombres.⁶⁵

Sin embargo, el sucesor de Bravo de la Serna, fray Francisco Núñez de la Vega —1682-1706—, de la orden de los predicadores, no entregó las doctrinas de Los Zendales a seculares, alegando que no había clérigos capaces de administrarlas.⁶⁶ Aunque el obispo siguiente, Juan Bautista Álvarez de Toledo —1708-1712—, intentó relanzar la secularización de esas doctrinas, la sublevación india que se produjo en esa región, en la que los rebeldes dieron muerte a todos los religiosos y clérigos que cayeron en sus manos, enfrió, por razones obvias, los ánimos de los seculares por hacerse de esas parroquias. Así en 1713, el rey mandó que, de momento, se hicieran cargo de ellos cuatro o cinco frailes, “los más provecos en la lengua tzeltal, literatura, manejo y experiencia de indios”, sin que por eso los curas nominados perdieran su derecho a ocupar más adelante los curatos que les correspondían.⁶⁷

⁶⁴ Los dominicos argumentaron que el obispo Bravo de la Serna, en su lecho de muerte, había pedido perdón a los dominicos por los agravios que les había causado y pidió que se destruyeran todos sus escritos contra ellos (AGI, Guatemala, 4, exp. 11, 16 ff. [Consulta del Consejo de Indias]. Madrid, 12 de mayo 1683). Véase también AGI, Guatemala, 26, exp. 4 (7), 2 ff. [Parecer del Consejo]. 27 de mayo 1680; exp. 4 (8), 2 ff. [Real cédula]. Madrid, 6 de junio 1680; 161, exp. 43 (3), ff. 2-4. [Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente del Consejo de Indias]. Ciudad Real, 30 de abril 1679.

⁶⁵ Véase J. P. Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, pp. 105-114.

⁶⁶ AGI, Guatemala, 389, exp. 1, ff. 87-88v. [Real cédula a la Audiencia de Guatemala]. Madrid, 30 de diciembre 1686.

⁶⁷ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 565-569. Consulta del señor obispo de Chiapas. Ciudad Real, 9 de marzo 1713.

Hubo todavía varios intentos más por secularizar algunas parroquias del obispado para lo cual se elaboraron diversos informes, sin que se llegara nunca a tomar una decisión al respecto.⁶⁸

Finalmente, en 1756, el obispo fray José Vital de Moctezuma —1754-1766— presentó la secularización de varias doctrinas como el remedio a la pobreza de la catedral y del cabildo eclesiástico. Para ello, propuso que las doctrinas que se secularizasen se constituyesen en “vicarías”, cuyos ingresos se destinarían en su totalidad a mejorar los emolumentos de los prebendados. A cambio de ello, los párrocos encargados de dichas “vicarías” recibirían un sueldo fijo. Las doctrinas que se propuso secularizar fueron elegidas cuidadosamente para cumplir con el propósito de aumentar los ingresos del cabildo eclesiástico. Por ello, se trató de doctrinas que contaban con un gran número de almas y que generaban una importante riqueza: San Bartolomé de Los Llanos, Tuxtla, Oxchuc y Chamula, y los barrios de Ciudad Real. La Corona accedió a dicha petición, con la condición habitual de que sólo se llevara a cabo a medida de que falleciesen los doctrineros encargados de su administración.⁶⁹

Aunque carecemos de un buen estudio sobre esta problemática en Chiapas, algunos datos recopilados por monseñor Eduardo Flores y algunas fuentes que nos proporcionan información sobre el estado de las parroquias en varias fechas permiten hacerse de una idea general del

⁶⁸ En 1716, el obispo Jacinto de Olivera y Pardo propuso al rey dar algunas doctrinas a clérigos seculares (AGI, Guatemala, 390, exp. 2, ff. 174v-176v. [Real cédula al obispo de Chiapas]. Corrella, 9 de agosto 1719), y continuó con ese empeño hasta su muerte en 1733 (J. G. Domínguez Reyes, *El bienestar de la Iglesia y el Estado ...*, cap. II “La diócesis de Chiapa y el Soconusco”, pp. 130-131).

En 1727 y 1728, se elaboró un extenso informe sobre esa materia (AGI, Guatemala, 375, exp. 4). A pesar de ello, el rey volvió a solicitar información en 1732 (AGI, Guatemala, 390, exp. 3, ff. 248v-251v. [Real cédula al virrey de la Nueva España]. Sevilla, 10 de septiembre 1732), y 1741 (AGI, Guatemala, 391, exp. 1, ff. 253-254. [Real cédula al obispo de Chiapas]. Aranjuez, 23 de abril 1741).

⁶⁹ J. G. Domínguez Reyes, *El bienestar de la Iglesia y el Estado ...*, cap. IV “La visita de la catedral y la conformación de las cuentas decimales”, pp. 186-194.

proceso de secularización.⁷⁰ Así, las tres primeras parroquias que se entregaron a clérigos seculares fueron Oxchuc, San Bartolomé de Los Llanos, Chamula, y tal vez una de las dos doctrinas de Tuxtla, que no por casualidad eran de las que contaban con una feligresía más numerosa.⁷¹

El obispo fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera —1770-1774— continuó con el proceso de secularización. Durante su administración se secularizaron casi todas las parroquias de la Depresión Central —Acala, Chicomuselo, Valle de Cuxtepeques, Totolapa, Soyatitán, Socoltenango y Tuxtla—, región que se estaba despoblando dramáticamente y en la que se iban multiplicando las haciendas ganaderas. También se hizo efectiva la secularización de los barrios de indios de Ciudad Real. De igual manera corrieron con la misma suerte dos parroquias que se encontraban sobre el Camino Real que unía Guatemala y Nueva España pasando por Ciudad Real —Teopisca e Ixtapa—, la de Chapultenango en la provincia de Los Zoques —en la que se encontraban prósperas plantaciones de cacao en manos de propietarios españoles— y las de Yajalón y Ocosingo en Los Zendales —en donde se estaban desarrollando algunas haciendas ganaderas.

Sin embargo, esta oleada de secularizaciones terminó por provocar un gran descontento entre muchos feligreses indios, que no vieron con buenos ojos la llegada de seculares a sus pueblos, más voraces que los religiosos y, en ocasiones, poco conocedores de la lengua local. Así, el dominico Diego Lanuza retomó la administración religiosa de la parroquia de Acala en el segundo semestre de 1772, tan sólo después de

⁷⁰ E. Flores Ruiz, “Secuela parroquial de Chiapas ...”, pp. 104-113. Véase también M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas ...*; AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 3776, exp. 3. [1778]. Borrador del censo del obispo Polanco de 1778; D. Juarros, *Compendio de la historia del reino de Guatemala. 1500-1800* [1981], pp. 65-81; e *Informe de los párrocos del estado al gobierno del mismo...* (1830). Agradezco la invaluable ayuda que José Gabriel Domínguez Reyes y Virginia Margarita López Tovilla me prestaron para resolver los casos dudosos de Chilón, Ixtacomitán, Ocosingo y Valle de Cuxtepeques, consultando los libros de gobierno, los libros parroquiales y diversos expedientes que se conservan en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

⁷¹ AGI, México, 3102, exp. 2, 16 ff. [Carta del obispo y Cabildo de Mérida al rey]. Mérida, 14 de octubre 1766.

Véase el Cuadro 3. “Fechas de la secularización de las doctrinas del obispado de Chiapa y Soconusco (1762-1856)”.

un año en el que había sido reemplazado por un secular.⁷² De hecho, la Corona en 1776 pidió al siguiente obispo, Francisco Polanco —1777-1784—, que repusiera todas las cosas a su estado anterior.⁷³

Aunque no sabemos si esta contraorden llegó realmente a aplicarse, lo cierto es que la secularización de las parroquias se detuvo por completo hasta el año 1788, e, incluso tras su reanudación, su ritmo se volvió mucho más lento. Así, entre esa fecha y 1806, los clérigos seculares sólo obtuvieron tres parroquias dominicas —Zinacantán, Chilón e Ixtacomitán— y la más importante de los franciscanos —la Guardianía de Huitiupán—. Por otra parte, como el número de clérigos bien preparados no era suficiente, los obispos tuvieron que recurrir en más de una ocasión a religiosos de distintas órdenes para que se hicieran cargo de las parroquias “secularizadas”.⁷⁴ Finalmente, los esfuerzos secularizadores parecen haberse detenido por completo en el año 1806, de tal forma que para 1856 los dominicos seguían administrando once parroquias y los franciscanos una: el pueblo de San Felipe, en las inmediaciones de Ciudad Real. En el caso de la orden de los predicadores, las parroquias que habían logrado conservar eran sus dos joyas más preciadas —Chiapa y Comitán—, asentadas en regiones en las que poseían grandes haciendas, más otras nueve parroquias en las que prácticamente todos los feligreses eran indios, ya sea hablantes de tzeltal —Cancuc y Guaquitepec—, ya sea de zoque —Copainalá, Tecpatán, Quechula, Tapalapa, Tapilula, Jitotol y Magdalena Coalpitán—. ⁷⁵ Sólo las Leyes de Reforma de 1859, que ordenaron la desamortización de las propiedades eclesiásticas y la disolución de las órdenes religiosas, pusieron fin al poderío de los dominicos, que hasta entonces habían logrado sostenerse en dos grandes pilares: las ricas haciendas ganaderas y la larga convivencia con los indios, basada en un profundo conocimiento de sus lenguas mesoamericanas.

⁷² T. Obara-Saeki, *Ladinización sin mestizaje ...*, pp. 268-270.

⁷³ AGI, Guatemala, 935, exp. 1, 12 ff. Real cédula. San Lorenzo, 12 de noviembre 1776.

⁷⁴ E. Flores Ruiz, “Secuela parroquial de Chiapas ...”, pp. 106-108, da varios ejemplos de frailes mercedarios, agustinos, franciscanos y dominicos que se hicieron cargo de parroquias secularizadas.

⁷⁵ Precisemos que la parroquia de Jitotol incluía la hacienda de Bochil, en donde se hablaba también náhuatl.

Reflexión final

El ordenamiento del territorio del obispado de Chiapas y Soconusco para primero poder evangelizar a los naturales y luego administrar a los feligreses no se llevó a cabo de manera improvisada y errática. Por el contrario, las diversas autoridades religiosas —obispos, provinciales, priores y guardianes— que repartieron el territorio entre dominicos, franciscanos y clérigos seculares, que lo estructuraron en prioratos, guardianías y beneficios, y que lo dividieron en parroquias, actuaron con base en un buen conocimiento de la distribución geográfica de las lenguas mesoamericanas, de las rutas comerciales, de los caminos y de las posibilidades de desarrollo económico de las diversas regiones del obispado. Claro está que a mediano y largo plazo algunas de las previsiones que hicieron resultaron erróneas: regiones que parecían condenadas a una situación marginal, como dos de las entregadas al clero secular —Valles de Ocozocoautla y Cintalapa, y el Área Chol— conocieron sus momentos de bonanza con el desarrollo de nuevas actividades productivas —ganadería y cultivo de cacao—. Otras que parecían tener un gran futuro, como la provincia de Los Zendales, se hundieron en unos pocos años como resultado de acontecimientos poco previsible, como lo fue la sublevación india de 1712 y su violenta pacificación.

Como hemos visto, la división parroquial que se llevó a cabo a mediados del siglo XVII, que se acordó al calor de la disputa entre el obispo fray Mauro y Tovar y la Orden de los Predicadores y que se anunció como provisional, se mantuvo vigente en sus grandes líneas durante todo el periodo colonial e incluso más allá de éste. El esfuerzo que se hizo por conciliar objetivos contradictorios —homogeneidad lingüística de los naturales, relativa cercanía de la cabecera parroquial de sus respectivos anexos y un número suficiente de feligreses para el sostenimiento de sus párrocos— y la inercia propia de todas las instituciones hicieron posible su permanencia durante a lo menos dos siglos. El creciente desequilibrio en el número de feligreses por parroquia, resultado de una evolución demográfica muy contrastada en las distintas regiones del obispado, se resolvió, por lo general, nombrando un mayor número de coadjutores para auxiliar al párroco propietario en

sus labores. Ése fue, por ejemplo, el caso de la vicaría de Chamula, que conoció un crecimiento demográfico prodigioso desde mediados del siglo XVIII hasta la conclusión del periodo colonial.

Finalmente, la secularización, a pesar de las dificultades y retrocesos que conoció, y a pesar de que se hizo de una manera pragmática y coyuntural —de acuerdo con las vacantes que se iban produciendo en las doctrinas—, desembocó en un curioso equilibrio entre los proyectos e intereses del obispado y los de la orden dominica. Los prelados buscaron que las parroquias más pobladas y con más futuro económico pasaran a ser administradas por clérigos seculares. La Orden de Santo Domingo, por su parte, logró que las áreas en las que tenía grandes haciendas siguieran bajo su administración —Chiapa y Comitán—. Las parroquias cuyos habitantes eran casi todos indios y que se hallaban apartadas de los grandes ejes comerciales y de las mejores tierras del obispado fueron las menos disputadas, por lo tanto los religiosos dominicos pudieron seguir administrando varias de ellas sin encontrar una oposición por parte de la diócesis. De hecho, desde principios del XIX —y en algunos casos, como el de Chamula, desde algunas décadas antes— el desencuentro entre los indios y sus párrocos fue creciendo.⁷⁶ De este periodo, el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas conserva centenares de cartas de los párrocos de las regiones más indígenas en las que se quejan que sus feligreses se niegan a darles el debido sustento, a abandonar sus costumbres paganas y a obedecer sus órdenes, a veces azuzados por los maestros de primeras letras de inspiración liberal. Estos párrocos terminaban suplicando que se les cambiara a alguna otra parroquia en las que sus esfuerzos produjeran mejores resultados.⁷⁷

Las Leyes de Reforma y, después de la Revolución mexicana, la persecución religiosa terminaron por debilitar al extremo el poder de la Iglesia católica en Chiapas.⁷⁸ Esta situación sólo empezó a cambiar a

⁷⁶ Sobre el conflicto en Chamula, véase *Autos de los indios de Chamula, contra su cura*.

⁷⁷ Este desencuentro entre los párrocos y sus feligreses ha sido estudiado por R. Ortiz Herrera, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas ...*; y J. P. Viqueira, “Amar a Dios en tierra de indios ...”.

⁷⁸ Sobre la persecución religiosa en Chiapas y la debilidad de la Iglesia católica en la primera mitad del siglo XX, véase J. Ríos Figueroa, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas ...*, pp. 36-126; y M. Lisbona Guillén, *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940) ...*

mediados del siglo XX, cuando se puso en marcha un nuevo proyecto evangelizador en el estado, que —sin renegar por completo de la división parroquial anterior— supuso repensar a fondo la geografía religiosa de Chiapas y crear nuevas unidades territoriales más acordes con los objetivos perseguidos, tales como la división del estado de Chiapas en tres obispados y la creación en el obispado de San Cristóbal de Las Casas de las zonas pastorales.

Bibliografía citada

- Autos de los indios de Chamula, contra su cura*, 1992, Gobierno del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.
- Campbell, Lyle, 1988, *The Linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah.
- Domínguez Reyes, José Gabriel, 2016, *El bienestar de la Iglesia y el Estado: La gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)*, Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, México.
- “Estado de curatos del arzobispado de Guatemala, 1806”, *Boletín del Archivo General de Gobierno* (Guatemala), III: 2, enero de 1938, pp. 225-229.
- Feria, Fray Pedro de, 1970 (edición facsimilar de la de 1877), “Carta de fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, al rey don Felipe II, remitiéndole un memorial de lo que en aquella provincia pasaba. Chiapas, 26 de enero 1579”, en *Cartas de Indias*, Edición de Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, vol. I, pp. 451-459.
- Flores Ruiz, Eduardo, 1973, *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Flores Ruiz, Eduardo, 1978, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas. 1528-1978*, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

- Flores Ruiz, Eduardo, 1985, "Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito", *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas), II, núms. 2 y 3, junio.
- García Martínez, Bernardo, 2011, "Microciudades al por mayor. Las congregaciones de pueblos en el siglo XVI", *Arqueología Mexicana*, núm. 107, pp. 66-71, enero-febrero.
- García Vargas y Rivera, Manuel, 1988, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas. 1772-1774*, Introducción, paleografía y notas de Jorge Luján Muñoz, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas.
- Gerhard, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Gerhard, Peter, 1991, *La frontera sureste de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Hernández Pons, Elsa, 1994, *El convento dominico de Chapultenango, Chiapas*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Ocozocoautla de Espinoza (Chiapas).
- Informes de los párrocos del estado al gobierno del mismo sobre la situación de los pueblos, dados en cumplimiento de la orden circular de 23 de junio de 1830*, Imprenta de la Sociedad a cargo del C. Secundino Orantes, 1830, San Cristóbal.
- Juarros, Domingo, 1981, *Compendio de la historia del reino de Guatemala. 1500-1800*, Piedra Santa, Guatemala.
- Lee, Thomas A., 1993, "Los coxoh", en V. M. Esponda (compilador), *La población indígena de Chiapas*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, pp. 321-341.
- Lenkersdorf, Gudrun, 1986, "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales", en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, M. H. Ruz (editor), Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. IV, pp. 13-102.
- Lenkersdorf, Gudrun, 1992, "La fundación del convento de Comitán: Testimonios de los tojolabales", *Estudios de Cultura Maya*, XIX, pp. 291-319.

- Lenkersdorf, Gudrun, 1993, *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- León Cázares, María del Carmen, 1991, “Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 11, pp. 11-43.
- Lisbona Guillén, Miguel, 2008, *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940). Iglesia, Estado y feligresía en el periodo revolucionario*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, México.
- Obara-Saeki, Tadashi, 2010, *Ladinización sin mestizaje. Historia demográfica del Área Chiapaneca 1748-1813*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (Umbral, 18), Tuxtla Gutiérrez, México.
- Orozco y Jiménez, Francisco, 1999, *Documentos inéditos de la historia de la Iglesia en Chiapas*, 2 vols., Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.
- Ortiz Díaz, Edith María del Socorro, 2011, *El Soconusco y el Despoblado. Historia de la población y de la economía de una provincia colonial de 1524 a 1790*, Tesis de doctorado, El Colegio de México, México.
- Ortiz Herrera, Rocío, 2003, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada*, Gobierno del estado de Chiapas, El Colegio de Michoacán, Tuxtla Gutiérrez, México.
- Oss, Adriaan C. van, 1986, *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge University Press, Londres.
- Remesal, Fr. Antonio de, 1988, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols., Porrúa, México.
- Reyes García, Luis, 1961, “Documentos nahuas sobre el estado de Chiapas”, en *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales*, VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 167-194.

- Reyes García, Luis, 1962, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 21, pp. 25-48, Universidad Veracruzana, México.
- Ríos Figueroa, Julio, 2002, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, México.
- Robles Domínguez de Mazariegos, Mariano, 1992, *Memoria histórica de la provincia de Chiapa, una de las de Guatemala, presentada al augusto Congreso por el Br. D. Mariano Robles Domínguez de Mazariegos, canónigo de la santa iglesia catedral de Chiapa, diputado en Cortes por su provincia. Cádiz: 1813*, Rodrigo Núñez Editores, Tuxtla Gutiérrez, México.
- Ruz, Mario Humberto, 1985, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, México.
- Ruz, Mario Humberto, 1989, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Ruz, Mario H., 1991, *Los linderos del agua. Francisco Montejo y los orígenes del Tabasco colonial*, Gobierno del estado de Tabasco, México.
- Ruz, Mario Humberto, 1992, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Ruz, Mario H., 1994, *Un rostro encubierto: Los indios del Tabasco colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista, México.
- Ulloa, Daniel, 1977, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, Siglo XVI*, El Colegio de México, México.
- Vázquez, Fr. Francisco, 1937-1944, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de nuestro padre san Francisco en el reino de Nueva España*, 4 vols., Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, vols. XIV-XVII), Guatemala.

- Viqueira, Juan Pedro, 1995, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México, pp. 103-143.
- Viqueira, Juan Pedro, 1997, “Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 83, pp. 37-58.
- Viqueira, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets, El Colegio de México, México.
- Viqueira, Juan Pedro, 2007, “Amar a Dios en tierra de indios. La vida cotidiana de los párrocos de San Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914”, en P. Gonzalbo y M. Bazant (coordinadores), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, México, pp. 179-209.
- Vos, Jan de, 1981, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco, en el cuarto centenario de su muerte*, Diócesis de San Cristóbal, San Cristóbal de Las Casas, México.
- Vos, Jan de, 1985, *La batalla del sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534*, Editorial Katún, México.
- Vos, Jan de, 1992, *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Vos, Jan de, 1993, *Las fronteras de la frontera sur. Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica*, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Villahermosa, México.
- Vos, Jan de, 1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

- West, Robert C., N. P. Psuty y B. G. Thom, 1987, *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México*, Gobierno del estado de Tabasco, Villahermosa, México.
- Ximénez, Fr. Francisco, 1999, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores [1999]*, 5 vols., Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

Documentos citados

Archivo General de Centro América (AGCA)

AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207. [Padrón de tributarios de la provincia de Guatemala y San Vicente de Chiapas.] [21 ff.]

Archivo General de Indias (AGI)

AGI, Guatemala, 4. *Consultas originales correspondientes al distrito de la Audiencia. Años de 1680 a 1699.*

AGI, Guatemala, 4, exp. 11. Consejo de Indias, a 12 de mayo de 1683. En cumplimiento del real decreto de vuestra majestad con que se sirvió remitir un memorial de fray Antonio de Molina, procurador general de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la orden de predicadores sobre las doctrinas de Chimaltenango y las de los Zendales, dice lo que se le ofrece [16 ff.].

AGI, Guatemala, 26. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. Años de 1678-1677.*

AGI, Guatemala, 26, exp. 4 (7). Acordado del Consejo de 27 de mayo de 1680 sobre lo escrito por el obispo de Chiapas acerca del obrar de los doctrineros de la provincia de Los Zendales y otras cosas [2 ff.].

AGI, Guatemala, 26, exp. 4 (8). [Real cédula. Madrid, a 6 de junio 1680] Al obispo de Chiapas que suspenda de las siete doctrinas de la provincia de Los Zendales a los religiosos que las tienen y nombre sacerdotes seculares que las sirvan en la forma que arriba se dice [2 ff.].

- AGI, Guatemala, 161. *Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas. 1541-1699.*
- AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2). [1598] Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes [2 ff.].
- AGI, Guatemala, 161, exp. 35 (2). [1637] Testimonio de autos sobre la visita a las doctrinas de religiosos de Chiapas [12 ff.].
- AGI, Guatemala, 161, exp. 43 (3). Chiapas, 30 de abril 1679. Al señor presidente [del Real Consejo de Indias]. El obispo don Bravo de la Serna representa los trabajos que ha padecido, los medios para la provincia de Los Zendaes a la reducción de los indios, informa de las causas de los oidores de Guatemala, remítase a la relación que hará en esta corte el maestrescuela de aquella iglesia que viene con poderes del cabildo, que se le excuse de la dignidad de obispo por que sólo desea retirarse a la quietud [5 ff.].
- AGI, Guatemala, 215. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de aquella Audiencia. Años de 1653 a 1699.*
- AGI, Guatemala, 215, exp. 2 [3]. [1690] Testimonio de la primera y segunda pregunta de la visita generalde Scals a la provincia de Chiapas [97 ff.].
- AGI, Guatemala, 294. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Año de 1712 a 1721. Legajo 2o.*
- AGI, Guatemala, 294, exp. 23. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 1°. Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios de los partidos de Los Zendaes, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por el señor don Toribio de Cosío, caballero de la orden de Calatrava, del Consejo de su majestad, gobernador y capitán general de este reino, y presidente de la Real Audiencia de Guatemala, con asistencia de Diego Antonio de Oviedo y Baños, del Consejo de su majestad, oidor de dicha Real Audiencia, y electo del Real y Supremo de las Indias, y auditor general de guerra, por ante Isidro de Espinosa, secretario de cámara y mayor de gobierno y guerra. Contiene todo lo que diariamente se obró por dicho señor presidente desde el día seis

- de octubre de dicho año de 712 en que resolvió pasar personalmente con asistencia de dicho señor oidor a la pacificación y castigo de dichos pueblos sublevados hasta que conseguida felizmente en el todo tan ardua empresa se restituyó a la ciudad de Guatemala, que fue el día 9 de abril del año siguiente de 1713, y providencias que después se han ido continuando para el entero sosiego de aquella provincia y seguridad en lo venidero [871 ff.].
- AGI, Guatemala, 296. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 4° y último.*
- AGI, Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. Cuaderno 7° Testimonios de los autos que se hicieron por la justicia ordinaria y alcalde mayor de Chiapas desde que comenzó la sublevación de los treinta y dos pueblos de los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, hasta que llegó a Ciudad Real a entender personalmente en su pacificación el señor don Toribio de Cosío [...] [272 ff.].
- AGI, Guatemala, 375. *Expediente sobre que se mantenga a la religión de Santo Domingo en las siete doctrinas de la provincia de Los Zendales. 1684-1740.*
- AGI, Guatemala, 375, exp. 4. Tercera serie de documentos sobre la sucesión en los pueblos de Los Zendales del clero regular por el clero secular. 1721-1740.
- AGI, Guatemala, 389. *Registros de oficios: Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito. Años 1684 a 1708.*
- AGI, Guatemala, 389, exp. 1. Guatemala. De oficio desde 30 de marzo de 1685 hasta 13 de octubre de 1692 [311 ff.].
- AGI, Guatemala, 390. *Registros de oficios: Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito. Años 1708-1735.*
- AGI, Guatemala, 390, exp. 2. Reales cédulas del 14 de septiembre 1715 al 30 de marzo 1720 [486 ff.].
- AGI, Guatemala, 390, exp. 3. Reales cédulas del 30 de marzo 1726 al 6 de noviembre 1735 [341 ff.].
- AGI, Guatemala, 391. *Registros de Oficio. Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito. Años de 1739-1750.*

AGI, Guatemala, 391, exp. 1. Audiencia de Guatemala. Despachos de oficio desde 1o de marzo de 1739 hasta 31 de octubre de 1742 [376 ff.].

AGI, Guatemala, 935. *Expedientes inventariados. 1819.*

AGI, Guatemala, 935, exp. 1. [San Lorenzo, 12 de noviembre 1776] Real cédula al presidente de la Audiencia de Guatemala [12 ff.].

AGI, México, 3102. 1774. *Yucatán. Expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas.*

AGI, México, 3102, exp. 1. Número 11. Primera pieza con 154 fojas [del expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas] [154 ff.].

AGI, México, 3102, exp. 2. [24 de octubre 1766] El obispo y Cabildo de Mérida de Yucatán en consecuencia de la real cédula de 4 de octubre de 1765 da cuenta a vuestra majestad con documentos justificativos de no verificarse las causas que representó el reverendo obispo y Cabildo de Ciudad Real para la agregación de la provincia de Tabasco a su obispado, los gravísimos inconvenientes que resultaría de desmenbrarla del obispado de Yucatán y los beneficios que se seguirían de subordinarse la alcaldía mayor de Tabasco al gobierno de Yucatán [16 ff.].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC)

AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 1095, exp. 2. [1807-1808] Cuenta y razón de las fiestas, matrimonios y entierros en la parroquia de Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Pueblo Nuevo y Solosuchiapa, correspondiente a los años de 1804 a 1808 [18 ff.].

AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 3763, exp. 30. 1816. Lista de las cantidades que cada curato contribuye a la sagrada mitra en razón de la cuarta episcopal [1 f.].

AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 3776, exp. 3. [1778]. Informe de los vasallos que tiene su majestad en este obispado de Ciudad Real de Chiapas, incluso los eclesiásticos seglares y regulares, mujeres, niños y niñas: sacado de las certificaciones o padrones dados por los curas y respecto a los religiosos y su número consta

- de las razones dadas por sus superiores [Borrador del censo del obispo Francisco Polanco] [1778] [4 ff.].
- AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 4081, exp. 3. [1856] Estado que comprende el número de eclesiásticos y curatos de la diócesis de Chiapas [2 ff.].
- AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 4585, exp. 3. 1650 [sic, por 1665]. Real orden para que se dé colación del curato de Teopisca al reverendo padre fray Pedro Román. [16 ff.].
- AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 4586, exp. 3. Año de 1673 [sic, por 1663]. Copia simple de la respuesta del ilustrísimo señor doctor don fray Mauro de Tovar a una real provisión que se le notificó sobre colación de curatos en los religiosos dominicos [16 ff.].
- AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 4792, exp. 8. Año de 1663. Certificación del escribano real comprensiva del tanto que cada pueblo de esta provincia ha pagado de tributo [7 ff.]. [Antes AHDSC, exp. 23].
- AHDSC, Fondo parroquial, caja 10, libro 2, Libro de registro de los despachos de la secretaría episcopal que mandó hacer en 342 fojas el ilustrísimo y reverendísimo señor maestro don fray Francisco Núñez de la Vega de la orden de predicadores, obispo de esta Ciudad Real de Chiapas y Soconusco, del Consejo de su majestad, en 27 de enero de 1684 años [1683-1730].
- AHDSC, Fondo parroquial, caja 231, libro 1. Libro de bautizos de Chilón.

ANEXOS

CUADRO 1.
PRIORATOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS
DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO
(1595-1705)

CUADRO 1. PRIORATOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1595-1705)

	1595	1611	1617	1650	1659	1705
PUEBLOS CONVENTOS DOMINICOS						
CIUDAD REAL (BARRIOS)						
Cerrillo	Ciudad Real	Ciudad Real		Ciudad Real	Ciudad Real	Ciudad Real
Cuxtitali	Ciudad Real	Ciudad Real		Ciudad Real	Ciudad Real	Ciudad Real
Mexicanos	Ciudad Real	Ciudad Real		Ciudad Real	Ciudad Real	Ciudad Real
Tiaxcala	Ciudad Real					Ciudad Real
(PUEBLOS)						
Agucatenango	Ciudad Real					
Amatenango	Ciudad Real					
Chalchihuitán	Ciudad Real					
Chamula	Ciudad Real					
Chenalhó	Ciudad Real					
Huixtán (San Miguel)	Ciudad Real					
Ixtapa						
M ^a Magdalena Tenezacatlán	Ciudad Real					
Mitontic						
Oxchuc	Ciudad Real					
San Andrés Iztacostoc	Ciudad Real					
San Gabriel						
San Lucas Evangelista	Ciudad Real		Ciudad Real	Ciudad Real	Ciudad Real	Ciudad Real
Santa Catarina Zactán	Ciudad Real					
Santa Marta Xolotepec	Ciudad Real					
Santiago Huixtán	Ciudad Real					
Soyaló						
Tepejapa	Ciudad Real					
Teopisca	Ciudad Real					
Totolapa	Ciudad Real					
Zinacantán	Ciudad Real					

CUADRO 1. PRIORATOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1595-1705)

	1595	1611	1617	1650	1659	1705
PUEBLOS						
OCOSINGO						
Bachajón	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Cancuc	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Chilón	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Guaquitepec	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Ocosingo	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
San Martín						
Sitalá	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Sivacá	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Tenango	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
Yajalón	Ciudad Real	Zendales	Ocosingo	Ocosingo	Ocosingo	Ciudad Real
CHIAPA						
Acala	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
Chiapilla	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
Ostuta	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
Pochutla	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
Suchiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
Tuxtla	Tecpatán	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa	Chiapa
COMITÁN						
Aquespala	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Chicomuselo	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Coapa	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Comalapa	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Coneta	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Escuintenango	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Huitián	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Yayahuita	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán
Zapaluta	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán	Comitán

CUADRO 1. PRIORATOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1595-1705)

	1595	1611	1617	1650	1659	1705
PUEBLOS						
SOCOLTENANGO						
Chalchitán	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	
Cittalá	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	
Ixtapilla	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	
Pinola	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	Comitán
San Bartolomé	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	Comitán
Socoltlenango	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	Comitán
Soyatitán	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	Comitán
Tecolula	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla			
Zacualpa	Copanaguastla	Copanaguastla	Copanaguastla	Socoltenango	Socoltenango	
TECPATAN						
Chicoacán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Chicoasén	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Coapilla	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Comeapa	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Comistahuacán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Copainalá	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Ixhuatán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Jitotol	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Manché	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Ocoatepec	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Osumacinta	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Pantepec	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Quechula	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Solistahuacán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Tapalapa	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Tapilula	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán
Tecpatán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán	Tecpatán

CUADRO 1. PRIORATOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1595-1705)

PUEBLOS	1595	1611	1617	1650	1659	1705
CHAPULTENANGO						
Chapultenango	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Coapitán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Cuscahuatán					Chapultenango	
Ixtacomitán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Nicapa	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Ostuatán	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Sayula	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Solosuchiapa	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
Sunuapa	Tecpatán	Zoques	Tecpatán	Tecpatán	Chapultenango	Tecpatán
TAPIJULAPA						
Amatán	Tecpatán	Ciudad Real		Ciudad Real	Tapijulapa (1)	Tecpatán
Ixtapangajoya	Tecpatán	Ciudad Real		Ciudad Real	Tapijulapa (1)	Tecpatán
Ositán					Tapijulapa (1)	Tecpatán
CONVENTOS FRANCISCANOS						
GUARDIANIA DE CIUDAD REAL						
(BARRIOS)						
San Antonio	Franciscanos	Guardiania de Ciudad Real				Guardiania de Ciudad Real
San Diego	Franciscanos	Guardiania de Ciudad Real				Guardiania de Ciudad Real
(PUEBLOS)						
Bochil		Guardiania de Ciudad Real				
San Felipe	Franciscanos	Guardiania de Ciudad Real				Guardiania de Ciudad Real

CUADRO 1. PRIORATOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1595-1705)

	1595	1611	1617	1650	1659	1705
PUEBLOS						
GUARDIANA DE HUITIUPÁN						
Huitiupán (Asunción)	Franciscanos	Huitiupán				Guardanía de Ciudad Real
Huitiupán (San Andrés)		Huitiupán				Guardanía de Ciudad Real
Huitiupán (San Pedro)	Franciscanos	Huitiupán				Guardanía de Ciudad Real
Huitiupán (Santa Catarina)						Guardanía de Ciudad Real
Moyos	Franciscanos	Huitiupán				Guardanía de Ciudad Real
Plátanos	Franciscanos	Huitiupán				Guardanía de Ciudad Real
Simojovel	Franciscanos	Huitiupán				Guardanía de Ciudad Real
BENEFICIOS SECULARES						
BENEFICIO DE JIQUIPILAS						
Cintalapa						Jiquipilas
Jiquipilas	Jiquipilas	Jiquipilas				Jiquipilas
La Pita		Jiquipilas				Jiquipilas
Ocozacoatlá	Jiquipilas	Jiquipilas				Jiquipilas
Tacuasín	Jiquipilas	Jiquipilas				Jiquipilas
BENEFICIO DE TILA						
Palenque	Tila	Tila				Tila
Petalcingo	Tila	Tila				Tila
Tila	Tila	Tila				Tila
Tumbalá	Tila	Tila				Tila

CUADRO 2.
PARROQUIAS DEL OBISPADO
DE CHIAPA Y SOCONUSCO
(1656-1830)

CUADRO 2. PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1656-1830)

	1656 y 1659	1665	1690	1712	1772	1774	1778	1796	1806	1811	1813	1816	1830
CONVENTOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS EN 1659													
CONVENTOS DOMINICOS													
CIUDAD REAL													
Ixtapa	XX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
San Gabriel	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)
Soyaló	XX	XX	(XX)	XX	(XX)								
Zinacantan	XXX	XX	XX	XX	XXX								
Chamula	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Mitontic	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
San Andrés Iztacostoc	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Santiago Huixtán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Santa Marta Xolotepec	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	XX	XX	(XX)	XX	XX	XX
M ^a Magdalena Tenezacatlán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Chenalhó	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Chalchihuitán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Santa Catarina Zactán	XX	XX	XX	XX									
Sagrario				(XXX)									
Cerrillo	XX	XX	(XX)	XX	(XX)	XX	XX	XX	XX	(XXX)	XX	XX	XX
Mexicanos	XX	XX	(XX)	XX	(XX)	XX	XX	XX	XX	(XX)	XX	XX	(XX)
Tlaxcala	(XX)	XX	(XX)	XX	(XX)	XX	(XX)						
Cuxtitali	XX	XX	(XX)	XX	(XX)	XX	XX	XX	XX	(XX)	XX	XX	(XX)
San Lucas Evangelista	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Totolapa	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Tenejapa	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Huixtán, San Miguel	XXX	XXX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XXX	XX	XX	XXX
Oxchuc	XX	XX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
San Martín				XX									
Teopisca	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Amatenango	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Aguacatenango	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX

CUADRO 2. PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1656-1830)

	1656 y 1659	1665	1690	1712	1772	1774	1778	1796	1806	1811	1813	1816	1830
CONVENTOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS EN 1659													
CONVENTOS DOMINICOS													
OCOSINGO													
Cancuc	XXX	XX	XXX	XX	XXX	(XXX)							
Tenango	XXX	XX	XXX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Guajuatpec	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Sitalá	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	XX
Ocosingo	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Sibacá	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	XX
Bachajón	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	XX
Chilón	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Yajalón	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
CHIAPA													
Tuxtla	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Chiapa	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Suchiapa	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Pochutla	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX				
Acala	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Chiapilla	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	XX
Ostuta	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX				
COMITAN													
Comitán	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Zapalutá	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	XX
Aquespala	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX				
Escuintenango	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XX)	(XX)	(XX)
Coneta	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	(XX)	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Coapa	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Huitatán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX				
Comalapa	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Chicomuselo	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Yayauhuita	XX	XX	XX	XX	(XX)	XX	XX	XX	XX				

CUADRO 2. PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1656-1830)

	1656 y 1659	1665	1690	1712	1772	1774	1778	1796	1806	1811	1813	1816	1830
CONVENTOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS EN 1659													
CONVENTOS DOMINICOS													
SOCOLTENANGO													
Pinola	XXX	XXX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)
Zacualpa	XX	XX	(XX)	(XX)									
Soyatitán	XX	XX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Ixtapilla	XX	XX	XX	(XX)									
San Bartolomé	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Valle de Cuxtepeques					(XX)	(XX)	(XX)	(XXX)	XXX	(XXX)	(XXX)	(XXX)	(XXX)
Socolltenango	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Copanaguasla	XX												
Chalchitán	XX												
TECPATAN													
Osumacinta	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XXX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Chicoasén	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Copainalá	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Tecpatán	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XX	XXX	(XX)	(XX)	(XX)
Quechula	XX	XX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Chicoacán			XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX				
Coapilla	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Ocoatepec	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Pautepec	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Tapalapa	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)

CUADRO 2. PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1656-1830)

CONVENTOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS EN 1659
CONVENTOS DOMINICOS

	1656 y 1659	1665	1690	1712	1772	1774	1778	1796	1806	1811	1813	1816	1830
Ixhuatán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Tapitula	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Comistahuacán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Solistahuacán	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Comeapa	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Jitocel	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Bochil													

CHAPULTENANGO

Amatán	XX (2)	XX (2)	XX (2)	XX (2)	XX (3)								
Ixtapangajoyá	XX (2)												
Ostirán / Pichucalco	(XX) (2)												
Solosuchitapa	XX	(XX)											
Ixtacomitán	XX	(XX)											
Sunupa	XX	(XX)											
Nicapa	XX	(XX)											
Chapultenango	XXX	(XXX)											
Coapitán	XX	(XX)											
Cuscaluatán	XX	(XX)											
Ostucán	XX	(XX)											
Sayula	XXX	(XXX)											

CONVENTOS FRANCISCANOS

CIUDAD REAL

San Diego	XX (XX)	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
San Antonio	XX	(XX)	(XX)	(XX)	XX								
San Felipe	XXX	(XXX)	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX

HUITTUPAN

Plátanos, San Bartolomé	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)
Plátanos, San Juan [El Bosque]	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Simojovel	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Huitupán, Asunción	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Huitupán, Santa Catarina	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Huitupán, San Andrés	(XX)	XX											
Huitupán, San Pedro	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Sabamilla	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
Moyos	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)

CUADRO 2. PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1656-1830)

	1656 y 1659	1665	1690	1712	1772	1774	1778	1796	1806	1811	1813	1816	1830
CONVENTOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS EN 1659													
BENEFICIOS SECULARES													
JIQUIPILAS													
La Pita		XX	XX										
Tacuasín		XX	XX										
Cintalapa		XX	XX	XXX	XXX	XXX	XX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Jiquipilas		XXX	XXX	XX	XX	XXX	(XX)	XX	(XX)	XX	(XX)	(XX)	XX
Ocozocoautla		XXX	XXX	(XXX)	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)	XXX	(XXX)
TILA													
Petalcingo		XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)
Tila		XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Tumbalá		XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
San Pedro Sabana													XX
Salto de Agua													
Palenque		XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XXX	XXX	XXX
SOCONUSCO													
Valle					XX								
Tonalá		XX	(XX)	(XX)	XXX	XXX	XXX	XX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Pijijapan		XXX	(XX)	XX	XX	XX	XX	(XX)	XX	(XX)	(XX)	(XX)	XX
Mapastepec		XXX	(XXX)	XXX	XX	XX	XXX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	XX
San Lorenzo		XX											
Soconusquillo (Soconusco)		XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX						
Ocelcalco		XXX	(XX)	XX									
Escuintla		[?]	(XXX)	(XX)	XXX	XXX	(XXX)						
Acacoyagua		XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)
Acapelatua		XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)
Zacapulco		XX	(XX)										

CUADRO 2. PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1656-1830)

	1656 y 1659	1665	1690	1712	1772	1774	1778	1796	1806	1811	1813	1816	1830
CONVENTOS, GUARDIANÍAS Y BENEFICIOS EN 1659													
BENEFICIOS SECULARES													
Hueyepetagua	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	XX						
Tizapa	XXX	XXX	(XXX)	XXX	XXX	XXX	(XXX)						
Gulucingo / Pueblo Nuevo Comalitián	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Amatán	XX	XX											
Tiangustlán	XX	(XX)	(XX)	(XX)									
Mazapetagua	XX	XX	(XX)	(XX)			XX						
Caguala	XX	XX											
Zapaluita	XX	XX	(XX)	(XX)				XX					
Tuzantán	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Huixtla	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Huehuetán	XXX	XXX	(XXX)	XXX	XXX	XXX	(XXX)						
Nexapa	XX	XX	(XX)	(XX)			XX						
El Talibé	XX	XX											
Itamapa	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	XX	(XX)					
Itampala	XXX	XXX	(XXX)	XXX									
Cúmulco	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	XX						
Tepeguís	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	XX						
Tacualoya	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	XX	(XX)					
Cacahoatán	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Tuxtla [Chico]	XXX	XXX	(XXX)	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Tapachula	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XXX	XX	XXX	XXX	XXX	(XXX)
Mazatán	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Metapa	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)
Chiltepec	XX	XX	(XX)	(XX)									
Ayutla	XXX	XXX	(XXX)	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX	(XXX)	(XXX)	(XXX)	(XXX)
Tomalapa	XX	XX											
Nahuatán	XX	XX	(XX)	(XX)	XX	XX	XX	XX	XX	(XX)	(XX)	(XX)	(XX)

SIMBOLOGÍA

- XX Pueblo anexo
- XXX Pueblo cabecera
- () Pueblo que no aparece en la fuente, pero que sí existía en ese año

NOTAS:

- (1) Coapa, por haber venido a gran disminución, era administrado conjuntamente por el cura de Chicomuselo y el de Escuintenango.
- (2) Estos pueblos eran administrados desde la vicaría dominica de Tabasco
- (3) Amatán pertenecía al curato de Huitiupán.
- (4) El barrio de San Antonio pertenecía la parroquia de la catedral

FUENTES:

- 1656 L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", pp. 178-179.
- 1659 AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4585, exp. 3, ff. 10-12.
- 1690 AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3).
- 1712 Basado en AHDSC, Fondo parroquial, caja 10, libro 2. "Libro de registro..."
- 1772 M García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, pp. 7-8.
- 1774 *Ibid.*, pp. 11-51.
- 1778 AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 3776, exp. 3, [1778]. "Borrador del censo del obispo Polanco".
- 1796 D. Juarros, *Compendio de la historia del reino de Guatemala*, pp. 64-81.
- 1806 "Estado de curatos del arzobispado de Guatemala, 1806", pp. 225-229.
- 1811 E. Flores Ruíz, "Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito", pp. 112-113.
- 1813 M. Robles Domínguez de Mazariegos, *Memoria histórica de la provincia de Chiapa*, pp. 48-50.
- 1816 AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 3763, exp. 30. 1816. "Lista de las cantidades...".
- 1830 *Informes de los párrocos del estado al gobierno del mismo, sobre la situación de los pueblos.*

CUADRO 3.
FECHAS DE LA SECULARIZACIÓN
DE LAS DOCTRINAS DEL OBISPADO
DE CHIAPA Y SOCONUSCO
(1762-1856)

CUADRO 3. FECHAS DE LA SECULARIZACIÓN DE LAS DOCTRINAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1762-1856)

PARROQUIAS	FECHA SECULARIZACIÓN	FUENTE
Oxchuc	1762	E. Flores Ruiz, "Secuela parroquial de Chiapas", p. 104.
San Bartolomé	1762	<i>Idem.</i>
Chamula	1766	<i>Idem.</i>
Acala	1771	T. Obata-Saeki, <i>Ladinización sin mestizaje</i> , p. 57
Chicomuselo	1771	E. Flores Ruiz, "Secuela parroquial de Chiapas", p. 104.
Valle de Cuxtepeques	1773	AHDSC, Fondo parroquial, caja 119, libro 1.
Ixtapa	1774	M. García Vargas y Rivera, <i>Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas</i> , pp. 19-20.
Totolapa	1774	<i>Ibidem.</i> , pp. 40-41.
Yajalón	1774	<i>Ibidem.</i> , p. 17.
Soyatán	1774	<i>Ibidem.</i> , pp. 38-39.
Socoltenango	1774	<i>Ibidem.</i> , pp. 37-38.
Chapultenango	1774	<i>Ibidem.</i> , pp. 28-29.
Teopisca	1775	E. Flores Ruiz, "Secuela parroquial de Chiapas", p. 104.
Tuxtla	1775	<i>Idem.</i>
Ocosingo	1776	AHDSC, Fondo parroquial, caja 10, libro 2.
Cerrillo	1778	E. Flores Ruiz, "Secuela parroquial de Chiapas", p. 105.

CUADRO 3. FECHAS DE LA SECULARIZACIÓN DE LAS DOCTRINAS DEL OBISPADO DE CHIAPA Y SOCONUSCO (1762-1856)

PARROQUIAS	FECHA SECULARIZACIÓN	FUENTE
Zinacantán	1788	<i>Idem.</i>
Chilón	1790	AHDSC, Fondo parroquial, caja 231, libro 1.
Huitupán, Asunción	1797	E. Flores Ruiz, "Secuela parroquial de Chiapas", p. 106.
Ixtacomitán	1806	AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 1095, exp. 2.
Cancuc	Después de 1856	AHDSC, Fondo diocesano, carpeta 4081, exp. 3.
Guaquitepec	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Chiapa	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Comitán	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Copainalá	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Tecpatán	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Quechula	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Tapalapa	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Tapilula	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Jitotol	Después de 1856	<i>Idem.</i>
Coalpitán	Después de 1856	<i>Idem.</i>
San Felipe	Después de 1856	<i>Idem.</i>

**DEL DICHO AL HECHO: EL SEGURO POPULAR,
SU PRESUPUESTO Y LA ATENCIÓN A LA SALUD MATERNA
EN CHIAPAS**

**SAYING AND DOING: “SEGURO POPULAR”
-SOCIAL HEALTH INSURANCE-, BUDGET
AND ATTENTION OF MATERNAL HEALTH IN CHIAPAS**

**Mónica Carrasco-Gómez¹
Hilda Eugenia Argüello-Avendaño²**

Resumen: En 2003 se implementa el Sistema de Protección Social en Salud —SPSS— o Seguro Popular —SP— como una estrategia a través de la cual el gobierno de México se comprometía a cumplir el derecho a la protección de la salud de toda persona sin seguridad social. SP es la instancia financiera que posibilita que los recursos públicos lleguen a los niveles de atención que se requieran. En más de diez años se han realizado acuerdos para la transferencia de recursos entre la federación y los estados que ascienden a miles de millones de pesos cada año. Estas entidades, al ser públicas, han de transparentar el uso de los recursos. Objetivo: Describir y analizar el funcionamiento de SPSS —Acuerdo de coordinación y el Anexo IV— de las intervenciones del Programa de Acción Específico Salud Materna y Perinatal —PAE SMyP— en Chiapas. Métodos: Revisión de normatividad, solicitudes de información y entrevistas a servidores públicos.

¹ Catedrática Conacyt, adscrita a CIESAS Sureste.

² Secretaria técnica del Observatorio de Mortalidad Materna en México y candidata a doctora en Antropología y Comunicación por la Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.

Correos electrónicos: monica.carrasco@ciesas.edu.mx; hildaomm@gmail.com

Fecha de recepción: 31 07 17; Fecha de aceptación: 01 12 17.

 Páginas 209-244.

Palabras clave: rendición de cuentas, seguro popular, salud materna.

Abstract: In 2003, the Social Health Insurance —SPSS— or “Seguro Popular” —SP— was implemented as a strategy whereby the Mexican government committed itself to fulfill the right to health protection of every person without social security. The SP is the financial entity that enables public resources to reach the levels of care required. For over ten years agreements have been made in order to make possible the transfer of resources between the federation and the states. These resources amount to billions of pesos each year and because they are public, these agreements require transparency in the use of resources. **Objective:** To describe and analyze the functioning of the SPSS —Coordination Agreement and Annex IV— of the interventions of the Specific Action Program on Maternal and Perinatal Health —PAE SMyP— in Chiapas. **Methods:** Review of regulations, information requests and interviews with public servants.

Keywords: accountability, social protection system in health, maternal health.

Introducción

El Sistema de Protección Social en Salud —SPSS— o Seguro Popular —SP— es una política de salud que obedece a las directrices de gastar acertadamente y de manera focalizada en los sectores más vulnerables, acorde con las recomendaciones del Banco Mundial en 1993. El gobierno de México se comprometió a cumplir el derecho a la protección de la salud de toda persona sin seguridad social —casi la mitad de la población del país—. SPSS es el brazo operativo de dicho sistema, y desde 2003 funge como la instancia financiera que posibilita que los recursos federales, estatales y las cuotas familiares —requeridas según el nivel socioeconómico—, lleguen a los niveles de atención que se soliciten,

convirtiéndose en la principal fuente de financiamiento de los programas de salud y de los servicios estatales de salud en todo el país.

Para operar esta política de salud a nivel estatal se realizó una separación de funciones entre la instancia financiadora y la que provee la atención o los servicios de salud. Adicionalmente se generaron *Acuerdos de coordinación* entre la federación y los estados, que al ser públicos permiten transparentar los procesos en el ejercicio de los recursos y sus resultados, lo que sienta las bases para la transparencia y rendición de cuentas, fundamental en el uso eficiente de los recursos y que además posibilita la contraloría social.

El presente documento hace uso de las herramientas que brinda el Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales —Inai— a través del ejercicio del derecho al acceso a la información consagrado en el artículo 6° constitucional, con el fin de identificar las posibilidades de mejora de procesos en el ejercicio de los recursos públicos destinados a ejercer el derecho a la salud que tiene toda la población mexicana.

Metodología

A través de la documentación y análisis de la información de las políticas federales y estatales de SPSS, principalmente obtenida mediante solicitudes de información en la Plataforma Nacional de Transparencia de Inai, y de la revisión normativa de fuentes oficiales y periodísticas, se obtuvieron resultados que requirieron de una serie de pesquisas para indagar en qué consiste el Acuerdo de Coordinación para la Ejecución del SPSS —ACESPSS— y su relación con el Programa de Acción Específico Salud Materna y Perinatal —PAE SMyP—; cuáles son las intervenciones de SMyP cubiertas por SP y cómo operan en el plano local. Para lo cual se hizo un seguimiento del ejercicio del recurso a nivel de las unidades médicas acreditadas por SPSS en el periodo 2014-2016. Asimismo, se solicitaron entrevistas a funcionarios del nivel federal —Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva, CNEGSR; Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud, SPPS— y estatal —Régimen Estatal de Protección Social en Salud, REPSS—, las cuales sólo se concretaron con dos dependencias,

CNEGSR y REPSS, en Chiapas. Sin embargo, aunque se requirió más tiempo para la obtención de la información, fue posible conseguirla a través de Inai.

ANTECEDENTES

El Estado mexicano como garante del derecho a la salud

En 1917 se promulgó la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, que incluía el derecho de todas y todos los ciudadanos a la protección de la salud como garantía social. En 1923, en el ámbito de la salud materno-infantil, se implementó el Programa de Asistencia Materno Infantil, mismo que contempló la creación de clínicas de atención preventiva para las etapas prenatal y postnatal (Fernández, 1993: 23, en Argüello, 2017).

Posterior al periodo cardenista, México vivió un proceso de industrialización a la par del incremento de la clase obrera, por lo que en 1943 se creó el Instituto Mexicano del Seguro Social —IMSS— para proporcionar servicios médicos a los asalariados urbanos y al proletariado industrial (López, 1981: 103, en Argüello, s/f). El principal sustento financiero proviene de los recursos obrero-patronales y de aportaciones estatales, por tanto sus servicios se dirigen a quienes han pagado cuotas de afiliación, lo que se mantiene vigente hasta nuestros días. Unos años más tarde, en 1960, surgió el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado —ISSSTE— dado el crecimiento de la burocracia estatal y sus demandas asistenciales, otorgando servicios a los trabajadores de la federación (ibídem). En esa misma línea se crearon servicios de salud por parte de algunos organismos y empresas descentralizadas, como Petróleos Mexicanos, Ferrocarriles Nacionales, Comisión Federal de Electricidad, Secretaría de Marina, Secretaría de la Defensa Nacional y Secretaría de Hacienda y Crédito Público (ibídem).

En 1961, se inicia un proceso de delimitación de funciones en aras de asegurar el mejor aprovechamiento de recursos: la Secretaría de Salubridad y Asistencia —SSA— atenderá aspectos sanitarios asistenciales y preventivos; IMSS prestará servicios médicos a los trabajadores de la industria, e ISSSTE a la burocracia (Fernández, 1993: 16); a la población usuaria de estas dos últimas instituciones se le llamará “derechohabiente”,

y a la de SSA “no derechohabiente” o “población abierta”. En los sesenta surgen el Instituto Nacional de Protección a la Infancia y la Institución Mexicana de Asistencia a la Niñez, mismos que se conjuntan en 1977 y se forma el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia —DIF (López, 1981: 103, en Argüello, s/f).

En sus inicios, IMSS e ISSSTE proveían servicios de seguridad social solamente a los trabajadores y sus familias. A finales de la década de 1980 e inicios de 1990 se incorporó a personas sin seguridad social, como estudiantes universitarios y transportistas (Laurell, 2001, en Watzkin, 2013: 190).

La población sin seguridad social, y que no pertenecían a estos últimos sectores incorporados, recibían atención por parte de la Secretaría de Salud —SS—. Sin embargo, los servicios no llegaban a toda la población, sobre todo por falta de instalaciones en las poblaciones rurales (Watzkin, 2013: 189).

Focalizar el gasto en salud

Una política pública de la década de 1990, cuyo impacto continúa en las estrategias, planes y programas vigentes, tanto en la esfera internacional como en la mexicana, surgió del “Informe sobre el Desarrollo Mundial 1993. Invertir en salud” del Banco Mundial. Este Informe recomendaba a los gobiernos cumplir con la obligación de gastar acertadamente, esto significaba asignar los recursos de forma en que se obtuviera el máximo mejoramiento posible de la salud o, por lo menos, que fuera notable a partir de un número relativamente reducido de intervenciones eficaces en función de los costos. Con ello se apuntaba a focalizar el gasto en acciones estrictamente necesarias, como la inversión en la salud de los pobres, mediante el diseño de estrategias que resultaran económicamente eficientes y socialmente aceptables para reducir la pobreza y aliviar sus consecuencias (Argüello, 2017).

El Banco Mundial propuso tres ejes que podrían incluirse en las políticas públicas destinadas a mejorar las condiciones de salud de los países en desarrollo (Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y Banco Mundial, 1993: iii):

1. Acciones sobre el entorno. Apuntaba a implementar políticas de crecimiento económico que beneficiaran a los pobres; ampliar las inversiones en educación, particularmente de niñas, promoviendo la emancipación y empoderamiento de las mujeres (ídem: 6).
2. Mejorar las inversiones públicas en salud. Se encaminaba a reducir el gasto público de centros asistenciales de tercer nivel y de la formación de especialistas; y en cambio optar por financiar y asegurar la adopción de un conjunto de medidas de salud pública con gran externalidad —por ejemplo: vacunación, prevención del sida o accidentes por alcoholización—; financiar y asegurar la prestación de un conjunto de servicios clínicos esenciales, y mejorar la gestión de los servicios de salud estatales por medio de la descentralización de facultades presupuestarias y administrativas (ibídem).
3. Promover la diversidad y la competencia. Se alentaba a que los gobiernos se encargaran de financiar medidas de salud pública y servicios clínicos esenciales y que el resto fuera cubierto por los servicios privados (ibídem).

En 1995, integrantes del Departamento de Población, Salud y Nutrición del Banco Mundial publican las primeras propuestas (Bobadilla, Cowley, Musgrove y Saxenian, 1995) para diseñar e implementar un “paquete mínimo de intervenciones clínicas y de salud pública” a nivel nacional, con lo que se preveía disminuir entre 22 y 38% la mortalidad prematura y discapacidad en infantes menores de 15 años, y entre 10 y 18% la de la población adulta (ídem: 127).

En el documento de igual manera se discuten los criterios con los cuales determinar qué servicios incluir, el contenido de cada paquete, el costo y la forma de pago. El llamado era incorporar el análisis de los problemas de salud más importantes en los países de bajos y medianos ingresos, así como incluir a todos los grupos de edad. El paquete de servicios podía complejizarse a partir de las enfermedades prioritarias, los insumos y personal e instalaciones requeridos. La recomendación principal fue que los gobiernos se comprometieran a que la población pobre tuviese acceso a tales servicios. No obstante, los paquetes de servicios se centran en un enfoque económico de maximización de los

beneficios, y no necesariamente contemplan ni garantizan el ejercicio del derecho a la salud sin restricciones.

La reforma de salud en México

El Sistema Nacional de Salud —SNS— en México es un conjunto de subsistemas, que atiende a diversas poblaciones, con diferentes suficiencias presupuestarias y alcances. De manera resumida podemos decir que pertenecen a éste las instituciones de seguridad social para los trabajadores asalariados y la Secretaría de Salud, que atiende a la población sin ningún tipo de cobertura. Un aspecto íntimamente relacionado con la utilización de los servicios de salud es el alto gasto de bolsillo que la población mexicana realiza, pues alcanza prácticamente 50% del gasto total en salud (OCDE, 2015). Es así que, para disminuir las brechas de acceso, desde la década de 1990 se empieza a gestar la organización del Sistema con el propósito de sacar el máximo provecho de los recursos mediante intervenciones focalizadas.

La reforma de salud impulsada en México a partir de 1995, con el apoyo financiero del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial (Watzkin, 2013: 190), tuvo como finalidad separar las funciones del sistema de salud: 1) la rectoría es la encargada de conducir, regular, monitorear y vigilar la política nacional en salud; 2) el financiamiento se centra en la recaudación de fondos para cubrir las necesidades de salud, ésta puede ser colectiva o individual; 3) la prestación de servicios atiende a la población mediante la integración de las instituciones de salud y proveedores —públicos y privados.

En este contexto la propuesta de “pluralismo estructurado” (Londóño y Frenk, 1997: 8) crea una nueva función llamada *articulación*, que sería la mediadora entre el financiamiento y la prestación de servicios en un contexto de mercado regulado donde se compite por brindar la atención.³

³ Como lo han documentado Laurell y Herrera (2010), se ha intentado en diversos momentos reformar el sistema de salud, primero en IMSS, luego con la puesta en marcha de SPSS en 2004, y posteriormente con la reforma al ISSSTE en 2007.

Funciones integradas, y su separación, en el sistema de salud mexicano

Una de las características de la seguridad social mexicana, en sus inicios, era que las funciones de financiamiento y prestación de servicios estaban integradas, por tal motivo se fortalecieron al tener infraestructura, recursos humanos e investigación propios para dar atención a 45% de la población mexicana (Laurell y Herrera, 2010: 143).

La población sin seguridad social inicialmente era atendida por instituciones de asistencia pública, cuyo tipo de financiamiento era unipartito, provenía del gobierno federal, y representaba 15% del gasto total en salud (Arredondo y Recaman, 2003: 11).

En los años 90, con los programas de extensión de cobertura, se brindó atención a algunos sectores sin seguridad social —sobre todo rurales— por parte de IMSS-Solidaridad, para algunos académicos ésta era una forma de alcanzar la universalización de los servicios de salud (Laurell, 2001: 23). El programa de reforma del sector salud publicado en 1996 se alineaba a las recomendaciones de focalizar el gasto, particularmente en los sectores menos favorecidos. Bajo esta perspectiva se creó SPSS como un mecanismo para brindar protección financiera a 55% de la población que entonces carecía de seguridad social, a través de un paquete básico de intervenciones y utilizando la infraestructura del SS y de los Servicios Estatales de Salud (Sesa).

Al mismo tiempo, se abrió la posibilidad de subcontratar a farmacéuticas y/o distribuidoras privadas con el fin de que proveyeran insumos para la atención de algunos padecimientos de las intervenciones financiadas. Al respecto, Laurell y Herrera (2010) documentaron que un argumento central de la reforma era lograr la eficiencia del Estado y desalentar el mal manejo de los recursos, al dar el control financiero a un ente separado de la prestación de los servicios (Laurell y Herrera, 2010: 138).

Siguiendo a los mismos autores, no es sino hasta la segunda reforma o modernización del Estado que “el aseguramiento emerge como el mecanismo preferente de financiamiento para lograrla y para reducir gastos catastróficos e incrementar la equidad, además con la finalidad de mejorar la calidad y oportunidad de los servicios, incrementar la

eficiencia y eficacia, abatir la corrupción y contener los costos” (ídem: 138).⁴

Pasos hacia la integración funcional del sistema de salud

En los primeros 15 años del siglo XXI, en México se empezaron a generar instrumentos de política pública con la finalidad de impulsar una integración funcional⁵ —IF— de SNS (Ibarra et al., 2013: 311). IF se define como “la percepción, por parte de la población, de un horizonte plano de proveedores públicos, esto es, el acceso legal y sin barreras de cualquier residente en México a los servicios públicos de primer nivel y hospitalarios en función de residencia y necesidad de salud, sin importar la fuente de financiamiento” (Musgrove y González, 2007, en Ibarra et al. 2013: 311).

Asimismo, para lograr la IF del sistema era necesaria la separación de funciones entre los que prestan los servicios y los pagadores, estos últimos son denominados organizadores y administradores del consumo (ídem).

Con respecto a la salud materna, IF inició con el Programa de Acción Arranque Parejo en la Vida —APV—, creado por el gobierno federal en 2001 para atender los retos en salud materna, que logró su obligatoriedad en instituciones públicas y privadas en 2004 (INSP, 2008). Continuó con los Programas de Acción Específica —PAE—, APV (2007-2012), y PAE Salud Materna y Perinatal —SMYP— (2013-2018).

En el periodo 2001-2003 se puso en marcha un proyecto piloto llamado Salud para Todos —precursor de SP—, como un instrumento de transferencia de subsidios a través de un paquete de servicios médicos, el cual inició su operación en cinco entidades federativas (Argüello, s/f).

SPSS surgió con el objetivo de proteger a la población que no contaba con seguridad social formal y que presentaba alto riesgo al empobrecimiento por gastos en salud. El 15 de mayo de 2003 se

⁴ La primera reforma de salud en México fue en 1995, según Laurell y Herrera “el gobierno intentó transitar a un modelo de separación entre pagadores y proveedores con competencia de mercado” (2010: 143).

⁵ Cabe mencionar que la fuente citada en dicho artículo no es localizable: *Hacia la integración funcional del Sistema Nacional de Salud (SNS)*, Secretaría de Salud, México DF, 2011.

adiciona a la Ley General de Salud la leyenda: “de la Protección Social en Salud”, con ésta SP se transforma de un programa a una ley (ibídem).

A partir de entonces, el SNS mexicano cuenta con tres esquemas de aseguramiento: el primero es la seguridad social, que en su funcionamiento están integrados el financiamiento y la prestación de servicios —por ejemplo, IMSS, ISSSTE, Pemex, Semar—. El segundo es SPSS, mecanismo financiero que tiene el propósito de asegurar la atención en salud a la población sin seguridad social, por medio de un paquete básico de intervenciones explicitado en el Catálogo Universal de Servicios de Salud —Causes— sin que los usuarios tengan que pagar al momento de su utilización. El tercer esquema son los seguros privados.

Para operar SP en las entidades federativas se establece el Acuerdo de Coordinación para la ejecución de SPSS —ACESPSS—, entre el nivel federal —SS—⁶ y el estatal —ejecutivo estatal—⁷, que tiene la finalidad de “garantizar la protección social en salud, mediante el financiamiento y la coordinación eficiente, oportuna y sistemática de la prestación de los servicios de salud a la persona para contribuir a su acceso efectivo, eficaz y de calidad”⁸. Consta de tres apartados: I. Antecedentes, II. Declaraciones, y III. Cláusulas, a los que se suman ocho anexos. Los compromisos del Acuerdo los asumen SS,⁹ el ejecutivo estatal¹⁰ y el titular de

⁶ El ejecutivo federal por conducto de SS, la cual es asistida por la subsecretaría de administración y finanzas, y por el Comisionado Nacional de Protección Social en Salud —CNPSS.

⁷ El ejecutivo estatal, asistido por el Secretario General de Gobierno, el Secretario de Hacienda, el Secretario de Salud, el Secretario de la Función Pública y el Titular de REPSS.

⁸ En los términos previstos por el título tercero bis de la Ley General de Salud SPSS.

⁹ Entre los compromisos que asumen están: transferir con oportunidad al ejecutivo estatal los recursos que le correspondan para operar, por conducto de REPSS, las acciones de SPSS. Establecer en coordinación con el ejecutivo estatal los sistemas y procedimientos para llevar a cabo la supervisión, seguimiento, control y evaluación integral de REPSS en la operación del sistema y proporcionar la información que se tenga a los órganos competentes durante la fiscalización de los fondos que lo sustentan.

¹⁰ Entre otras funciones, se compromete a “prestar a través de sus Servicios Estatales de Salud, los servicios de salud del CAUSES y del Fondo de Protección contra Gastos Catastróficos (FPGC), así como utilizar los recursos humanos, el suministro de insumos y medicamentos para su oferta oportuna y de calidad. Aplicar por conducto de EL REPSS los recursos que se reciban por concepto de Cuota Social, aportación solidaria federal y estatal. Participar a través de su Secretaría de Contraloría en las acciones de supervisión, seguimiento, control y evaluación integral del REPSS en la operación del SPSS en el ESTADO, así como respecto de los recursos presupuestarios y/o en especie que para la ejecución del SPSS le sean transferidos. Reportar mensualmente la compra de medicamentos efectuada para la operación del SPSS”.

REPSS.¹¹ Todos los actores descritos manifiestan que el ejecutivo estatal garantizará la prestación de los servicios de salud a los beneficiarios de SPSS: cubiertos por Causes y por el Fondo de Protección contra Gastos Catastróficos (FPGC), especificado en el Anexo I.

El compromiso de incorporar personas previsto para cada año sería acordado con SS por conducto de CNPSS. Las metas anuales de incorporación con base en las cuales se determinarán los recursos que se transferirán al Estado se incluyen en el Anexo II. La asignación de los recursos presupuestarios, así como la entrega de aquellos en especie se especifican en el Anexo III. Finalmente, los recursos federales que se transfieran al ejecutivo estatal para la ejecución de SPSS no podrán ser destinados a fines distintos a los expresamente previstos en el Anexo IV. En este mismo Anexo se establecerán, en cada ejercicio fiscal, con base en lo dispuesto por el Presupuesto de Egresos de la Federación y las demás disposiciones aplicables, los conceptos de gasto, los límites máximos para cada uno de ellos, entre otras disposiciones generales.

El Anexo V se refiere a la tutela de Derechos; en el Anexo VI se explicita el procedimiento para llevar a cabo acciones de infraestructura física; en el Anexo VII se describen los indicadores de seguimiento a la operación y los términos de evaluación integral de SPSS, y finalmente el Anexo VIII establece los criterios generales en materia de supervisión. En términos de rendición de cuentas, ACESPSS estipula que:

Los recursos federales que el EJECUTIVO ESTATAL reciba del FPGC y de la previsión presupuestal, a través de su tesorería local ... deberán ser ministrados íntegramente ... en caso de incumplimiento la CNPSS informará a la Auditoría Superior de la Federación, a la Secretaría de la Función Pública y al órgano de control interno para efectos legales y administrativos que procedan (SS, 2015: 12).

¹¹ Las actividades de las que se hará cargo REPSS son las siguientes: administrar y supervisar el ejercicio de los recursos; financiar, coordinar y verificar de forma eficiente, oportuna y sistemática la prestación integral de los servicios a la persona, a cargo de los establecimientos para la atención médica incorporados a dicho SPSS, en la que se incluya atención médica, los medicamentos y demás insumos asociados. Gestionar el pago a los establecimientos. Reintegrar los recursos en numerario de carácter federal que no haya ejercido o comprobado su destino. Rendir cuentas respecto a los recursos que reciban. Entregar la información que las autoridades federales o locales competentes le soliciten respecto a los recursos que reciban.

Es por tal motivo que el Anexo IV de ACESPSS cobra gran relevancia, pues es la ventana al ejercicio de transparencia donde tiene que estipularse cómo gastan los recursos para garantizar la protección social en salud.

Otros acuerdos y convenios encaminados a la IF del sistema

El Acuerdo para el Fortalecimiento de las Acciones de Salud Pública en los Estados —AFASPE— es una política pública implementada desde 2008 que transfiere recursos e insumos —de la federación a los estados— desde la Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud (SPPS) de SS a Sesa (Argüello, 2017: 89), destinados actualmente a 36 programas de acción entre los cuales se encuentra PAE SMYP. El Acuerdo se formaliza a través de un Convenio anual que especifica las metas comprometidas por parte de las entidades federativas, los recursos en numerario y en insumos por programa, y es publicado por SPPS. El convenio incluye la fecha de ministración de los recursos monetarios, así como cinco anexos y un apéndice. El anexo segundo es particularmente importante para la transparencia y rendición de cuentas porque se identifican las diferentes fuentes de financiamiento de cada programa: los recursos provenientes del Ramo 12 de SPPS y materia del convenio, como los que provienen de CNPSS, específicamente del Anexo IV. El apéndice también es relevante en el mismo sentido, ya que además de la información del Anexo 2 incluye el Ramo 33 o Fassa y la aportación estatal, por lo que posibilita contar con la información del presupuesto total de cada programa por fuente de financiamiento. No existen otros instrumentos que brinden esta información de manera pública.

El resto de anexos del convenio también contribuye en diferentes sentidos a la transparencia y rendición de cuentas: el Anexo 1 contiene las firmas de las partes que lo celebran; el Anexo 3 especifica las fechas de ministración de los recursos en numerario; el Anexo 4 los indicadores y metas de cada programa, y el Anexo 5 detalla los insumos que serán enviados en especie.

Otro instrumento dirigido a IF del sistema es el Convenio General de Colaboración Interinstitucional para la Atención de la Emergencia Obstétrica —CGCIAEO— entre IMSS, ISSSTE, SS e IMSS-Prospera —incluido en 2013—, encaminado a la universalización de los servicios

de salud, fue creado en 2009 por decreto presidencial. CGCIAEO apuesta por la portabilidad de los recursos de manera individual —la atención será pagada a la institución que otorgue el servicio— y a los pagos cruzados de los servicios entre las instituciones participantes; sin embargo, como ha documentado el Observatorio de Mortalidad Materna en México a través de monitoreos realizados a esta política pública, los resultados evidencian una limitada colaboración entre las instituciones, ausencia de redes interinstitucionales, así como burocracia y dilación en el pago de servicios, entre otros (OMM, 2015).

Un tercer instrumento es el Acuerdo General de Colaboración para el Intercambio de Servicios, formalizado el 12 de mayo de 2011 entre las instituciones públicas de SNS, cuyo objetivo es establecer los lineamientos generales para la formalización de los compromisos que permitan intercambiar servicios de atención médica entre IMSS, ISSSTE, SS y Sesas, por medio de la definición y adopción del Catálogo Nacional de Servicios, Intervenciones, Auxiliares de Diagnóstico y Tratamiento, y el Tabulador de Tarifas Máximas Referenciales, con la finalidad de incidir en la optimización de la infraestructura y recursos disponibles del sector salud para la atención de la salud, mejorar la oportunidad y la calidad de los servicios de atención médica y brindar posibilidades de atención a grupos de población con padecimientos específicos y protección de los mexicanos (SS, 2011).

ANÁLISIS DE LOS PRESUPUESTOS SOBRE SALUD MATERNA

Los trabajos que han enfatizado la rendición de cuentas en la mortalidad y morbilidad materna provienen de los enfoques basados en derechos humanos (Langford, 2008: 7; Yamin, 2010: 100). La Organización de las Naciones Unidas retoma el planteamiento de “constructive accountability” o rendición de cuentas constructiva de Freedman L. (2003), cuya propuesta consiste en fortalecer el sistema sin buscar culpables ni castigos, sino desarrollando una dinámica de ejercicio del derecho entre la gente y sus gobernantes dentro del sistema de salud que la beneficie. Así ONU manifiesta que “el derecho a la salud exige la rendición de cuentas de diferentes interesados, particularmente los proveedores de la asistencia sanitaria, las autoridades locales de salud,

los gobiernos, las organizaciones internacionales y la sociedad civil” (ONU, 2006: 10). De igual manera las organizaciones civiles se han concentrado en promover una rendición de cuentas eficaz (Human Right Watch, 2009).

En este sentido, Yamin abona a la discusión de los derechos humanos y la rendición de cuentas siguiendo la propuesta de la “rendición de cuentas constructiva”, por lo que es necesario ir más allá del modelo de castigo y propone concentrarse en factores institucionales y sistémicos, pero sobre todo en el papel activo de la participación popular. Es decir, propone hacer un análisis e intervención en los procesos que incluya “la implementación de un plan nacional de acción, análisis presupuestarios, monitoreo y evaluación de programas sobre la base de indicadores adecuados y mecanismos de reparación” (Yamin, 2010: 97-127).

En América Latina, a la luz de los compromisos internacionales y específicamente sobre el quinto objetivo de desarrollo del milenio, que pretendía disminuir la mortalidad materna, las organizaciones civiles ante el lento avance para el logro de éste, empezaron a cuestionar si los recursos que obtenían los Estados de los organismos multilaterales y de los propios presupuestos nacionales se ejercían de manera eficiente. Por lo cual se propusieron analizar la transparencia en el financiamiento, y encontraron diversos obstáculos para lograr monitorearlo así como disparidades en la manera de capturar los datos y dar seguimiento a los avances locales (Malajovich, Alcalde, Castagnaro y Barroso, 2012: 185).

Los presupuestos en salud en México (Díaz, 2012), y específicamente en Chiapas, han sido analizados desde el enfoque de género explorando SPSS como política pública (Morales, Sánchez y Kauffer, 2011), y la rendición de cuentas y el análisis del desempeño de una política nacional para la atención de la salud materna a través de sus transferencias monetarias por parte de AFASPE en Chiapas (Freyermuth, Pérez y Argüello, 2014). En estos trabajos se recomiendan acciones específicas para que los servidores o funcionarios públicos —quienes son protagonistas de los procesos de ejecución y utilización de los recursos— así como la sociedad civil organizada tengan una mayor participación y con ello mejorar los procesos.

HALLAZGOS

Operación de SPSS

La separación de funciones es un requisito para operar SPSS. CNPSS está a cargo de la planeación, coordinación y regulación de éste, mientras que el monto del financiamiento federal brindado a los estados depende del número de afiliados anualmente. De esta manera, cada entidad federativa recibe una cuota federal, brinda una cuota estatal y recauda una cuota familiar, dejando la administración de fondos y la compra de servicios, “función articulación”, a dos nuevos organismos desconcentrados: CNPSS y REPSS.

Además, la “cobertura universal” está contenida en un paquete de intervenciones reunidas en Causes, que en el año 2016 cubría 287 intervenciones con sus medicamentos y estudios de gabinete, y de éstas 42 son de salud materna:

Diagnóstico y tratamiento que brindan las intervenciones de Causes 2016 en Salud materna y perinatal	
28 Anemia ferropriva y por deficiencia de vitamina B12	218 Diabetes gestacional
93 Atención prenatal del embarazo	219 Hipertensión inducida y/o preexistente en el embarazo
182 Amenaza de aborto	220 Trombosis venosa profunda en el embarazo y puerperio
183 Amenaza de parto pretérmino	243 Quirúrgico de enfermedad trofoblástica
184 Atención del parto y puerperio fisiológico	244 Embarazo ectópico
185 Pelviperitonitis	245 Aborto incompleto (no incluye interrupción legal del embarazo)
186 Endometritis	246 Atención de cesárea y puerperio quirúrgico
187 Choque séptico puerperal	247 Reparación uterina
188 Atención del recién nacido	45 Gonorrea
189 Icteria neonatal	46 Infecciones por Chlamydia (incluye tracoma)
190 Recién nacido pretérmino sin complicaciones	47 Trichomoniasis

Diagnóstico y tratamiento que brindan las intervenciones de Causas 2016 en Salud materna y perinatal	
191 Recién nacido pretérmino con hipotermia	48 Sífilis precoz y tardía
192 Recién nacido pretérmino con bajo peso al nacer	49 Cistitis
193 Preeclampsia leve y moderada	50 Vaginitis aguda
194 Preeclampsia severa	51 Vulvitis aguda
195 Eclampsia	52 Chancro blando
196 Hemorragia obstétrica puerperal (incluye choque hipovolémico)	53 Herpes genital
197 Hemorragia por placenta previa y desprendimiento prematuro de placenta normoinserta	91 Consejo y asesoramiento general sobre anticoncepción mediante el uso del condón
198 Infección de episiorrafia o herida quirúrgica obstétrica	92 Método de planificación familiar temporal con dispositivo intrauterino
215 Síndrome de HELLP	141 Focos infecciosos bacterias
216 Corioamniotitis	217 Embolia obstétrica

La prestación de los servicios médicos son responsabilidad de Sesas y otros prestadores de diversas figuras legales, entre ellos, la iniciativa privada. SP opera en los estados a través de ACESPSS, que especifica los compromisos entre la federación y los estados para brindar servicios, ejercer recursos presupuestales, asignar los conceptos de gasto, tutelar derechos y los procedimientos para llevar a cabo acciones de infraestructura, entre otros.

No obstante, esta nueva forma de administrar los recursos desde la federación a las entidades federativas ha sido señalada por parte de la Auditoría Superior de la Federación —ASF—, como opaca y poco transparente en la asignación —no establece el monto ni calendario—; transferencias —no toma en cuenta las particularidades del sector en las diversas entidades; retraso en la entrega de recursos; mezcla de recursos de otros programas y su difícil seguimiento—; ejercicio y destino de los recursos —subrogación a entes privados y adquisiciones de insumos con elementos de opacidad (ASF, 2013).

Ante estas llamadas de atención, SPSS reforma en 2014 el reglamento de la Ley General de Salud en un esfuerzo por transparentar el uso de

recursos públicos y mejorar la calidad de atención, otorgándole mayor responsabilidad a REPSS para administrar y supervisar el ejercicio de recursos financieros, es decir, cumpliendo la función de articulación.

Obligaciones de transparencia

En este contexto REPSS y SPSS, de los estados y la federación, deben publicar información sobre universos, coberturas, servicios ofrecidos, manejo financiero e informes; en caso de incumplimiento CNPSS informará a ASF, así como a la Secretaría de Función Pública y al Órgano de Control Interno, para los efectos legales que se deriven. Sin embargo, esta información no estuvo disponible en las páginas web oficiales de Chiapas, de ahí que la información se solicitara a Inai (ver Cuadro 1).

Cuadro 1. Información que debería estar disponible en las páginas web de SPSS en los estados, caso Chiapas 2016.

Rubros a considerar	Estatus
Universo poblacional	No Disponible
Cobertura (intervenciones Causes y FPGC)	Disponible
Servicios ofrecidos	No Disponible
Manejo financiero (Informes financieros y de gestión)	Incompleto
Número y tipo de las plazas existentes, movimientos que se realicen a dichas plazas	Desactualizado
Relación de trabajadores comisionados por centro de trabajo, identificando sus claves de pago, el centro de trabajo de origen	Incompleto
Relación de personas contratadas por honorarios, por centro de trabajo	No Disponible
Acuerdos de coordinación para la ejecución de SPSS y sus ocho anexos	Incompleto y desactualizado
Mecanismos de participación ciudadana	No Disponible
Nombre de proveedor, clave del medicamento, unidades, monto unitario y procedimiento de contratación	No Disponible

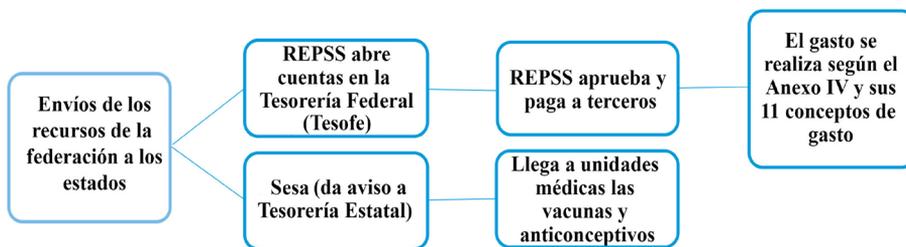
Fuente: M. Carrasco-Gómez, con datos de SPSS de Chiapas, en <http://www.seguropopularchiapas.gob.mx/principal/> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2016]

Funcionamiento de ACESPSS en Chiapas

En ACESPSS, y con base en el artículo 77 bis 15 de la Ley General de Salud,¹² se explica la ruta de los recursos pero únicamente de la federación a las entidades federativas, y es en el Anexo IV donde se desprende de ACESPSS que se establecen los conceptos de gasto en las entidades federativas.¹³

En este proceso de transferencia se puede identificar la re-centralización en el manejo de los recursos financieros, debido a que el dinero que se brinda en numerario a los estados se mantiene en una cuenta en la Tesorería de la Federación —Tesofe— y REPSS sólo da suficiencia presupuestal a Sesa (ver Figura 1).

Figura 1. Rendición de Cuentas en el Acuerdo de coordinación.



REPSS: Regímenes Estatales de Protección Social en Salud, tienen que informar a SS en tres días hábiles montos, fechas e importe de rendimientos.

Sesa: Servicios estatales de salud.

Terceros: farmacéuticas o distribuidoras privadas.

¹² El gobierno federal transferirá a los gobiernos de las entidades federativas los recursos que por concepto de cuota social y de aportación solidaria le correspondan, con base en las personas afiliadas que no gocen de los beneficios de las instituciones de seguridad social, validados por la Secretaría de Salud.

¹³ 1. Remuneraciones al personal ya contratado, directamente involucrado en la prestación de servicios de atención a los beneficiarios del sistema; 2. Adquisición de medicamentos, material de curación y otros insumos necesarios para la prestación de servicios a los afiliados al sistema; 3. Acciones de promoción, prevención y detección oportuna de enfermedades que están contenidas en Causes; 4. Gasto operativo y para el pago de personal administrativo de REPSS; 5. Fortalecimiento de Infraestructura de Unidades Médicas —FIUM—; 6. Acreditación de los establecimientos médicos que prestan servicios al sistema; 7. Programas de Caravanas de la Salud; 8. Adquisición de Sistemas de Información y Bienes informáticos; 9. Pagos a terceros por Servicios de Salud; 10. Pago por servicios a Institutos Nacionales, Hospitales Federales y Establecimientos de Salud públicos; 11. Gasto operativo de Unidades Médicas participantes en la prestación de Causes.

Ejercicio de recursos a nivel de unidades médicas en Chiapas

En ACESPSS, REPSS funciona como articulador y se encarga de abrir cuentas en la Tesorería de la Federación —Tesofe— y aprobar los pagos que Tesofe realice a terceros (Secretaría de Salud, 2015). No obstante, en estos acuerdos y anexos no se menciona cómo se deberá enviar el recurso a las unidades médicas.

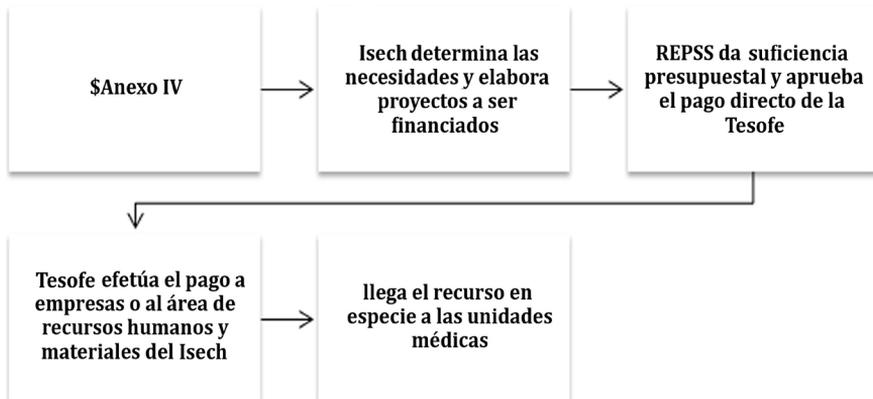
Es así que se hicieron solicitudes sobre el ejercicio de los recursos a nivel municipal y en las unidades médicas, sin embargo SS, CNPSS y REPSS no dieron respuesta, argumentando que no eran los sujetos obligados a ello. No obstante, se interpusieron recursos de inconformidad que se ganaron, y éstas instancias tuvieron la obligación de responder, pero el Instituto/Secretaría de Salud del Estado de Chiapas —Isech— declaró la inexistencia de ese tipo de información, argumentando no tenerla por “no ser una particularidad de obligatoriedad” (Secretaría de Salud del Estado de Chiapas, 2015).

Fue en este marco que se solicitaron entrevistas a funcionarios de REPSS. Al respecto, los principales hallazgos a partir de la entrevista al director de gestión de Servicios de Salud son:

1. Descripción de una ruta general de distribución de los recursos.
2. El cambio en el proceso de distribución de los recursos a partir de la modificación a la Ley General de Salud en materia de Protección Social en Salud en 2014, que implicó la descentralización de REPSS, con el fin de brindarle mayor autonomía de gestión, personalidad jurídica y patrimonio propios, confiriéndole así mayor responsabilidad en el uso de recursos.
3. El aporte económico de la federación que llega a Chiapas se ejecuta de la siguiente manera:
 - a) Para que los recursos lleguen a las unidades médicas, Isech efectúa proyectos para las unidades médicas acreditadas por SP, basadas en las necesidades de las mismas.
 - b) REPSS brinda suficiencia presupuestaria para la ejecución de los recursos y se realizan los pagos autorizados por la federación a través de Tesofe. No hay depósitos directos de los recursos en numerario a Isech ni a las unidades médicas.

- c) Entre lo que programa Isech y lo que reciben las unidades médicas, los intermediarios son las empresas o instituciones¹⁴ y el área de recursos humanos y materiales de Isech que abastecen de insumos a las unidades médicas.
- d) A las unidades médicas les llegan los recursos en especie —insumos. (Entrevista al director de gestión de Servicios de Salud, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 12 de julio de 2016.) (Ver Figura 2.)

Figura 2. Ruta del recurso económico del Anexo IV de ACESPSS en el estado de Chiapas.



REPSS no deciden la manera en cómo se distribuye el dinero. Las necesidades las determinan Sesa bajo los porcentajes que se estipulan en el Anexo IV. REPSS sólo controlan el financiamiento para el pago de los servicios, insumos o equipamiento de los proyectos respecto a lo que ejecuta el instituto de salud. Isech efectúa los proyectos y los envía a REPSS para su aprobación (entrevista a director de gestión de Servicios de Salud, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 12 de julio de 2016).

¹⁴ Los proveedores de servicios pueden ser sociedades anónimas de capital variable, instituciones de asistencia privada, personas físicas, organismos públicos descentralizados, sociedades de responsabilidad limitada e instituciones de beneficencia privada.

Ejercicio de los recursos del Anexo IV en Chiapas, 2014-2015

En 2014, Chiapas recibió por el Anexo IV la cantidad de \$3,805,003,350. En septiembre de 2015, aún no habían comprobado esos recursos. En la respuesta a la solicitud de información se reportaba como no ejercido.¹⁵ Se replicó la misma solicitud en julio de 2016 y en la correspondiente respuesta comprobaban que el recurso se había ejercido en su totalidad.¹⁶ Sin embargo, las cifras no concuerdan para el ejercicio 2015, esto porque en la primera solicitud —septiembre de 2015— el total reportado era \$3,855,267,918.00, pero en la segunda solicitud —julio de 2016— el total programado y ejercido fue \$3,786,450,054.94; en otras palabras, faltaban \$68,817,863.06.

En una indagación más exhaustiva se solicitaron los contratos trimestrales que reportan las entidades a SPSS. Pero sólo fue posible acceder a los contratos del tercer trimestre del año 2014 a proveedores de servicios, los cuales van de \$54.7 millones de pesos con sociedades anónimas, 10.3 millones de pesos con personas físicas, a 26 mil pesos con ISSSTE, 19 mil pesos con la Cruz Roja Mexicana, y se incluyen más de 18 mil pesos con personas físicas que se llaman “Z” o “Mu” (CNPSS, 2016).

Según la información recabada, existen otras transferencias hacia los proveedores de servicios cuando una persona beneficiaria de SPSS sea atendida en cualquier establecimiento de salud del sector público de carácter federal. Al suceder lo anterior SS canalizará directamente a dicho establecimiento el monto correspondiente a las intervenciones prestadas, con cargo a los recursos que se transfieren al respectivo REPSS, de acuerdo con los lineamientos que para tal efecto emita la propia SS; sin embargo, la información sobre los pagos a [...]

¹⁵ Respuesta a la solicitud de información con número de solicitud 1210200017015 y con oficio de la Dirección General de Administración y Finanzas No. CNPSS-UE-418-2015.

¹⁶ Con el número de solicitud 1210200014716 y con oficio de respuesta CNPSS-UT-502016.

proveedores por intervenciones no están disponibles para la consulta, porque SPSS a través de sus direcciones responde que no la genera.¹⁷

Acerca de las intervenciones de salud materna fue posible obtener información sobre los montos programados, pero no de los ejercidos. Al respecto, es posible discutir la inexistencia de dicha información, debido a que las entidades federativas reportan la compra de servicios por entidad-proveedor-padecimiento y la suben al portal de sistemas de SPSS, y aunque esta información no es pública se pudo acceder por el enlace proporcionado en una respuesta a Inai, aunque los tres padecimientos desplegados no incluían intervenciones de salud materna¹⁸ (titular de la unidad de Transparencia, 2016). Además de la información brindada sobre los montos programados, CNPSS aclaró que:

... el gasto del 20% para acciones de promoción, prevención y detección oportuna de enfermedades que estén contenidas en el CAUSES es un concepto de *gasto transversal* por lo que se contabilizan todos los conceptos de gasto tales como las remuneraciones del personal, los medicamentos, el material de curación y otros insumos, el equipamiento y caravanas. La premisa para esta comprobación, es que dichos gastos incidan en las acciones de promoción, prevención de la salud y en la detección oportuna de enfermedades (ídem).

Por lo tanto, CNPSS aclara que realiza la fiscalización de los recursos de las entidades federativas por concepto de gasto correspondiente al Presupuesto de Egresos de la Federación —PEF— y al Anexo IV de

¹⁷ Inicialmente, en diversas direcciones generales —de financiamiento, de gestión de servicios de salud, etc.— declararon que no eran del ámbito de su competencia (oficio CNPSS/DGGSS/2036/2016, de 17 de agosto de 2016) y aunque el recurso de revisión fue declarado con fundamentos y le solicitaron a la dirección general de Coordinación con Entidades Federativas que brindara la información, la declararon inexistente. Respetando el principio de máxima publicidad, la dirección general de financiamiento proporcionó los informes remitidos por CNPSS sobre el ejercicio de los recursos de Cuota Social y Aportación Solidaria Federal transferidos en Acciones de Prevención y Promoción de la Salud, correspondientes a los ejercicios fiscales 2013, 2014 y 2015 de Chiapas.

¹⁸ Documento que dio cumplimiento a la resolución recaída en el recurso de revisión RRA3558/16 a cargo de CNPSS. Solicitud 1210200018016, del expediente: RRA3558/16. El *link* al que se hace referencia es http://sistemas.cnpss.gob.mx:7000/data_mart/index.php/dm_servicios/index/201403

ACESPSS y no por programa, como sería el de SMyP o por las intervenciones de Causes. CNPSS también menciona que:

... las entidades federativas reciben recursos de otras fuentes de financiamiento como el Ramo 12 y 33, de los cuales, para las acciones de prevención y promoción los recursos son destinados por programa y deben alinearse a las políticas establecidas por la SPPS por lo que dicha subsecretaría cuenta con la plataforma SIAFASSPE y firma el AFASPE con cada entidad. En este sentido, para la entidad federativa que va a realizar la programación resulta complejo efectuar dos programaciones por ser distintos recursos¹⁹ para las mismas acciones de prevención y promoción, por lo que se simplifica el trámite y se realiza una sola programación de recursos, en la plataforma SIAFFASSPE y se sujeta a la comprobación del gasto por cada fuente de financiamiento (titular de la unidad de Transparencia, 2016: 14).²⁰

Además, CNPSS no participa en la formalización de los convenios AFASPE, tal como lo refiere el Apéndice del citado convenio. Los recursos de SPSS se señalan únicamente para efectos informativos, por lo que su aplicación, ejercicio y comprobación es responsabilidad de quienes tienen a cargo dichas fuentes de financiamiento que para el caso son las entidades federativas;²¹ como se mencionó, para SPSS la comprobación se realiza por concepto de gasto, es decir, el total de medicamentos comprados.

En razón de lo anterior, las acciones y conceptos de gasto de SPSS deben estar vinculadas a Causes, por lo que para favorecer dicha simplificación administrativa, a través de la Dirección General de Gestión de Servicios de Salud —DGSS—, se validan los recursos alineados a las intervenciones de Causes y vinculados a los PAE de SPPS. A efecto de que las entidades federativas puedan realizar una sola programación acorde con las diferentes fuentes de financiamiento, el Anexo IV de ACESPSS es validado por DGSS en conjunto con SPPS. Sin embargo, DGSS informó sobre el proceso pero mencionó no

¹⁹ El subrayado es de las autoras.

²⁰ Solicitud 1210200016216. Resolución recaída en el Recurso de Revisión RRA 2414/16.

²¹ El subrayado es de las autoras.

contar con la información sobre las ministraciones de las transferencias del Anexo IV a las intervenciones de Causas relacionadas con la salud materna y perinatal, porque “los recursos se transfieren con base en las personas afiliadas y no por especialidad, diagnóstico o tratamiento”²².

Con la finalidad de conocer en qué metas y actividades se ejerció el dinero, y constatar el desempeño de las mismas para lograr los objetivos en salud, se solicitó información desglosada por meta según las diferentes fuentes de financiamiento —Ramo 12 -AFASPE-, Ramo 33, y Anexo IV— para el año 2015 del estado de Chiapas.²³

En su respuesta, Isech adjunta dos documentos: uno con información del Programa Anual de Trabajo (PAT) del ejercicio 2015 para Chiapas, que incluye las actividades, presupuesto e indicadores de las estrategias para PAE SMyP. Se mencionan a continuación sólo las que cuentan con presupuesto del Anexo IV: 1.1.1 Brindar consultas prenatales con calidad y seguridad para la usuaria; 1.4.1 Realizar las pruebas de VIH y sífilis a toda mujer embarazada en control, y 5.1.1 Gestionar la adquisición de insumos esenciales para la atención materna y neonatal.

En un segundo documento, Isech proporciona el presupuesto del año 2015 para las intervenciones de Causas que reciben recursos. El documento lleva por nombre “Presupuesto 2015”, y tiene los siguientes apartados: entidad federativa, programa, tipo de intervención, clave de intervención, intervención, clave estrategia, estrategia, clave línea de acción, línea de acción, clave actividad, actividad general, clave acción específica, acción específica, clave partida, partida, clave de insumo, insumo, descripción complementaria, fuente de financiamiento, cantidad, precio unitario, total y estatus. Sin embargo, las actividades programadas en PAT no coinciden con los recursos del Anexo IV mencionadas anteriormente. Al respecto de la intervención de Causas “92. Atención prenatal en el embarazo”, se desprende la estrategia “Incrementar el acceso universal en las etapas pre-concepcional, prenatal, parto, puerperio y neonatal a servicios con alta calidad”, cuya línea de acción es “Monitorear calidad y seguridad en la atención, con base en evidencias científicas y mejores prácticas, eliminando intervenciones nocivas e innecesarias”,

²² Solicitud 1210200016216. Resolución recaída en el Recurso de Revisión RRA 2414/16, pp. 4.

²³ Solicitud con número de folio 15032; respuesta de Isech<: 3 de marzo de 2016.

y la actividad general es “Brindar consultas prenatales con calidad y seguridad para la usuaria”, cuya acción específica corresponde a “Realizar la programación de las necesidades”; esta última se encuentra vinculada con la partida “materiales y útiles de oficina”, cuyos insumos fueron la adquisición de dos sellos de goma: \$185.62; 10 paquetes de 100 sobres de papel: \$1,305.50; cajas de papel para fotocopidora, todo con un costo total de \$37,260.50.

En esta misma intervención, estrategia, línea de acción y actividad general, hay otras dos acciones específicas: la primera, “Difusión de mensajes sobre programas y actividades gubernamentales”, cuyo insumo tiene la siguiente descripción: “Programar campaña de difusión del programa de salud materna y perinatal”, la cual tuvo un costo de \$653,057.44; y la segunda, “Distribución de los insumos en unidades de salud”, cuyo insumo es: “Difusión de mensajes sobre programas y actividades gubernamentales”, con la descripción complementaria “Programar campaña de difusión del Programa de Salud Materna y Perinatal”, de costo total \$653,057.44.

En resumen, la intervención de Causes “92. Atención prenatal en el embarazo” tuvo tres acciones específicas diferentes: 1) realizar programación de necesidades, 2) difusión de mensajes sobre programas y actividades gubernamentales, y 3) distribución de los insumos en unidades de salud, cuyo costo total fue \$1,343,374, que se gastó finalmente en sellos, papel y campañas de difusión del Programa de Salud Materna y Perinatal.

Discusión

Entre la diversidad de modelos en la transferencia y gestión de recursos para la salud, de la federación a los estados, algunos poseen características estructurales que favorecen la transparencia y rendición de cuentas, tal es el caso de AFASPE, que cuenta con indicadores y metas estatales, temporalidad explícita, calendario de ministración de recursos, detalle de lo transferido en especie y la obligatoriedad de hacer público el avance de las metas y el ejercicio del gasto. Asimismo, cuenta con una plataforma denominada SIAFFASPE, que es un sistema de administración de información en línea para el registro de datos PAE en materia de

salud pública de los 32 Sesa: “Fue diseñado como una herramienta de planeación y de evaluación del cumplimiento de los objetivos, metas y acciones, así como del ejercicio transparente de los recursos y rendición de cuentas” (Argüello, 2015: 91).

En ese sentido, ACESPSS es un instrumento con características que favorecen la transparencia y la rendición de cuentas, pero su información carece de disponibilidad y accesibilidad para el público en general, limitando la posibilidad de monitorear la programación de necesidades reales de las unidades médicas y el abastecimiento de los insumos para cubrir las necesidades de atención de la población afiliada.

Existen dificultades en Chiapas y en la federación para lograr la transparencia y rendición de cuentas por parte de los responsables de brindar información de SP; esto coincide con la falta de transparencia a nivel municipal que se ha documentado en otras investigaciones (Mendoza, 2015: 112). Al respecto, la resistencia para proporcionar información y hacerla pública tiene que ver con la tradición de opacidad en diversos niveles institucionales (ibídem). Por lo tanto, coincidimos con el hallazgo de Mendoza sobre la “transparencia opaca”, —en nuestro caso— en el ejercicio de los recursos de SP en Chiapas; es decir, “existe una brecha entre lo que por disposición legal debería publicarse y la información que está disponible” (Mendoza, 2015: 125).

A pesar de que SP debe brindar protección financiera a las personas que no cuentan con seguridad social, se ha documentado que el gasto de bolsillo de la población no ha disminuido (Molina y Covarrubias, 2015: 148). Esto puede deberse a la falta de calidad de la atención o de recursos e insumos en los servicios de salud (Coneval, 2014: 100), tal como lo han puesto en evidencia los trabajadores de salud en Chiapas que desde 2016 han realizado diversas huelgas, asambleas permanentes y plantones para exigir el abasto de medicamentos e insumos en sus unidades médicas (Martínez, 2016; Gutiérrez, 2016: 7). Incluso han denunciado simulación en el abastecimiento de medicamentos en el estado (*Mirada Sur*, 2017: 8). Éstos nuevos arreglos para eficientar el llamado ejercicio de los servicios de salud públicos en Chiapas han repercutido negativamente en el ejercicio de los recursos, no sólo por el desabasto mencionado anteriormente sino también por

falta de pago a los proveedores de insumos médicos quienes iniciaron una huelga en enero de 2016 (Estrada, 2016). A partir de estos hechos, coincidimos con los cuestionamientos formulados por Sandoval Ballesteros (2016: 376): ¿estas nuevas formas de organización buscaron promover mayor eficacia en la prestación de servicios de salud o sólo se trata de una nueva cara de la agenda privatizadora de los recursos públicos?

Algunos impulsores de la reforma de salud en México reconocen que pese al aumento de los recursos para la atención en los estados, uno de los desafíos que permanecen es la débil rectoría de SS al producir ineficiencias en el manejo de los recursos (Knaul, 2013: 226). Sin embargo, no se ha analizado en detalle el manejo de los recursos al interior de los estados, es decir, cómo llegan a las unidades médicas o cómo mejorar estas dinámicas opacas e ineficientes. Algunos estudios se limitan únicamente a recomendar directivas sólidas y controles prudentes para evitar la corrupción (ídem: 226).

Aún hace falta información para identificar quiénes se benefician con la separación de funciones, es decir, quién o quiénes reciben y se benefician con la gran cantidad de recursos públicos que se están destinando a la salud vía Anexo IV. En este análisis fue evidente que las empresas privadas, sociedades anónimas y personas físicas, son las que están recibiendo la mayor parte de éstos, lo cual podría favorecer el incremento de la inequidad social en salud fomentada por las reformas neoliberales; este hallazgo coincide con lo documentado en América Latina por Armada y Muntaner (2004: 29).

Esta nueva forma de administrar los recursos, donde un ente articulador público es quien decide a qué empresas otorgar los contratos a nivel local, puede generar conflictos de interés en los servidores públicos, al ser ellos los que deciden a dónde y con quién se destinan los cuantiosos recursos públicos. Las asociaciones público-privadas para la prestación de servicios, compra y distribución de medicamentos e insumos médicos favorece el dispendio y la opacidad, ya que como lo ha documentado Sandoval Ballesteros las políticas de transparencia han fracasado porque en sus “análisis no han tomando en cuenta las complejas estructuras de la autoridad pública”, y propone el enfoque de corrupción estructural cuyo énfasis está en “extender los controles de

transparencia y combate a la corrupción al ámbito de las corporaciones y el sector privado” (Sandoval Ballesteros, 2016: 367).

Cabe mencionar que hasta el momento lo que produjo el desabasto de los recursos no ha sido identificado y sancionado, lo único que sucede es que a las empresas que no cumplen con lo pactado no se les vuelve a dar un contrato, o en el caso de incumplimiento de pago las empresas dejan de abastecer los insumos, pero ¿qué sucedió con los recursos? No hay información al respecto. Esto muestra que es el erario público el que termina pagando los costos de la ineficiencia en el ejercicio de tales recursos, y las empresas y el Estado quedan libres de asumir la responsabilidad de su inadecuado manejo.

Conclusiones

Las reformas al sistema de salud mexicano tuvieron como argumento principal eficientar el sistema de salud y disminuir las brechas de acceso para la población más vulnerable mediante la separación de funciones del sistema de salud, creando a nivel estatal organismos descentralizados —REPSS— que controlarían el pago a los prestadores de servicios y a las empresas farmacéuticas y/o distribuidoras. Estas responsabilidades de REPSS para mejorar la transparencia en la ejecución de los recursos no han representado necesariamente una mayor eficiencia del gasto. En el ejercicio del recurso del anexo IV en 2015 fue posible identificar un extravío de lo asignado por más de 60 millones de pesos.

El encargado de realizar la función de *articulación* es REPSS, responsable de aprobar los proyectos de Isech brindándole suficiencia presupuestal mediante la aprobación de canalizar los recursos desde la federación, lo cual muestra la re-centralización de éstos, ya que el dinero no llega a la Secretaría de finanzas o hacienda estatal, sino que permanece en Tesofe y se transfiere directamente a los proveedores de los insumos y servicios de salud.

El ejercicio del recurso del anexo IV tiene diversas oportunidades de mejora. La información obtenida mostró el detalle de los montos programados, pero no de los ejercidos. Al respecto, la comprobación de los recursos para las intervenciones de salud materna sigue siendo opaca, debido a que su uso es transversal a otros rubros de gasto, es decir, no se

fiscalizan los recursos por programas de acción o por intervenciones de Causes. Específicamente, el recurso del Anexo IV se entremezcla con los recursos del Ramo 12 y 33; y los operadores de programa, como en el caso de PAE SMyP, no ven la relevancia de hacer programaciones específicas por fuente de financiamiento.

AFASPE es el único instrumento que muestra los montos asignados por programa y sus diferentes fuentes de financiamiento, incluido el monto proveniente del Anexo IV. Sin embargo, sólo lo hace con fines informativos, pero no es responsable de la aplicación, ejercicio y comprobación de las diferentes fuentes de financiamiento de cada programa.

En algunas páginas institucionales fue posible encontrar el gasto por intervenciones, aunque no se pudo encontrar las relacionadas con la salud materna. Esto pone de manifiesto la falta de homogeneidad en la difusión de la información y la deficiente capacitación de los encargados de responder a las solicitudes de información.

Al avanzar en las solicitudes de información y recursos de inconformidad encontramos contradicciones en las respuestas, por ejemplo, en una solicitud negaron la información sobre el ejercicio del Anexo IV según intervenciones de salud materna, pero en otra mostraron el ejercicio del recurso de algunas de las intervenciones de Causes en salud materna. Lo ilustrado para Chiapas evidencia que el recurso no se gasta en lo que las unidades médicas necesitan, tanto en respuesta a sus necesidades, como en la distribución de los insumos en las diferentes unidades de salud.

La experiencia de la reforma de salud en Chiapas, con la separación de funciones, la re-centralización del gasto y la función de *articulación*, no ha logrado eficientar el ejercicio de los recursos. Además la reforma a LGS en materia de Protección Social en Salud de 2014 tampoco logró mejorar la rendición de cuentas ni la distribución de los medicamentos en las unidades médicas chiapanecas, que siguen manifestando ineficiencias en su funcionamiento, malestar en los prestadores de servicios y falta de provisión de servicios a la población.

Bibliografía citada

- Argüello-Avedaño, Hilda Eugenia, 2017, “Breve historia sobre política pública y sus estrategias para la reducción de la muerte Materna”, en Graciela Freyermuth Enciso (coordinadora), *Salud y mortalidad materna en México. Balances y perspectivas desde la antropología y la interdisciplinariedad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 17-61.
- Argüello-Avedaño, Hilda Eugenia, s/f, *Mortalidad materna a principios del siglo XXI en los altos de Chiapas, México: violencia estructural y búsqueda de atención*, Tesis de doctorado [en proceso de revisión final], Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, Catalunya, España.
- Armada, Francisco y Carles Muntaner, 2004, “The Visible Fist of the Market: Health Reforms in Latin America”, en Arachu Castro y Merrill Singer (editores), *Unhealthy health policy. A critical Anthropological Examination*, AltaMira Press, U.S., United Kingdom, pp. 29-41.
- Arredondo, Armando y Ana Lucía Recaman Mejía, 2003, “El financiamiento de la salud en México: Algunas evidencias para las políticas del sector”, *Hitos de Ciencias Económico Administrativas*, año 9, núm. 23, pp. 9-16, enero-abril.
- Auditoría Superior de la Federación, 2013, “Diagnóstico sobre la opacidad en el gasto federalizado”, Cámara de diputados, Gobierno de México, [en línea] disponible en http://www.asf.gob.mx/uploads/56_Informes_especiales_de_auditoria/Diagnostico_sobre_la_Opacidad_en_el_Gasto_Federalizado_version_final.pdf%0D [fecha de consulta: 17 de marzo de 2016].
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y Banco Mundial, 1993, *Informe sobre el desarrollo mundial 1993. Invertir en salud*, Banco Mundial, Washington D.C.
- Bobadilla, J.L., P. Cowley, P. Musgrove & H. Saxenian, 1995, “Diseño, contenido y financiamiento de un paquete nacional de servicios de salud esenciales”, *Bol. Oficina Sanit Panam*, vol. 118, núm. 2, pp. 127-140.

- CNPSS, 2014, “Compra de servicios. Tercer trimestre de 2014”, [en línea] disponible en http://sistemas.cnpss.gob.mx:7000/data_mart/index.php/dm_servicios/index/201403 [fecha de consulta: 20 de diciembre de 2016].
- CNPSS, 2016, Comité de transparencia. Vigésima cuarta sesión extraordinaria celebrada el día 13 de diciembre de 2016, expediente RRA 3558/16, Solicitud de información: 1210200018016, Ciudad de México, 14 de diciembre.
- Coneval, 2014, “Informe de evaluación de la política de desarrollo social en México 2014”, México, [en línea] disponible en http://www.coneval.gob.mx/Informes/Evaluación/IEPDS_2014/IEPDS_2014.pdf [fecha de consulta: 11 de mayo de 2017].
- Díaz Echeverría, Daniela, 2012, “El presupuesto para salud y mortalidad materna: una cuestión de derechos”, [en línea] disponible en http://cdhdfbeta.cdhdf.org.mx/wp-content/uploads/2014/05/dfensor_03_2012.pdf [fecha de consulta: 26 de noviembre de 2017].
- Estrada, H., 2016, “Gobierno de Chiapas ¿en guerra con acreedores?”, *El Estado*, [en línea] <http://www.agenciaelestado.com.mx/gobierno-de-chiapas-en-guerra-con-acreedores-en-la-mira/#>
- Fernández, Mariana, 1993, “Políticas del Estado Mexicano en Salud Reproductiva durante el periodo de 1970 a 1990, Chiapas”, documento interno, Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas, A.C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Freedman, Lynn P., 2003, “Human rights, constructive accountability and maternal mortality in the Dominican Republic”, *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 82, núm. 1, pp. 111-114.
- Freyermuth Enciso, María Graciela, Héctor Javier Pérez Sánchez y Hilda Eugenia Argüello Avedaño, 2014, “Transparencia y rendición de cuentas en salud materna: el caso del AFASPE en Chiapas”, *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 9, núm. 17, pp. 79-93, [en línea] disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90630737006> [fecha de consulta: 27 de noviembre de 2016].

- Gutiérrez, Óscar, 2016, “Finalizan trabajadores de la salud paro de labores en Chiapas”, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/07/7/> [fecha de consulta: 8 de julio de 2016].
- Human Rights Watch, 2009, “No Tally of the Anguish Accountability in Maternal Health Care in India”, [en línea] disponible en https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/india1009web_0.pdf [fecha de consulta: 26 de noviembre de 2017].
- Ibarra, Ignacio, Gabriel Martínez, Nelly Aguilera, Emanuel Orozco, Germán Fajardo-Dolci, Miguel Ángel González-Block, 2013, “Capacidad del marco jurídico de las instituciones públicas de salud de México para apoyar la integración funcional”, *Salud Pública de México*, vol. 55, núm. 3, pp. 310-317, mayo-junio.
- Instituto Nacional de Salud Pública, 2008, *Evaluación del Sistema de Protección Social en Salud, 2007*, Secretaría de Salud. México, 2008, pp. 23-24.
- Knaul, Felicia Marie et al., 2013, “Hacia la cobertura universal en salud: protección social para todos en México”, *Salud pública de México*, vol. 55, núm. 2, pp. 207-235.
- Langford, Malcom, 2008, “Reivindicar los objetivos de desarrollo del milenio: un enfoque de derechos humanos”, Naciones Unidas, Nueva York, [en línea] disponible en http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MDGs_part_1_sp.pdf [fecha de consulta: 29 de noviembre de 2017].
- Laurell Asa, Cristina, 2001, *Mexicanos en defensa de la salud y la seguridad social. Cómo garantizar y ampliar tus conquistas históricas*, Editorial Planeta Mexicana, México, pp. 15-35.
- Laurell Asa, Cristina y Joel Herrera Ronquillo, 2010, “La Segunda Reforma de Salud. Aseguramiento y compra-venta de servicios”, *Salud Colectiva*, año 6, núm 2, pp.137-148.
- Londoño, Juan Luis y Julio Frenk, 1997, “Pluralismo estructurado: hacia un modelo innovador para la reforma de los sistemas de salud en América Latina”, Working Paper, Inter-American Development Bank, Office of the Chief Economist.

- López, D., 1981, *La salud desigual en México*, 2ª edición, Siglo veintiuno editores, México.
- Malajovich, Laura, María Antonieta Alcalde, Kelly Castagnaro y Carmen Barroso, 2012, “Presupuestos transparentes para el gasto en atención de salud materna: Estudio de caso en cinco países latinoamericanos”, *Repolitizar la salud y los derechos sexuales y reproductivos*, vol. 20, núm. 39, p. 185 [en línea] disponible en http://www.diassere.org.pe/wp-content/static/pdf/rhm7_6.pdf [fecha de consulta: 27 de noviembre de 2017].
- Martínez, Manuel, 2016, “Por falta de medicinas y equipo médico, realizan plantón en hospitales”, *Mirada Sur*, 10 de junio.
- Mendoza Pérez, Juan, 2015, “Transparencia opaca en los gobiernos municipales: una difícil transición hacia una política pública”, en Juan Mendoza Pérez y José María Martinelli (coordinadores), *Reformas Estructurales: Privatización y Despojo Social*, México, D.F., pp. 99-128.
- Molina Salazar, Raúl y Jaqueline Covarrubias Zenil, 2015, “El desafío de la universalización de servicios de salud en México”, en Juan Mendoza Pérez y José María Martinelli (coordinadores), *Reformas Estructurales: Privatización y Despojo Social*, México, D.F., pp. 129-151.
- Morales Domínguez, Magdalena del Carmen, Guadalupe Sánchez Ramírez & Edith Francoise Kauffer Michel, 2011, “Elementos del presupuesto del Seguro Popular en Chiapas desde el enfoque de género”, *Política y cultura*, núm. 35, pp. 161-182.
- Mural Chiapas, 2017, “Simulación en abastecimiento de medicamentos en Chiapas”, *Mirada Sur*, 4 de febrero, p. 8.
- Musgrove, P. y Miguel Ángel González Block, 2007, “La integración funcional del Sistema de Salud de México: algunas consideraciones preliminares”, Foro de Liderazgo en Salud. Hacia la Integración Sectorial, Ciudad de México, en Ignacio Ibarra, Gabriel Martínez, Nelly Aguilera, Emanuel Orozco, Germán Fajardo-Dolci, Miguel Ángel González-Block, 2013, “Capacidad del marco jurídico de las instituciones públicas de salud de México

- para apoyar la integración funcional”, *Salud Pública de México*, vol. 55, núm. 3, pp. 310-317, mayo-junio.
- Observatorio de Mortalidad Materna en México, Tercer monitoreo 2015, Convenio General de Colaboración interinstitucional para la atención de la emergencia obstétrica, OMM, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, [en línea] disponible en http://www.omm.org.mx/images/stories/Documentos%20grandes/Sintesis_general_25abr.pdf [fecha de consulta: 10 de enero de 2017].
- Organización de las Naciones Unidas, 2006, Relator Especial sobre el Derecho a la Salud, Informe del Relator Especial sobre el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, UN Doc. A/61/338, 61º Periodo de Sesiones, [en línea] disponible en http://observatoriopoliticasocial.org/sitioAnterior/images/PDF/Biblioteca/biblioteca_2010/ONU_docs/Informes_relatores/Salud/2006_informe_del_relator_especial_sobre_el_derecho_a_la_salud_fisica_y_mental.pdf [fecha de consulta: 26 de noviembre de 2017].
- Organización Mundial de la Salud, 2000, “Mejorar el desempeño de los sistemas de salud. Informe sobre la salud en el mundo”, 53a Asamblea Mundial de la Salud, A53/4, 230 pp.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, 2015, *Panorama de la Salud 2015. Indicadores de la OCDE*, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, París.
- Sandoval Ballesteros, Irma Eréndira, 2016 “Corruption and Organizational Challenges in a World of Public-Private Partnerships”, *Gestión y política pública*, vol. 25, núm. 2, pp. 365-413.
- Secretaría de Salud, 2002, “Programa de Acción Arranque Parejo en la Vida”, México.
- Secretaría de Salud, 2011, *Acuerdo general de colaboración para el intercambio de servicios*, México.
- Secretaría de Salud, 2015, *Acuerdo de coordinación para la ejecución del Seguro Popular en Chiapas*, México.
- Secretaría de Salud del Estado de Chiapas, 2015, Resolución 13565.

- Sotelo Velázquez, Andrés Jesús, 2016a, Titular de la unidad de Transparencia CNPSS, Solicitud de información 1210200016216.
- Sotelo Velázquez, Andrés Jesús, 2016b, Titular de la unidad de Transparencia, Solicitud de información: 1210200018016.
- Yamin, Alicia, 2010, “Hacia una rendición de cuentas transformadora: aplicando un enfoque de derechos humanos para satisfacer las obligaciones en relación a la salud materna”, *Revista Sur*, núm. 7, pp. 99-127.
- Watzkin Howard, 2013, *Medicina y salud pública al final del imperio*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ACEPSS	Acuerdo de Coordinación para la Ejecución de Sistema de Protección Social en Salud
AFASPE	Acuerdo para el Fortalecimiento de las Acciones de Salud Pública en los Estados
ASF	Auditoría Superior de la Federación
Causes	Catálogo Universal de Servicios de Salud
CGCIAEO	Convenio General de Colaboración Interinstitucional para la Atención de la Emergencia Obstétrica
CNEGSR	Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva
CNPSS	Comisión Nacional de Protección Social en Salud
DGSS	Dirección General de Gestión de Servicios de Salud
DIF	Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia
FIUM	Fortalecimiento de Infraestructura de Unidades Médicas
FPGC	Fondo de Protección contra Gastos Catastróficos
IF	Integración Funcional
IMSS	Instituto Mexicano del Seguro Social

Inai	Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales
Isech	Instituto de Salud del Estado de Chiapas
ISSSTE	Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado
LGS	Ley General de Salud
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
OMM	Observatorio de Mortalidad Materna en México
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PAE APV	Programa de Acción Específico Arranque Parejo en la Vida
PAE SMyP	Programa de Acción Específico Salud Materna y Perinatal
PAT	Programa Anual de Trabajo
PEF	Presupuesto de Egresos de la Federación
Pemex	Petróleos Mexicanos
REPS	Régimen Estatal de Protección Social en Salud
Semar	Secretaría de Marina
Sesa	Servicios Estatales de Salud
SIAFFASPE	Sistema de Información para la Administración del Fondo para el Fortalecimiento de Acciones de Salud Pública en las Entidades Federativas
SNS	Sistema Nacional de Salud
SP	Seguro Popular
SPPS	Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud
SPSS	Sistema de Protección Social en Salud
SS	Secretaría de Salud
SSA	Secretaría de Salubridad y Asistencia
Tesofe	Tesorería de la Federación
VIH	Virus de Inmunodeficiencia Humana

**ANÁLISIS DISCURSIVO DE LAS IDENTIDADES.
EL CASO DE LOS TRABAJADORES DE UNA INSTITUCIÓN
DE SALUD**

**A DISCURSIVE ANALYSIS OF THE IDENTITIES.
THE CASE HEALTH SECTOR WORKERS'**

**Nayelhi Itandehui Saavedra Solano
Soshana Berenzon Gorn
Jorge Galván Reyes¹**

Resumen: La actual organización del trabajo en el sector salud, basada en la rentabilidad, la competitividad y la flexibilización, ha repercutido en la conformación de las identidades de los trabajadores. Entendemos que la identidad es un logro interaccional, producida y negociada en el discurso, y modelada por las instituciones. Aquí reflexionamos sobre las identidades que emergieron de manera dialógica entre el personal de los centros de salud. Del 2012 al 2014 realizamos observaciones en 19 centros de primer nivel de atención de la Secretaría de Salud de la CDMX. Entrevistamos a 78 trabajadores: personal administrativo, médico y paramédico. Las entrevistas se audiograbaron, transcribieron y analizaron mediante diferentes marcadores sintácticos y narrativos. Las identidades recurrentes fueron: evaluado, aliado, institucional, empleable, profesionista, crítico y pionero. Si bien los valores que suscriben se contraponen, se ajustan a las demandas de la institución y son el efecto de las actuales formas de organizar el trabajo.

¹ Investigadores en Ciencias Médicas del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, en la Dirección de Investigación Epidemiológica y Psicosocial.

Fecha de recepción: 28 02 17; Fecha de aceptación: 26 10 17.

 Páginas 245-276.

Palabras clave: identidad social, dinámica del trabajo, salud, análisis del discurso.

Abstract: The current organization of work in the health sector based on profitability, competitiveness and flexibility has had an impact on the shaping of workers' identities. We understand that identity is an interactional achievement, produced and negotiated in discourse, modeled by institutions. Here we reflect on the identities that emerged in a dialogical way among the staff of the health centers. From 2012 to 2014 we made observations in 19 primary care centers of the Secretary of Health of the CDMX. We interviewed 78 workers: administrative, medical and paramedical staff. The interviews were audio-recorded, transcribed and analyzed by means of different syntactic and narrative markers. The recurrent identities were: evaluated, allied, institutional, employable, professional, critical and pioneer. Although the values they subscribe are opposed, they conform to the demands of the institution and are the effect of the current ways of organizing the work.

Keywords: social identity, work, health, discourse analysis.

Introducción

“Uno no está para andar diciendo dónde quiere trabajar”. “Me gusta mi trabajo, lo que no me gusta es la presión de toda esta papelería...”. Fueron frases que escuchamos durante las conversaciones que sostuvimos con médicos, enfermeras, administradores, personal de archivo y de laboratorio de algunos centros de salud de la Ciudad de México. Después de convivir a lo largo de dos años con ellos, emergieron diferentes subjetividades que hicieron más compleja la identidad que en un principio dimos por supuesta y que resumíamos dentro de la categoría de “personal de salud”. Nos dimos cuenta de que la actividad laboral resultaba una instancia privilegiada para reflexionar acerca de las identidades y valores que las personas asumen día con día y cómo ambos son moldeados por el contexto en el que se trabaja.

Coincidimos con quienes señalan que, en la actualidad, la actividad laboral regula cada vez con mayor intensidad la condición humana pues además de ser fuente de remuneración y satisfacción personal define las interacciones cotidianas de un individuo, el lugar que ocupa en la sociedad, y la calidad de vida a la que tiene acceso (Rentería, 2008; Calamari, 2010). Además, las transformaciones que han ocurrido en el mundo laboral desde la década de los ochenta tanto en México como en América Latina y el Caribe, han producido cambios en la configuración de las identidades que las personas forjan dentro del ámbito del trabajo.

A partir de la década mencionada, los Estados y los propietarios de los capitales han promovido ajustes consecuentes con las políticas neoliberales, la globalización y las nuevas tecnologías. Para América Latina y el Caribe, los ajustes se han traducido en la privatización y mercantilización de los servicios y bienes así como en el establecimiento de las siguientes metas y/o valores: la rentabilidad que busca reducir costos o transferirlos a los trabajadores; la competitividad; la flexibilización extrema que promueve vínculos débiles entre el trabajador y el lugar de trabajo; el aumento en la exigencia del nivel de calificación; y la tendencia a desaparecer los contratos colectivos (Brito, 2000; Betancourt, 2003).

Lo anterior trajo diversas desventajas para los trabajadores de la región porque fomentó el crecimiento del sector informal de la economía y el desempleo, además incrementó la precarización laboral (Boltanski, 2002). Al mismo tiempo, se dio paso al modelamiento del actual mundo del trabajo en el que se espera que la principal forma de subjetividad sea la del emprendedor, la persona competitiva, flexible y autorregulada, características propias del imaginario laboral post-fordista.² Considerando tales demandas, quienes tienen cabida son aquellas personas que responden a las demandas de productividad y eficacia, aunque sea a costa de la salud mental y física, incluso de la dignidad, ya que resulta común que el empleador espere comportamientos de sumisión, pasividad y resignación (Franco y Gonçalves,

² La llamada era fordista se caracterizó por ofrecer empleos permanentes, garantizados y de tiempo completo; a diferencia de la era post-fordista en la que prevalecen los contratos temporales y horarios de tiempo parcial (Bauman, 2011; Sennett, 2006).

2005; Orejuela, 2012). Es importante señalar que actualmente conviven las modalidades de trabajo fordista y post-fordista, como veremos en los hallazgos del estudio.

En México, los ajustes en la concepción de los servicios y una nueva forma de organizar el trabajo han tenido una importante repercusión en el sector salud, específicamente en las instituciones públicas, ya que las políticas en esta materia se han guiado bajo la idea de que la salud es un bien de consumo, y por ende se han apegado a metas y valores como la rentabilidad y la competitividad, además de otros ya mencionados. Dichas políticas han dado lugar a que el trabajo se organice apoyado en una excesiva regulación del uso del tiempo, en relaciones de subordinación, y en la sujeción a procesos de evaluación establecidos por terceros. Esta forma de organizar el trabajo surgió dentro del marco de la transición de un modelo de asistencia social en salud, vigente en la década de los cuarenta, al modelo del pluralismo estructurado que inició en la década de los ochenta y que aún continúa.³ Creemos que estos cambios han impactado no solamente en las condiciones materiales y contractuales del personal de salud sino también en la conformación de sus identidades.

En este trabajo entendemos que por medio de la identidad se establecen posiciones subjetivas, pertenencia a categorías sociales y atributos de la personalidad como preferencias o disgusto por algo. Además, durante el curso de las interacciones, las personas construyen diversas figuras que se ajustan a “los contextos institucionales, organizacionales, discursivos, locales y culturales específicos”, y simultáneamente configuran un conjunto de categorías y características que atribuyen al interlocutor (Chase, 2015: 73). Una de las subjetividades, dentro del marco laboral, que ya ha sido analizada en la literatura académica es la del empleable, con ésta se designa al sujeto que emerge de manera

³ Bajo el modelo de asistencia social, el Estado era el principal proveedor de servicios de salud para la población; pero desde 1993 y a instancias de agencias multilaterales como el Banco Mundial y la Organización Mundial de la Salud, el sistema de salud se organizó con base en los mercados. En México significó la transferencia de fondos públicos a privados, la centralización de la administración de los subsidios a los estados mediante la Comisión Nacional de Protección Social en Salud y la libre competencia entre prestadores privados y públicos siendo que estos últimos presentan desventajas (Durán, 2012; Laurell, 2015).

reiterada en los discursos construidos dentro de los entornos de trabajo precarios, y describe el punto de vista que tienen algunos trabajadores acerca de sí mismos como sujetos del deber, de la obediencia y de la resignación (Calamari, 2010).

Como asegura Linde (1993), cada entorno laboral restringe o produce repertorios específicos de identidades, mediante la aproximación a éstos es posible conocer cómo una colectividad reproduce discursivamente la vida laboral institucional. La mayoría de los discursos que circulan dentro de los espacios institucionales, ya sea formales como una universidad o informales, por ejemplo, un grupo de amigos, tienen como función amoldar el razonamiento, los valores y la actuación de las personas a los términos de la propia institución.

Una de las estrategias que utilizan las personas para identificarse como miembro de una institución consiste en contar las historias de esa institución y contar las propias de una forma que resulten coherentes entre sí. Esto supone conocer los argumentos de las historias del grupo, los eventos relevantes del pasado inmediato o remoto, los valores ejemplificados en las historias y cuándo es apropiado contarlas. Estas historias o narraciones, en sentido estricto, son una forma vernácula y personal de estructurar las experiencias, se ajustan a los límites de la institución; mediante una narración se describe algo que sucedió, se expresan emociones, pensamientos e interpretaciones (Chase, 2015). También permiten conocer las diferentes subjetividades que construye el narrador cuando se posiciona ante sí mismo, ante los otros —protagonistas, antagonistas, víctimas, responsables, etcétera— y ante la audiencia (Bamberg, 1997).

Visto lo anterior, el objetivo del texto es reflexionar sobre algunas de las identidades que construyeron los trabajadores de los centros de salud mediante narraciones y en los discursos que se construyeron de manera dialógica. Consideramos que al analizar las identidades laborales podremos tener indicios sobre los valores, el imaginario y las percepciones que orientan las acciones del personal de una institución pública de salud.

Metodología

En el periodo 2012-2014 se realizó un estudio etnográfico en 19 centros de salud de la Secretaría de Salud de la Ciudad de México, ubicados en tres jurisdicciones sanitarias.⁴ Los autores realizamos una investigación sobre las barreras y fortalezas en la atención a los trastornos mentales (para conocer más sobre esta investigación ver Berenzon et al., 2014; Saavedra et al., 2014, 2016 y 2017). En cada centro se observaron las actividades cotidianas del personal y entrevistamos a pacientes y trabajadores; para este trabajo, solamente analizamos la evidencia discursiva del personal. Cabe mencionar que durante el año 2016, se visitaron nuevamente los centros y se sostuvieron conversaciones informales con las personas que habían sido entrevistadas.

Sitios y participantes

Las tres jurisdicciones se eligieron en razón de la importante concentración de población en zonas marginales o empobrecidas y la elección de los centros fue deliberada con el propósito de incorporar los tres tipos.⁵ También se visitaron las jurisdicciones sanitarias y se entrevistaron a algunas personas que trabajaban allí.

El perfil de los trabajadores varió dependiendo del tipo de centro, en total se entrevistaron a 78 trabajadores. Entre ellos estuvo, del personal administrativo, quienes se encargaban del archivo, la farmacia, el almacén y la bodega; secretarías, directores y administradores. Del personal médico, médicos, odontólogos y enfermeros (as). Del personal paramédico, psicólogos, trabajadores sociales, y personal auxiliar como los encargados de laboratorio.

⁴ La Ciudad de México está dividida en 16 delegaciones políticas, las jurisdicciones sanitarias guardan correspondencia con éstas. Cada jurisdicción tiene a su cargo los centros de atención primaria, hospitales y otros servicios de salud.

⁵ Los centros están clasificados en T-I, T-II y T-III, de acuerdo con los servicios, la infraestructura y equipo que tienen. Los T-III son los más grandes, generalmente tienen seis consultorios o más de medicina familiar, cuentan con los servicios de trabajo social, enfermería, dental y salud mental. Además tienen laboratorio, rayos X, archivo, farmacia, sala de juntas, y baños. Los T-II cuentan con dos consultorios de medicina familiar, consultorio dental, farmacia, archivo, espacios para trabajo social, enfermería, y baños. En los T-I hay un solo consultorio de medicina familiar, una enfermera(o) y una trabajadora social, excepcionalmente tiene servicio dental y de salud mental, en algunos no hay baños para los pacientes.

Recolección de la evidencia discursiva

Acudimos diariamente a los centros, el periodo de estancia en cada uno fue de tres a cinco meses, durante los cuales realizamos observaciones, establecimos conversaciones informales con el personal y más adelante los entrevistamos.

Para realizar las entrevistas utilizamos una guía que incluyó los siguientes temas: actividades cotidianas clínicas administrativas y comunitarias; descripción de la unidad en la que labora; percepción sobre las actividades orientadas a la salud que desempeña cotidianamente; saberes y percepciones sobre las normas y prácticas organizacionales del centro; percepción acerca de los pacientes y la comunidad que solicita los servicios; percepción social y cultural de la salud, la salud mental, el estigma y las necesidades sentidas del paciente, y necesidades de capacitación. En ocasión de participantes elocuentes utilizamos la técnica de entrevista no estructurada, para la cual las intervenciones de los entrevistadores consistieron en preguntas abiertas del tipo, “cuénteme cómo...”, “entonces, qué sucedió con...”, “¿me puede platicar...?”.

A todos los entrevistados se les solicitó autorización para audíograbar, con excepción de tres personas, todas aceptaron. El material de quienes no aceptaron ser grabadas se rescató en notas que sirvieron para reconstruir la entrevista. La duración total de las entrevistas varió entre dos y cinco horas, y el número de sesiones osciló de una a cuatro.

El proyecto de investigación del cual se obtuvo la información fue aprobado por el Comité de Ética en Investigación del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz (IRB00006105). Se consideró que el proyecto no presentaba riesgos, por lo tanto se podía obtener el consentimiento informado de forma verbal. Con cada entrevistado se acordó proteger la identidad mediante el uso de seudónimos.

Análisis de la evidencia

El análisis se realizó en cinco pasos, no se utilizó ningún software de análisis cualitativo; se elaboraron diferentes archivos —en Word— para facilitar la localización de las unidades de información, por ejemplo, un archivo por cada entrevista en donde se señalaran los marcadores

sintácticos; otro archivo que almacenara solamente las selección de unidades narrativas de cada entrevistado.

Primero se realizó una transcripción verbatim de los audios. Posteriormente, seleccionamos las transcripciones que presentaron la conformación de identidades mediante los tres niveles de posicionamiento narrativo que señala Bamberg (1997), con base en marcadores sintácticos —pronombres, pronombres posesivos, adjetivos, conjunciones—; así como unidades narrativas conforme al modelo de Labov y Fanshel (1977).⁶ En tercer lugar, seleccionamos veinte entrevistas en las que aparecieron las identidades más recurrentes del acervo completo. En seguida, y como cuarto paso, del total de entrevistas seleccionamos las unidades discursivas —extractos— donde se hicieran evidentes los posicionamientos de los entrevistados. Finalmente, se escucharon de nuevo los audios de estos extractos para agregar a las transcripciones aspectos como silencios, pausas, risas. Además, en los extractos que presentaron narraciones, se distinguió: orientación, nudo, evaluación, solución y coda, cuando fue el caso.

Dos investigadores realizaron de manera conjunta los dos primeros pasos arriba descritos, con el propósito de contar con una lista de marcadores sintácticos, así como para homogeneizar la aplicación del modelo de Labov y Fanshel (1977). Después, estos dos mismos investigadores seleccionaron de manera independiente tanto las veinte entrevistas como las unidades discursivas para atender los posibles sesgos en la elección. Las discrepancias que surgieron en este paso se resolvieron mediante una revisión colectiva de las entrevistas y de las unidades discursivas así como mediante la discusión de los diferentes puntos de vista.

Por cuestiones de espacio, para este trabajo elegimos diez extractos con los cuales presentamos las identidades que emergieron con mayor recurrencia y que corresponden a nueve entrevistados. Siguiendo la

⁶ a) Orientación: en esta se da información sobre los personajes, el lugar, el tiempo y la situación. b) Nudo: es el componente principal de la historia. c) Evaluación: el narrador aclara cuál es el significado de la historia u ofrece una solución a la tensión que se creó en el componente de conflicto. A veces es explícita, pero generalmente está formulada en una sola palabra o frase o en forma implícita (Labov, 1977). d) Solución: puede seguir a la evaluación. e) Coda: cierre con el cual el narrador parece volver al momento en que comenzó la historia. Esta estructura es simplemente un modelo, no quiere decir que todas las narraciones deben presentar cada uno de los componentes.

recomendación de Edwards (2001), las transcripciones presentan dos dimensiones: el cambio de turno⁷ y, cuando fue el caso, los componentes de las unidades narrativas.

Las identidades que reconocimos en el acervo y que presentamos en seguida fueron las de evaluado, aliado, institucional, empleable, profesionalista, crítico y pionero.

Evaluados, aliados o enfermos mentales

Empezamos con la exploración de tres posiciones o identidades que algunos trabajadores asumieron en razón de las identidades que atribuyeron a los investigadores durante los primeros contactos. Nos pareció importante analizar los intercambios verbales iniciales porque en éstos se estableció la inclusión o exclusión del interlocutor dentro de un grupo, por ejemplo, el de trabajadores, autoridades o profesionales de la salud mental; y se negociaron las alianzas u oposiciones. Mediante las identidades adjudicadas a los investigadores, los entrevistados asumieron de manera recíproca un conjunto de posiciones congruentes con la situación de interacción.

Siempre que nos presentábamos por primera vez en un centro de salud, dedicábamos los primeros días a realizar observaciones y a buscar de manera activa el contacto con el personal. Cuando abordábamos a un trabajador, nos presentábamos por nuestro nombre y profesión, mostrábamos la credencial del Instituto Nacional de Psiquiatría y le decíamos que estábamos realizando una investigación sobre las barreras y fortalezas de la atención a la salud mental, y en caso de que tuviera dudas, respondíamos a todas las preguntas acerca del estudio, del Instituto o sobre los investigadores. No obstante, algunos trabajadores guardaron por un tiempo la sospecha de que en realidad éramos supervisores o certificadores encubiertos. El personal estaba familiarizado con estas identidades debido a los procedimientos de supervisión y certificación que se realizaban de manera periódica en los centros de salud. En la supervisión participaban autoridades sanitarias estatales mientras que la certificación estaba a cargo de las federales. De esta última dependían los recursos materiales y humanos que el centro

⁷ Se refiere a la intervención de cada uno de los hablantes durante el diálogo.

recibía solamente si satisfacía un conjunto de exigencias, entre las que se encontraba el adecuado desempeño de los trabajadores.

Cuando los trabajadores creían que los investigadores eran certificadores o supervisores les conferían una posición de autoridad, y durante las conversaciones asumían la posición de “evaluados”. En estos casos, sobresalía el interés del personal por mostrar que eran eficientes en sus actividades y que tenían amplia disposición para asumir diferentes tareas; reconocían la falta de insumos y personal pero manifestaban que no por ello se interrumpía el trabajo. Uno de los entrevistados que se posicionó como sujeto de evaluación fue Aníbal, director de un centro de salud T-III.

A continuación mostramos el inicio de la entrevista con Aníbal, quien se mostró amable y receptivo con los investigadores; aunque al principio era cauteloso con lo que decía, con el paso de las sesiones —cinco— fue ganando confianza y extendiéndose en juicios y puntos de vista personales. Todas las conversaciones que sostuvimos con él se realizaron dentro de su oficina a puerta cerrada. El extracto 1 consta de dos turnos de habla, inicia con la pregunta del entrevistador (A), y la respuesta de Aníbal (B).⁸ Él antepuso su cargo, “ser director de un centro de salud”, como eje que definía sus actividades, y expresó que todo lo que hacía tenía una finalidad: el funcionamiento del centro. Esto lo advertimos en la reiteración de la idea en frases como “... todos los servicios estén funcionando”, o “que el servicio no pare, ningún servicio se cierra”.

Extracto 1

A: Entonces, bueno, le vamos a poner ésta [la grabadora] acá [sobre su escritorio], para que se escuche más su voz. Pues con lo que empezamos con todos [los entrevistados], doctor, si nos podría platicar así un día cotidiano, así es desde que llega, todas las actividades que tiene que hacer, qué checar, [de las] que tiene que estar usted al pendiente.

B: Bueno, como director de un centro de salud cuando llego directamente es verificar que todos los servicios estén funcionando.

⁸ En todos los extractos, el turno de habla del entrevistador se marca con A y el del entrevistado con B.

Desde consultorios que es la área médica, hasta los servicios que yo tengo que es laboratorio, dental, nutrición, trabajo social, enfermería. Eso es de que ya todos, todo mi personal esté trabajando y que esté funcionando, y las necesidades que se requieran en ese momento. Por decir que no tenemos vacuna, solicitarla, que no tenemos reactivo, solicitarlo, si tiene alguna, una deficiencia, una papelería de consultorio se solicita o se manda, o se manda a sacar copias para que tenga cómo trabajar. El chiste es de que el servicio no pare, ningún servicio se cierra y estar ahí. Con esto avalamos que la calidad de atención sea efectiva [entrevista a Aníbal, Ciudad de México, 19/2/2013].

En este extracto, Aníbal respondió positivamente a lo que las personas encargadas de la certificación y supervisión suelen esperar, que a pesar de las carencias de recursos materiales o humanos, se atienda a los pacientes. La idea fue recurrente durante los intercambios verbales en los cuales persistieron las identidades del certificador/supervisor y el evaluado; los interlocutores cooperaron discursivamente para confirmar que la institución cumplía con sus funciones a pesar de la falta de recursos o que la institución, con algunas correcciones, funcionaba.

Además, los entrevistados construyeron discursivamente una oposición entre dos grupos que generalmente se relacionaban bajo tensión, los “trabajadores” y las “autoridades”; los últimos podían corresponder a los jefes de servicio, el director y el administrador de los centros, el jurisdiccional o los coordinadores de programas. Para referirse a las autoridades, era frecuente que los entrevistados utilizaran un difuso “ellos” o deícticos como “allá arriba”.

Cuando para los entrevistados era claro que los investigadores no pertenecían al grupo de las autoridades, no significaba que automáticamente pertenecieran al grupo de los trabajadores, en algunos casos, más bien se convertían en aliados temporales. Ésta fue la segunda identidad atribuida a los investigadores y, en consideración de ella, el personal manifestó la confianza suficiente como para revelar asuntos delicados.

En el siguiente extracto presentamos la construcción de esta figura, cuando una de las entrevistadas criticó el proceso de supervisión porque “no hay continuidad” y por ello resultaban “absurdas” las

recomendaciones que proponía una autoridad. Estas opiniones no las expresaba abiertamente a sus compañeros por temor a que se interpretaran como críticas hacia las autoridades y no hacia los procesos. El extracto corresponde al inicio de una conversación, en la segunda sesión, con dos enfermeras del área de inmunizaciones de un T-III, quienes desde el primer contacto mostraron disposición para realizar la entrevista, y empieza con la respuesta de una de las enfermeras a la pregunta de la entrevistadora, “*¿En este momento el centro está bajo supervisión?*”.

Extracto 2

B: Sí, ahí anda la supervisión, ¿no se la han topado?

A: No.

B: Sí, ahí anda la supervisión, son unos que traen bata.

A: Pues todo mundo [dentro del centro] trae bata [risas].

B: [Risas] Bueno, están identificados, de hecho ahí está la camioneta. No sé si les tocó ver cuando estaban bajando. Ahorita están en el área de gobierno o en la enfermería, ellos son los de la supervisión. Ahorita vinieron exactamente a evaluar el área física, que tenga buena iluminación, que esté limpio. O sea que entran y nos dicen “buenos días, venimos a una supervisión, ustedes continúen”, está aquí el paciente. “Hagan de cuenta que no estamos, ustedes sigan con sus actividades”. Entonces pues ya está uno con el paciente, pero pues ya ellos están con un ojo al gato y otro al garabato, y ya ellos están viendo el área física y están viendo técnicas de aplicación, la entrevista que se le hace al paciente, el trato que se les da, reacciones post-vacunales y todo eso, ellos están al pendiente. Pero cuando se vaya la supervisión y todo, ya la jefa nos llama y nos dice cuáles fueron las fallas. Algunas absurdas, ¿verdad? Algunas muy absurdas porque probablemente diga “voy a venir a revisarles lo que les corregí en 3 o 4 meses”, pero desgraciadamente ya no son las mismas personas. Si viene otra persona, da sus puntos de vista nuevamente y puede decir “como dijo la doctora, no está bien” y lo vuelven a corregir. No hay como una continuidad [entrevista a Claudia, Ciudad de México, 2/10/2012].

La construcción de alianzas tanto en la dimensión discursiva como en la práctica resultó común en la convivencia diaria de los trabajadores y, por lo general, se manifestaron en el agrupamiento por gremios, por tipo de contrato, por funciones o tipo de centros (I, II o III) en los que laboran.

Cuando entrevistamos a los psicólogos y psiquiatras participamos de la alianza bajo el agrupamiento por gremios ya que, al provenir del Instituto Nacional de Psiquiatría, nos consideraban colegas. Entonces, en las conversaciones se construía un “otro” conformado por todos aquellos trabajadores del centro de salud que no fueran psicólogos ni psiquiatras y que, según los entrevistados, no siempre comprendían el trabajo que se realizaba en el área de salud mental o subestimaban los servicios de psicología. Algunos entrevistados consideraron incluso que los investigadores podrían eventualmente convertirse en voceros de las carencias del área de salud mental.

La tercera identidad estuvo asociada con la idea de que los investigadores pretendían dar consulta, “pláticas”, detectar o diagnosticar al personal y/o los pacientes que tuviera algún trastorno mental; es decir, nos atribuyeron la identidad de psicólogos clínicos. En estas ocasiones, aclarábamos que nos dedicábamos exclusivamente a la investigación y que ésa era nuestra única tarea en los centros, y cuando no resultaba exitosa la aclaración, se propiciaban dos reacciones opuestas entre los trabajadores. La primera sucedía durante las conversaciones, pues nos pedían consejos u opiniones sobre problemas emocionales, familiares y mentales o pedían información sobre profesionales para referir a pacientes o a familiares. Ante esto, nos limitábamos a proporcionar información sobre los lugares o profesionales que prestan atención —se obsequiaron directorios actualizados—. La otra reacción era de tensión e inquietud debido a la posibilidad de que diagnosticáramos la condición mental del personal. Algunas personas trataban de disipar la tensión mediante bromas o comentarios jocosos: “¿Y cómo nos ven, muy locos?”. “¿Ya saben a quién se van a llevar?” —aludiendo a la posibilidad de internar a alguien en el Instituto de Psiquiatría.

No hay que perder de vista que estas identidades fueron construidas en el curso de las interacciones dentro de una institución y en

una situación de entrevista, y ambas condiciones tienden a modular la autonomía y libertad de expresión. Como señala Carranza (2010), los actores se desenvuelven conforme al lugar que ocupan dentro de las instituciones y según las expectativas a las que creen que deben responder. Sin embargo, conforme transcurrieron las sesiones de entrevista, entre los trabajadores y los investigadores se establecieron vínculos de mayor confianza y surgió la oportunidad de conocer un registro más amplio de subjetividades y figuras que en seguida presentamos.

Empleables, profesionistas y otras subjetividades

El personal que labora en un entorno institucional tiende a asumir posiciones sociales que construye a partir de aspectos individuales como la edad, el sexo, la profesión, la antigüedad, el puesto, el tipo de contrato, entre otras, además de los aspectos contextuales. De igual forma, construye posiciones subjetivas basadas en opiniones o en puntos de vista acerca de diversos asuntos, los cuales puede cambiar dependiendo del interlocutor con quien interactúe, ya sea un paciente, alguien a quien considere un colega o una autoridad.

En el curso de las conversaciones distinguimos cuatro figuras que aparecieron con regularidad en las unidades discursivas, las denominamos: institucional, empleable, profesionista, y crítico, el orden en que se mencionan no supone una jerarquía. Todas pueden sobreponerse, a manera de capas, en una sola persona, y somos conscientes de que estas cuatro no agotan el repertorio que construyeron los entrevistados.

Institucional

Utilizamos esta figura para referirnos a los entrevistados que desplegaron una importante identificación con las normas, los propósitos, los recursos y las jerarquías establecidas por la institución, con lo que discursivamente asumieron los valores de la misma. En estas unidades discursivas reconocimos un marcador sintáctico recurrente: el pronombre de propiedad “mis”, que encontramos en las frases, “*mis enfermeras*”, “*mis necesidades de material*”, “*mis centros de salud*”. También fue frecuente el uso de la primera persona del singular para señalar las actividades del centro: “*ofrezco los servicios de...*”, “*realizo*

pruebas de laboratorio...”, como si en los hablantes se encarnara la institución o, al menos, las funciones de ésta.

Otra forma en que los entrevistados mostraron identificación con la institución fue cuando aseguraban que los logros profesionales y personales se los debían a ella. En el extracto de Eloísa, administradora de un T-III, exponemos esta forma de identificación. Ella nos pareció elocuente, empática, y en diversos pasajes de la entrevista se posicionó como autoridad frente a los trabajadores. En el momento en que abordábamos las dificultades que enfrentaba como administradora, particularmente las relacionadas con el personal, emergió una narración en la cual construyó la figura institucional.

El extracto 3 consta de dos turnos de habla, en el turno de Eloísa se identificó la orientación (O), en la que planteó como actores a “la gente”, es decir, los trabajadores y ella, además del escenario, el trabajo en el gobierno. Mencionó el argumento: la nobleza del trabajo en el gobierno y la actitud de los trabajadores. En el nudo (N) hizo un recuento de lo que ahora tenía gracias a la institución. En la evaluación (E) se adhirió al grupo de personas agradecidas por tener un trabajo noble, es decir, hay otro grupo, el de las personas no agradecidas. Finalmente, en la coda (C) regresó al inicio de la narración, en la que ella “pelea” con las personas que abusan de la nobleza del trabajo. La narración presenta que sanciona tanto la irresponsabilidad de los trabajadores por no hacer lo que tienen que hacer como el desagrado que revelan hacia la institución.

Extracto 3

A: ¿Cuál es la problemática más recurrente a la que tú como administradora te enfrentas, hablando del personal?

B: De que la gente está acostumbrada [pausa 3 seg.] el [pausa 3 seg.]

O. el trabajo en el gobierno es un trabajo muy noble, es un trabajo muy noble y la gente abusa de eso, o sea conoce perfectamente cuáles son sus derechos y a veces desconoce cuáles son sus obligaciones. Entonces, eh, a mí siempre me han caracterizado por decir que soy una maldita, ¿no? Porque, eh, sí, yo no he trabajado en otro lugar.

N. Yo desde que tengo 18 años entré a trabajar en esta institución y gracias a esta institución yo tengo una carrera, yo tengo una casa y tengo un carrito; y tengo todo lo que soy ahora, en el ámbito profesional y personal, se lo debo a esto, no conozco yo otra cosa.

E. Entonces, sí, soy de las personas que agradezco el que yo tenga la oportunidad de tener un trabajo como éste, porque es muy noble,

C. y yo peleo mucho con la gente que tiende a abusar de única y exclusivamente de los beneficios que tiene este trabajo sin la responsabilidad de hacer las cosas que tiene que hacer [entrevista a Eloísa, Ciudad de México, 17/5/2012].

Una de las características en las narraciones de los entrevistados que construyeron con mayor claridad la figura institucional es que se mostraban altamente colaboradores con las demandas de la institución, aunque no por ello dejaron de exponer críticas hacia las autoridades y a la forma en cómo se administraba y organizaba el trabajo en los centros de salud.

Empleable

Cuando emergió esta figura, los entrevistados se posicionaban como sujetos de obligación, incluso de sumisión, pues una de las principales ideas es que debían cumplir con lo que se les encomendaba, y en ocasiones, sin importar si contaban o no con recursos materiales o si respondía a sus funciones y horarios. Bajo esta figura, los trabajadores tendían a igualarse pues a pesar del perfil profesional, el puesto que tenían o el tipo de contrato, asumían una actitud de disposición y colaboración con los propósitos de la institución: atender a los pacientes.

Angélica, psicóloga en un T-III, construyó la figura del empleable en diversos momentos de la entrevista. En el siguiente extracto, reprochó las actitudes de algunas enfermeras, aunque no lo mencionó explícitamente, aludió a los roces que tenía con ellas. La razón de las críticas es que las enfermeras no mostraban la conducta que correspondía con la figura de un empleado de salud. El extracto 4 comienza con un comentario de la entrevistadora sobre lo reducido que le parecía la

sala de espera debido a un biombo que la dividía. Angélica condujo el tema hacia la conducta de las enfermeras y reprodujo varios diálogos para argumentar su desaprobación.

Extracto 4

A: Y está la sala más chiquita [en comparación con las otras salas del centro], y con el biombo ese se siente uno así como que no me muevo ni cinco centímetros.

B: Eso lo pusieron porque las enfermeras no querían y les molestaba que las observaran, que les estuvieran preguntando, y una vez... “sí, es que aquí no son informes”. Y yo cuando era coordinadora yo les decía a mis compañeras coordinadores y al director de ese tiempo, “es que, sí; yo puedo ser psicóloga pero todos tenemos la obligación de informar”. Si te ven en un lugar, un hospital, en un centro de salud, en lo que sea, con bata, y tiene la necesidad, y le preg[unta] “ah, tiene bata, él debe de saber”. Y nada más, “¡ah!, no sé”. “¿Dónde está vacunas?”. “¡Ah, no sé!”. “¿Cómo no va a saber si trabaja aquí?”. ¡Oh, sorpresa! Y “¿por qué le voy a decir si yo no soy de vacunas?”. Son cosas ya personales que uno debe de decir, bueno; pero la realidad es que eres empleado, te contrastaste y pues tienes que saber de todo [entrevista a Angélica, Ciudad de México, 6/7/2012].

Para Angélica, ser empleado es una categoría de identidad que debería promover una actitud de servicio hacia los pacientes y, sobretodo, atenuar las distinciones entre gremios o jerarquías, como lo expresó utilizando la conjunción adversativa “pero” en la siguiente frase “...yo puedo ser psicóloga *pero* todos tenemos la obligación de informar”. Es decir, la identidad de psicóloga es una categoría que podría oponerse a cualquier otra función en la que se tenga la obligación de proporcionar informes; sin embargo, la figura de empleable se antepone a la de profesionista.

Ella también comentó que en diversas ocasiones tuvo que desatender a sus pacientes porque las autoridades dispusieron de los trabajadores para realizar otras actividades y no les avisaban con tiempo para reorganizar las citas. Aunque esto le molestaba, concluía que “Soy empleado, no puedo hacer otra cosa más que obedecer. ¿No?”. Así que,

cuando le preguntamos a Angélica cómo repercutía esta situación en su día con día como profesionalista respondió que se sentía “frustrada, enojada y mal”.

La figura del empleable cobró mayor relevancia entre el personal de honorarios porque si rehusaban obedecer podían perder la posibilidad de renovar el contrato. Coincidimos con la idea de que el mundo laboral definido por la precariedad y la instauración de una política de desempleo (Boltanski, 2002; Calamari, 2010) produce subjetividades como la del empleable, que se acompañan de otras en las que los sujetos trabajan sin solidarizarse con sus compañeros y se limitan a aceptar o a exhibir cualquier forma de resistencia pasiva (Franco y Gonçalves, 2005; Orejuela, 2012).

La posición antagonica del empleable sería cualquiera que ejerciera alguna forma de autoridad, y en este sentido los entrevistados se posicionaron como víctimas indirectas de toda una red compuesta por las autoridades sanitarias estatales y federales, quienes no organizaban de manera adecuada los servicios; “el gobierno”, que no proporcionaba un presupuesto razonable al sector; los partidos políticos, que utilizaban de manera perversa el argumento de la salud para la campañas, y los medios de comunicación que desinformaban a la población.

Profesionista

Esta figura correspondió a los entrevistados que se construyeron como sujetos poseedores de conocimientos, capacidades o saberes que, al gozar de un alto prestigio social, les confería una posición de estatus frente a los pacientes o a otros trabajadores. Además, el grado de especialización que los acreditaba como poseedores de estos saberes contribuyó a otorgarles mayor o menor autoridad en el área; de tal manera que tener una carrera técnica resultaba menos meritorio frente a una licenciatura, especialidad o postgrado.

Dentro de los centros de salud, este conjunto de saberes cobraba sentido en las actividades que se llevaban a cabo como diagnosticar, vacunar, informar, coordinar un área, etcétera. El problema surgía cuando el nivel de exigencia de las actividades no correspondía con la preparación de algunos trabajadores, como en el caso de Manuel, quien

se desempeñaba como trabajador social y mencionaba que se sentía desaprovechado porque aun cuando tenía una especialidad, realizaba las mismas actividades que una persona con menor preparación.

Extracto 5

A: Manuel, de las actividades que tú realizas cotidianamente en el centro, de tu perfil, ¿como cuáles cambiarías o cuáles dejarías, cuáles te parecen que son adecuadas o a cuáles le darías tú un giro?

B: Bueno, una cosa son las actividades y funciones. Y otra cosa es de que quién lo puede hacer y no es por despreciar pero lo que hacemos pues lo puede hacer cualquier gente que pueda ser capacitada, nosotros la mayoría somos licenciados pero yo soy el único que tengo especialidad. Entons' me están desaprovechando, yo siempre les he dicho. Pero pues ahora sí que como es cosa política y pues institucional porque es una persona capacitada, me refiero de secundaria o, o este, o nivel medio superior, puede hacer lo que yo hago tan solo darle una buena capacitación, una buena formación, y lo puede hacer y no se requiere que tenga una licenciatura para hacerlo, claro que esto me ha valido porque tengo una, una este, pues una formación un poquito más profesional, más ética, más de todo, y dar con una forma en ese aspecto [entrevista a Manuel, Ciudad de México, 12/7/2012].

Varios trabajadores expresaron valores, juicios morales y creencias religiosas, los cuales formaban parte de sus puntos de vista sobre la condición de los pacientes. Algunas frases relacionadas fueron "... le quitan la oportunidad a un ser de tener la familia como para mí es padre, madre", expresada por una doctora que desestimaba a las madres solteras. Una doctora que estaba en contra del aborto argumentó que: "Yo sí soy muy creyente [de Dios]". Otra doctora manifestó abiertamente el miedo que le provocaban los pacientes que mostraban un evidente trastorno mental, dijo: "Conmigo vienen poco, eh, *afortunadamente*, vienen poco". Una psicóloga que trabajaba en un centro ubicado en una zona semirural explicó que las situaciones de violencia intrafamiliar ocurrían "... porque es un *pueblo*...", es decir, la población mantenía costumbres y hábitos diferentes a los de la

población urbana. Lo anterior, derivaba en la preferencia o rechazo hacia algún grupo de pacientes, ya se tratara de adolescentes, embarazadas, ancianos, personas que padecieran trastornos mentales, entre otros. Como observó Bamberg (2010), las identidades presentan dilemas y contradicciones, y en la figura del profesionista aparecen como tensiones entre satisfacer las demandas de atención y la imposibilidad de refrenar el despliegue de las convicciones y valores personales.

Crítico

Esta figura correspondió a la posición que los entrevistados adoptaron cuando reprobaron abiertamente las prácticas, conductas y actitudes de las autoridades locales, de algunos trabajadores de los centros, de los pacientes o de ellos mismos. También cuando disintieron de la manera en cómo se llevaban a cabo los procesos de certificación o administrativos para obtener recursos materiales.

Uno de los entrevistados que la construyó fue Eduardo, psicólogo en un T-III, quien dada su extensa trayectoria como trabajador en los centros de salud, conocía con detalle diversos aspectos poco visibles de la organización de los centros, los cuales siempre estuvo dispuesto a explicar. Él expresó desacuerdo con las actitudes de los trabajadores y en general con la cultura laboral en México. Este tema surgió cuando hablábamos acerca de algunos talleres que estaba planeando para sus compañeros del centro de salud. La entrevistadora le comentó que en otros centros, una de las peticiones de los trabajadores era que les dieran un curso o taller de contención psicológica debido al estrés laboral que experimentaban. Entonces expresó lo que se muestra en el extracto 6. Para que el lector entienda la frase de "... si yo me esperara a que me trajeran recursos estaría todavía con un escritorio..." es necesario saber que hizo alusión a las computadoras, pruebas psicométricas, televisión, videocasetera, material didáctico, un estante, entre otras cosas que él mismo adquirió para poder trabajar.

Extracto 6

B: Lamentablemente, aquí hay un problema que es importante y que creo que le pasa a la mayoría o por lo menos al ochenta por ciento de

los trabajadores de cualquier institución, que está esperanzado a que la institución le provea de todo y generalmente aquí los trabajadores, y es algo que yo he hablado con ellos y me he quejado, es que se esperan a que la institución te dé, lo que hablamos, si yo me esperara a que me trajeran recursos estaría todavía con un escritorio, y también esperan a que la institución llegue y te dé un curso, y también esperan a que la institución te diga “¡ah!, ¿qué te hace falta?”. La cultura laboral en México, eso sí yo creo que es, ya es una cuestión no solamente de la Secretaría de la Salud sino es una cuestión de índole cultural educativa. En la escuela te enseñan a que todo te lo da el maestro. En todas las, casi en todos los niveles, el alumno ¿por qué reprueba?, pus porque el maestro no le enseñó [entrevista a Eduardo, Ciudad de México, 23/8/2012].

Cabe agregar que cuando conocimos a Eduardo, nos pareció entusiasta y dispuesto a contribuir con recursos materiales al funcionamiento del servicio de psicología, además atestiguamos su iniciativa para realizar diversos proyectos relacionados con el área de salud mental. No obstante, cuando contactamos con él después de un par de años, observamos que el entusiasmo había disminuido, y nos comentó que él ya “estaba cansado” de dar recursos materiales para trabajar en la institución. Lo anterior nos permite reflexionar sobre el paulatino desgaste que varios de los trabajadores, con larga trayectoria de servicio en los centros de salud, han experimentado. Algunos describieron cómo fue cambiando su actitud y el grado de compromiso o disposición hacia la institución. Consideramos que tales cambios son efecto de la intersección entre trabajar con recursos materiales limitados, con una población que se empobrece de forma progresiva, y la historia de vida que transcurre fuera de la institución, en la cual ocurren transiciones relevantes como casarse, convertirse en padre o madre, presentar alguna enfermedad crónica, entre otros.

Regresando a la figura del crítico, encontramos que las censuras a la actuación de las autoridades surgían cuando abordábamos temas como el desabasto de medicamentos, el tiempo dedicado a llenar los formatos de cada programa o las condiciones laborales. Generalmente,

los entrevistados asociaban estas fallas locales al desempeño de las autoridades de niveles superiores estatales o federales. Así lo expresó Evaristo, jefe de laboratorio de un T-III con 34 años de trabajo en los centros de salud. El siguiente extracto corresponde a una parte de la conversación en la que Evaristo hablaba sobre todo el papeleo que debe hacer antes de realizar las pruebas de laboratorio a los pacientes, menciona el reprochable comportamiento que “viene de arriba”, es decir, de las autoridades de la Secretaría de Salud.

Extracto 7

B: ... también ya viene de arriba. De los jefes. Yo creo que, que como que les interesa más la política, mire, cuando pusieron a Córdoba Villalobos yo dije :“ahora si se va poner bonito, porque es médico, es médico de consultorio”, no se puso bonito. ¿No?, porque un médico de consultorio pues entiende, comprende, se sabe todo el sistema y lo puede mejorar, ¿no? No se puso bonito, ahí que se fue a jugarla de, de gobernador a, a Guanajuato. ¿No?, pus eso, ya son, politizan las cosas, ahí es donde se pierde el asunto, en la politización. A ver ahora nuestro secretario de salud *chertodo*, *chertorosqui*, ni lo sé pronunciar [Risa]. Él ni siquiera es médico y ya se va [Risa] ‘tonces ya me estoy metiendo en asuntos políticos, pero es que, es que desde allá vienen las cosas [entrevista a Evaristo, Ciudad de México, 5/10/2012].

A Evaristo le tomó solamente un par de horas de un misma sesión transitar de la figura institucional a la crítica; a otros entrevistados les tomó más de una sesión. Sin embargo, el orden en el que emergieron ambas posiciones siempre fue ese. Entre los factores importantes para desplegar ambas subjetividades estuvo la posición que ocupaban los trabajadores en el momento de la entrevista, es decir, la antigüedad o el tipo de contrato que tenían. Quienes generalmente se permitían mayor libertad expresiva eran los que contaban con más antigüedad, y también fueron quienes nos permitieron conocer algunos episodios importantes de la institución, así como historias a las que aún no se les ha dado la importancia adecuada para comprender qué significa para los trabajadores los

cambios que se implementan administración tras administración. En seguida exponemos algunos fragmentos de estas historias.

Pioneros

En las conversaciones con los trabajadores que tenían más de treinta años de servicio, nos enteramos de cómo han cambiado los centros y las colonias donde éstos se asientan, la población y la forma de entender la salud y la atención. También observamos que al narrar el devenir de los cambios, los entrevistados se posicionaron como iniciadores de los centros de salud de nueva creación y protagonistas en la implementación de una forma de trabajo exitosa.⁹ A esta posición la denominamos “pionero”.

A lo largo de las conversaciones, el programa de áreas marginadas resultó casi mítico porque significó el ingreso de muchos trabajadores —personal médico, paramédico y administrativo— a la Secretaría mediante una convocatoria abierta. Manuel, trabajador social de un T-III respondió a dicha convocatoria. En el momento de la entrevista, él contaba con una trayectoria de 34 años de trabajo en los centros de salud de la zona sur de la ciudad.

En el extracto 8, platicó acerca de la capacitación que recibió el personal que ingresó al programa de áreas marginadas y se identificó como parte del grupo de personas que fueron capacitadas en la Escuela de Salud Pública, lo cual lo distinguía de otras personas que ingresaron posteriormente y que recibieron capacitación en los centros de salud.

Extracto 8

B: Nosotros fuimos capacitados en la Escuela de Salud Pública durante tres meses, casi cuatro, este, en ese momento estaba muy reconocida la Escuela de Salud Pública ... éramos varios grupos que estábamos

⁹ En la década de 1980, la entonces Secretaría de Salubridad implementó el programa de áreas marginadas en respuesta al aumento de la población que migraba del campo a la ciudad y que se asentaba principalmente en zonas periféricas del área metropolitana, donde se fraccionaron terrenos ejidales e iniciaron los asentamientos de las colonias. Se construyeron tres tipos de unidades físicas con uno, tres y seis consultorios, y principalmente los T-I se situaron en las zonas de mayor marginalidad (Martínez, 2013). Aunque resultó apreciable el esfuerzo por llevar servicios de salud a la población empobrecida, paradójicamente podría entenderse como la institucionalización de la segregación social y los servicios de salud.

ahí, fuimos varios grupos capacitados y, ah, en, en el primero y en el segundo, ya después las demás capacitaciones se dieron en los centros de salud. Al personal que nuevamente entró a este programa... en el ochenta, y uno fue, este, se llamó, este, “Centros de salud de grandes urbes” [entrevista a Manuel, Ciudad de México, 12/7/2012].

El hecho de haber ingresado a los Servicios de Salud mediante una convocatoria abierta y pública; haber sido capacitados por una institución de prestigio como la Escuela de Salud Pública o recibir la capacitación como parte de un equipo multidisciplinario, así como tener la oportunidad de aplicar inmediatamente los conocimientos adquiridos y atestiguar los resultados de este proceso en la materialización de los centros de salud, fueron los hitos que contribuyeron a construir la figura del pionero, pues la conjugación de todos estos componentes nunca volvió a ocurrir.

Otro asunto que marcó la trayectoria de los pioneros fue que las zonas periféricas en las que se enfocó el programa no solamente carecían de servicios de salud, tampoco contaban con agua potable, pavimentación, luz, transporte, escuelas, entre otros servicios. Estos asentamientos ocurrieron en el sur, norte, oriente y poniente de la ciudad, en áreas donde debido a la configuración geográfica abundan los cerros. El siguiente extracto corresponde a Amalia, trabajadora social con 31 años de trayectoria en los centros de la zona norte citadina. Desde el principio, ofreció cordialidad y confianza a los investigadores. Ella explica cómo reaccionó al enterarse de que fue “asignada” para trabajar en las colonias situadas en los “cerritos”, un lugar que calificó como “feo” debido a las carencias de infraestructura y servicios.

Extracto 9

B: Nos asignaron de acuerdo, a veces, a nuestro domicilio, pedimos, ¿no?, que nos ubicaran, este, yo pedí aquí en la zona norte, ¿sí? Porque siempre he vivido yo de este lado de la zona norte. Entonces, pedí y me mandaron, nos reclutaron ahí en el centro de salud [nombre de un centro T-III]. Y ya... ¡ay!, dijimos, qué padre ¿no? Nos vamos a quedar aquí. ¡No! Cuando dicen, ustedes se van a ir a [nombre de colonia]. ¿Y

dónde queda eso? Ya cuando nos dijeron a los cerritos, ¡ay, Dios mío! Cuando llegamos aquí pues en esa época no había ni pavimento, ni luz, ni agua, ni teléfono, nada, estaba todo esto feo, muy feo. En [el año] ochenta y uno. Esto estaba muy feo y aquí nos tocó trabajar. Como no había el centro [nombre del actual centro], no existía todavía, entonces nos quedamos en una casa que nos prestaron ahí cerca de [nombre de la colonia]. Éramos diez equipos de salud, de médico, enfermera y trabajadora social... Había también personal administrativo, de intendencia, o sea nos prestaban unos cuartos en una casa, y ahí estuvimos más de seis meses, mientras hacían, terminaban de hacer [nombre del actual centro], porque ya estaba el proyecto, ya se había iniciado [entrevista a Amalia, Ciudad de México, 1/2/2013].

Otro hito que acompañó a la figura de pionero fue la forma de trabajo, que consistió en equipos conformados por médico, enfermera y trabajador social quienes laboraban fuera de un consultorio durante media jornada. Gracias al intenso trabajo comunitario, establecieron relaciones estrechas tanto con los habitantes como con personajes destacados, por ejemplo, los líderes de las colonias.¹⁰

Amalia contó cómo realizaron los diagnósticos comunitarios, los cuales obedecieron a la falta de información sociodemográfica de la población. Al menos en las colonias de la zona norte, el equipo de salud levantó un censo y un estudio de comunidad, y basados en ello realizaron las acciones en salud. Esa forma de trabajo permitió que los médicos, enfermeras(os), trabajadoras(es) sociales, entre otros trabajadores junto con los habitantes de las colonias, devinieran en protagonistas del establecimiento de los servicios de salud, y contribuyó a que la población aceptara al personal y tuviera una buena imagen de ellos. A decir de Manuel, los integrantes del equipo de salud “éramos bien aceptados”, debido a que “... tratábamos de solucionar de una forma u otra sus problemas, no nada más médicos sino sociales” a manera de “concientizadores” y “orientadores”.

¹⁰ Es importante mencionar que esta forma de trabajo fue posible gracias a que cada equipo “contaba con formatos e instructivos para efectuar un diagnóstico de comunidad y captar usuarios”, además de otros procedimientos para involucrar a la comunidad (Martínez, 2013).

Uno de los aspectos que destacaron los entrevistados fue la cordialidad que caracterizaba la relación entre trabajadores del centro y pacientes. Camila nos platicó cómo era el trato que prevalecía entre el personal y los pacientes. Ella es médico y en el momento de la entrevista ocupaba el cargo de directora de un T-III. Ingresó a los centros de salud en 1981 y también participó en el programa de áreas marginadas. El siguiente extracto fue parte de la respuesta que dio cuando la entrevistadora le preguntó *¿cómo se trabajaba antes en los centros de salud?* En la orientación (O) contrapuso “el trabajo con la comunidad”, a la forma o “sistema” de ahora, se refirió al trabajo de gabinete al que particularmente los médicos dedicaban la mayor parte del tiempo. En la evaluación (E) dijo que “el trato era otro”, interpretado a la luz de diferentes pasajes de la entrevista. Concluimos que para Camila el trato actual es distante y, a veces, percibe que los pacientes son irrespetuosos con el personal.

Extracto 10

B: O. Pues trabaja uno con la comunidad, como que era otro sistema al de ahora.

N. Nos hacían salir, este, por lo menos una vez a la semana al campo, y nos salíamos a hacer visitas. Y salíamos, muy bonito porque sale a comunidad y todo mundo la conoce. No falta quien la invite a su casa, “una agüita doctora”, o algo, ¿no? Es bonito y, este, pues ya, y toda la gente [el personal de salud] era muy joven también. Estaba muy bien organizado, ¿sí? Este, yo en aquel tiempo, que estaba en consulta, sin mentirle ¿eh?, llegaba la gente y “ánde, doctora, le traje su desayuno”, me traían mi café, me traían, y digo, ¡ay!, estaba súper consentida, ¿no? Me traían una flor, ¿sí?

E. Este, y como que el trato era otro o a lo mejor yo me, me familiaricé también mucho con la gente. Pero, este, muy bien, ¿sí? [entrevista a Camila, Ciudad de México, 12/11/2013].

De acuerdo con Martínez (2013), la forma de trabajo en la que prevalecía el estrecho contacto con la comunidad mostró alta efectividad; y a pesar de ello, el programa fue obstaculizado por “los directivos médicos

de las unidades centrales y luego por los jefes de las jurisdicciones”, debido al esfuerzo que implicaba supervisar al personal. Entonces, la forma de trabajo cambió de tal manera que la atención terminó ofreciéndose, principalmente, dentro de los centros de salud.

Todos los entrevistados que participaron en el programa de áreas marginadas hicieron notar que uno de las grandes repercusiones que tuvo el cambio en la forma de trabajo fue la interacción entre el personal y los pacientes. Antes, la mayoría de las interacciones se caracterizaban por la reciprocidad basada en la idea de que los pacientes y el personal de salud debían colaborar para que la atención fuera posible.

En la actualidad, la mayor parte de las interacciones está mediada por la idea de que los pacientes y los trabajadores están en posiciones antagónicas, los primeros son usuarios o clientes mientras que los segundos, empleados. Bajo estas posiciones, la relación no es de colaboración sino de transacción. Otro aspecto importante es que, aun cuando existe la idea de que la atención se realiza por módulos conformados por un médico, enfermera y trabajador social, las actividades las realizan de manera individual. Por eso, los entrevistados que asumieron la identidad de pioneros comentaron que “la gente” —el personal— “ya no sabe trabajar en equipo”.

Finalmente, con el paso del tiempo, la infraestructura de las colonias creció y obtuvieron servicios públicos; sin embargo, muchas de estas colonias no lograron deshacerse del marcaje de segregación social que desde el principio tuvieron, y que en la actualidad aún pesa sobre algunas. Consideramos que los cambios acontecidos en la organización del trabajo y la administración de los centros de salud, y en la forma de vida de los habitantes de estas colonias, son aspectos importantes en la configuración de las actuales identidades de los trabajadores.

Consideraciones finales

El reconocimiento y análisis de las diversas identidades nos permitió transitar de una etiqueta apresurada, como es la de “personal de salud”, a una mirada detenida sobre las posiciones que asumen quienes trabajan en los centros de salud. Estas posiciones están orientadas no solamente por un conjunto de programas —vacunación, enfermedades crónico-

degenerativas, salud mental, etcétera—, o por las regulaciones sobre los horarios y cargas de trabajo; sino que son el efecto de un entramado de condiciones que conjugan asuntos como las políticas en salud (Durán, 2012; Laurell, 2015), las reformas estructurales (Brito, 2000; Boltanski, 2002; Betancourt, 2003) y el devenir histórico de los propios centros (Martínez, 2013), entre otros. La convergencia de las condiciones anteriores da lugar a una sobreposición de identidades en una persona; alguien que se considere, por ejemplo, “enfermera del centro de salud”, es probable que al mismo tiempo se asuma como empleable, evaluada, profesionalista, quizá pionera; posiciones que pone en juego durante las interacciones con otros trabajadores del centro y en los encuentros con los pacientes. Pensamos que los agregados o complejos de identidades que concurren en los trabajadores contribuyen a modular tanto el entorno laboral como la atención que están dispuestos a ofrecer.

El reconocimiento de las identidades del evaluado, el institucional y el empleable, las que en mayor medida coinciden con los términos de la institución, permiten visibilizar la recíproca vigilancia que prevalece entre los propios trabajadores; la estricta jerarquía a la cual, a veces, oponen resistencia mediante actitudes pasivas; y la reproducción de discursos que minimizan las fallas —desabasto, infraestructura inadecuada, autoritarismo, etcétera— y ofrecen la apariencia de que a pesar de ello, la institución cumple con sus objetivos. Como contraparte, consideramos que las identidades de profesionalista, aliado y pionero, tienden a promover un contrapeso saludable pues cuando los trabajadores se posicionan en éstas, reconocen que sus acciones deberían sujetarse a la ética, a la solidaridad con los pares y a la sensibilidad social ante las condiciones de pobreza de los pacientes. En particular, la identidad del pionero permitió conocer una forma de trabajo diferente a la actual, en la que los trabajadores se posicionaban como sujetos activos en la conformación de los centros, como protagonistas de los equipos de salud y como figuras relevantes dentro de la comunidad. Mediante esta identidad supimos que la relación entre los trabajadores de los centros y los pacientes ha cambiado, pues de colaboradores se han convertido en antagonistas, lo anterior ha contribuido a diluir uno de los pactos sociales básicos: el de la cooperación entre los integrantes de la sociedad.

La identidad del crítico merece un comentario aparte, pensamos que si bien no es una figura que colabore completamente con los términos institucionales, ya que disiente de éstos; sí otorga reconocimiento a una autoridad multisituada personificada en certificadores, directores o en figuras distantes como los secretarios de salud, gobernantes, partidos políticos, o bien, en la anónima red burocrática materializada en formatos diversos. Los trabajadores perciben que todos y todo lo anterior está articulado de forma tal que posibilita el control excesivo sobre ellos, el cual es poco posible contrariar en la acción. Pensamos que de permanecer esta última idea se corre el riesgo de reproducir una forma de trabajo que no cumple ni con las expectativas de atención a los pacientes ni con las necesidades de trabajo del personal.

Si la actividad laboral regula cada vez con mayor intensidad la condición humana, como lo han señalado algunos autores (Rentería, 2008; Calamari, 2010), pensamos que conocer en qué consisten estas regulaciones y a cuáles subjetividades dan lugar permitiría comprender cómo se instalan los valores y significados socialmente compartidos en la población trabajadora, específicamente entre la institucionalizada. A partir de ello, estimar las posiciones que, en concordancia con esa vida institucional, ellos podrían extender hacia otros escenarios de la vida social. En este sentido, el presente trabajo aporta evidencia sobre la relación entre las políticas económicas, el entorno laboral y las posiciones que asumen las personas dentro de los espacios sociales de trabajo, y busca contribuir a la reflexión acerca de cuáles subjetividades movilizan tanto las acciones que promueven una relación médico-paciente basada en la solidaridad y en la cooperación, así como cuáles interfieren con ésta; cuáles subjetividades podrían obstaculizar o favorecer el trabajo en equipo y con la comunidad.

Sería recomendable que los trabajadores de los centros de salud tuvieran la oportunidad de reflexionar colectivamente en qué momentos sería adecuado posicionarse como sujetos no solamente del deber, sino de derechos; no solamente como empleados sino como actores clave del proceso de atención de salud; no como distribuidores de bienes escasos —medicamentos, pruebas de laboratorio, consultas médicas, etcétera—; sino de igual manera como integrantes activos

de la comunidad en la que se encuentre el centro. Por otra parte, consideramos pertinente que los tomadores de decisiones estatales y federales encargados del sector salud replanteen la lógica bajo la cual administran la fuerza de trabajo del personal, y en lugar de importar modelos de organización construyan a nivel local modelos consecuentes con los recursos materiales y humanos existentes, y actualicen formas de trabajo exitosas (Martínez 2013) ya probadas para estos servicios de salud.

Por último, para futuros estudios pensamos que sería conveniente integrar a los trabajadores del segundo y tercer nivel de atención —hospitales e institutos— de tal manera que se cuente con un repertorio más amplio de escenarios que permitan realizar comparaciones entre éstos y obtener una comprensión más amplia del entorno laboral del sector salud en México.

Bibliografía citada

- Bamberg, Michael, 1997, “Positioning between structure and performance”, *Journal of Narrative and Life History*, vol. 7, núm. 1-4, pp. 335-342.
- Bamberg, Michael, 2010, “Blank check for biography? Openness and ingenuity in the management of the ‘Who-Am-I-Question’”, en Deborah Schiffrin, Anna De Fina y Anastasia Nylund (editores), *Telling stories: language, narrative, and social life*, Georgetown University Press, Washington, DC., pp. 109-121.
- Bauman, Zygmunt, 2011, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Berenzon, Shoshana, J. Galván, N. Saavedra, P. Bernal, L. Mellor-Crummey y M. Tiburcio, 2014, “Exploración del malestar emocional expresado por mujeres que acuden a centros de atención primaria de la Ciudad de México. Un estudio cualitativo”, *Salud Mental*, núm. 37, pp. 313-319.

- Betancourt, Óscar, 2003, "Globalización y salud de los trabajadores", *Salud de los trabajadores*, vol. 11, núm.1, pp. 53-63.
- Boltanski, Luc y Eve Chiapello, 2002, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.
- Brito, Pedro, 2000, "Impacto de las reformas del sector de la salud sobre los recursos humanos y la gestión laboral", *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 8, núm. 1-2, pp. 43-54.
- Calamari, Andrea, 2010, "Del trabajador al empleable", *Questión. Revista especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, núm. 27, [en línea] disponible en <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/989/902> [fecha de consulta: 10 de septiembre de 2016].
- Carranza, Isolda, 2010, "Truth and authorship in trajectories", en Deborah Schiffrin, Anna De Fina y Anastasia Nylund (editores), *Telling stories: language, narrative, and social life*, Georgetown University Press, Washington, DC., pp. 173-180.
- Chase, Susan, 2015, "Investigación narrativa. Multiplicidad de enfoques, perspectivas y voces", en Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln (compiladores), *Manual de Investigación cualitativa*, volumen IV, Métodos de recolección y análisis de datos, Gedisa Editorial, Argentina, pp. 58-112.
- Durán, Luis, 2012, "Modelo institucional de atención a la salud en México", en Rolando Cordera y Ciro Murayama (coordinadores), *Los determinantes sociales de la salud en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp. 574-616.
- Edwards, Jane, 2001, "The transcription of discourse", en Deborah Schiffrin, Deborah Tannen y Heidi Hamilton (editores), *The handbook of discourse analysis*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, pp. 321-348.
- Franco, Silvia y Luis Gonçalves, 2005, "Clínica laboral: nuevos abordajes clínicos y organizacionales para los síntomas contemporáneos", en Leonardo Schvarstein y Luis Leopold (compiladores), *Trabajo y subjetividad. Entre lo existente y lo necesario*, Paidós, Buenos Aires, pp. 265-295.

- Labov, William y David Fanshel, 1977, *Therapeutic discourse. Psychotherapy as conversation*, Academic Press, New York.
- Laurell, Cristina, 2015, *Impacto del Seguro Popular en el sistema de salud mexicano*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Linde, Charlotte, 1993, *Life Stories: The Creation of Coherence*, Oxford University Press, New York.
- Martínez, Gregorio, 2013, *Un sistema en busca de salud. Desarrollo, declive y renovación del sistema de salud mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Orejuela, Johnny, 2012, "Impacto de la fragmentación laboral en la relación hombre-trabajo", en Sigmar Malvezzi, Johnny Orejuela, Rafael Chiuzy, Juan Vesga y Wilner Riascos (editores), *Gramáticas actuales de la relación hombre-trabajo*, Universidad de San Buenaventuriana Cali, Cali, pp. 39-57.
- Rentería, Erico, 2008, "Nuevas realidades Organizacionales y del Mundo del Trabajo: Implicaciones para la Construcción de la Identidad o del Sujeto", *Informes Psicológicos*, enero-junio, núm. 10, pp. 65-80.
- Saavedra, Nayelhi, J. Galván, A. Pérez y S. Berenzon, 2014, "Saberes y decires acerca del Seguro Popular. Un estudio en centros de primer nivel de atención de la Ciudad de México", *Salud Problema*, enero-junio, núm. 15, pp. 25-36.
- Saavedra, Nayelhi, S. Berenzon y J. Galván, 2016, "Salud mental y atención primaria en México. Posibilidades y retos", *Atención Primaria*, vol. 48, núm. 4, pp. 258-264.
- Saavedra, Nayelhi, S. Berenzon y J. Galván, 2017, " 'This Is How We WorkHere': Informal Logic and Social Order in Primary Health Care Services in Mexico City, Qualitative Health Research", 1-11, [en línea] disponible en <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1049732316689781> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2017].
- Sennett, Richard, 2006, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.

“HACER LOS SUEÑOS”.
UNA PERSPECTIVA WAYUU

“MAKE DREAMS”.
A WAYUU PERSPECTIVE

Carmen Laura Paz Reverol¹

Para ser wayuu hay que nacer de un vientre wayuu, soy wayuu porque nací de una madre wayuu, heredé de ella valores, normas, creencias y prácticas que me hacen wayuu. Pertenezco a la Península de la Guajira y a su gente . Es un medio inhóspito donde escasea el agua y donde las distancias son largas y el sol abrasador. Hay también parajes hermosos, playas llenas de misterio. La tierra Guajira despierta en mí sensaciones porque *mma* —la tierra— forma parte de mi historia personal, es mi *matria* como la madre que me parió.

No puedo sustraerme a esta realidad. Pero también me formé como antropóloga en Barcelona con la ayuda de Gemma Orobitg. Esto me coloca en una situación singular. Tiene ventajas e inconvenientes. Las ventajas: hablar el idioma wayuunaiki, conocer a mis parientes, tanto a mis *apüshii* o familiares por vía materna, como a mis *o'upayuu* o familiares por vía paterna. También mis parientes de *eirrükü* o clan, es decir, todo el que sea ipuana debe ser considerado como de mi familia. Me resulta familiar el respeto y la consideración que se le debe a todo wayuu, el cual debe ser tratado con las maneras wayuu,

¹ Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela. Líneas de investigación: problemática de las Identidades, sistemas socioculturales y cuidado de las enfermedades, cultura y cambio social. Correo electrónico: carmen.paz@fec.luz.edu.ve

Fecha de recepción: 03 11 17; Fecha de aceptación: 23 11 17.

 Páginas 277-288.

por ejemplo, a un anciano o anciana referirse a ellos como “mi tío o mi tía”, “mi abuelo, mi abuela” o *ta’iru*, *talaüla*, *tatiushi*, *ma’achon*, respectivamente. Conozco la cultura wayuu —los mitos, creencias, ritos, valores, normas, costumbres, modos de pensar, de sentir y de actuar—. Los inconvenientes de mi situación: posiblemente no prestar atención a cosas cotidianas, no ver las contradicciones, las diferencias, la subjetividad —presente en todo investigador, pero más marcada cuando uno forma parte del grupo— y la tendencia a la reivindicación por sí misma.

En cada experiencia etnográfica me surgían interrogantes que han determinado mi experiencia como investigadora: ¿Cómo establecer la distancia y articular mi subjetividad en la elaboración de un conocimiento antropológico? ¿Podré ir más allá de la descripción anecdótica de los acontecimientos que forman parte de mi cotidianidad o los que me han tocado vivir? Este trabajo sobre el sueño en mi propia cultura, pues, es para mí un reto.

El sueño ocupa un lugar central en la resolución de situaciones que se presenta en la vida de mi cultura: la enfermedad, la previsión de situaciones difíciles que pueden venir. El sueño ocupa un lugar importante en la vida de mi familia. Cuando ocurre un suceso adverso —enfermedad, muerte, pérdidas, robos— siempre se buscan signos relacionados de cómo se habría evitado este acontecimiento a través de una señal transmitida mediante el mundo de los sueños.

Sólo me referiré, ahora, a los sueños que tienen que ver con la enfermedad en los niños. Tengo en cuenta un sueño ocurrido en mi niñez y el sueño de una curadora wayuu, hermana de mi abuela, en relación con una enfermedad que sufrí, conocida como *apülainwaa*. Estos sueños son contrastados con otros recogidos en el trabajo de campo.

Lapü es “Sueño”. Hace referencia a la deidad que transmite mensajes a través de los sueños. Mediante él se pronostican muchos de los sucesos que acontecerán sobre salud, enfermedad, vida, muerte, de ahí que esta deidad sea fundamental para los *oütshii*, *piaches* o curadores wayuu, ya que mediante los sueños pueden diagnosticar, prescribir y pronosticar el desenlace de una enfermedad, acontecimiento adverso, situación negativa. *Lapü* ejerce su influencia en el presente y en el futuro. Todos

los sucesos están marcados por él, por eso es temido y acatado en sus imposiciones. Sueños o *Lapü* está muy relacionado con los ciclos vitales de la persona y su destino. “Gracias a *Lapü*, a Sueños, nace el niño. Sueños tiene una manera de comportarse con el que nace, así como tiene una manera de comportarse con el que duerme y una manera de comportarse con el que muere”... Es gracias a *Lapü* que las personas tienen *aa'in*, energía vital de los wayuu. Es así como “el niño se forma con el pene, cuando el hombre toma a la mujer. Pero Sueños viene de noche y trae un poquito de alma (Perrin, 1995: 36). La acción de soñar o *alapüjawaa* no es dormir o *atunkawaa*. El sueño se concibe como la andanza nocturna del *aa'in* o alma, la enfermedad como su divagación prolongada, y la muerte como su partida definitiva.

Para los wayuu, el mundo sagrado, como el mundo cotidiano, está lleno de ambivalencias y paradojas. Así, por ejemplo, los seres del mundo no humano son *pülasü*, tienen el poder de la vida y la muerte, de la salud y la enfermedad; de ellos se derivan todas las enfermedades. Lo “sagrado” para los wayuu es todo lo que califican de *pülasü*, en oposición a lo que consideran *anasü*, lo cotidiano, lo cotidiano no peligroso, lo permitido. En el mundo de los sueños hay contactos de los vivos con el mundo del más allá, esto es con seres del mundo “sagrado” o *pülasü*. Están los espectros de los muertos, los *yoluja*. Son todas las personas que han muerto. Al morir un wayuu va a Jepira, considerado el sitio donde habita el wayuu muerto, en dicho lugar reposan otros wayuu que partieron mucho antes. Para los wayuu, cuando uno muere, el cuerpo físico muere, pero la *aa'in* sigue viva, se transforma en *yoluja*, en no humano, que son siluetas imprecisas y sin huesos, muertos que residen en Jepira. Cuando una persona muere, es la imagen que puede aparecer en los sueños, se sigue comunicando con los vivos mediante el mundo de los sueños. Es así como “cada suceso es anticipado bajo la forma de reflejos o de sombra no esperadas en la cotidianidad” (García Gavidia, 2000: 690).

Las personas pueden ser víctimas de un *yoluja*: los espíritus, espectros de muertos recientes, no son considerados personas; pierden esa condición al morir y salen en la noche a dar vueltas, tratan de robar el alma o *aa'in* de los vivos. El *yoluja* se hace presente en la cotidianidad

del wayuu: “...atacan de noche, los niños empiezan a llorar, más que todo a las seis de la tarde”. Las personas que han sido asesinadas “son malos espíritus que se meten en el cuerpo”. Estos *yoluja* molestan a los niños, “no los dejan dormir, así dicen, y entonces allí es que se lo llevan a los *piaches* para que les echen tabaco, los bañen con tabaco y esas cosas, porque el alma lo tiene pegado allí, lo molesta, dicen”. Cuando un wayuu, niño o adulto, sufre algo de repente y muere se dice que fue atacado, *kaliashi*, por un *yoluja*.

Pero además hay otros *yoluja*, generalmente espectros de familiares fallecidos, que intervienen mediante los sueños para ayudar a los vivos, protegerlos para evitar sucesos trágicos y recomendar terapias curativas. Es la continuidad, es un mundo que no es lejano ni ajeno a lo que ha sido su modo de vida.

Los *yolujas* o seres queridos que han muerto son entidades ambivalentes; tiene el poder de la contaminación, pero son espíritus benefactores:

Está con nosotros si a uno le va a pasar algo malo, así si uno siente que le va a pasar algo malo, uno sueña con alguien querido que ya partió. Por ejemplo, mi papá está muerto, hay veces que si me va a pasar algo malo, es como si me avisara. Cuando sueño con él me pongo preocupada de que si algo me va a pasar o a uno de mi familia, es como si fuera un aviso (Etelvina Montiel, 2002).

Los tres componentes de la persona son el cuerpo, el alma y los huesos. Según las costumbres y ritos wayuu, cada uno de los componentes tiene una función y un destino, se funden en un principio superior. De éstos, el cuerpo y los huesos se pierden al morir dos veces y dos veces se entierra a los muertos. Se distribuyen por Juya, Pulowi y Lapü —creadores del mundo y los seres vivos— bajo otra forma, por ejemplo, se convierten en lluvia o en *wanülüüü*, benefactores o espíritus auxiliares; los huesos son acumulados y mezclados en osarios con el segundo entierro, y representan a los antepasados y al linaje (Perrin, 1992).

Los conceptos del ser y la existencia de la vida en el universo de los wayuu se fundamentan en la distinción ontológica entre “materia” y “energía vital”. Esta última proviene de *aa'in wayuu* y habita en

todos los seres vivos, plantas y animales. La *aa'in* está relacionada con la vida, la enfermedad y la muerte, es una unidad inalterable, su presencia o ausencia en el cuerpo produce la enfermedad o la muerte. Según los *outshii*, los curadores wayuu, del proceso de alejarse o acercarse del *ad'in* va a depender el tipo de enfermedad y la forma de curación, y se hace presente en el wayuu de tres maneras: a) mediante los sueños, la *aa'in* tiene un vagabundeo nocturno; b) cuando el wayuu se enferma, la *aa'in* deambula prolongadamente, la enfermedad es un “desmoronarse del cuerpo a causa de la salida de la *aa'in*”; c) cuando el wayuu muere, la *aa'in* se va —realiza un viaje— definitivamente al Jepira o lugar de los muertos, “ésta se vuelve a encarnar en el espectro, donde permanece intacta” (García Gavidia, 2000: 690).

La *aa'in* tiene una formación compleja. En los primeros años de vida se va conformando. El wayuu adulto tiene su *aa'in* centrada y consolidada, pero al final de la vida se va debilitando hasta que abandona el cuerpo. En este sentido, *aa'in* es un componente de la persona que se desarrolla y fortalece a medida que el niño o la niña crecen. Este hecho explica los cuidados esmerados al nacer para evitar las enfermedades y otros acontecimientos. La fragilidad del niño, de su *aa'in*, es la explicación dada por los wayuu a la mortalidad infantil. Afirman que el alma no se ha asentado definitivamente en el cuerpo, no hay una conexión fuerte todavía, por esta razón hay mucha fragilidad. A medida que el niño va creciendo es más fuerte, a pesar de que la *aa'in* no se ha asentado definitivamente, por eso no deja de ser presa fácil de las enfermedades.

Cuando la persona sueña, la *aa'in* deambula y se encuentra con seres queridos que pueden darle mensajes refiriéndose a sucesos que podrían pasar y cuáles son las acciones que hay que hacer para que no se cumplan los sucesos adversos para algún familiar.

Los sueños forman parte de la vida cotidiana. Generalmente, entre los miembros de la familia y los amigos se dice *¿jamaya pü'lapüin?*, ¿cómo estuvo tu sueño? Para iniciar una conversación en torno al sueño. Pero no todos los sueños son iguales, depende de quién sueña y del mensaje que transmite sobre la acción a realizar en el mismo. Generalmente se sueña con un familiar “que falleció hace mucho tiempo, [y] te dice a ti para que te ayudes a ti misma o a otra persona, especialmente

a niños; mira, fulano(a) tiene esto, pobrecito, hay que hacerle esto para que se mejore...", explica la *oütsü*, la curadora Ana Andrade, mujer adulta que vive en Los Hermanitos, esposa de un tío materno.

La práctica del sueño descubre los diversos tipos de enfermedades. Las de tipo *ayülee* son enfermedades comunes que pueden ser superadas con plantas medicinales o con algún medicamento alopático, y las de tipo *wanülüü* ameritan la intervención de un curador wayuu o seguir los mensajes de algún sueño. Mediante el sueño se indican plantas medicinales, productos animales o minerales, y la combinación de terapias, como acudir a un curador. En las enfermedades de tipo *wanülüü* el tratamiento a seguir es transmitido por la persona que soñó, por un miembro del grupo doméstico o por el *oütsbi*, que también lo ha recibido en sueños. Una parte de las prácticas curativas se realizan a partir del sueño, en el curso del cual se indica cómo curar enfermedades de un miembro del grupo y la manera de remediar situaciones mórbidas, tanto en las enfermedades de tipo *ayülee* como *wanülüü*.

A continuación comento acerca de varios de mis sueños, de los sueños de mi familia y de una *oütsbi*, también perteneciente a mi familia. En concreto, trabajaré con dos sueños, uno es el relacionado con una enfermedad que me afectó en mi niñez y que una *oütsü* le transmitió a mi madre. El segundo es un sueño mío, que tuve mucho tiempo después sobre los procesos de vida y muerte. Incorporo además otros sueños que hayan implicado la ejecución de algún rito relacionados con personas durante su niñez o con niños.

Este sueño ocurrió durante mi niñez. Quedó en mi memoria porque lo escuché muchas veces siendo niña y como adulta de boca de mi madre y de mi abuela. Este sueño ocurrió por una enfermedad denominada *apülainwaa*, que es causada por un animal contaminante. Según dice mi madre, "no podía caminar, gateaba, no comía, no hablaba y tenía sus manos apretadas", por ello mi apodo es precisamente "Maza'achon", *la niña que no caminaba*. En un primer momento mi madre acudió al hospital, los médicos tenían distintos diagnósticos, uno de ellos era polineuritis. Estaba muy débil. Pensaban que me moría.

Mi madre no estaba muy convencida del diagnóstico de los médicos. Ella pensaba que era *apülainwaa*, y esta enfermedad no la podrían

curar los médicos, sino los *piaches* o *öutshii*. Una noche una tía de mi madre tuvo un sueño que le indicaba lo que tenía que hacer, por eso decidieron sacarme de inmediato del hospital. Este sueño indicó claramente a mi madre dónde tenía que buscar mi curación. Los médicos se opusieron y mi madre les dijo que si su hija se llegaba a morir, ella era la que la iba a llorar, la que iba a sentir el dolor, porque era “carne de su carne”. Ante mi enfermedad ella tenía que agotar todos los esfuerzos para llevarme a distintas opciones de sistemas curativos, en este caso el de su misma cultura. Su desesperación era grande. Ella misma argumentaba que yo era su hija mayor, que no me quería perder, que era “carne de su carne” porque pertenezco al *eirrükkü ipuana*, y ella tenía la responsabilidad de cuidarme como miembro de su matrilineaje, porque mi vida garantizaba su descendencia.

Mi madre asumió que los hijos son carne de su carne, y que cualquier suceso trágico que le ocurra a alguno de ellos, especialmente a las mujeres que aseguran la continuidad de su linaje, afecta a todo su *apüshi*. Es un principio fundamental el reconocimiento del derecho de una madre sobre la hija y la responsabilidad que tiene la mujer con su matrilineaje.

Cuando le contaron el sueño a mi madre, ella me sacó sin el consentimiento de los médicos del hospital, pero había señales de que todo iba por buen camino. La curadora me recibió con una aspersión de licor, el sueño le indicó que si mi cuerpo reaccionaba a esta señal estremeciéndose ante el soplo del licor chirrinchi —licor artesanal wayuu—, yo me iba a salvar.

El soplo efectuado era una señal de salvación; significaba la protección de mi cuerpo y *ad’in* por los *aseyuu* o espíritus auxiliares de la curadora. Mi cuerpo se fue restableciendo poco a poco. Sólo faltaba el tratamiento, el cual fue transmitido mediante los sueños sucesivos a la curadora. Según su diagnóstico era una enfermedad *apülainwaa* por causa de un animal, el báquiro —una especie de cerdo salvaje—. Los *aseyuu* le dijeron en sueños a la *öütsü* que cuando mi madre estaba embarazada comió maíz jojoto —maíz tierno, inmaduro— que había sido comido por ese animal. Es así como fue contaminada y me lo transmitió a mí.

La explicación de mi conversión en báquiro se basó en el hecho de que mi mano se empuñaba como la pezuña de este animal que fija su pezuña de forma dura sobre la tierra. Además, me dio parálisis en las extremidades inferiores, no me podía poner de pie como todos, sino que me arrastraba, gateaba y no podía sostenerme de pie, lo cual indicaba también la similitud con el animal. De hecho, tuve un proceso de reaprendizaje para volver a caminar, me caía constantemente; mis manos tampoco tenían equilibrio, una de las cosas que recuerdo es que no podía ni ensartar una aguja, las manos me temblaban.

Por medio de los espíritus auxiliares la *oütsbi* establece el diagnóstico e indica el tratamiento a seguir, dictado en el sueño en el cual los espíritus le comunican al curador las causas y lo que debe hacerse para restablecer la salud. En los sueños de los *oütsbii* se manifiesta la comunicación con los espíritus. En las terapias realizadas se evidencia la eficacia de la práctica curativa indicada en los sueños.

Habitualmente estos tratamientos implican dos procesos a) la negociación del *aai'in* —alma—, b) La práctica curativa realizada con el animal contaminante. De ahí se infiere el reconocimiento y las posibilidades de curación del enfermo. A mi madre, Lilia Paz, le indicaron los curadores, según ella me ha explicado, que “parándose la niña queremos ver a una becerra blanca con las pintas negras, que apenas esté destetada”. Había que amarrarla debajo de una mata, tal como se lo indicaron en sueños. Mi padre, sigue explicando mi madre, estuvo un día buscando un animal con esas características, y lo consiguió. Tal como lo había visto en los sueños mi tía, la curadora amarró la becerra debajo de un árbol, y en ese mismo instante yo empecé a reponerme.

En los sueños se aplica el principio de homología, lo igual cura lo igual, la vaca es valorada por los wayuu y es utilizada en los diversos ritos relacionados con la muerte, en el matrimonio, en el nacimiento de un niño. Vale señalar que la sociedad wayuu desde la época de la llegada de los españoles a estas tierras, adoptó el modo de vida pastoril. Es así como el ganado es parte importante en el mundo de los sueños para ejecutar acciones relacionadas con los mismos (Perrin, 1987: 4). En el mundo wayuu el ganado doméstico tiene una importancia muy grande: ganado y familia humana son casi equivalentes. “Las clave guajiro de

los sueños establece una verdadera correspondencia, término a término, entre las diversas clases de animales domésticos y los hombres, según la edad, sexo y estatus social” (Perrin, 1987: 25) Es así como el mundo más allá de los vivos equivale la carne de ganado con la carne humana, es el *eirrukü* que designa a la carne —alimento—, la carne humana y al matriclan. Esta es una de las explicaciones del sacrificio de ganado en los velorios wayuu, tener un buen entierro es sacrificar mucho ganado, y asimismo ese ganado sacrificado será el rebaño del muerto en Jepira o paraíso de los muertos. Es así como se puede asociar el principio de homología entre una becerra y una niña apenas destetada. Con cinco años no habían transcurrido muchos años del destete, e igualmente, la becerra es la cría de la vaca que no pasa, o pasa muy poco, de los dos años.

Esta primera acción señala el inicio del reencuentro con el *aa'in* o alma para restablecer el equilibrio perdido. Estuve en una fase liminal, muy cercana a la muerte, y por ello fue necesario realizar una segunda acción que implicó al animal contaminante. Mi madre me contó que seguidamente fue necesario encontrar un báquiro: “después de cumplir con lo que habían solicitado, había que buscar un báquiro en el monte”. Me dieron de comer carne del animal e hirvieron la piel, y con el agua caliente me sobaron por una semana. Me restablecí completamente. Al cumplir con los espíritus auxiliares, se hace el tratamiento al pie de la letra, se restablece el equilibrio causado por el animal contaminante o por cualquier otro agente.

La contaminación por animales se da comiendo el animal o sus productos. Los *öütshii* son los que descubren el nombre del animal responsable y prescriben el tratamiento adecuado. Es decir, las analogías fundan las etiologías y los tratamientos. Se presume que hay una relación causal entre el animal y la enfermedad a la que se asocia: es tan grande la semejanza entre tal o cual síntoma y tal o cual rasgo de animal que no puede ser sino el efecto de este animal en el cuerpo del niño o de la parturienta. En el caso de mi enfermedad, mi madre me contaba... “estabas empuñando la mano muy fuerte, se estaba poniendo dura como la pezuña del animal y tampoco podías caminar”.

En los sueños relacionados con los niños, la mayoría de las veces presagian, previenen o tratan las contaminaciones o enfermedades

apülainwaa. Éstas incluyen: contaminación por animales, contaminación por homicidas y sus víctimas, contaminación por la persona que ha manipulado cadáveres de víctimas asesinadas, contaminación por quienes han manipulado cadáveres exhumados en el rito del segundo velorio, contaminación de objetos relacionados con la muerte.

Soy la mayor de cuatro hermanos. Cuando era niña recuerdo que estaba íntimamente unida a mi abuela. La enfermedad anteriormente señalada la recuerdo con muy poca consistencia, porque tendría unos cinco años. Mis familiares me contaban que en el hospital sólo tenía consuelo al estar con mi abuela, cuando ella se ausentaba referían que sufría mucho y lloraba desconsoladamente hasta que ella aparecía. Quizás esta unidad con este ancestro femenino permitió el siguiente sueño.

Tenía siete años cuando me encontraba en la comunidad donde vive actualmente mi madre, en los linderos de su casa, porque las casas no son tan cercanas con respecto a las otras, hay pozos de agua, corrales para ovejas, cerdos y vacas. Y un espacio en el que hay plantas de cujies (*Acacia farnesiana*), coco (*Cocos nucifera*), uva de playa (*Coccoloba uvifera*), entre otras. Justo después de las plantas había un jagüey que se llenaba en la época de lluvias e iniciaban unos médanos. Del lado hacia donde estaba mi vivienda, en dirección oeste, estaba una señora con manta wayuu que me llamaba, a esta mujer luego la identifique en fotos, se trataba de mi bisabuela quien me estaba haciendo señas de que fuera hacia donde ella estaba en lo alto del cerro. Empecé a caminar hacia ella, cuando llevo como un metro, del otro lado donde empecé a caminar me llamó mi abuela con quien estaba íntimamente unida. Cuando volví a mirarla decidí regresar con ella, luego ella me abrazó y me tomó por la mano. Y con la otra mano le hacía una señal de adiós a mi bisabuela muerta, quien respondió con los brazos abiertos.

Este sueño representa para mí una gran metáfora onírica, un viaje hacia la muerte que no se dio. En la otra orilla me esperan mis familiares muertos, pero en ese momento no hice ese viaje. Mi bisabuela del matrilinaje *ipwana* me estaba esperando para llevarme con ella. Este sueño es claramente descifrable desde la perspectiva del mundo wayuu, en él se mezclan los orígenes, la matrilinealidad wayuu y las referencias familiares ligadas a la vida y a la muerte. Ir de un extremo

a otro simbolizaba el conservar la vida o ir a la muerte. Cuarenta años después, aún sigo viva. Considero que este fue un sueño para no morir y apostar por la vida. Pienso que mientras no me busque alguno de mis familiares que se comunican constantemente a través de los sueños podré seguir construyendo mi vida y destino. Las claves de los sueños en el pueblo wayuu constituyen “un sistema relativamente abierto, la interpretación puede variar según el contexto”, es decir, cambian en el transcurso del tiempo, son flexibles, extensivos, según los cambios y las modas (Perrin, 1990: 96).

Los wayuu explican que si el niño ha pasado por una enfermedad del tipo *apülainwaa*, el alma o *aa'in* se vuelve fuerte y son menos susceptibles de enfermarse por esa causa. Hay que estar muy pendiente de los sueños y realizarlos para fortalecer su *aa'in*. Cuando una persona ha padecido *pulaiüwaa* en la niñez tiene, según los ancianos wayuu, una larga vida, parece que al pasar por la enfermedad se vuelven más fuertes en su *aa'in*, de ahí que “ya llegarán a *alaüla*”, dicen los viejos.

Es importante compartir los sueños cada vez que te encuentras con los familiares y allegados, sólo hay que dedicar un tiempo y preguntar *¿jamaya pülapuin?* Y estar abierto para escuchar y hacer los sueños.

Bibliografía citada

- García Gavidia, Nelly, 2000, “Los significados sociales de la enfermedad: Qué significa curar”, *Tierra Firme*, núm. 72, pp. 683-69, Caracas.
- Perrin, Michel. 1987. “Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el pensamiento simbólico Guajiro”, *Antropológica*, núm. 67, pp. 3-31.
- Perrin, Michel, 1990, “La lógica de las claves de los sueños. Ejemplo guajiro”, en Michel Perrin (coord.), *Antropologías y experiencias del sueño*, Ediciones Abya-yala, Quito.
- Perrin, Michel, 1992, *El camino de los indios muertos*, trad. Fernando Núñez, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.
- Perrin, Michel, 1995, *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.

POLÍTICA EDITORIAL Y ENVÍO DE COLABORACIONES

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis, pero no exclusivamente, en Chiapas. Podrán presentarse:

- a. Artículos inéditos producto de investigación.
- b. Documentos originales de archivo con introducción.
- c. Entrevistas o testimonios con introducción.
- d. Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación.

Se recibirán textos inéditos y escritos en español. No deben haber sido enviados simultáneamente a otros medios impresos o electrónicos para su posible publicación. Las contribuciones serán revisadas por el Comité Editorial.

Las colaboraciones se pueden enviar a las siguientes direcciones:

Correo electrónico: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

Comité Editorial del Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Javier López Moreno s/n,
Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima
CP 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

La versión electrónica se remitirá en Word 2007 o 2010 donde se indique claramente nombre del autor o autores, institución a la que pertenece(n), dirección institucional o particular a la cual se pueda enviar correspondencia; números telefónicos, fax y correo electrónico para recibir comunicaciones.

Enfoque y alcance

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es un esfuerzo editorial cuyo propósito es contribuir al diálogo multidisciplinario acerca de la diversidad cultural en todas las dimensiones y espacios sociales en que se produce: la religión, el poder, la economía, la educación, el género y las generaciones, lo público y lo privado, el campo y la ciudad, así como cualquier otro ámbito en que la pluralidad de los sujetos y sus relaciones se manifieste. La periodicidad de la revista es semestral y es interés de la misma destacar en sus páginas, alrededor de ese objetivo común, el conocimiento nuevo y actualizado en torno al tema, pero también el encuentro y debate entre los especialistas de las distintas ramas del conocimiento.

Debido el alcance mismo de sus características, nuestra revista recibe colaboraciones con avances y resultados de investigación que, más allá de las distintas regiones estudiadas y/o de las perspectivas construidas, contribuyan tanto al enriquecimiento teórico de las discusiones, como al fomento de los estudios comparativos y al trabajo de campo.

Envío de colaboraciones

Los trabajos recibidos han de cumplir necesariamente los criterios editoriales de la revista.

1. La extensión de los artículos será de 20 a 30 páginas a doble espacio, márgenes de 2.5 cm, incluye bibliografía citada, fotos, mapas, figuras, gráficos, tablas y cuadros. Los documentos con Introducción tendrán como máximo 20 páginas, las reseñas y crónicas de 5 a 10, y las entrevistas no superarán 35 páginas.

2. El texto se presentará en Word, letra tipo Times New Roman de 12 puntos y 10 puntos en las notas a pie de página, de igual manera 10 pts. en las citas de más de cinco renglones —márgenes 1.75 y 16 cm—, dejando una línea en blanco antes y después.

3. Se anexará un Resumen con máximo 150 palabras y Palabras clave: de tres a cinco, distintas a las contenidas en el título. Luego se agregarán en inglés el Abstract y las Keywords correspondientes.

4. Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa con ISBN y la imagen de portada de la obra reseñada en formato JPG, resolución mínima 300 DPI.

5. El uso de notas a pie de página estará destinado a añadir información complementaria. Las referencias se incorporarán en el cuerpo del texto. Se emplearán números arábigos consecutivos volados.

6. Las ilustraciones —fotografías, figuras, dibujos, mapas— deberán presentarse por separado, indicando en el texto el lugar donde incluirse. Las fotografías y otras ilustraciones electrónicas en formato JPG con una resolución mínima de 300 DPI, con Título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie de dicha figura.

7. Los cuadros, gráficos, tablas, deberán presentarse por separado, con Título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie de dicha figura.

8. Referencias bibliográficas en texto: autor, año: página(s); (Ruz, 1992: 125). Se empleará (idem: 126) e (ibídem) y otros en letra redonda.

9. Las referencias bibliográficas completas se colocarán al final del texto con sangría francesa bajo el título Bibliografía citada. Se presentarán en orden alfabético del primer autor, y en caso de haber más de una obra, ordenado según año de publicación.

10. Referencia de libros

Collier, Jane, 1995, *El Derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Instituto Nacional de Geografía, Estadística y Vivienda, 1991, *VII Censo Ejidal*, Chiapas, México.

11. Referencias de capítulos o de trabajos en obras colectivas

Collier, George, 1992, “Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas”, en Cynthia Hewitt de Alcántara (compiladora), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*, El Colegio de México, México, D. F., pp. 183-221.

12. Artículos

López Leyva, Miguel Armando, 2008, “Los movimientos sociales en la incipiente democracia mexicana. La huelga en la UNAM (1999-2000) y la marcha zapatista (2000-2001)”, *Revista Mexicana de Sociología*, julio-septiembre, año 7, núm. 3, pp. 541-587.

13. *Referencias hemerográficas*

Martínez, Fabiola, “Se otorgará visa temporal a miembros de caravana: INM”, *Diario de Chiapas*, 3 de agosto 2011, p. 15.

14. *Tesis*

Rodríguez G., Guadalupe, 2006, *Análisis del sistema de producción agropecuario en colonias indígenas de San Cristóbal*, Tesis de maestría en Agroecología Tropical, Facultad de Ciencias Agronómicas, Universidad Autónoma de Chiapas, Villaflores, Chiapas, México, abril.

15. *Documentos históricos*

a. Manuscrito original de archivo

Archivo General de Centroamérica, 1814, *Estados semestrales de causas tramitadas en la Villa de Tapachula*. A1. 15-1270-168.

b. Documento firmado publicado

Feria, Pedro de, 1892, *Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos*, Anales del Museo Nacional VI, Museo Nacional de México, México, pp. 481-487.

c. Documento de archivo publicado

Archivo Histórico de Chiapas, 1875, *Primera Reseña de los acontecimientos de Catarina de Frailesca*, Departamento de Chiapas, Tipográfica El Porvenir a cargo de M.M. Trujillo.

16. *Testimonios o entrevistas (dentro del texto)*

Entrevista a Juan Pérez, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011. Entrevista, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.

17. *Publicaciones electrónicas*

a. Artículo en revista electrónica

Castro Gutiérrez, Felipe, 2003, “ ‘Lo tienen ya de uso y costumbre’. Los mo-
tines de indios en Michoacán colonial”, *Tzintzun. Revista de Estudios
Históricos*, julio-diciembre, [en línea] disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve= 89803802> [fecha de consulta: 27 de julio de 2011].

b. Sitio web

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, 2011, *Perfiles Municipales 2010*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, disponible en <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=106&option=1#> [fecha de consulta: 11 de abril de 2011].

c. Trabajo en disco compacto

McConnell, Wh., 1993, "Constitutional History", *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM] Macintosh version 1.1, McClelland & Stewart, Toronto.

Cualquier caso no referido anteriormente será contemplado y dispuesto por el Comité Editorial de la revista.

En todos los trabajos enviados se aplicará corrección de estilo acorde con la política editorial del Instituto de Estudios Indígenas.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que se cumplan todos los elementos mostrados a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos escritos que no cumplan estas directrices:

1. La colaboración no ha sido publicada previamente ni se ha sometido a dictamen en ninguna otra revista —o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a.
2. El archivo enviado está en formato OpenOffice o Microsoft Word.
3. Se proporcionarán direcciones URL para las referencias cuando se requiera..
4. El texto tiene interlineado doble; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado; y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran indicadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en Envío de originales,
6. Si se envía a una sección evaluada por pares de la revista, deben seguirse las instrucciones en Asegurar una evaluación anónima.

Aviso de derechos de autor/a

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar
4.0 Internacional.

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Políticas de sección

Presentación

	Aceptada	Indizada	
Artículo	Aceptado	Indizado	Evaluado por pares
Reseña	Aceptada	Indizada	
Semblanza	Aceptada	Indizada	
Documento			
Entrevista	Aceptado/a	Indizado/a	

Proceso de evaluación por pares

Todo texto enviado a *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* es sometido a un predictamen, encargado a un integrante del Comité Editorial de IEI UNACH (interno). Esta revisión tiene como objetivo verificar que el texto cumpla con las características establecidas en los lineamientos de la Revista, expuestos en el Menú Acerca de, opción Enfoque y Alcance, así como en directrices para autores, autoras.

Dictamen por pares ciegos

Los artículos son sometidos a un proceso de dictaminación doble ciego: conservando el anonimato tanto de dictaminadores como de autores.

Dos o tres expertos, sin saber la autoría, revisan el manuscrito para decidir si es aprobado sin modificaciones; aprobado con modificaciones menores; aprobado con modificaciones mayores o rechazado. Todo artículo que acumule dos dictámenes negativos no será aceptado. En caso de empate se recurre a otra evaluación.

Los dictámenes son enviados, sin el nombre de los revisores, a los autores, los cuales están obligados a seguir las recomendaciones o a argumentar, en el texto a publicar, sus razones de no hacerlo.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato y gratuito a su contenido, basado en el principio de favorecer un mayor intercambio global de conocimiento. No se cobra a autores por los procesos editoriales ni por otro motivo.

Archivar

Esta revista utiliza el sistema LOCKSS para crear un sistema de archivo distribuido entre bibliotecas colaboradoras, a las que permite crear archivos permanentes de la revista con fines de conservación y restauración.

Política antiplagio

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades pide a autores trabajos inéditos y originales. Nuestra publicación promueve la honestidad académica y procura detectar plagio. En caso de descubrir malas prácticas autorales se descartará el texto y en adelante no se recibirá contribución de tal persona.

Frecuencia de publicación

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades se publica dos veces al año.



DIRECTORIO

Mtro. Carlos Eugenio Ruiz Hernández
Rector

Mtro. Hugo Armando Aguilar Aguilar
Secretario General

Mtro. Roberto Sosa Rincón
Secretario Académico

C.P. Lic. Erik Emmanuel Luis Gijón
Encargado de la Secretaría Administrativa

Dr. Lisandro Montesinos Salazar
Director General de Planeación

Dra. María Eugenia Culebro Mandujano
Directora General de Investigación y Posgrado

Lic. Víctor Fabián Rumaya Farrera
Director General de Extensión Universitaria

Mtro. Guillermo Álvaro Cancino Rodríguez
Coordinador General de Finanzas

Dr. Jorge Ignacio Angulo Barredo
Director del Instituto de Estudios Indígenas



