

Entre enfermar, sanar de mal echado (*ak'bil chamel*) y el exterminio de sus agentes

Between Falling Ill, Healing the Casting of Evil (*ak'bil chamel*), and the Extermination of its Agents

Jaime Tomás Page Pliego

 <https://orcid.org/0000-0003-0508-0647>

Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur,
Universidad Nacional Autónoma de México, México
jaimepagepliego@gmail.com

Resumen

Este texto trata sobre cómo entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, así como los tseltales de Oxchuc —todos municipios de Chiapas, México—, se concebían y enfrentaban los riesgos y causas que llevaban a las personas a convertirse en objeto de *ak'bil chamel* o *ak'chamel* (mal echado) a finales de la década de 1990 y durante la primera del milenio. Se analizan, por un lado, las estrategias de que se valían los *j-ak'chameletik* (quienes hacen daño) y, por otro, las acciones llevadas a cabo por los agentes capaces de diagnosticar y ayudar a eliminar el *ak'bil chamel*; estos eran los *j-iloletik* (en tsotsil) y *ch'abajeletik* (en tseltal) (quienes pueden ver, escuchar y sentir la sangre). Se examinan, además, los secretos que comúnmente debía conocer la gente para eludir, neutralizar y exterminar a los *j-ak'chameletik*.

Palabras clave: ontologías indígenas, estrategias para dañar y ayudar, cosmología, tseltales, tsotsiles.

Abstract

This text discusses how the Tsotsils of Chamula and Chenalhó, as well as the Tzeltals in Oxchuc —all municipalities in Chiapas, Mexico— conceived and confronted the risks and causes that led individuals to become subjected to *ak'bil chamel* or *ak'chamel* (the casting of evil) in the late 1990s and during the early 2000s. It analyzes, on the one hand, the strategies employed by the *j-ak'chameletik* (those who cause harm) and, on the other, the actions carried out by people capable of diagnosing and eliminating *ak'bil chamel*; these were the *j-iloletik* (in Tsotsil) and *ch'abajeletik* (in Tzeltal) (those who can see, hear, and feel blood). Furthermore, it examines the secrets that people commonly need to know in order to avoid, neutralize, and exterminate the *j-ak'chameletik*.

Key words: indigenous ontologies, strategies for harm and help, cosmology, Tzeltals, Tsotsils.

Recibido: 06/03/2024

Aceptado: 17/09/2024

Publicado: 14/01/2025



Introducción

El *ak'bil chamel* (mal echado) implica entre los tsotsiles y tseltales de Chiapas, México, dañar deliberadamente o matar a un enemigo, y tiene como principales causas los celos, la envidia y el odio.¹ Sus agentes son: los peticionarios, es decir, quienes tienen que ofrendar y hacer rogativas, y los metamorfoseantes, quienes pueden transformarse en animales, fenómenos naturales o cósmicos.

Entre las entidades ontológicas que pueden atacar a los humanos, distingo aquellas que no lo hacen en el contexto del *ak'bil chamel*, ya que para que eso ocurra se requiere de la intencionalidad humana. Entre estas entidades se encuentra un personaje controvertido, que se metamorfosea en animal y que, aunque no desea el mal, tiene que alimentarse, por lo que actúa como predador y caza para sobrevivir. También existen otros seres considerados como dañeros, aunque sus acciones no se clasifican como *ak'bil chamel*. Se trata de los *lab* (dadores de enfermedad), quienes actúan al margen de su contraparte humana,² así como otras deidades y entidades ontológicas como *ik'* y *sajal anjeletik*,³ que por voluntad propia atrapan *ch'uleltik* con el propósito de convertirlos en sirvientes para que realicen los trabajos que necesiten en sus cuevas y montañas.⁴

La envidia, el odio y los celos son sentimientos culturalmente contruidos, es decir, que se configuran en sus particularidades a partir de la transubjetividad que circula intersubjetivamente en el colectivo sociocultural al que se pertenece. Estos sentimientos no solo remiten a representaciones o ideas, sino que también se constituyen como *habitus* imbuidos de cautela y miedo. Asimismo, son causas y motivos no solo entre los pueblos originarios, sino también en muchas otras culturas, de prácticas específicas destinadas a dañar a quienes se considera objeto de dichos sentimientos, en coherencia con la cultura de pertenencia.

¹ La definición de *ak'bil chamel* (mal echado), así como las similitudes y diferencias entre tsotsiles y tseltales, se explican con detalle en Page (2023b). En ese primer artículo se abordan la condición de predestinación y otras especificidades relacionadas con el don de la transformación o metamorfosis. En síntesis, dicho artículo constituye el preámbulo del presente, por lo que en este se evitará en lo posible repetir lo tratado en el primero.

² Sobre los *lab* en el municipio de Cancuc, Chiapas, consultar Pitarch (1996: 63-67) y Figuerola (2010: 177-186).

³ Desde la década de los setenta, los dueños de los lugares que antes tenían fisonomía de personas mayas, por efecto del proselitismo protestante, adoptaron formas angélicas, y el color de su vestimenta define su carácter protector —*sak* (blanco) y *yaxal* (verde)— o dañino —*sajal* (rojo) e *ik'* (negro)—. Tanto en tsotsil como en tseltal el sufijo *tik* o *etik* implica pluralización.

⁴ Estas entidades entre los choles del municipio de Tila, Chiapas, las describe Imberton (2016: 110).

A este fenómeno en la sociedad occidentalizada se le denomina brujería, término de uso común en la antropología y la etnología para designar fenómenos similares que tienen lugar en culturas diferentes. Sin embargo, entre los pueblos que nos ocupan, los tsotsiles y tseltales de Chiapas, no se usa la palabra brujería, ya que este término para ellos refiere a algo diferente de sus conceptos y prácticas sobre el hecho de dañar. En este sentido, de acuerdo con sus representaciones particulares, entre estos pueblos se utilizan predominantemente las palabras *ak'bil chamel* o *ak'chamel*, que traducen al español como «mal echado», expresiones que se emplearán indistintamente en este texto.

Cabe señalar que no son las únicas locuciones que los tsotsiles y tseltales emplean para designar el mal echado, pues también existen términos como *ts'ilavanej* o *ts'ilajwanej* (Figuerola, 2010; Sánchez, 2013; Page, 2023b).⁵

Metodología

El artículo se basa en datos provenientes de 12 entrevistas de vida realizadas a *j-iloletik* (los que pueden ver, sentir y escuchar) tsotsiles de distintos parajes de los municipios de Chamula y Chenalhó, en Chiapas, y 10 entrevistas a *ch'abajetlik* (idem.) tseltales de Oxchuc.⁶ Los datos fueron recopilados a lo largo de la década de 1990 y principios de la del 2000, como parte de un proyecto cuyo objetivo era documentar los elementos que en esos momentos quedaban de la cosmovisión vinculados a la etnomedicina y sus prácticas. Esto se consideró importante porque los *j-iloletik* y *ch'abajetlik* entrevistados —ancianos en aquella época y en la actualidad todos fallecidos—⁷ vislumbraban un cambio radical o la desaparición de estas prácticas debido a que los jóvenes ya no soñaban o se resistían a aceptar el mandato de ayudar a sanar debido a que se adscribían a otras representaciones sobre la realidad.

Los entrevistados eran miembros de dos asociaciones: la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH) y la Organización de

⁵ Cabe agregar, al margen, que en la variante dialectal del chol de Tila se le denomina *ak'älbä chämel*, y en el chol de Tumbalá *ak'bilbä chämel* (J. Vázquez Álvarez, lingüista, comunicación personal, 12 de septiembre de 2023).

⁶ El *j-ilol* (en tsotsil) y el *ch'abajel* (en tseltal) son los agentes con capacidad sacerdotal, dotados por las deidades a través de la revelación onírica, con la habilidad de ver, oír y sentir, mediante la pulsación de la sangre, aquello que aqueja a los enfermos. También pueden identificar las ofrendas nutricias —rezo, copal, velas, plantas de olor, refresco o *pox*— necesarias para ayudarlos a sanar. Es decir, en su función sacerdotal, actúan como intermediarios entre las deidades y los humanos, lo que los aleja de ser denominados chamanes.

⁷ Las particularidades personales de los participantes pueden consultarse en Page (2023b).

Terapeutas Indígenas Tseltales, A. C. (ODETIT). Se diseñó una guía de entrevista que, de manera general, abordó los siguientes temas: aspectos fundamentales de los primeros años de vida, formación de acuerdo con el mandato, iniciación y proceso de trabajo. En cuanto a la cosmovisión, se les preguntó sobre los mitos de origen, la estructura del mundo y la noción de persona, y, respecto al proceso de trabajo, se indagó sobre los conceptos de salud y enfermedad, las causas de las enfermedades y las estrategias terapéuticas.

Las entrevistas se llevaron a cabo íntegramente en el idioma de los colaboradores⁸ y todo el registro se resguardó en audio. La dinámica consistió en una inducción a los diferentes temas, interviniendo solo en caso necesario para reorientar hacia el guion. Posteriormente, las entrevistas fueron transcritas del audio en su idioma al español por los propios colaboradores, clasificadas y sistematizadas en el programa Access de Microsoft.⁹

En cuanto a los aspectos éticos y de consentimiento informado, es importante señalar que todos los entrevistados fueron enfáticos en que sus nombres debían figurar en cualquier documento donde se les mencionara o citara.

Para este trabajo, realicé una relectura minuciosa de las entrevistas, fichando en procesador de textos cada aspecto relacionado con el tema, y posteriormente se sistematizó la información según las similitudes encontradas. Además, recurrí a la lectura y fichado de textos etnográficos, principalmente de Chiapas y de los grupos choles que emigraron a la península de Yucatán, producidos antes y después de 1950, así como de otros pueblos mayas de Chiapas.

Por último, cabe señalar que no había abordado este tema debido a que me centré inicialmente en aspectos relacionados con lo etnomédico, y traté el *ak'bil chameŋ* solo de manera colateral, sin profundizar.

Aspectos teóricos

Abordo los aspectos de cosmovisión y religión relacionados con el *ak'bil chameŋ*¹⁰ desde la propuesta fenomenológica de Denise Jodelet (2008), quien cla-

⁸ Para las entrevistas en tsotsil se contó con la colaboración de Juana María Ruiz Ortiz y, en tseltal, con el apoyo de Angelino Calvo Sánchez.

⁹ Para más información sobre la metodología remito al lector a Page (2023b).

¹⁰ Desde las perspectivas tsotsil y tseltal, lo relacionado con hacer daño que tiene lugar entre humanos se designa con las locuciones *ak'bil chameŋ* o *ak'chameŋ*, que traducen al español como «mal echado». En esta noción, si bien implica la incorporación de elementos de la tradición española y popular, predomina una racionalidad diferente a la que se tiene sobre la noción de brujería, con variaciones en consonancia con la cosmovisión de cada pueblo. Cabe señalar que, entre los

sifica las representaciones sociales en tres esferas: transubjetiva, intersubjetiva y subjetiva. En consonancia con Piñeiro (2008), propongo la articulación entre las representaciones sociales y la teoría del *habitus* de Bourdieu (2005), sin descuidar la importancia que tanto López-Austin (2006), desde la cosmovisión, como Abric (2001), desde la psicología, atribuyen al núcleo central, es decir, a los elementos de larga duración del campo de la cosmovisión, que abarca mitos, religión, aspectos *simbólicos* de los sistemas etnomédicos y, por supuesto, aquellos relacionados con el *ak'bil chamel*. Estos elementos se asientan, junto con los periféricos, en la esfera transubjetiva que subyace en la subjetividad y que conforma a su vez los *habitus*, lo cual se interpela en los procesos intersubjetivos que dan lugar a las prácticas sociales llevadas a cabo en los diferentes campos del quehacer humano. En nuestro caso, se trata específicamente de las dinámicas y disputas que tienen lugar en el ámbito del subcampo del *ak'bil chamel*.

De la propuesta de Jodelet (2008), en primera instancia hago referencia a la esfera de lo transubjetivo, que históricamente se ha configurado a partir de la intersubjetividad, la cual remite a procesos mentales sujetos al vaivén que tiene lugar entre la transubjetividad y la reflexión subjetiva que se desarrolla entre los colectivos socioculturales participantes (López-Austin, 2018). Todo ello ha generado a lo largo del tiempo esquemas ideológicos fundamentales «encarnados» en las personas, con distintos grados de profundidad. Este asunto es respaldado por Berger a través de la noción de interiorización:

La interiorización implica, pues, que la facticidad objetiva del mundo social se vuelve además una facticidad subjetiva. El individuo afronta las instituciones como *datos* de un mundo objetivo exterior a él, pero ahora son también *datos* de su propia conciencia (Berger 1967: 34).

Los esquemas y procesos mentales individuales y colectivos mencionados circulan, se retroalimentan, modifican y actualizan en las dinámicas intersubjetivas que, atendiendo a la noción de campo de Bourdieu (2005), entran en el juego y rejuego en el caso de los celos, el odio o los enfrentamientos verbales, físicos y sobrenaturales, características específicas de enfermar y de sufrir. Es decir, se producen intercambios intersubjetivos que tienen lugar en contextos específicos, donde los capitales de «información [subjetiva] disponible» (Piñeiro, 2008: 8) son variables, así como los modos de apropiación de los «sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que fungen como matriz simbólica de prác-

pueblos mayas de Chiapas, aunque la locución varíe, en todos los casos se traduce como «mal echado» (Page, 2023b: 2).

ticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 18-19; Piñeiro, 2008: 9). Como señala Jodelet (2008: 17-18), estos hechos «se sitúa[n], como lo muestra Merleau-Ponty, en el campo de la institución que significa», la cual, en nuestro caso, se refiere a la cosmovisión y, dentro de esta, a las representaciones y prácticas en torno al *ak'bil chamel*.

Por otro lado, cuando es posible me inclino por el uso de categorías nativas (Cassirer, 1968; Gossen, 1980; Bartolomé, 1993), en contraposición a las de uso común en la antropología y en otras disciplinas y ciencias. Me refiero en concreto a palabras que designan objetos o hechos, las cuales difieren tanto en su locución como en el significado de las empleadas en español. Destaco como ejemplo la expresión *ak'bil chamel*, que las personas traducen al español como «mal echado» o «enfermedad echada», la cual se contrapone con la palabra «brujería». Esta última, como mencioné líneas arriba, es una designación universalizante que proviene de la racionalidad occidental (Gareis, 2000: 10).

La predilección por las categorías nativas no soslaya, cuando no se encuentra una designación en maya, la necesidad de recurrir a categorías *etic* que coadyuven a dilucidar con mayor precisión el objeto de estudio (López-Austin, 2006: 43).

Entre otras designaciones, junto con Foster (1944: 103) y Bartolomé (1993), destaco y rechazo el uso de la palabra «nagual», ampliamente utilizada por antropólogos, y en la actualidad por amplios sectores populares, y en su lugar me inclino por las designaciones nativas *kibal* (en tsotsil) y *lab* (en tseltal), que implican formas particulares ya de metamorfosis, ya de emanación.

Resultados

Riesgos y causas

Entre los tsotsiles y tseltales tradicionalistas, el mayor riesgo al que una persona se puede exponer, y que la predispone a ser objeto de *ak'bil chamel*, es perder la protección divina porque «se olvida de su Padre y se aleja del costumbre». Es decir, no cumple debidamente con el mandato primordial, que consiste en rezar, adorar, cargar las imágenes y proveer alimento a las deidades mediante aromáticas ofrendas. Esta protección también la pierden, como expresaron algunos tradicionalistas, las personas que «cambian de religión» a cualquiera de las denominaciones cristianas, incluyendo la católica¹¹ o el islam. Esto implica no cumplir, al menos, con el principio de «comensalidad» —no presente, por ejemplo, en

¹¹ Aludimos a la distinción que hacen los habitantes de San Pedro Chenalhó y de San Juan Chamula, quienes diferencian entre católicos, protestantes y tradicionalistas. Si bien la religión tra-

el catolicismo—, es decir, la obligación de «proveer alimento a las deidades», lo que se interpreta como una señal de que esas personas han perdido la fe y el amor por los dioses, y es esto lo que permite que el mal deje de acechar y actúe.

A veces no lo pensamos y decimos: 'Me voy por este lado, me voy a esta religión, me voy como catequista'. [...] Dios está mirando que bailamos, que no tenemos fijo nuestro corazón. Dios ve y sabe todo lo que estamos pensando, si estamos pensando en matar, en caer en pecado, si solo se quiere uno ir a otro lado, si se quiere robar. Dios todo lo tiene en su cuenta (V. Morales, entrevista, 28/05/1995).

En su subjetividad, los tsotsiles y tseltales han interiorizado que el incumplimiento del mandato primordial tiene como consecuencia que las deidades dejen de proteger a la persona y la abandonen a su suerte. Así, queda expuesta a ser atrapada por un *ik* o *sajal anjel*, o bien a ser objeto de *ak'bil chamel*. Asimismo, pueden suceder otros percances; por ejemplo, que mientras la persona duerme no tenga la capacidad para retener el *ch'ulel*¹² en el cuerpo (Arias, 1975), lo que provoca que, al abandonarlo, deambule de manera incontrolable por ciertos lugares de *yan vinajel-yan balamil*¹³ (otro cielo-otra tierra), exponiéndose a muchos peligros.

dicionalista incluye abundantes elementos católicos, está sujeta a una racionalidad diferente. Para ahondar al respecto, se remite al lector al libro *El mandato de los dioses* (Page, 2023a).

¹² *Ch'ulel*: «Frecuentemente se utilizan las palabras *ch'ulel* y alma como sinónimos, como si su equivalencia fuera solo cuestión de sentido común, sin considerar que cada término tiene origen en disímiles paradigmas. Al respecto, entre los mayas de los Altos de Chiapas la noción se ha construido y resignificado en la larga data y deriva, en los diferentes pueblos de la entremezcla y resignificación de elementos de la época prehispánica maya y de la tradición católica, lo que ha dado como resultado que, por un lado, viéndola desde el catolicismo, proviene del 'soplo de Dios'» (Page, 2023a: 150). Por otro lado, desde la tradición maya tsotsil y tseltal constituye una entidad alojada en el corazón: «Si bien en el cuerpo se concreta la vida-salud-enfermedad-muerte, desde la consideración de los colaboradores el elemento más importante de la persona es el *ch'ulel*, el *alter ego* inmortal, el soplo de Dios, que requiere de los cuidados más especiales. La vida depende de este, y su ausencia del cuerpo y de los otros *alter ego* primero debilita y, finalmente, mata. Al respecto Figuerola señala: «La importancia del *ch'ulel* viene dada por un carácter esencial que lo relaciona con lo divino: tener *ch'ulel*, nos dirán, 'es estar *bencionado*' (Figuerola, 2010: 43)» (Page, 2023a: 150).

¹³ *Yan balamil-yan vinajel* designa, en la estructura del mundo tsotsil, entre nueve y trece estratos situados entre el cielo y la tierra, unos habitados por entidades ontológicas, otros desiertos.

Si no se cumple con el mandato primordial, también puede ocurrir que los *vayijeliltik*¹⁴ (animales compañeros) sean liberados del corral situado en el *ch'ibal*,¹⁵ donde son pastoreados por los *anjel vaqueros*. En consecuencia, vagabundearán, cazarán o serán cazados sobre la faz de la tierra, exponiéndose a otros peligros.

En lo que respecta a nuestro tema, el *ak'bil chamel* ocurre predominantemente sobre la faz de la tierra, salvo cuando el malvado se vale de su *ch'ulel* para dañar a su víctima en el plano de *yan vinajel-yan balamil*, donde le puede propinar golpizas o arrojarlo desde algún estrato entre *vinajel* y *balamil*, lugares en los que la víctima deambulará y será acechada. Estos eventos se traducen en sueños en los que se es golpeado, empujado en alguna carretera, atropellado, o arrojado a un pozo o a un río caudaloso. Sin embargo, lo más frecuente es que, en el deambular onírico, el victimario ofrezca un delicioso alimento impregnado de enfermedad.

Asimismo, el *ch'ulel* no resguardado corre el riesgo de ser intencionalmente separado del cuerpo mediante *xi'el* (susto) infligido por algún *j-ak'chamel kibal*¹⁶ o

¹⁴ *Vayijelil*: «Los grupos humanos que conciben a las personas como cuerpos, animales y hasta otros elementos, consideran tener los atributos de los seres que las sustentan y, desde la perspectiva del ámbito del poder, sobre todo, ansían poseer aquellos que los sobrepasan: fuerza física, rapidez, valor o capacidad de volar y respirar bajo el agua. La incorporación de animales a la persona tsotsil se establece en general, en la región, de dos maneras: antes del nacimiento, o durante este o después. Esta adjudicación coloca al humano y al animal ante un mismo destino compartido en términos de vida, salud, enfermedad y muerte; lo que le pase a uno se reflejará en su contraparte» (Page, 2023a: 159-160).

¹⁵ Según Holland (1963: 105) los *ch'iebal* de la gente de San Andrés se localizan en las montañas más altas del municipio; en Zinacantán, Vogt (1966: 90) indica que se encuentran en un corral ubicado dentro de una cueva en uno de los picos del Huitepec, B'ankilal Muk'ta Vits (gran montaña hermano mayor), que se encuentra al poniente de San Cristóbal; entre los pableros de Chalchihuitán (Köhler, 1995: 131), se dice que habitan en el bosque, en selvas impenetrables y espesas, y que no están sujetos por deidad alguna. Figuerola reporta que los *ch'ibal* están habitados por *lab-animales*, ello porque entre los cancuqueros no se habla de animales compañeros a la manera de los tsotsiles (Page, 2023a: 173). Al respecto, Pitarch señala: «Cada montaña se halla dividida internamente en trece niveles horizontales superpuestos (*oxlajun lam ch'iibal*), aunque las almas-*ch'ulel* sólo ocupan de manera permanente los tres superiores, que a su vez se distribuyen en numerosas cámaras y pasillo unidos por puertas. Los *ch'ulel* ocupan los tres niveles de acuerdo con su edad; en el tercero residen los *muk'bik'it* ('grandes-pequeños'), los *ch'ulel* de los cancuqueros que tienen menos de 20 años; en el segundo residen los *me'el-mamal* ('madres-padres'), de edad entre veinte y cuarenta años, y en el primero se hayan los *ch'ulel* de los *me'il-tatil*, los mayores» (Pitarch, 1996: 35).

¹⁶ En el contexto tsotsil y tseltal el *j-ak'chamel* es el agente que lleva a cabo las actividades para producir *ak'bil chamel*. Entre las denominaciones que se utilizan en tsotsil para designar la capacidad inherente de transmutación o de imponer voluntad sobre otro ser o fenómeno natural, entre chamulas y pedranos encontramos el término *kibal*, denominación que se utiliza en este trabajo. En San Pablo Chalchihuitán, de la misma manera que al *vayijelil*, se le conoce como *holomal* (Köhler, 1995: 22 y 135; Pozas, 1977: 204-205). La capacidad de transmutar o de imponer voluntad ha sido central en los procesos de control social entre los pueblos de origen mesoamericano (Page, 2023a: 175).

lab que se presenta en su camino, o por un *anjel*¹⁷ (dueño del lugar) *tsajal* (rojo) o *ik'* (negro), convocado por algún peticionario para que lo dañe. Por ejemplo, puede hacer que se tropiece cerca de un ojo de agua o cueva y provocarle que, al caer, su *ch'ulel* se separe del cuerpo y sea atrapado y sometido a diversas torturas, o puede venderlo a algún demonio menor con escaso poder (*chonbilal ch'ulelal*) que sea incapaz de atrapar por sí mismo a los *ch'uleltik* (Köhler, 1995; Page, 2023a: 216-217).¹⁸

Otra de las principales causas de *ak'bil chamel* es la envidia, que los tsotsiles de Chamula designan como *xi'el* y los de San Pedro Chenalhó como *it'ix*. La principal razón para este amargo sentimiento consiste en desear la riqueza material del prójimo: poseer buenas casas, autos, terrenos rebosantes de milpa, ganado lanar y vacuno, cerdos, gallinas, buena ropa, belleza física, salud, tener más hijos que hijas, autos, camionetas o camiones.¹⁹

Ser objeto de envidia, odio o cualquier otro impulso, como desavenencias por un conflicto de tierras, es motivo para hacer *ak'bil chamel*. Si bien este se dirige a una persona en específico, cuando no se le puede dañar, el *ak'bil chamel* se puede desviar hacia los hijos o la esposa, de preferencia los más pequeños, quienes enferman e incluso pueden llegar a morir.²⁰ Se considera que los más pobres son predominantemente los más envidiosos.

Además, cabe mencionar que despreciar, maltratar y vilipendiar a las personas pobres es también razón suficiente para atraer *ak'bil chamel* (Nash, 1973: 204). El *Ajwalil Pukuj*²¹ recibe todos estos sentimientos y acciones y se alegra.

¹⁷ «[...] en los noventa del siglo XX, los chamulas y pedranos tradicionalistas denominaban a las deidades de más alto rango de entre las que habitan el entorno natural *anjeletik*, *anjel* en singular. Estas deidades, a pesar de su fenotipo, definitivamente conservan el hacer y el quehacer de las entidades prehispánicas. Al respecto, entre nuestros colaboradores se dice que: 'Antes, nuestros dioses eran los anjeletik, las cuevas, los cerros. Dios los construyó para poner a los anjeletik, para que ahí llegara la gente a pedir perdón, alivio y sostén, porque antes no había ni iglesias ni fiestas' (colaborador Sebastián Hernández Lampoy: 46)» (Page, 2023a: 122-123).

¹⁸ Para los choles de Tila véase Imberton (2016: 110).

¹⁹ Imberton (2016: 109), sobre los choles de Tila, menciona que: «Estas surgen por 'tener un poquito más' o 'por estar mejor' que los demás».

²⁰ También lo señala Imberton (2016: 128) para los choles de Tila.

²¹ El *Ajwalil Pukuj* es la deidad de mayor rango entre las huestes del mal; también se le denomina Lucipel. Evidentemente, incluye elementos provenientes del cristianismo; sin embargo, no habita en un infierno, sino sobre la faz de la tierra, donde observa con insistencia el comportamiento humano y aprovecha cualquier oportunidad para inducir a sus huestes a dañar a quienes no cumplen con el mandato primordial. Nunca lo hace directamente.

Estrategias para dañar

Lo más peligroso es el *ak'bil chameŋ* producido por *j-ak'chameletik* que son *kibal* (en tsotsil), *lab* (en tseltal), *wäy* (en chol) y *wayjelal* (en tojol-ab'al); todos requieren alimentarse de las formas de expresión del *ch'ulel* propias de cada pueblo.²² Cuando el *ch'ulel* es atrapado por un *j-ak'chameŋ kibal* o un *lab*, lo comerá en soledad o con sus pares. La liga con el humano se romperá una vez que se agrega sal al guiso donde es cocinado, lo que lleva a la muerte de la persona, incluidas sus entidades ontológicas (M. López Gómez, entrevista, 13 a 17/06/1994). Si el *ch'ulel* es atrapado para someterlo a torturas, será con el propósito de generar sufrimiento físico y emocional en el cuerpo de la víctima y de debilitarlo gradualmente, lo que puede durar años y, posiblemente, llevarlo a la muerte.

El *j-ak'chameŋ* puede también afectar directamente el cuerpo de la víctima sin perjudicar el *ch'ulel*, introduciendo objetos para dañarlo de distintas maneras. De preferencia, esta forma de *ak'bil chameŋ* se concentra en el sistema gastrointestinal. El estómago y los intestinos son las vías más sencillas para el exterminio de las víctimas por ser muy sensibles a los venenos que los *j-ak'chameletik* conocen, sean estos administrados manualmente o «mencionados»: comida podrida, hongos, plantas venenosas como el toloache (*Datura stramonium*) (Page, 2006: 127-129), árboles y frutos venenosos, espinas, chiles muy picosos etcétera.²³

Sin embargo, no solo el sistema digestivo puede ser el objetivo, sino que también los sistemas nervioso, dérmico y muscular son particularmente sensibles al dolor profuso —por ejemplo, en el sistema dérmico pueden generar pústulas o abscesos—. Con todo ello, se afecta la capacidad para trabajar, lo que redunda en el empobrecimiento de la familia. Para dañar estos tejidos, se mencionan espinas y animales ponzoñosos que son conocidos y temidos por la humanidad, como víboras, alacranes, hormigas, arañas y sapos venenosos, y alimañas no pungentes, como moscas verdes y rojas.

Los *j-ak'chameletik* hacen énfasis en que dicha «materia maligna»²⁴ se active cuando la persona esté comiendo, y mencionan que en ese momento también

²² Véase, entre otros: Guiteras (1965), Villa Rojas (1990), Köhler (1995), Pitarch (1996), Figuerola (2010), Sánchez (2013), Imberton (2016), Rodríguez (2017) y Page (2023a).

²³ Rodríguez (2017: 235-236) señala lo mismo para los choles de Calakmul. Por la vía digestiva, entre los zoques se acostumbra fijar una fotografía de la víctima a una botella de aguardiente para que esta se pierda en el alcoholismo (Venturoli, 2006: 108).

²⁴ Distingo entre materia sagrada y maligna; la primera es la que se ofrenda a las deidades con un carácter nutricional, mientras que la segunda se refiere a las medicinas que pueden causar daño directo o indirectamente a la persona.

llegue la mugre y la suciedad; que hormigas, abejas o cualquier insecto que vuele traiga la enfermedad del monte o de donde sea y la lleve al aliento de la persona o a su comida para que fácilmente se enferme.

Entre la materia maligna mencionada para afectar el cuerpo destaca una serpiente a la que se conoce como *chijilchan*:

Esta también es muy peligrosa, ya que es igual como la yax *ik'ozz*. Esta culebra es pinta, blanco y negro. La usan los *j-ak'chameletik* para espantar en el camino. Si la encuentras dormida en medio del camino, tienes que escupir tres veces para que el *j-ak'chamel* no te toque y para que tu *ch'ulel* se domine. Ese es el secreto. Escupes y al mismo tiempo la matas, porque si la dejas ir te enfermas, o tus hijos. Por eso, para que no te agarre la enfermedad, hay que buscar la manera de matarla (V. Morales, entrevista, 28/05/1995).

Asimismo, los *j-ak'chameletik* conocen estrategias para cegar o ensordecer a sus víctimas, enviando basura a los ojos para que se convierta en «nacidos» (abscesos) o a los oídos. También tienen métodos para dañar la espalda, de modo que las personas pierdan su fuerza y no se puedan levantar para ir a trabajar (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

Figuerola (s/f) reporta para Cancuc una particular y peligrosa forma de *ak'bil chamel*, basada en ensalmos, destinada a matar a la parturienta y a su bebé. Además, estos ensalmos buscan hacer sufrir lo más posible a las víctimas:

El brujo «abre» el cuerpo de la mujer para que la enfermedad penetre en ella y le provoque una hemorragia. Para ello ablandará sus carnes, también sus músculos y debilitará la fuerza de sus pies y manos. La hemorragia provocada, el brujo la compara con la de la res degollada y al caudal de un río. Y para prolongar el sufrimiento de la víctima le impedirá al eventual *ch'abajom* que intente curarla, que encuentre las plantas medicinales que podrían aliviarle el sufrimiento.

Insatisfecho de dañar sólo a la madre, el brujo se ha dotado de otro rezo, en el que pide que los ancestros clánicos encargados de proteger a la madre y a su hijo los abandonen a su suerte. Y le desea a la madre dolores comparables a las quemaduras de un tizón, a las mordeduras de serpientes, a las picaduras de hormigas, de abejas, de avispas, de abejorros y de un alacrán. Es más, desea que las heridas se le pudran y que sus sufrimientos se prolonguen hasta el amanecer (Figuerola, s/f: 12-14).

Otra forma temible de *ak'bil chamel*, que ha sido de dominio común pero que no me mencionaron los colaboradores, es el *tuch'bil hora* (en tsotsil) o *lak'tawanej* (en tseltal), que se traduce como «cortar hora». Esta modalidad se refiere a que el

j-ak'chamel tsotsil dirige una rogativa a san Jerónimo, guardián de las velas de la vida, para que, en un plazo no mayor a un año, la vela de la vida de la víctima se consuma o se apague, lo que acabaría con su vida. Al respecto, Holland afirma:

Al principio, ésta [la víctima] comienza a debilitarse, a desmayar y a estar constantemente cansada durante el día, e incapacitada para trabajar; por la noche la atormentan malos sueños y el sueño se hace imposible. Puede sufrir accesos de vómito, fuertes dolores o hinchazones en alguna parte del cuerpo. La situación avanza y empeora cada día hasta que la persona se debilita por completo y sucumbe al final de unos meses, no más de un año (Holland, 1963: 148).

Aunque los colaboradores no mencionaron el *tuch'bil hora*, en todos los municipios de los Altos de Chiapas las familias tradicionalistas realizan al menos una ceremonia anual para pedir el «alargamiento de la vela de la vida», entre otras cosas con el fin de alcanzar protección contra el *tuch'bil hora*. Los tseltales de Oxchuc denominan esta ceremonia como *Yombil* (puesta su flor en el altar) (Page, 2010). Llama la atención que Rodríguez Ceja (2017: 220), para los choles de Calakmul, documentó este hecho, que tradujo como «arrancar la vela de la vida».

Uno de los peores efectos del *ak'bil chamel* es el *sak obal* (tuberculosis), enfermedad que lentamente lleva al fallecimiento de la víctima después de mucho sufrimiento: «porque esa tos tiene raíz, tiene gusanos, tiene muchas cosas, esa enfermedad es muy complicada. Entonces se tiene que mencionar, proviene por *ak'bil chamel*, por eso es lo que pienso» (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Otro aspecto que llama la atención es que los *j-ak'chameletik* peticionarios pueden solicitar a los difuntos del panteón frialdad para la víctima, que se manifestará en un profuso dolor en varias partes del cuerpo, escalofríos y pústulas malolientes (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994; Page, 2006: 132). Por esta misma causa, Hermitte (1970: 66) menciona tumores, pérdida de peso y parálisis parcial.

Entre los choles de Calakmul, según señala Rodríguez Ceja, adquiere particular importancia la inducción de diversas emociones en la víctima, las cuales pueden causar daño también a terceros.

Experimentar emociones inducidas directamente por la brujería puede provocar que las personas realicen acciones contra sí mismas o contra otras; asimismo, sentir emociones muy intensas y de larga duración, aunque de forma natural, puede causar enfermedades, además de que también debilita a las personas, volviéndolas más vulnerables ante los ataques perpetrados por los brujos, produciendo consecuencias

negativas más fuertes. De ahí la gran atención que reciben las experiencias emocionales y la enorme importancia que tiene la posibilidad de gestionarlas para tratar de conducir las por territorios menos nocivos.

Por lo tanto, la eficacia de los brujos se relaciona directamente con las emociones que pueden generar en sus enemigos (Rodríguez, 2017: 233).

El miedo al *ak'bil chamel* responde a una construcción sociocultural que se enmarca en las representaciones sociales y los *habitus* contruidos como forma de respuesta al daño, independientemente de las consecuencias directas que el mal pueda ocasionar y que están más allá de nuestra comprensión. Así, cuando la enfermedad se vuelve tan grave, es casi imposible ayudar a sanar a la persona e indefectiblemente fallecerá (Page, 2006: 127-129).

Diagnóstico de *ak'bil chamel*

En el contexto de su racionalidad, los tradicionalistas de los Altos de Chiapas conciben o «saben» que la pulsación es el único recurso para diagnosticar *ak'bil chamel*, a través de un avezado *j-ilol* o un *ch'abajel*, quien, mediante dicha acción, puede detectar quién es el *j-ak'chamel* y quién desea causar el daño. «Todo eso lo vemos y es por eso que llegamos a entenderlo». Sin embargo, diagnosticar no es fácil y, aun teniendo toda la información, no necesariamente se accederá a la curación.

Aunque se tenga conocimiento de la persona que hizo *ak'bil chamel* —lo cual no se sabrá si el *j-ak'chamel* «puso algún tapaojo»—, el proceso de diagnóstico puede llevar tiempo debido a la dificultad que implica entender lo que sucede. Por ejemplo, se deben localizar los lugares donde el *j-ak'chamel* peticionario fue a pedir la enfermedad —el panteón, alguna cueva, cerro o crucero— y determinar si un *kibal* o *lab* atrapó un *ch'ulel* o incidió con palabras en la víctima, entre otros aspectos. En cualquier caso, forzosamente se diagnostica por medio de la pulsación (Villa Rojas, 1990; Page, 2006: 127-129).

Si el *j-ak'chamel* no impuso un «tapaojo», insisto, la pulsación revela quién realizó el contrato y permite identificar al *j-ak'chamel* que está llevando a cabo el procedimiento. Si el mal fue causado por un hombre, el pulso se siente «rápido y caliente»; si fue causado por una mujer, el pulso será lento y débil (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994; Page, 2006: 133).

En el caso de la modalidad en la que el *j-ak'chamel* se valió de la ayuda de entidades malignas, dueñas de los lugares, la pulsación indica no solo el lugar —ya

sean cuevas, panteones, ojos de agua o estratos de *yan balamil-yan vinajel*, a los que se dirigió la petición—, sino también quién es el dueño o la entidad ontológica. A esta tendrá que dirigirse el *j-ilol* al realizar las plegarias y las ofrendas:

[...] allí siento en el pulso si la enfermedad viene de aquí de la tierra, si viene del cielo, si lo mataron [el *ch'ulel*], o también si a nuestros *ch'uleltik* que están allá en el cielo los aventaron aquí en la tierra, allí lo siento; dónde consiguió la enfermedad, en qué lado, si en la tierra o en el cielo o por qué aventaron su *ch'ulel*, entonces allí siento, y también si en el sueño lo encontró la enfermedad, allí lo explica. Así que no me puede engañar la enfermedad, no me puede decir que no lo voy a saber de dónde viene, si han rezado en las cuevas, si lloró él señor al enemigo, si lloró en las tres cruces, si lloró o fue a rezar en la cueva, allí lo siento en el pulso. Si pidió frialdad de difunto, si viene del agua (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Cuando la pulsación indica que los objetos utilizados para dañar «están muy revueltos», significa que el daño ha sido elaborado para confundir al *j-ilol* y dificultar la ayuda para sanar.

A través de la pulsación, el *j-ilol* siente-escucha de forma detallada las causas de la enfermedad y las acciones que deberá emprender rigurosamente en cada caso particular. La pulsación indica la hora en que hay que rezar, qué rezar, qué materia sagrada utilizar, cómo disponerla —*pom* (copal), velas y sus colores, plantas olorosas, refresco, huevos, aves— y, si es necesario, la materia médica que deberá administrar —untar, bañar o masajear a la persona enferma— (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

No cualquier persona es capaz de neutralizar o erradicar el *ak'bil chamel*; se requiere de un *j-ilol* o *ch'abajel* muy poderoso.

Entre los cambios que hemos observado en los últimos años, destaca que en Oxchuc se recurre a los «espiritistas»²⁵ para curar un *ak'bil chamel*, aunque se asegura que estos agentes también son capaces de hacer *ak'bil chamel* (F. López entrevista, 06/10/1995).

Agentes que ayudan a sanar

Como ya se señaló, los únicos agentes con capacidad para neutralizar o eliminar el *ak'bil chamel*, son *j-iloletik* (en *tsotsil*) o *ch'abajetetik* (en *tseltal*) extremada-

²⁵ Los «espiritistas», como se les designa popularmente, son personas capaces de recibir en su cuerpo un espíritu curativo o maligno; también se les llama «médiums». Cuando son detectados por sus pares, se les entrega una mesa (altar) ante la que realizan su trabajo. Cuando el médium ha sido bautizado, el espíritu que lo invade es benigno.

mente poderosos. Los familiares o la persona enferma recurren a aquellos que tienen fama de haber resuelto muchos casos, que están bien encomendados con la divinidad celestial y que son reconocidos por haber enfrentado exitosamente a entidades malignas y *j-ak'chameletik*.

La verdad, hay que ir con el que tiene más poder. Porque sabemos que es *j-ilol*, pero no sabemos si tiene suficiente poder, no sabemos si de verdad puede sacar el mal. Entonces, mejor no hay que meterse con un *j-ilol* chafa que apenas está aprendiendo, que apenas está soñando. Donde debemos meternos es con el que nos ayude para que salve a nuestro enfermo. Ir directamente con la persona que sabe más, ir directamente con el que ya sabemos que es bueno para eso (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

Entregas para ayudar a sanar de ak'bil chamel

Como parte de la entrega de materia sagrada y médica, a los *j-iloletik* destinados a cumplir un mandato más complejo —es decir, no solo a quienes ayuden a restablecer el cumplimiento del mandato primordial, sino que también se aboquen a la neutralización del *ak'bil chamel*—, se les provee de materia especial:

Volví a soñar, otra vez, que llegaron muchos señores, como doce, y eran puros ancianos canudos viejos. Llegaron otra vez a buscarme y me dijeron: Te vinimos a ver otra vez. Llegaron también mujeres, pero viejitas, bien ancianas, bien canudas. Así llegaron a buscarme, a saludarme: Aquí venimos a verte, pero ya te vamos a entregar todo lo que vas a aprender, lo que vas a utilizar y lo que vas a sentir en el pulso. Te vamos a llamar como padre don Antonio, así es tu nombre. Así que te traemos unas velas. Aquí te vamos a entregar la vela que es para la quebradura de *ch'ulel*. Eso lo vas a recibir. Aquí te vamos a entregar velas en donde están vendidos los *ch'uleltik* con los *anjeletik* para que puedas revivir a la gente y puedas ayudarla. También te vamos a entregar esta vela para *ak'bil chamel*, entonces eso también lo vas a usar.

Para las envidias, solo puras plantas, para esto no vas a utilizar ninguna clase de velas. Así me dijeron ellos.

Hablaron todas las personas que ahí estaban, hablándome y saludándome, hombres y mujeres: Todo esto lo vas a usar y te va a servir para el *ak'bil chamel*, es para que lo quites y salves a las personas, a mis hijos, a mis hermanos. Por eso te voy a dar tus materiales y tus herramientas; eso lo vas a estar manejando, usando todo el tiempo con tus plantas.

Bueno. Decía yo en sueños. Tienes que utilizar las velas amarillas y verdes así revueltos, es para los *pukujetik*,²⁶ es para que no pasen o entren las envidias, así que esto lo tienes que utilizar, pero lo más importante son las velas blancas. Así me dijo ese señor. Pero todo esto que estoy contando en mis sueños (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Con el *j-ilol* don Antonio, las deidades hicieron énfasis en el peligro que conlleva la labor de trabajar contra el *ak'bil chamel* y de enfrentar poderosos *j-ak'chameletik* «los que tienen sus ojos». ²⁷ Se le advirtió sobre los constantes ataques que podía sufrir, tanto por parte del *Ajwalil Pukuj* y sus huestes, como de los *j-ak'chameletik* contra los que tendría que batallar. Estos ataques tienen como objeto neutralizar sus intentos para acabar con el *ak'bil chamel*, así como destruir a su persona y familia. Por ello, todo *j-ilol* con el mandato de neutralizar el *ak'bil chamel* tiene la obligación de protegerse, encomendándose cada día por la mañana y antes de acostarse, pidiendo específicamente protección y fuerza.

Aunque sobre el particular no se ha profundizado, se dice que quien se aboque a ayudar necesariamente tendrá que tratar con el *Ajwalil Pukuj* (*Lucipel*), que es quien sabe cómo están los amarres del daño (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

Estrategias para sanar

Saber no basta. El *j-ilol* o el *ch'abajel* tendrá que poner velas, entregar una ofrenda abundante y costosa, y rezar a todos los dioses, santos y vírgenes que conozca para que, a través de su intercesión, se ayude a sanar al enfermo (F. López entrevista, 06/10/1995). Entre otras súplicas, se pide a Dios que «tape los ojos a los *pukujetik*» para que no puedan enviar el daño a la víctima (V. Morales, entrevista, 28/05/1995).

La petición para salvar «tiene sus horarios»; puede realizarse desde el anochecer y hasta antes de la salida del sol, pero preferiblemente a medianoche. El día ideal para ello es el miércoles, cuando, debido a la ausencia de las deidades benignas, el poder del mal reina sobre la faz de tierra. Cuando «la palabra del

²⁶ La palabra *pukuj* hace referencia a entidades ontológicas abocadas a dañar.

²⁷ «[...] la fortaleza que da ser una persona completa está ligada a poseer kibal y al 'don' de tener 'doble ojo', es decir, un ojo adicional situado en la parte posterior de la cabeza; quien lo tiene es capaz de 'ver' los problemas que se suscitan con y entre las personas y los *vayijelitik*, así como de asomarse al futuro. Dicha persona difícilmente puede ser sorprendida. No existe un acuerdo en sí dicho don es otorgado por Dios o por el *Pukuj*» (Page, 2023a: 196).

j-ak'chamel» aún no ha llegado al cuerpo o si el daño es leve, también se puede rezar cualquier otro día o durante las horas de luz (Moscoso, 1991: 40; Page, 2006: 138).²⁸

Los miércoles es un buen día que se puede rezar también, ya que cuando se pide que una persona se enferme se debe de hacer el día miércoles. Si un enemigo quiere que se enferme, quiere que se muera, tengo que rezar un miércoles, porque es peligro de muerte. También para los que están enfermos se tiene que rezar en día miércoles para que se salve la persona, porque es en día miércoles cuando los enemigos piden (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

Por lo general, el rezo dura toda la noche, dado que la fórmula tiene que repetirse de tres a nueve veces (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

En cada rezo se deben respetar «los cuatro lados cruzados del cielo, uno al frente donde sale el sol, uno atrás donde se va el sol y así en cada esquina» (Page, 2006: 138).

Antes del rezo, para ayudar a limpiar y sacar la enfermedad, se acostumbra a bañar a la persona enferma con agua en la que se diluye un manojo de *axux* (ajo), otro de *tulpimil* (hierbabuena) (P. Gómez, entrevista, 23/06/1994) y raíz de zorro (*Petiveria alliacea* L.) (Guiteras, 1965: 178). Hermitte (1970: 50) menciona también aceite de mostaza.

Ya en el rezo, antes de adentrarse en el problema a tratar, el *j-ilol* pide favor y ayuda a las deidades celestiales, apóstoles, santos y vírgenes. Luego, si es el caso, exige a los diferentes demonios que liberen los *ch'uleltik* que tienen atrapados o que retiren el favor a los *j-ak'chamel* en relación con el caso que les ocupa (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994; Page, 2006: 138).

Así como nosotros, que somos *j-iloletik*, tenemos que hablar, mencionar a todos los representantes que están aquí en la tierra, porque él lo dejó para eso, entonces tenemos que respetar su reglamento, así como me habían dicho: 'Te voy a dejar un reglamento para que tú lo cumplas, para que tú lo hagas'. Así es como me dijeron que tenía que cumplirlo. A la Santa Madre Tierra y al Cielo se les tiene que hablar porque ellos nos tienen que aguantar nuestro olor, nuestra maldad y nuestras palabras; y después los *anjeletik* porque también ellos nos han aguantado lo que hacemos aquí en la tierra. Mencionarlo, porque cuando una persona está enferma ellos saben de dónde viene el

²⁸ Por el contrario, Hermitte (1970: 118), respecto de Pinola, afirma que los días adecuados para llevar a cabo *ak'bil chamel* son los jueves y viernes.

mal, saben de qué parte viene, del cerro, del ojo de agua, del río. Entonces, todo se tiene que mencionar. Tienen que saber ellos, los representantes, de qué parte vienen las enfermedades, el *ak'bil chamel*. Señor Jesucristo, hagan el favor de tirarlo, hagan el favor de sacarlo. Así estamos hablando y así estamos mencionando igual que los otros *j-iloletik*, mencionan: de dónde vienen y de qué parte vienen los enemigos, los que nos hacen daño (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Dado que se considera que la forma de afectación del *ch'ulel* en sueños no es tan grave, siempre se tiene tiempo suficiente para solicitar la intervención de algún avezado *j-ilol* o *ch'abajel* para que ayude a la persona afectada a erradicar esta forma de *ak'bil chamel*. Sin embargo, cabe la posibilidad de que, si esto no se atiende con celeridad, el afectado pueda fallecer.

También entre los tsotsiles se dice que los *j-ak'chameletik* pueden agarrar al *vayijelil* (animal compañero) principal.

Porque es muy difícil empezar a buscarlo, hasta mencionar por un cabello, por hilera, o por cualquier cosa que sea delgada para poder encontrar esa enfermedad.

También, si ya no lo puedo encontrar y no lo siento por medio del pulso, entonces rápido entro a rezar para el *mukta' ch'ulel* [*ch'ulel* mayor], termino y comienzo con el *its'inal ch'ulel* [*ch'ulel* menor].

Después de estos rezos le tomo el pulso, y veo que también cayeron los pelos o uñas de nuestro *vayijel*. Entonces, le vamos a encargar al cargador, el abrazador aquí en la tierra, que vayan a levantar donde dejó esos pelos, esas uñas, o lo que sea que se le cayó a los *vayijelil*, para que no los agarre y los toque el *pukuj* en el monte, en el camino.

O si se lastimó con una espina, si en una piedra quedó una gota de sangre, que lo levanten, que lo vean dónde están esas gotas de sangre, que lo traigan para que no le suceda algo al cuerpo (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Otra de las estrategias de que se valen los *j-iloletik* consiste en pedir a la deidad celestial que le quite la voz al *j-ak'chamel* para evitar, así, que el *ak'bil chamel* llegue al cuerpo de la víctima, lo que llevará al *j-ak'chamel* al agotamiento y a que suspenda su petición.

En ocasiones, cuando la palabra del *j-ak'chamel kibal* o *lab* está metida en la sangre de la víctima, la ayuda que brinda el *j-ilol* consiste en una emisión verbal

dirigida a la sangre del enfermo: grita, insulta y amenaza con golpear al *j-ak'chamel*, insistiendo hasta lograr la expulsión del *ak'bil chamej*.²⁹

Entonces, el *ch'abajel* se puso muy bravo diciendo: '¿Quién será que está metido en este cuerpo? Si lo supiera tendría que chicotearlo, porque no deja en paz a este cuerpo. Si ahorita no se calma lo voy a ver con él, aquí nadie se mete conmigo, que me dejen curar en paz a este pobre hijo de Dios'.

Era cierto lo que dijo, porque al rato se calmó la enfermedad. Ya cuando pulsó su mano sintió que ya se estaba quitando la enfermedad. Era muy cierto porque ahí mismo estábamos viendo que el enfermo se puso contento y empezó a comer. Así hacen la curación cuando es *ts'ilajwanej*, el trabajo del *ch'abajel* (M. López Gómez, entrevista 13 a 17/06/1994).

Un colaborador peticionario señaló que, para la ofrenda, se colocan velas de diferentes tamaños y colores: blancas, verdes, rojas y amarillas. Otro afirmó que se usan velas chiquitas, especiales para defender (Page, 2006: 136). En todos los casos se agrega *pox* y se sacrifica un gallo o una gallina negra. «Por eso es que los *j-iloletik* siempre pedimos trago, una gallina negra grande, es para que le tapemos el ojo al *Ajwalil Pukuj*» (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

El entrevistado que indicó que se debe rezar nueve veces, señaló también que, aunado a ello, se tienen que ir cortando tanto plantas como velas, de tal manera que ambos manojos alcancen para las nueve ocasiones.

Empieza largo, pero como en escalones se va usando, se vuelve chico, chico, así hasta que termine los nueve rezos. Y poco a poco vamos sintiendo, vamos pulsando si está jalando o si no. Allí el pulso pide, ahí vemos si con eso se le puede quitar antes en la madrugada o en las nueve veces del rezo (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Otra modalidad de rezo consiste en peticionar de manera inversa las rogativas del *j-ak'chamel* para lograr expulsar del cuerpo los objetos enviados a la víctima o las palabras que el *j-ilol* escucha-siente al pulsar. En respuesta, pide, por ejemplo, que se quite el olor de muertos; que salgan animales, árboles y culebras; que se neutralice la frialdad de los ojos de agua, de la orilla de los ríos y arroyos, de debajo de las piedras; que se elimine el veneno de víbora. Además, se solicita

²⁹ Figuerola afirma que: «En ciertos rezos de protección, como *kuxlejaj*, el especialista podrá utilizar un tono amenazante para defender el *ch'ulel* contra los *lab* enemigos. Con el mismo propósito ciertos rezadores no dudan en acompañar los rezos de brujería de gesticulaciones, con el propósito de aterrorizar al *ch'ulel* de la víctima» (Figuerola, 2010: 389).

que no lleguen al cuerpo de la persona frío o calor, gusanos o lombrices, sangre de toro, caballo o gallina machucada, para evitar así que el cuerpo se hinche, que la piel se ponga negra por los golpes (Page, 2006: 127-129). Para reforzar la petición, se requiere colocar en la ofrenda ciertas plantas que tienen secreto.

Para el *ak'bil chamel* tengo que buscar varias plantas que uso para el rezo: 13 puntas de *bisin'onom* o barba de león; 13 puntitas de *balak'chis* —de esta no se sabe su nombre en español— y 13 puntas de hojas de la flor de *cempasúchil*; si no, *alaxik*, *locks'onchik*, que es espinosa —el nombre en español la verdad no lo sé—; la otra es el laurel, sus puntitas son buenas para ese rezo, 13 puntas que se paran y se tienen que completar tres veces (Page, 2006: 127-129).

Las plantas deben recolectarse horas antes, durante el día, de tal manera que el *j-ilol* pueda dormir y descansar antes de la medianoche. Previo a realizar el corte, es necesario soplar tres veces sal blanca remojada en saliva «para quitar la cara del *Pukuj*» (J. Ruiz, entrevista, 23/06/1995). Las plantas siempre se deben recolectar de día porque, durante la noche, al «cortar [los *pukujetik*] lo pueden manosear y no lo estamos viendo por falta de luz del sol», momento en que los *pukujetik* aprovechan para salir. Solo se pueden cortar en la noche cuando la enfermedad implica riesgo de muerte inminente. Sin embargo, es imprescindible mantener el secreto de soplar sal (J. Ruiz, entrevista, 23/06/1995). Se debe evitar realizar el corte al mediodía, cuando las plantas están más verdes, ya que esto significa que sus *ch'uleltik* están muy sensibles; si se cortan a esa hora, las plantas morirán y quedarán sin *ch'ulel*, por lo que no se podrá ayudar al enfermo (J. Ruiz, entrevista, 23/06/1995).

Por otro lado, las velas y el copal se pueden comprar en cualquier momento porque se considera que ya están bendecidos (A. Vázquez, entrevista, 06/09/1994).

Moscoso menciona, respecto de Chamula, un aspecto fundamental para deshacer el «tapaojo» y descubrir quién o quiénes han hecho el *ak'bil chamel*. Ello, según refiere, requiere de un complicado ritual, texto que transcribo por lo inédito del caso:

La curación se tiene que realizar a la orilla de un río o de un arroyo, a las cuatro de la mañana y, forzosamente, en una madrugada en que haya abundante niebla.

Días antes se habrán elegido cuatro árboles frondosos, cerca del río o arroyo en que habrá de efectuarse la curación.

Se acercan todos al árbol escogido y entonces el brujo hace una cruz de madera de ocote, con ramas o dos leños, que entrega al enfermo, quien la amarra con cuidado al tronco del árbol.

A continuación, el enfermo se desnuda y el brujo le hace la llamada «limpia» con el pollo negro, que consiste en pasarle varias veces por el cuerpo el ave de corral. Terminada esta parte de la ceremonia, el pollo muere en las manos del brujo, lo que significa que la enfermedad ya ha pasado al cuerpo del animal.

Al momento en que el brujo se da cuenta de que el pollo está muerto, se dirige al río y al llegar a la orilla se vuelve de espaldas a la corriente y lo arroja por encima de su hombro, con fuerza suficiente para que caiga dentro de las aguas.

Acto seguido, regresa al lugar donde le espera el enfermo y empieza a bañarlo con el líquido obtenido de la mezcla de orines, amoniaco y agua sedativa. Al concluir lo envuelve con una cobija y arroja al fuego las hojas que lleva preparadas para darle un sahumero.

En ese momento empieza a rezar a los espíritus, rogando que intervengan con sus grandes poderes para que el paciente recupere definitivamente la salud perdida.

Esta ceremonia se repite prácticamente igual durante dos días más, cambiando únicamente el árbol y el pollo, que el segundo día es el de color colorado, en tanto que el del tercero es de color amarillo, y en distinto árbol.

Durante los siguientes cuatro días, el brujo, el enfermo y los mismos acompañantes salen de sus respectivas casas y se dirigen al monte, llevando en cada ocasión: una vela roja, que representa a la comadre, una vela azul, que representa al compadre, una vela verde, que representa al tío, y una vela blanca, que representa al padrino.

Seleccionan nuevamente los cuatro árboles más grandes que puedan localizar, y en el primero de ellos el brujo enciende la vela roja en tanto que el enfermo se abraza de el árbol y le dice en voz alta: «Buenos días comadrita, vengo a pedirle protección para que con esos sus brazos fuertes me ayude y me dé salud». Mientras el paciente hace dicha petición el brujo continúa rezando.

Este acto se repite los tres siguientes días, en los tres árboles restantes; la única diferencia consiste en que cada día se enciende una vela distinta a las otras, por lo que el saludo de «Buenos días» se hace, según el caso, al compadre, al tío o al padrino (Moscoso, 1991: 90-93).

Una vez terminados los tres o nueve rezos, es preciso dar las «gracias a los dioses» por la ayuda que han prestado. Esto es muy importante, ya que se hace énfasis en que no basta con que el enfermo haya sanado, sino que aún hay que pedir que esa persona sea «acompañada», protegida, ya que los *pukujetik* siem-

pre rondan, en casa, en los caminos, en la milpa, en los mercados (M. López Gómez, entrevista, 13 a 17/06/1994).

Hay que señalar que es particularmente difícil «sacar» el *ak'bil chamel* de muerto, es decir, el que se pide a los difuntos del panteón.

Respecto a evitar que se suscite violencia e incluso asesinatos como efecto de ayudar a sanar de *ak'bil chamel*, es imprescindible no mencionar ciertos aspectos relacionados con quienes han puesto el mal o que pueden comprometer a la persona afectada. En estos casos, aunque el *j-ilol* o el *ch'abajel* haya dilucidado el nombre del *j-ak'chamel*, debe evitar decirlo.³⁰ Tampoco debe decirlo cuando exista alguna circunstancia que comprometa a la persona enferma, como mencionar frente al marido que quien causó el daño fue un hombre enamorado de la esposa, o que hubo bigamia:

Sólo eso le estaba contando y el marido se encabronó y ahí mismo la golpeó, lo que me hizo sentir muy mal, pues yo fui el causante de que la golpearan estando aún enferma y con su dolor. De ahí agarré experiencia. Así que no se puede contar, no se puede decir qué personas son las que hacen el mal, las que son cómplices del *Ajwalil Pukuj*. Lo único que debemos hacer es recomendarlos con Dios, por eso decimos que somos *j-iloletik*, porque sabemos que Dios nos eligió para protegerlos (Page, 2006: 135-136).

Otro caso similar es el siguiente:

Para proteger a las señoras le digo al marido o a los familiares que ella tiene un problema de *ch'ulelal*, que le están haciendo daño en sus sueños, y aunque los familiares del enfermo o de la enferma me pregunten quién está haciendo el daño, yo no les digo porque no quiero que sucedan cosas graves. Por eso a todos los enfermos que tienen *ak'bil chamel* les pido que preparen sus velas, sus plantas, una cantidad de copal y me los entreguen, para que yo rece sin que sea necesario que estén allí presentes (Page, 2006: 135-136).

Protección que requiere el j-ilol que ayuda

El Señor Jesucristo solo protege a los *j-iloletik* que se encomiendan a Él, a sus hijos predilectos que nunca se alejan de su lado, a aquellos que constantemente piden protección y perdón por sus pecados, ofrecen velas e incienso, y practican ayuno. Por eso, el *j-ak'chamel* solo sufre al pedir sin resultado (Page, 2006: 127-129).

³⁰ Lo mismo refiere Hermitte (1970: 128) para Pinola.

Ten cuidado, hijo, porque esos señores, mis hijos a los que estuviste ayudando, tienen un enemigo, es tal persona. Pero, por favor, don Sebastián, no quiero que te metas en problemas, quiero que hagas tu ayuno para que salgas bien. Así me vienen a decir en mi sueño. Entonces, rápido empiezo a hacer mi ayuno, empiezo a hablarle a mi Diosito para que yo esté bueno (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

También en sueños el enemigo puede llegar a amenazar en su forma animal: «va un caballo, va un elefante, va un zopilote». Asimismo, si el *j-ilol* no está debidamente protegido, corre el riesgo de ser asesinado en los caminos. Por esta razón, además de encomendarse, se le pide que vaya acompañado o que lo trasladen los familiares del enfermo (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

Riesgos

Siempre existe el peligro de que se acuse al *j-ilol* o al *ch'abajel* de ser *j-ak'chamel*. Por esta razón, su comportamiento y desempeño al ayudar a la gente deben ser intachables (Page, 2023b).

Por los motivos mencionados, insisto, la vida del *j-ilol* o *ch'abajel* es compleja e implica constantes cuidados tanto espirituales como sociales, así como frecuentes ayunos y rezos protectores.

Estrategias para precaverse de *ak'bil chameŋ*

Neutralización del kibal

Para protegerse de los *labetik* y los *kibaltik*, así como de la *xpakinte*,³¹ el *mukta pixol*,³² el *ik'al*³³ y el *winiketon* —entidad maligna mencionada por Guiteras (1965: 176)—, se

³¹ *Xpakinte*: hermosa mujer maya, elegantemente acicalada, que deambula por los caminos flotando a escasos centímetros del suelo. Puede adoptar la forma de la esposa del hombre al que llama o seduce. Por lo general, se aparece a personas que deambulan por la noche alcoholizadas, a quienes atrae hacia espinales o barrancos para que se lastimen. Al respecto, Guiteras refirió: «Sale de un árbol grande. Es mujer. Habla y enferma. De antigüedad, ya no la hemos visto nosotros. La *xpakinte'* llama al hombre con intensiones amorosas y enferma. Esas eran las cosas del hombre. Solo lleva y engaña y él la sigue, porque no hay casa; y ella desaparece: la sigue porque imita la voz de alguna persona querida. Y cuando el hombre se mira solo, se espanta» (Guiteras, 1965: 157).

³² *Mukta pixol* o «sombbrero»: hombre mestizo que lleva un gran sombrero y que padece de *pie bot* (pies invertidos); se dice que tiene la cara por detrás. Por lo general, es muy rico y resguarda su riqueza en alguna cueva, donde fuerza a los *ch'ueltik* que atrapa a trabajar para él. Entre los zoques, el antiguo nombre del dueño de la cueva *mukakaia* fue sustituido por los españoles por «sombbrero» (Venturoli, 2006: 103).

³³ *Ik'al* o *j'ik'al*: pequeño hombre muy negro, de fuerza excepcional, que se alimenta de carne humana y viola a las mujeres mientras duermen. Frecuentemente se las roba y las obliga a ser su pa-

porta un pequeño *tol* (tecomate) colgado del cuello, el cual contiene una mezcla de *pilico*, una preparación a base de tabaco —*may* (en tseltal) o *muy* (en tsotsil)—, ajo, *pox*, en ocasiones sal y otras plantas de fuerte efecto. Si surge la necesidad, se arroja la mezcla sobre el *kibal*, el *lab* o cualquier otra entidad ontológica dañina:

Entonces, allí lo dejas bailando ese animal, se le pierde el sentido y se queda bailando, y cuando lo ves, es una mujer, pero no sabe qué hacer porque ya la dejaste tonta. Así te vas a dar cuenta qué persona te está molestando. Pero si ya te asustó, ya te lo agarró tu *ch'ulel*, aunque lo hayas dejado mal y ya lo conociste, te vas a enfermar (J. Ruiz, entrevista, 23/06/1995).

Alejos (1988: 73-74) señala que los choles agregan chile a la fórmula del *pilico* y destaca este elemento como fundamental para exterminar al *wäy*, Al arrojarle esta mezcla, en caso de que este adopte una forma no humana, no le permite desprenderse de su piel o de parte del cuerpo, y si intenta recuperarla, no lo consigue. Un ejemplo de ello son los casos del *yalem bek'et* (el descarnado) o *kisil bak* (huesos ruidosos) (Holland, 1963: 129-130), así como el de las cabezas rodantes. Para estos casos, Holland (1963: 129) menciona que a la fórmula se puede añadir orina para reforzar la neutralización del *kibal*. Asimismo, este autor señala que:

Los amuletos protectores se usan todo el tiempo; la mayoría de los indios llevan consigo un palo negro muy duro para defenderse de los dioses de la muerte. También se usa mucho el tabaco molido (tzotzil: *muŋ*) que se unta en la cara, en el pecho y en las muñecas al encontrarse con los dioses de la muerte; si esto se hace a tiempo, el demonio no podrá acercarse, por su aversión natural al tabaco (Holland, 1963: 97-98).

Cuando se presenta la ocasión, Dios avisa en sueños al *j-iloletik*, al *ch'abajetletik* y a otras personas poderosas que serán atacadas por un *kibal* o un *lab*. Les indica que tengan a la mano *pilico* para arrojarlo a la cara del malhechor, inde-

reja. Sobre este ser, según Guiteras, en la década de 1960 se decía: «Antes muy peligro. Que puros negros cargando y van a llevar en su cueva: grandes y chicos, y mujeres. Los matan. Los llevan en su pueblo que se llama Papasalenco. Allí llevan las cabezas de la gente. Esos son los *'ik'al*. Vemos cómo son en carnaval, porque se pone la muestra. Muy peligroso antes. No se puede decir *'ik'al* porque lo oyen y vienen luego [en seguida]. Se lo llama *Natil Kaxlan* [Alto señor]. Lo vio el *Totilme'il* que estaba acabando la gente y empezó a defender a los hijos del pueblo. Empezó a pelear con el *'ik'al*. Tiene el *Totilme'il* su *tsutsún tak'in* [flecha llameante], con este mata el *Totilme'il* al *'ik'al*. Dicen que es como fuego. Por eso, poco a poco acabó el *'ik'al*, y quedaron sus esqueletos en las cuevas. Lo miré los huesos en las cuevas. Roban, tienen carne salda, tienen bastante comida, pero matan gente. Era cuando en el mundo había pura montaña. Por eso había *Winiketon* y *xpakinte'* no había armas entonces, no había machete” (Guiteras, 1965: 164).

pendientemente de la forma que este adopte. Al hacerlo, la entidad regresa a su forma humana (J. Ruiz, entrevista, 23/06/1995). Lo mencionado por este último entrevistado entra en contradicción con lo expuesto anteriormente, donde se afirma que el metamorfoseado no podrá recuperar su forma humana, según otro informante.

Figuerola (2010: 431) señala que el *may* (tabaco en tseltal) se utiliza para expulsar el *ak'bil chamel* del cuerpo y reenviarlo a quien lo puso. Asimismo, el *j-ak'chamel* puede hacer uso de este para protegerse de sus propias palabras dañinas.

Otra forma de enfrentar al *kibal* consiste en llevar un palo preparado con secreto —untado con las sustancias antes mencionadas— y, con este, golpear con fuerza la cabeza del atacante, lo que lo matará. Se dice, además, que este procedimiento evita que el *kibal* pueda causar enfermedad o asustar, con lo que se previene la «caída» del *ch'ulel* (M. López Gómez, en Page, 2007: 52-53).

Para proteger el hogar de la intrusión de un *j-ak'chamel*:

...se usan los siguientes amuletos: tres varas rectas de dos y medio a tres metros de largo, se untan con *pilico* bien molido y luego se agrega orina de hombre y de mujer. Por sí sola, esta mezcla es bastante efectiva, pero además es recomendable agregar polvo de «tramasco», que se obtiene raspando con un cuchillo dicho palo;³⁴ luego las varas son colocadas en tres de las esquinas de la casa y con eso se previene la entrada de enemigos que mediante el ruido que provocan los invasores (mover o tirar cosas en la casa) tratan de asustar a los habitantes. Esta misma mezcla puede ser arrojada a cualquier demonio cuando se ha detectado el lugar por donde anda y una vez hecho, nunca más vuelve (Page, 2023a: 202).

Peleas entre dañeros

Las disputas entre dos o más *j-ak'chameletik*, o entre estos contra *j-iloletik* o *chabajeletik*, generalmente se dirimen durante la noche. Cuando se pide protección, deben rezar y ofrendar a los *anjeletik* favoritos para que les defiendan o neutralicen el daño enviado por el enemigo y que, a la vez, hagan llegar el propio. «Hay veces que entre ellos [*ch'abajeletik* y *j-ak'chameletik*] empiezan a chingarse o echarse, con velas o saber cómo le hacen, pero se matan entre ellos mismos por medio de velas; es lo que yo he sabido» (F. López entrevista, 06/10/1995).

³⁴ El tramasco es una madera de color negro que portan los mayores de Chenalhó y quienes vigilan el orden en San Juan Chamula. Es extremadamente dura. Desconozco el nombre científico e incluso de qué árbol procede.

En el caso de los metamorfoseantes, estos se enfrentan por la noche sobre la superficie de la tierra utilizando sus poderes. El perdedor, al menos, enfermará, si es que no muere (M. Jiménez, entrevista, 07/05/1995).

Muerte del kibal y el lab

Al igual que todos los seres vivos, los metamorfoseantes envejecen físicamente; en la vejez enferman y fallecen. Los *kibaltik* y *labetik* gradualmente irán presentando dificultades para atrapar *ch'uleltik* y, por ello, indefectiblemente morirán, ya que su propio *ch'ulel* será devorado por su grey. Esto ocurrirá porque, al no poder compartir el *ch'ulel* de alguna víctima, se verán obligados a entregar el suyo (F. López, entrevista, 06/10/1995):

Entonces, se juntan varios *labetik* y hasta sus mujeres y participan de comer el *ch'ulel*, porque en cada familia tienen que entregar a uno de sus hijos o buscar a otra gente a cambio de sus hijos. O sea, que dicen que se juntan a sentarse en una mesa los hombres y las mujeres, sirven la comida del *ch'ulel* de la víctima, porque dicen que las mujeres de los *labetik* son chupahuesos, porque comen junto con sus maridos y, cuando terminan de comer, discuten a quién le toca la próxima comida. Y el que le toca, a fuerza tiene que entregar uno de sus hijos y, si no tiene, entonces tiene que mandar a la mujer. Ahora, si hay alguien que defiende a sus familiares, pues el mismo *lab* tiene que entregarse. Así se atajan los *ak'chameletik*, pero no lo vemos, solamente ellos conocen cómo viven con sus *labetik* (V. Morales, entrevista, 28/05/1995).

Con mucha frecuencia, el *j-ak'chamel kibal* o *lab* es perseguido y exterminado por los habitantes de su localidad, quienes indefectiblemente le cortan la cabeza y la incineran con el resto cuerpo, con lo que evitan que «reviva». En algunos lugares se acostumbra arrojar el cuerpo del decapitado y desmembrado en simas o ríos (S. Hernández, entrevista, 24/11/1994).

Entonces, la gente llamó a sus familiares, lo agarraron y lo mataron, porque ya era mucho lo que estaba haciendo. Pero, ¿qué va a ser?, a los dos días revivió, volvió a aparecer otra vez maltratando en las calles. Entonces, ahí se dieron cuenta que de verdad tenía animal. Entonces, no sabían qué hacer. Pensaron entre todos, lo agarraron y empezaron a darle de machetazos, de ahí quemaron su cuerpo, allí fue donde se acabó su vida hace mucho. Pero lo que no se sabe si el animal también murió (M. Jiménez, entrevista, 07/05/1995).

En otro momento, el mismo entrevistado mencionó lo siguiente:

En el municipio de Tenejapa, por Kotolté, una persona se convertía en venado y nunca lo podían capturar ni matar ya que se escondía o se convertía en persona. Al final lo mataron, pero ya convertido en otro animal que es el tlacuache, y lo despedazaron y la cabeza la enterraron en otro lado. Pero al otro día apareció de nuevo esa persona, que había revivido. Se organizó de nuevo la gente y lo mataron otra vez y lo despedazaron y el cuerpo [humano] lo aventaron al río y la cabeza la enterraron, y solo así le llegó su verdadero fin (M. Jiménez, entrevista, 07/05/1995).

Cabe señalar que, entre los tseltales, el *lab* no necesariamente tiene el mismo destino que la persona *kibal* porque, si bien la contraparte humana muere, el *lab* podrá ser liberado o transferido a otra persona. En el segundo caso, cuando la persona *kibal* vislumbra que fallecerá, buscará «heredar» sus *labetik* a algún familiar, de preferencia a un hijo, hija o nieto (V. Morales, entrevista, 28/05/1995),³⁵ y si ninguno desea recibirlo, busca a alguien que esté dispuesto (M. López Gómez, entrevista 13 a 17/06/1994).

Si no se presenta un evento crítico, el fallecimiento del *j-ak'chamel kibal*, del *lab* o del peticionario llega, como en el caso de todos los seres vivos, como consecuencia de una enfermedad, un accidente o la vejez. Los *j-ak'chameletik* que alcanzan una edad avanzada seguramente lo han logrado porque pasaron desapercibidos, ocultando su quehacer al realizar sus procedimientos escondidos en cerros o cuevas ocultas, o porque se han protegido con potentes «tapaojos».

El final de los *j-ak'chameletik* longevos no será feliz porque sufrirán las consecuencias de los males cometidos. Es decir, en vida tendrán que pagar en la misma medida del daño cometido ante su antes mentor, amigo y protector, el *Ajwalil Pukuj*, quien lo rondará antes de que fallezca, le impondrá enfermedades dolorosas y, al final, le administrará venenos y espinas que lo lastimarán para que sufra debido a su vida de fechorías (M. López Gómez, entrevista 13 a 17/06/1994).

Respecto del exterminio del *lab*, no encontré referencias de si a estos seres gaseiformes se les puede exterminar; solo documenté el exterminio de los humanos que se presupone que son *j-ak'chameletik*, quienes se valen de sus *lab* para hacer *ak'bil chamel*. Por otro lado, solo se me informó sobre el exterminio de

³⁵ Esto ha sido reportado por Figuerola (2010: 99). Entre los tojol-ab'ales, Guerrero (2022: 110) documentó la transferencia a otra persona del wayjelal a la muerte de su poseedor. Entre los tseltales de Pinola, Hermitte (1970: 67) menciona que, cuando se desea la condición de *j-ak'chamel*, «se consigue inhalando el último suspiro de otro brujo o tragando algo de su saliva. Los poderes maléficos se transmiten de cualquiera de estas dos maneras».

kibaltik animales. En ningún caso se habla del exterminio de *kibaltik* fenómenos naturales o cósmicos porque se supone que estos son protectores, no dañeros.

Matar a un *j-ak'chamel kibal* en su forma animal, aunque posible, no es fácil porque tiene el poder de neutralizar las armas —«las balas», los machetes, pistolas y escopetas— si estas no han sido sometidas al consabido tratamiento de ser untadas, como más adelante se detalla.

Entonces, lo tirotearon con sus escopetas, pero las escopetas no tronaron porque el coyote al verlas enfrió las balas para que no tronaran. Cuando eso pasa dicen que el dueño está con los diablos, por eso sabe cómo enfriar las escopetas (M. López Gómez, entrevista, 04/05/1995).

En cuanto a los procedimientos para curar las armas que se utilizan para exterminar a los *kibaltik* o *labetik* encontramos diferentes fórmulas. Por ejemplo, Moscoso indica:

...era indispensable hacer una cruz en el cañón y otra en el gatillo, debiendo ser hecho ese signo divino con la parte sobrante de aceite de una lámpara de iglesia que hubiera estado ardiendo durante algún tiempo. Además, empleando un diente de ajo se debía hacer una cruz en el mismo cañón y el gatillo del arma (Moscoso, 1991: 154).

Sin embargo, aun con las armas curadas, el *kibal* se vale de artimañas para escapar o para que el daño que le produzcan las balas no lo mate.

Cabe señalar que, si bien, como más arriba se señaló, la cabeza desprendida del cuerpo podía ser entre los *tsotsiles* —y lo sigue siendo entre los *choles*— el vector del mal, decapitar el cuerpo del *j-ak'chamel kibal* o *lab* al que se pretende exterminar de alguna manera implica la neutralización de su poder y vida. Esta costumbre de decapitar prevalece entre los mayas actuales desde tiempos inmemorables, lo cual se constata, por ejemplo, en las estatuas decapitadas de Tonina, ya que se consideraba que la imagen misma conservaba poder, por lo que también debía ser decapitada (Yadeum, 1994).

Cuando el *j-ak'chamel* ataca a un «hijo de Dios» que está bien encomendado y protegido por la divinidad, no podrá provocar enfermedad; por el contrario, el daño se le revertirá ya que, al actuar sobre una persona protegida, el *Ajwalil Pukuj* le retira su favor al *j-ak'chamel*, le quita el poder, y el mal se le revierte, lo que podría llevarlo a la muerte (M. Jiménez, entrevista, 07/05/1995).

Debido al terror que, tanto en el pasado y como en el presente, causan los *j-ak-chameletik labetik* y los *kibaltik*, y a la amenaza constante que representan para la seguridad de la población, el criterio de protección constituye un aspecto de suma importancia para la dedicación religiosa y la conversión.

Cristianismo y ak'bil chamel

Para muchos conversos al cristianismo de las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, así como para sus hijos, las representaciones sociales sobre el *ak'bil chamel*, e incluso las labores del *j-ilol* y el *ch'abajel*, han perdido vigencia; los más jóvenes hasta desconocen estos temas. Ello, entre otras cosas, se debe a la incisiva labor proselitista que han llevado a cabo católicos y cristianos de distintas denominaciones, lo que ha generado representaciones sociales y *habitus* diferentes, acordes con la racionalidad de su liturgia. Esta labor ha destacado particularmente por la profunda descalificación y satanización de las representaciones sociales y de los *habitus* ligados a la cosmovisión y a las prácticas tradicionalistas como las expuestas en este trabajo. Pero también existen algunos conversos que aún recurren a prácticas de este tipo, algo que sucede entre los mestizos de todo México: «Pero yo en todas partes veo que la gente siempre lo hace así; aunque sean buenos católicos, se van escondidos a cualquier parte para que en la comunidad no lo sepan. La verdad, ya no estamos respetando al mero Dios Padre» (Fernández Liria, 1995). Otra perspectiva sobre las prácticas actuales se expresa en el siguiente fragmento:

Aquí me voy a limitar a mostrar que la idea de que la enfermedad y la muerte encuentran en el mal, el delito y el pecado mil vehículos y mil puertas de entrada, en la intimidad existencial del indígena sigue siendo un tema casi obsesivo en las colonias evangelistas del periférico de San Cristóbal. De ahí que la cuestión más vital que encierra el fenómeno de la conversión no sea el abandono de la costumbre, sino la búsqueda de un cuerpo social en el que sea posible pecar menos (Fernández Liria, 1995: 257).

Consideraciones finales

¿Cómo se configuran las representaciones sociales, las emociones y los *habitus* que delimitan las formas de concebir y actuar para prevenir y erradicar el *ak'bil chamel*?, ¿cómo el *j-ak'chamel* peticionario adquiere la certeza de que, apelando

a las entidades ontológicas correspondientes y apoyándose en ofrendas y rezos, alcanzará el objetivo de enviar enfermedad a otra persona?

Además de la descripción fenomenológica, ¿es posible dilucidar teóricamente cómo se configura la persona *kibal* y *lab*? Y no solo eso, ¿cómo el *j-ilol* y el *j-ak'chamel* tienen la certeza de la estructura de su persona, configurada con *ch'ulel*, *wayijel* y, en casos extraordinarios, con *kibal* o con la facultad de obrar mediante los *labetik*, a través de los cuales actúa para cumplir con el mandato?

Considero que dicho marco aplica respecto de las nociones y prácticas que tienen lugar en la vida cotidiana individual y colectiva encaminadas a precaverse, defenderse y desarticular el mal echado.

Sabemos que representaciones sociales y *habitus* se van conformando desde la cuna a partir de actos, locuciones significativas y eventos familiares y sociales que tienen lugar en relación con diferentes campos que abarcan la vida sociocultural, religiosa y económica.

En nuestro contexto de estudio, se empieza a marcar al individuo desde niño, con acciones simbólicas como la colocación de un ámbar en su muñeca amarrado con un hilo rojo. Entre personas adultas, se llevan a cabo otras prácticas protectoras como darle la vuelta a la ropa al acercarse la noche, usar amuletos o acudir al *j-ilol* para que lleve a cabo una ceremonia a favor de la seguridad de la familia. Estas situaciones y discursos van conformando las representaciones sociales, es decir, una racionalidad específica, pero inacabada, que predispone a ciertas formas de acción encarnadas en las personas. El *ak'chamel* es un hecho «real» que la mayoría de la gente no entiende por completo, pero que teme, hasta el extremo de morir debido a ello.

En este texto he intentado analizar con las herramientas teóricas disponibles la realidad del *j-ilol*, del *kibal* y del poseedor de *labetik*; sin embargo, estas figuras no se conforman a través de representaciones sociales, sino que «son» —no creen que «son»—. Su naturaleza, se supone, es dual, por decirlo de alguna manera; es decir, nacen siendo quienes son, infiero, por carecer de un marco teórico *ad hoc*. Posteriormente, crecen guiados por instintos complejos, además de que se impregnan de las racionalidades que circulan sobre su ser y deber ser, porque, si dijéramos que la vida del *j-ak'chamel kibal* o *lab* ronda en la certeza en la creencia, estaríamos poniendo un pie en el plano de la descalificación, esto de acuerdo con paradigmas diferentes al que aquí proponemos.

No me queda más que decir que estas últimas reflexiones las he de llevar a la discusión que tiene lugar en los seminarios sobre la materia.

Bibliografía citada

- Abric, Jean (Comp.). (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán (Filosofía y Cultura Contemporánea, 16).
- Alejos García, José. (1988). *Wajalix bli t'an. Narrativa tradicional chol de Tumbalá*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arias, Jacinto. (1975). *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios Contemporáneos*. Tuxtla, Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Bartolomé, Miguel. A. (1993). La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. En *Anuario 1992 Instituto Chiapaneco de Cultura* (pp. 140-164). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Berger, Peter. (1967). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre. (2005). Habitus, ethos, hexis... En Gilberto Giménez Montiel (ed.), *Teoría y análisis de la cultura* (t. 1, pp. 402-405). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Coahuilense de Cultura.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J. D. (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Cassirer, Ernst. (1968). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Liria, Carlos. (1995). Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de las Casas. *América Indígena*, 1-2, pp. 235-277.
- Figuerola Pujol, Helios. (2010). *Los Dioses, los hombres y las palabras. En la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Monografías, 12).
- Figuerola Pujol, Helios. (s/f). De la disputa del brujo y el terapeuta por controlar la vida de la parturienta y su hijo entre los tzeltal de San Juan Evangelista Kankuk [documento inédito].
- Foster, George. (1944). Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana*, II, enero-junio, pp. 85-103.
- Gareis, Iris. (2000). Brujería y hechicería en Latinoamérica: Marco teórico y problemas de investigación. En Elio Masferrer et al., *Ritos y creencias del Nuevo Milenio. Una perspectiva transcultural* (pp. 3-19). México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones (Revista Académica para el Estudio de las Religiones, 3).
- Gossen, Gary. (1973). Chamula Tzotzil Proverbs: Neither Fish nor Fowl. En M. Edmonson (ed.), *Meaning in Mayan Languages*. Ethnolinguistic Studies (pp. 205-233). La Haya: Mouton.
- Guerrero Martínez, Fernando. (2022). *Yatsil. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojol-ab'al*. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México (Colección Lenguas del Sur).
- Guiteras Holmes, Calixta. (1965). *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hermitte, M. Esther. (1970). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya Contemporáneo*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura (Colección Cuadernos Municipales).
- Holland, William R. (1963). *Medicina maya en los altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Imberton Deneke, Gracia. (2016). *La voluntad de morir. El suicidio entre los choles*. México: FLACSO México.
- Jodelet, Denise. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, 3(5), pp. 32-63. Disponible en <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/535/542>
- Köhler, Ürich (1995), *Chonbilal ch'ulelal-alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una canto maya-tzotzil*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, Alfredo. (2006). *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editorial.
- López-Austin, Alfredo. (2018). *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- Moscoso Pastrana, Prudencio. (1991). *Las cabezas rodantes del mal. Brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Nash, June. (1973). Época para cazar brujos, Estudio comparativo de algunas comunidades mayas de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya*, 9, doi: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1973.9.361>
- Page Pliego, Jaime. (2006). *Ayudando a sanar: biografía del j-ilol Antonio Vázquez Jiménez*. San Cristóbal de Las Casas: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Científica, 12), doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.970323481Xp.2002>
- Page Pliego, Jaime. (2007). Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 2(4), pp. 1-56, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.223>
- Page Pliego, Jaime. (2010). *Yombil «Puesta su flor en el altar». Una mirada a la etnomedicina Oxchuc, Chiapas a partir de los j-poxhawanejetik organizados*. San Cristóbal de Las Casas: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786070216558p.2010>
- Page Pliego, Jaime. (2023a). *El mandato de los dioses: Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Científica 11), doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786073072076p.2023>
- Page Pliego, Jaime. (2023b). El *ak'bil chamel* (mal echado). Similitudes y diferencias entre tsotsiles y tseltales. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 18, pp. 1-27, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2023.v18.685>

- Piñero, Silvia L. (2008). La teoría de las representaciones sociales y la perspectiva de Pierre Bourdieu: una articulación conceptual. *CPU-e. Revista de Investigación Educativa*, 7, julio-diciembre. Disponible en http://www.uv.mx/cpue/num7/inves/pinero_representaciones_bourdieu.html
- Pitarch Ramón, Pedro. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Ceja, Gabriela. (2017). 'Hacer maldad' para producir daño o enfermedad. Una aproximación fenomenológica a la brujería en una localidad chol. *Estudios de Cultura Maya*, 50, pp. 219-248, doi: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.50.863>
- Sánchez Carrillo, Oscar. (2013). *Winiketik ajch'alotik, antsetik lumutik. Hombres de lodo, mujeres de tierra elementos de configuración de la persona tseltal de Yajalón, México*. Tesis de doctorado. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Venturoli, Sofía. (2006). Curanderos, espiritistas, brujos y gente común en el umbral de la cueva. En Dolores Aramoni Calderón, Thomas a. Lee Whiting y Miguel Lisbona Guillén (coords.), *Presencia zoque. Una aproximación multidisciplinaria* (pp. 97-116). México: UNICACH / COCYTECH / UNACH / UNAM.
- Villa Rojas, Alfonso. (1990). Brujería y nagualismo. En *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica* (pp. 336-458). México: Gobierno del Estado de Chiapas / Miguel Ángel Porrúa.
- Vogt Z., Evon. (1966). *Los zinacantecos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Yadeum Angulo, Juan. (1994). *Toniná*. Madrid: El Equilibrista / Turner Libros.

Cómo citar este artículo:

Page Pliego, Jaime Tomás. (2025). Entre enfermar, sanar de mal echado (*ak'bil chameŋ*) y el exterminio de sus agentes. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 20, pp. 1-33, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2025.v20.706>