



LA OPACIDAD DE LA VIDA SOCIAL
EN EL SISTEMA DE CREENCIA DE LOS
TZOTZILES Y TZELTALES DE LOS ALTOS
DE CHIAPAS

Enrique Eroza Solana
Jorge Magaña Ochoa



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN

LA OPACIDAD DE LA VIDA SOCIAL
EN EL SISTEMA DE CREENCIA DE LOS
TZOTZILES Y TZELTALES DE LOS ALTOS
DE CHIAPAS

Marzo, 2024

Nota personal de los autores sobre la utilización de la “tz” y no “ts”, para referirnos a la población Tzeltal y Tzotzil en este libro: Consideramos que toda obra representa en sí misma la posición o posiciones teórico, académicas y hasta políticas de quien escribe y sustenta la obra a difundir y/o compartir, y que en ocasiones como la aquí presente, pasa por una estricta revisión de un comité dictaminador que considera su posible publicación; en ese sentido, creemos y compartimos dicha creencia con el público que tenga a bien leer este documento; que se piense que a los vocablos tzeltal o tzotzil les quitaron la “Z” porque se asocia lingüísticamente con lo español desde una perspectiva colonialista, nos parece que no está totalmente sustentado en estudios serios y no tanto posmodernos o “New Age”. A su vez, consideramos que el sonido de la “Z” va mejor a la pronunciación de ambas palabras. Sabemos que la regla ha cambiado, pero nos resistimos a la tendencia empobrecedora del lenguaje y que podemos provocar debates oportunos; por tal motivo y por razones académicas sobre los discursos de colonialidad y anticolonialidad, solicitamos y apuntamos que en la presente obra, se respeten las palabras “Tzotzil” y “Tzeltal” con “Tz” y no con “Ts”, ya que esto tiene que ver con castellanizaciones y lenguajes colonialistas que han cambiado por “Ts” para hablar de estos grupos originarios, con los que no estamos de acuerdo, por el momento.



LA OPACIDAD DE LA VIDA SOCIAL EN EL SISTEMA DE CREENCIAS DE LOS TZOTZILES Y TZELTALES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Edición: **Luis Adrián Maza Trujillo**

Diseño editorial de colección y forros: **Bernardo O. R. De León**

Formación: **Hilda E. Sarmiento García**

ISBN UNACH: **978-607-561-193-8**

ISBN UADY: **978-607-8741-52-6**

D.R. © 2024 Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Belisario Domínguez km 1081, sin número, Terán, C. P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana con número de registro de afiliación: 3932.

D.R. © 2024 Universidad Autónoma de Yucatán
Bajo el sello de la Casa Editorial UADY, Calle 60 núm. 491 A por 57, Centro, C.P. 97000, Mérida, Yucatán, México. Tel. +52 (999) 923 9769
casa.editorial@correo.uady.mx
www.uady.mx/casa-editorial

Ambas Instituciones forman parte de la Red Nacional de Editoriales Universitarias y Académicas de México, Altexto; y de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y El Caribe, EULAC.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación; la información y análisis contenidos en esta obra son estrictamente responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los textos aquí publicados, siempre y cuando se haga sin fines comerciales y se cite la fuente completa. Las imágenes de portada, la composición de interiores y el diseño de cubierta son propiedad de los editores.

Esta publicación fue evaluada por pares académicos, mediante un proceso a doble ciego.

Hecho en México

Made in Mexico

CONTENIDO

- 11 **Introducción**

- 17 **Algunas consideraciones sobre el contexto:
Región V Altos Tzotzil Tzeltal**

- 24 **Enfoques previos**

- 25 **El complejo espiritual**

- 27 **El gobierno espiritual y la ambigüedad entre el
castigo divino y la brujería**

- 29 **La ambigüedad entre castigo divino y brujería**

- 32 **El trasfondo social de la ambigüedad**

- 35 **Envidia y encono**





42	Envidia, encono e incertidumbre
43	Los alter ego y la identidad personal
45	Juicios de brujería
47	Unidad y alternancia: ch'ulel y alter ego
52	Oposición y complementariedad entre castigo divino y brujería; una cuestión de puntos de vista
53	Los sueños como expresión privilegiada de los dominios espirituales
60	Unidad y alternancia entre sueños y “mundo real”; algo más respecto a las concepciones espirituales
72	Las contradicciones del orden moral y la incertidumbre insalvable
80	La tentación del poder
85	Las transiciones socioculturales y la continuidad del complejo de creencias
96	Conclusiones

97

Bibliografía

101

Sobre los Autores





INTRODUCCIÓN

El presente, constituye un esfuerzo por analizar, desde lo que plantearíamos como una perspectiva dinámica de la cultura, las concepciones espirituales, las ideas sobre retribución divina, así como brujería, entre los tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas.

Propone un abordaje diferente al que, aún de manera esporádica, ha persistido hasta periodos relativamente recientes, en el ámbito de la producción académica enfocada en estos temas. No solo en lo que se refiere a esta región de Chiapas, se podría decir que también en diversos contextos indígenas de México.

El texto constituye un ejercicio que busca establecer un diálogo epistémico entre las etnografías clásicas, publicadas, mayormente durante el siglo XX, e información etnográfica levantada por parte nuestra, durante la última década de la anterior centuria y las dos primeras de la presente. A través de dicho diálogo, discutimos y reflexionamos en torno a las imágenes que estas obras plasmaron y en cierto modo consolidaron acerca de los

mayas alteños, en el imaginario colectivo. No solo entre estudiosos, también, de manera significativa, aunque indirecta, entre funcionarios vinculados a diversas instituciones, cuyas políticas, amén de otras agendas que seguramente intervienen, han sido y son, para bien o para mal, inspiradas en estas narrativas etnográficas.

El interés por llevar cabo esta empresa, se debe en parte, a que nosotros mismos iniciamos nuestra incursión en el estudio de los grupos étnicos de esta región y, en particular de estos temas, influenciados por los paradigmas que estas obras nos heredaron. Para entonces, los dábamos por descontados, lo que, por principio de cuentas, guiaba nuestras preguntas. Sin embargo, pronto comenzamos a percatarnos que éstas se quedaban cortas, y en ocasiones hasta causaban extrañeza entre las personas pertenecientes a los contextos de estudio.

Una pregunta que recordamos especialmente en dicho sentido, era aquella encaminada a saber, de la voz de un médico tradicional, la locación del ch'ulel (espíritu). Dadas nuestras lecturas de las obras clásicas, aunque nuestra pesquisa apuntaba a temas de salud, puesto que guardan una estrecha relación con los aquí abordados, no esperábamos respuestas diferentes a las que conocíamos. En este caso, que nos dijera algo disímil al hecho de que tal entidad residía en el cuerpo de las personas. Sin embargo, con gesto de desconcierto, nos respondió que nadie podía saber con certeza en dónde se encontraba, que solo curanderos muy inteligentes y poderosos eran capaces de saberlo.

Tal fue un parteaguas para nosotros, en la medida que trazó una ruta inesperada y novedosa de indagación, que nos permitió gradualmente identificar la rigidez y la univocidad con el que diversos conceptos habían sido esquematizados. En contraste, fuimos entendiendo que este concepto, es decir,

esta entidad, no era plenamente distinguible de otras que también se referían a entes espirituales los cuales, los antropólogos habían definido como opuestos y hasta antagónicos al *Ch'uilel*. Algo similar se puede decir respecto a las ideas relativas a la retribución divina y a la brujería. Fuimos encontrando que sus demarcaciones, a menudo resultaban difusas en muchos sentidos.

A medida que nos familiarizábamos con estos temas, al notar cómo, las personas los interpelaban con sus experiencias, principalmente las de enfermedad e infortunio, pudimos apreciar su gran plasticidad para ajustarse a la relativa singularidad, precisamente de cada experiencia. En relación con lo anterior, también fue posible identificar una visión incierta de la vida social que permeaba en su conjunto, aunque de muchas formas, las lecturas que hacían los individuos de sus padecimientos e infortunios.

Por lo demás, dada la diversidad que adquiere el derrotero de estas experiencias, e incluso de la vida misma, las diversas categorizaciones que asignaban a las entidades espirituales, tenían que ver con el origen y las causas que les atribuían. Lo anterior nos permitió entender que tal plasticidad, no solo tenía que ver con la particularidad de cada experiencia, también que resultaban una expresión del dinamismo de la vida social, cuyas contradicciones e inconsistencias, referidas, sobre todo, a valores culturales, en conjunción con las concepciones religiosas, se mostraban como los móviles que, a través de procesos intersubjetivos, a nivel familiar y comunitario, resultaban la fuerza motora de tal dinamismo.

Seríamos injustos, empero, si al dialogar con estas obras clásicas y sus autores, no partiésemos de reconocer que fueron realizadas a la luz de paradigmas teóricos y metodológicos que las inspiraron. Primaba la concepción de la comunidad corporativa cerrada y auto contenida que, en gran medida retrataba a las poblaciones indígenas, como inmunes al influjo de la historia

y por lo mismo a transiciones socioculturales. Desde esta perspectiva, las etnografías sobre las poblaciones indígenas de la región, tendían a rendir una imagen en la que los valores, las creencias y las prácticas operaban armónicamente, en plena sintonía con el propósito de mantener intacta una vida comunitaria, supuestamente fundada en la solidaridad y la igualdad.

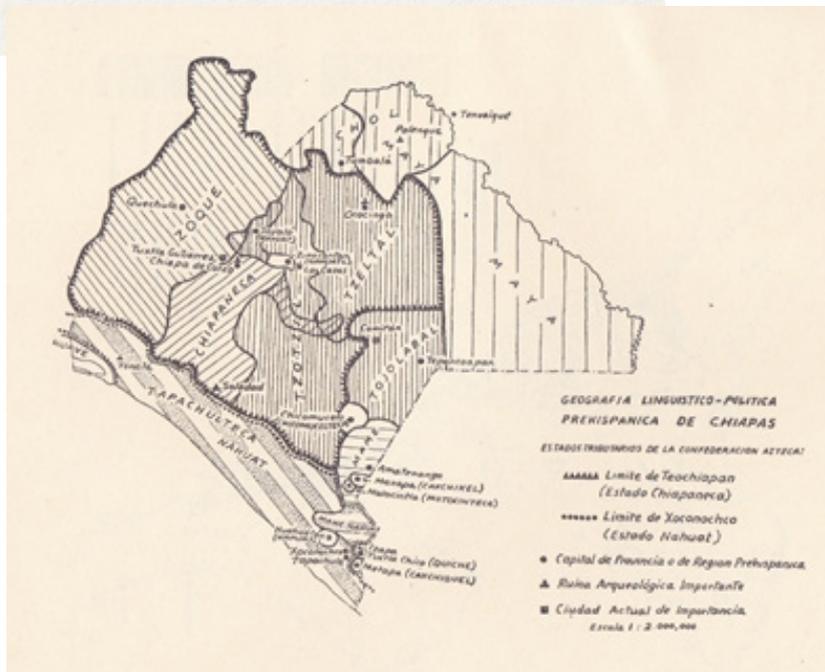
Aunque diversos datos etnográficos encontrados en estas obras, eventualmente daban cuenta de tensiones y hasta conflictos, tales, tendían a ser visualizados como mecanismos de auto regulación en pro del apego a los valores estipulados por la tradición y, en última instancia a la igualdad. Desde dicha óptica, tales temas no solían ser problematizados más allá de esta clase de interpretaciones. En defensa de sus aportes, no obstante, es justo decir que durante los periodos en los que los autores de estas etnografías, emprendieron sus pesquisas, las comunidades en las que lo hicieron, permanecían mucho más aisladas, marginadas, si se quiere. Lo cual, muy probablemente, además de las perspectivas teóricas de antaño, favoreció, en alguna medida, las lecturas que para entonces se hacían dentro del campo de la antropología, al menos en lo que concierne al contexto mexicano.

Como último punto aclaratorio respecto a la perspectiva analítica que aquí proponemos, resulta pertinente mencionar que, en su mayoría, la información etnográfica que incorporamos para efectos de este diálogo, se basa en testimonios proporcionados por personas que afrontaban diversos padecimientos e infortunios, por actores significativos que les eran cercanos, tales como familiares que fungían como sus cuidadores, con médicos tradicionales, así como personas que colaboraron con nosotros gestionando la realización de entrevistas y fungiendo como intérpretes cuando era requerido. Estas últimas, también nos proporcionaron información general sobre esos temas, lo cuales incluían relatos, algunos de ellos, aquí incluidos. Acerca de éstos, ya

que se fueron interesando en estas cuestiones al colaborar con nosotros, se dieron a la tarea de recolectar relatos que consideraban de nuestro interés. Algunos de ellos, por tanto, son de tintes un tanto anecdóticos y fantásticos. Cualquier cosa que se pudiese pensar al respecto, lo importante es señalar que, indistintamente, dan cuenta de la misma perspectiva cultural que se identifica en los relatos basados en las vivencias directas, narradas por las personas que dieron cuenta de sus experiencias de enfermedad infortunio.

En menor medida, también incorporamos información directamente registrada por parte de los autores de esta obra, derivada de su propia observación en campo.

Mapa Geografía Lingüístico-Política Prehispánica de Chiapas. Revista Geográfica del Instituto Panamericano de Geografía e Historia 1942. Jorge A. Vivó





ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CONTEXTO: REGIÓN V ALTOS TZOTSIL TZELTAL

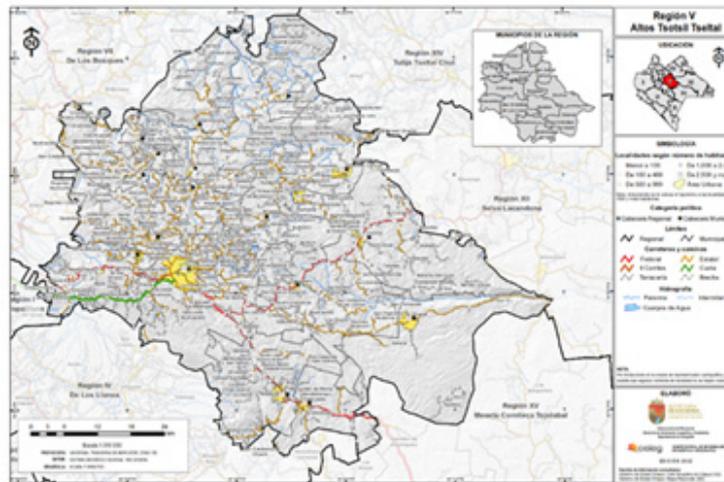
El fin del siglo XX y el comienzo del nuevo milenio está marcado por la irrupción de las poblaciones indígenas de Chiapas, en la escena mundial de los conflictos étnicos. Paradójicamente el debilitamiento de las fronteras en el plano económico y comercial se ha visto acompañado por un proceso de estratificación social y política en la que la etnicidad parece jugar un papel central, sobre todo con la finalidad de seguir expoliando los recursos comunales de sumo interés para la explotación capitalista; como han mencionado Magaña y Rojas (2020):



Sobre todo, si consideramos que el sistema económico dominante en el cual estamos inmersos, caracterizado principalmente por la homogeneización a un pensamiento occidental, cultura de consumo, del cual somos partícipes todos, la producción a gran escala, mega proyectos, concentración de poder -entre otros factores-, nos ha llevado a una crisis de civilización que se ha visto reflejada en los múltiples conflictos sociales, territoriales, medioambientales, que han tenido auge en las últimas décadas. La lógica capitalista puso precio a la naturaleza para su extracción, y dejó en el abandono a las comunidades que desde siglos han sido guardianes de la madre Tierra, despojándolas no solo de sus territorios sino de su identidad cultural, [...]... El despojo de tierras para fines extractivos, la deforestación de selvas, bosques y demás ecosistemas, los monocultivos, la contaminación de nuestros mantos acuíferos, los escasos del agua, las cantidades exorbitantes de basura producida, han generado la destrucción de la madre Tierra. El modelo de desarrollo económico capitalista en su fase neoliberal, ha impuesto -más allá de su ilógica realidad devastadora- una severa crisis de subsistencia humana; ya no podemos hablar de vida en este mundo sin voltear la mirada a nuestros propios recursos que cada día se dilapidan más y más. (p. 358-359)

A su vez, uno de los fenómenos que se expresan en Chiapas desde los años noventa, es la diversidad de manifestaciones del cambio que se ha producido en las formas de convivencia colectiva. Éstas van desde el crecimiento demográfico, la urbanización sin industrialización y la diversificación y diferenciación en la vida de los pueblos grandes y de las aldeas más pequeñas, hasta la expansión de las comunicaciones, de las redes de comercialización y de los servicios, con sus consecuencias en términos de

circulación de bienes, discursos y personas. Por consiguiente, la persona de la región Tzotsil-Tzeltal es un sujeto más complejo que el que habita las páginas de las etnografías de los años cincuenta a setenta; de hecho, podemos observar que en los últimos 40 años han ocurrido cambios importantes en la región, que no se manifiestan de manera uniforme en los diferentes municipios. Las políticas de Estado hacia las comunidades indígenas, la presencia de nuevos grupos políticos, la integración de las agrupaciones protestantes o de la propia Iglesia católica en las comunidades, la migración en busca de trabajo y el abuso del poder por parte de los caciques, son algunos de los factores que han repercutido en la conformación de nuevos procesos socio-culturales. Se observan cambios en las comunidades, que son respuestas ante las influencias del mundo moderno, pero eso sí, que dan cuenta, más bien, de un proceso de reconstitución y reinvenición de la identidad étnica en nuevos contextos sociales.



Mapa región Tsotsil – Tzeltal antes Altos de Chiapas. CEIEG 2022

Eso ha generado la emergencia de distintas relaciones sociales y de colectividades y agrupamientos con otras formas de movilización y discurso. El propio conflicto, que se hizo público en 1994, podría ser visto como una más de esas manifestaciones, al igual que los fenómenos de las expulsiones de población y otras formas de confrontación y violencia; manifestándose a través de siglos de explotación a los indígenas en esta región y cómo eso, de alguna manera, tiene como resonancia toda una construcción y permisividad de violencia simbólica-estructural o estructural-simbólica, que se puede observar a través de la gran historia de colonialismo por los que han atravesado estos pueblos; la población indígena habitante del estado de Chiapas, en general, tradicionalmente ha estado sujeta a fuertes presiones que parten mayoritariamente de la sociedad nacional. La migración, su relación con el medio ambiente, la penetración desigual del capitalismo, la imposición, pero también la apropiación de nuevas religiones y la propia dinámica cultural han reconfigurado las tensiones en el mundo indígena; a la par de que presentan las tasas de mortalidad más altas y la menor esperanza de vida comparado con cualquier otro grupo humano tanto estatal como nacional.

Lo anterior nos hace suponer, como lo hemos sostenido en otros momentos que, a partir de 1994, tanto con el surgimiento del Movimiento Zapatista como la problemática de las colisiones religiosas, que a su vez, datan de los años setenta (expulsiones masivas de población indígena, por ejemplo, en los Altos de Chiapas) se ha producido una gran proliferación de conflictos que actúan en detrimento del desarrollo de condiciones para una vida digna, sana y pacífica, en la que haya respeto y tolerancia por los Derechos Humanos y por la diversidad religiosa, social, étnica y cultural de las comunidades. En términos de la salud de las poblaciones, la interacción de todos los aspectos que inciden negativamente en ella, puede ser englobada como una violencia estructural, la

cual se traduce en formas diferenciales de vulnerabilidad en relación con diferentes grupos e individuos. Todo ello, en un contexto de creciente estratificación social que, por lo demás, en lo que compete, precisamente a bienestar y salud, en el fondo no favorece ni a quienes se benefician ni a quienes padecen las consecuencias de dicho proceso (Eroza, Muñoz: 2020).

Debemos tomar en cuenta, en lo relativo al perfil teórico de esta obra, que el indígena ha sido inventado o construido como discurso que parte de una necesidad sociopolítica y económico-cultural, en aras de diferenciar al “OTRO” (nativo americano) del “YO” europeo. Esta diferenciación, para el caso que nos ocupa, tiene profundas raíces en la historia chiapaneca, cobrando incluso tintes de justificación del dominio, la violencia y la discriminación. Este discurso no puede escapar del control absoluto de la lógica de sus orígenes, y aunque pretende basar su verdad en fuentes primarias, testimonios verídicos, la lógica que los organiza será en general parte de la lógica de la producción imaginaria occidental.



Fotografía Rezador. Trabajo de campo. Sin fecha... Colección Enrique Eroza.

Aun con los cambios que se están dando en Chiapas, se sigue considerando que una gran parte de los pueblos indígenas conserva las formas de organización política y religiosa tradicionales y, el uso tácito de las prácticas médicas, en el que se concibe a la enfermedad como un producto que tiene que ver más con la cosmovisión indígena que con la práctica médica científica, que en su momento Eroza y Magaña (2010) han sostenido:

[Existe toda] una serie de discusiones sobre la enfermedad y la curación en la región...; [...] la cual, se convierte en un escenario ideal para el estudio de fenómenos socio-religiosos que enmarcan procesos de salud y enfermedad, en los que la presencia de manifestaciones y devociones a Cristos, Santos y Vírgenes son algunas que hacen reflexionar acerca de la importancia que estas entidades mantienen..., como constituyentes de una compleja forma sociocultural de entender y atender las experiencias del padecer y demás infortunios. (p. 61)

Se afirma con ello que algunos habitantes ya no recurren a los médicos indígenas, pero las causas a las que atribuyen su enfermedad forman parte de las llamadas “enfermedades tradicionales” y, en su concepto, la medicina moderna es sinónimo de fármacos, dichas creencias han sido respaldadas en mucho por la literatura de corte folklórico-antropológico, como refiere Magaña (2002: 215):

...las argumentaciones socioantropológicas dominantes sobre lo médico en el mundo indígena limitan la concepción de las enfermedades a elementos propios de su cosmovisión (Hermitte 1992; Holland 1990 (1963); Metzger y Williams 1970; etc.), al hacer corresponder toda

práctica médica con un sistema cultural particularizado, homogéneo y unitario (Kleinman 1977; Fábrega y Silver 1973); o la conciben como reguladora de un orden social y legal determinado, coherente y completo. (Hermitte 1992)

Y si bien nuestra intención no es la de deconstruir esta forma de entender tal manifestación de violencia literaria, que se ha perpetuado por mucho tiempo y, que ha sido respaldada e incluso justificada, como ya se mencionó dentro de la literatura antropológica, sí pretendemos que funja como una especie de marco de referencia que ubique al lector, en términos generales, dentro de la Región que contextualiza al presente libro.

Se puede decir, en términos generales, que, en efecto, los procesos relativos a la violencia estructural suscitados, se podría afirmar, durante un perdurable periodo colonial, intensificada durante las últimas cuatro décadas, han tenido un innegable impacto en muchas áreas de la vida de estas poblaciones. Nuestro interés, en dicho sentido, se enfoca principalmente en las contradicciones e inconsistencias, manifiestas en sus concepciones y prácticas socio religiosas, sobre todo en las formas en que se concretizan en sus interacciones sociales. Si bien no dejamos de tener mente el impacto que han tenido estos procesos en lo concerniente a estos temas, también consideramos que estas concepciones y prácticas también constituyen una expresión relativamente particular de las contradicciones e inconsistencias propias de cualquier formación social. Por lo mismo, son un reflejo de la falta de correspondencia entre las aspiraciones culturales y la imposibilidad de alcanzarlas. En este caso, matizada por valores tradicionales de gran

rigidez, la cual, podemos anticipar, resulta un eje articulador de todos los temas abordados en el texto.

Enfoques previos

Como hemos anticipado, los estudios centrados en este contexto, basados en enfoques funcionalistas y culturalistas, han tendido a presentar los sistemas de creencias como esquemas particulares y estructurados, acorde con valores y normas, con nociones de bienestar e infortunio, así como con la dicotomía naturaleza/cultura. Desde esta óptica, las deidades son definidas como agentes que recompensan o sancionan las acciones humanas, por ende, como guardianes de la tradición y reguladores de la vida social (Holland:1962; Vogt:1969; Laughlin:1966).

No obstante, consideramos que sus roles distan de ser unívocos, tanto las celestes, las terrestres, así como las del inframundo, pueden, en determinado momento y desde diversas posturas, castigar a los seres humanos. Por consiguiente, ambas pueden dañar a quienes infringen normas, pero también hacerlo arbitrariamente. Ello responde en parte a que las deidades simbolizan agentes de la naturaleza, cuya latente discontinuidad, tiene un influjo ambivalente en la vida humana; pero también a una relación entre el mundo sagrado y el humano que revela las contradicciones e inconsistencias de un supuesto orden social.

Aunque la mayoría de estos estudios datan de varias décadas atrás, por su visión ahistórica, paradójicamente, poseen la virtud de representar valores que los tzotziles y tzeltales han buscado sustentar con diferentes grados

de éxito¹. Mediante datos que muestran contrastes en torno a estos temas, intentamos mostrar la maleabilidad de poseen estas concepciones, en tanto que expresión del dinamismo propio de la vida social.

El complejo espiritual

Como punto de partida, resulta conveniente exponer las creencias en torno al complejo espiritual entre los mayas alteños. En este contexto, religión y vida social se conectan a través de ideas acerca de la persona y su naturaleza espiritual. Varios textos refieren una dualidad en la que el sistema tradicional de autoridad se basa; el *ch'ulel*, entidad que reside en el cuerpo y el alter ego² de carácter más impreciso. Junto con el cuerpo, el nexo entre estas entidades es un complejo dinámico tendiente a asegurar la integridad y la vida del individuo. Ello expresa variantes; se dice que el *ch'ulel* se forma de trece partes y que además de las personas, todo posee *ch'ulel*, y dado que las porciones del cuerpo que se separan de él, por ejemplo, pedazos de uñas o cabellos, aún participan del *ch'ulel* y tienen *ch'ulel*; se considera también uno y múltiple (Guiteras:1961; Vogt:1969). A su vez, Favre (1971) sostiene que el *ch'ulel* es una fracción personalizada de la esencia vital llamada *K'al*, que anima a toda la naturaleza y aun siendo indestructible, puede dividirse infinitamente. Respecto al alter ego, se dice que, al nacer

1 Por dicha razón, aludimos a algunas descripciones de estos estudiosos en tiempo pasado, sin dejar de considerar que, en mayor o menor medida, algunos aspectos del orden de cosas que reportaron persisten en ciertos contextos o bien se han transformado en otros, sin dejar de mencionar que en algunos más han casi desaparecido.

2 El alter ego tiene nombres diferentes en distintas comunidades y los etnógrafos también se han referido a él con diversos nombres. Retomamos como punto de partida el término de *alter ego* utilizado por Favre (1971) al ser éste el más amplio y versátil para implicar todas sus variantes.

una persona, un alter ego hace lo propio y el mismo espíritu es emplazado en ambos³ (Holland:1962; Vogt:1969; Hermitte:1970; Favre:1971).

Por tal motivo, persona y alter ego comparten un *ch'ulel* o *k'al*, así como cualidades y un destino común. Al ser mayormente referido como animal, se considera que cualquier percance sufrido por esta entidad afectará a su contraparte humana. Si heridas o moretones aparecen en su cuerpo, ello resulta una indicación de que su alter ego ha sido también herido⁴.

En algunos casos se cree también, que algunas personas cuentan con más de un alter ego, a lo sumo trece. En Tenejapa y Chenalhó se nos informó que cuando éste es el caso, la persona tiene mayor posibilidad de sobrevivir si uno es herido o muerto. También se dice que uno de ellos es el más poderoso e importante y que tan solo si éste muere, lo mismo ocurrirá con la persona. Esto último también ha sido diferencialmente expuesto. Poseer varias de estas entidades, implica que éstas han sido acumuladas por la persona a lo largo de su vida, lo que la hace menos vulnerable y más fuerte. Esto significa que ha adquirido, en un determinado momento, un alter ego poderoso (Hermitte:1970; PittRivers:1970).

3 De acuerdo con estas ideas algunos autores mantienen que las "almas" son transmitidas dentro de un dado patrilineaje perteneciente a un municipio o comunidad. Que cuando alguien muere, los dioses ancestrales pueden utilizar al espíritu y a su alter ego para colocarlos en el cuerpo de un nuevo miembro del patrilineaje. La transmisión del nombre y del espíritu hace de la persona un "substituto" (*k'exolil*) del ancestro fallecido (Vogt, 1969: 372-373).

4 Un curandero de Chenalhó llamó a este fenómeno *k'asemal ta ch'ulelal* (fractura espiritual), y dijo que puede curarse con rezos y ofrendas. (Entrevista con Curandero de Chenalhó, 2000). En Chamula y Zinacantán, se nos dijo que la inconciencia prolongada, fiebre, o una larga enfermedad, implican que el alter ego ha muerto o muere lentamente y que su dueño corre el mismo riesgo. (Entrevista con curandero de Zinacantán, 2000). Los curanderos saben que deben buscar pronto un reemplazo para evitarlo, en las cuevas de las montañas, encender allí velas, ofrecer pollos y rezar para solicitar otro alter ego. (Comunicación personal de hombre chamula, 2000).

Diferencialmente, Favre (1971) sostiene que al nacer, una persona posee una pequeña cantidad de *k'al* y por lo mismo, un *Ch'ulel* pequeño y débil, pero que a lo largo de su vida incrementa gradualmente su fracción de *k'al*. Aunque se asume que la persona posee el mismo alter ego a lo largo de su vida, aumentar el *k'al* implica desarrollar un alter ego de mayor estatus.

Lo cierto es que ambas descripciones participan de una misma lógica; lo que subyace en ellas es el vínculo entre el proceso vital y el incremento de poder espiritual. Acorde con lo anterior, Arias (1975) menciona que, para estos grupos, la educación conllevaba una continua y paulatina adquisición del alma. De algo sobre lo cual todavía no se estaba en total posesión, por lo que era necesario orientarse hacia el mundo ideal formado por mayores y ancestros, pensados los únicos en completa posesión de su alma, lo que equivalía a la plenitud de la conciencia. Se trata del logro gradual de un estatus de persona *ad hoc* en referencia a las aspiraciones culturales visualizadas en varias obras etnográficas. No obstante, ésta resulta tan sólo la visión idílica, de una realidad sociocultural mucho más compleja.

El gobierno espiritual y la ambigüedad entre el castigo divino y la brujería

De acuerdo con algunos estudios, se tendía a asumir que los atributos particulares de los alter ego denotaban principios jerárquicos de organización social, paralelos al orden sagrado. Por lo mismo, se consideraba a los santos poseedores de alter ego y al del santo patrón, guardián de los alter ego de su comunidad, a los que cuidaba en una cueva en las montañas sagradas⁵.

⁵ Este rol era también sustentado por algunas divinidades menores llamadas ángel de Me'iltotil; hasta cierto punto, intercambiables con el santo patrón (Pitt-Rivers:1970).

Los alter egos más prestigiosos, cuyos dueños eran igualados a las deidades (Holland:1962), estaban a cargo de los de menor rango.⁸³ Con ello, la autoridad en la tierra provenía de las esferas espirituales y era encarnada por los ancianos detentores de los cargos religiosos más importantes⁶⁸ (Holland: 1962; Villa Rojas: 1963; Vogt:1969; Favre:1971; Pitarch:1996) cuyos espíritus mantenían un cargo en el cielo y trabajan junto con Dios.

Mientras algunos mencionan que el control social era ejercido por las deidades mediante enfermedad e infortunio cuando los individuos infringían las normas (Vogt:1969), otros autores refieren que el castigo divino era ejercido por los ancianos mediante sus alter ego (Villa Rojas:1963; Hermitte:1970; Favre:1971; Pitarch:1996). En cualquier caso, ello constituye sólo una visión limitada de lo que significa el prestigio y el poder.

Además de animales, los alter ego pueden ser remolinos, meteoros y relámpagos, fenómenos de la naturaleza a los que se les atribuyen la facultad de volar alto y un vínculo con el fuego, metáforas que además de la habilidad de controlar el alter ego propio y atacar espiritualmente, comportan poder (Hermitte:1970). De tal suerte, altura, calor⁷, entendimiento revelado en sueños e introspección espiritual, hablan de niveles de preponderancia entre individuos (Pitt-Rivers:1970), que permitían a los ancianos observar las faltas de los demás y devorar sus espíritus en retribución. Desde esta

6 Es un sistema jerárquico de cargos asignados a ciertos individuos para responsabilizarse de las celebraciones religiosas anuales. Quienes son elegidos, reciben progresivamente cargos más prestigiosos a lo largo de su vida.

7 *K'al* en este caso se traduce como poder quemante.

óptica, Villa Rojas (1963) definió a los propios ancianos, como dispensadores del bien y el mal.

En relación con lo anterior, es necesario tener en mente que la noción de poder espiritual es ambigua por principio, y, que es partícipe de otras ambigüedades propias de la vida social y de los valores que ésta sustenta y promueve. Respecto al tema que nos ocupa, una de las ambigüedades más sobresalientes, es aquella entre lo que se juzga castigo divino y lo que se califica como brujería.

La ambigüedad entre castigo divino y brujería

De acuerdo con algunas personas, los actos asociados a una y otra posibilidad, así como las identidades de las autoridades/curanderos y de los brujos son claramente distinguibles. Sin embargo, al indagar acerca de casos concretos, la distinción tiende a tornarse difusa.

De acuerdo con Favre (1971), la base conceptual de estas ideas confirió a los miembros del gobierno tradicional, una ambivalente e inquietante imagen, al ser su poder juzgado un arma de doble filo, y, de acuerdo con Villa Rojas (1963), confundió los dominios del castigo divino y de la brujería, o bien los volvió intercambiables. Distintas razones se han expuesto: que la brujería suplió al castigo divino para explicar el infortunio en contextos cuyo contacto con el exterior y sus efectos, se volvió más asiduo; que el debilitamiento de los linajes, junto con procesos de cambio, tornó la imagen de las autoridades tradicionales en la de agentes cuyas acciones, más que control social, causan perjuicio (Favre:1971).

Para entender cómo esta base conceptual opera, se debe identificar la lógica interna que distingue y conecta al castigo divino y la brujería. Acerca

de Oxchuc, por ejemplo, se ha documentado que la cabeza del linaje y los jefes del clan eran quienes, con la lectura del pulso a las personas, complementada por un interrogatorio exhaustivo, detectaban las faltas que explicaban la enfermedad, así como al causante. Si quien era sometido a estos procedimientos admitía su culpa y la limpieza de su alma era restaurada, quien le había causado daño, no tenía motivo para seguir haciéndolo, por lo que debía suspender su empeño (Villarojas: 1963).

Ante el hecho de juzgar que alguien estuviese infringiendo daño a otra persona, el pulseo, la confesión y la subsecuente limpieza del alma del individuo enfermo, daban cuenta de una sanción divina, tendiente a restaurar la armonía, apaciguando el encono de quien le había enviado el mal. Pero si la enfermedad persistía, era viable pedir a las autoridades castigar a quien, se juzgaba que maliciosamente estaba infringiendo daño, éste era considerado un *ak'chamel* (dador de enfermedad) y, por consiguiente, un brujo (Villa Rojas, *ibid*:1963). Lo anterior indica que el afán de las autoridades de regular la vida social ha tendido, desde hace tiempo, a situarlos en disputas que terminan con la insatisfacción y encono de una de las partes.

El rol de los ancianos también era y sigue siendo en cierta medida, el de velar el apego a la tradición, lo que conlleva efectos más amplios. Deben asignar cargos religiosos y asegurar que sean aceptados con agrado. Si alguien se niega sin alguna razón de peso, lo castigan mediante una fuerte multa, echándolo de la comunidad, o asignándole un cargo de mayor jerarquía y, por tanto, más costoso. (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar); Juan de la Cruz (Zinacantán); Mario Portillo (San Juan Chamula), 2000).

Se encargan también de emprender la colecta de dinero a ser utilizado para la compra de parafernalia ritual que servirá para los festejos, así como de también, de conducir los rezos en manantiales, cuevas, montañas e iglesias, situadas dentro del territorio municipal; todos ellos encaminados a solicitar la salud y el bienestar de toda la colectividad. (Mario Portillo (San Juan Chamula), comunicación personal 2000).

Por regla general, aunque ello ha ido cambiando, en las comunidades, la gente, al menos en términos formales, aún mantiene una actitud respetuosa, aunque quizá en algunos casos, temerosa, hacia ellos. Esto último, porque si alguien se sabe responsable de haberles faltado al respeto, también está consciente de que alguna enfermedad puede sobrevenirle.

No obstante, como representantes de su comunidad, sus acciones parecen también sustentar la fortuna de la misma. Por tal motivo, antes y durante las celebraciones, tienen el deber de guardar abstinencia sexual y ayuno. Si es que algo resulta mal, las miradas se centrarán en ellos, pues se les puede responsabilizar de sequías, plagas y epidemias. (Mario Portillo (San Juan Chamula), comunicación personal, 2000). Tales circunstancias, de acuerdo con Favre (1971) llegaron, en un momento dado, a desatar violencia letal en su contra. De lo anterior se desprende que su derecho a ejercer control por medio de un ethos grupal, también los expone al escudriño y a serios peligros.

Adicionalmente, es de mencionar que. diversos procesos sociales y culturales, han debilitado las relaciones y las bases tradicionales de autoridad. Por consiguiente, más que regular la vida social, el cometido de las autoridades tradicionales por mantener sus roles y, en cierta medida, sus privilegios,

parece haber estado propiciando conflictos que, eventualmente, las involucran en acusaciones de brujería.

En ello también, media el hecho de que, en la actualidad, la ancianidad no resulta indispensable para acceder a posiciones de poder y prestigio, en la medida en que nuevas vías se han desarrollado tanto en comunidades como en contextos migratorios. También resultaría cuestionable la idea de que aún en contextos en los que el prestigio y el poder se alcanzaban mayormente por vías tradicionales, las tensiones y conflictos estuviesen ausentes.

Pero en relación con lo anterior, consideramos que ha prevalecido una sobre interpretación cuando se menciona que la máxima aspiración, por parte de los hombres, era la de transitar a lo largo de la jerarquía del sistema de cargos religiosos, lo cual equivale a emprender una trayectoria personal conducente al logro de máxima autoridad y prestigio. Lo cierto es que parece haberse perdido de vista, el hecho de que pocos hombres alcanzaban y alcanzan dicha meta⁸.

El trasfondo social de la ambigüedad

Las autoridades religiosas no han sido ni son las únicas amenazadas por la ambigüedad del poder espiritual. Dado que eventualmente también pertenecen al gobierno tradicional e igualmente mantienen una función preponderante en lo que compete al control social, los médicos tradicionales parecen, del mismo modo, estar situados en medio de muchas ambivalencias y por

⁸ Aunque no se puede negar que, en el plano de lo ideal, transitar por esta trayectoria era una aspiración para muchos.

lo mismo, suelen ser objeto de sospecha.⁹ Villa Rojas (1963) refiere que en Yochib, Oxchuc, se pensaba que algunos de ellos consentían en demandas tendientes a causar daño. Más allá de sus roles y de un marco formal de referencias acerca de curar o causar daño,¹⁰ hay muchos factores que generan sospecha hacia los curanderos.

Fabrega y Silver (1973) refieren que, en Zinacantán, la falta de mejoría y/o el deterioro de la salud de un enfermo, después de varios ritos curativos o el hecho de que sus parientes juzgasen la curación errónea, podían nutrir la idea de que el mal había sido causado por el curandero y motivar hostilidad en su contra, a menudo canalizada mediante juicio o asesinato, medidas tendientes a anular su acción malévol.

En general, las prácticas de los curanderos suelen ser vistas con recelo. Se piensa formalmente, por ejemplo, que una iglesia es un lugar solo para demandar protección, salud y bienestar, y no se espera que allí se pueda solicitar mal alguno para alguien más. Pero, bajo ciertas circunstancias, la presencia de curanderos en ellas mueve a la suspicacia, como el siguiente relato muestra:

9 Durante la década de 1960 existía una jerarquía entre los curanderos en Amatenango del Valle, articulada con la de los funcionarios religiosos; tenía un rol de primer orden en términos de protección comunitaria y control social. Debido a procesos de cambio particulares, fue desmantelada mediante una violencia generalizada ejercida en contra de los curanderos, basada en una lógica similar a la expuesta por Favre para los ancianos del gobierno tradicional (Nash J: 1970).

10 Por ejemplo, un hombre de Chamula aludió al tipo de rezos; unos dirigidos a deidades celestes, otros a demonios. Los primeros solicitan bienestar, los segundos la muerte de alguien más. Los días de rezos buenos son jueves y sábados; los lunes martes, miércoles y viernes de rezos malos. Los miércoles son especialmente funestos pues es cuando los demonios trabajan.

Un curandero chamula dijo haber comenzado curar mientras trabajaba en tierra caliente¹¹; su primer paciente fue la esposa de un hombre tzeltal de Amatenango del Valle. Al lograr sanarla, el esposo lo invitó a su pueblo para que allí atendiese a personas de su comunidad. Ya estando allí, el curandero entró a la iglesia local para encender velas y rezar por la salud de uno de sus pacientes. Al verlo, las autoridades fueron a inquirirlo. Quienes lo reconocieron abogaron por él, argumentando que había curado a muchos de ellos durante el tiempo en que trabajaron juntos. Con ello se le permitió ejercer allí su oficio. (Entrevista a curandero Chamula, 2001).

Algo similar ocurre con cuevas y manantiales o con el empleo de velas; aunque estos lugares y objetos son usados con fines preventivos y/o terapéuticos, también pueden ser evidencias de brujería.

Acerca de ello, un hombre de Chamula aseveró que la trayectoria exitosa de un curandero lo exime de esta ambigüedad y opera en su favor al permitirle, incluso, incorporar innovaciones en sus prácticas. Pero la incertidumbre que envuelve a los curanderos no se disipa con facilidad, ni hay garantía de superarla en definitiva. Por ejemplo, cuando los curanderos envejecen, se dice que han perdido sus habilidades; si son demasiado viejos, se piensa que han perdido la habilidad de pulsar. La confianza en un curandero se basa en gran medida en establecer un diagnóstico convincente, capaz de conferir sentido a su lectura de la enfermedad ante el paciente y su familia, por ejemplo, en relación con la calidad de sus relaciones interpersonales, en

11 Con este término, se nombra a regiones cálidas de Chiapas a las que históricamente, los indígenas de los Altos se dirigían para trabajar en fincas cafetaleras.

la cual puede establecerse el factor que ha generado la enfermedad. (Entrevista con Curandero (Zinacantán), 2000), lo que los vuelve más vulnerables, en la medida que se considera que sus fallas tienden a incrementarse. Un número acumulativo de ellas, máxime si se asocian con personas muertas a las que trataron, tal circunstancia puede operar en un sentido negativo y reforzar los juicios en su contra¹².

Asimismo, la ambivalencia también apunta hacia la idea de que alimentar el deseo de volverse curandero es moralmente incorrecto y, por lo mismo, divinamente penado. Se juzga que el don de curar es dado sólo a quienes las deidades eligen. De tal suerte, un potencial curandero debe ser discreto y mantenerse atento a los signos que en sueños le advierten estar siendo tentado para aprender brujería (Guiteras:1961; Metzger y Williams:1963). Como ocurre en el caso de los ancianos del consejo, se expresa como una constante, que los actos de los curanderos permanezcan bajo escrutinio, lo que les impele a ser cautos al revelar y ejercer su saber, pues encarar la enfermedad/infortunio continuamente los sitúa en el centro de tensiones y potenciales conflictos.

Envidia y encono

Hasta aquí hemos dado cuenta de la ambigüedad del poder espiritual, y en referencia a la misma, de la dificultad de distinguir el castigo divino de la brujería,

¹² Una mujer tzeltal de Petalcingo que había estado enferma por largo tiempo, comenzó a acusar a su suegro por haberle inyectado la enfermedad, tomando como referencia el hecho de que varias personas a quienes éste había tratado, ya estaban muertas. (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

respecto a los roles de autoridades y curanderos. Intentamos ahora, mostrar cómo esta ambigüedad permea muchas áreas de la vida social.

Como se ha mencionado, algunos etnógrafos parecen haber dado por sentado que ser de avanzada edad, equivalía a pertenecer al consejo de ancianos o estar en vías de alcanzar un lugar en él, y, por ende, poseer, o encontrarse en el proceso de poseer un alter ego poderoso. Por largo tiempo, empero, ancianos y ancianas, independientemente del estatus y poder espiritual que se les atribuye, han sido blanco de acusaciones. En parte porque se les adjudican atributos que nutren la imaginería de la brujería. Se piensa que envidian el bienestar ajeno, que les disgusta tener gente cerca, que les desagradan los niños y están siempre enojados.

El siguiente y breve relato, constituye un ejemplo acerca de cómo se concretiza esta imaginería en torno a los ancianos.

Una anciana de San Pedro Chenalhó que vivía sola, se convirtió en blanco de hostilidad y sospecha. Se decía que su envidia por la felicidad de los demás había matado a muchas personas. Por tal motivo, la gente de su comunidad decidió acudir a su casa con el propósito de ultimarla. Como ella ya lo sabía, se mantuvo ausente, aunque dejó un hechizo para asustar a sus enemigos. Al percatarse de ello, la gente pidió ayuda a un curandero poderoso, quien la visitó en sueños para pedirle no causar más daño. Pero ella se negó, por lo que el curandero la mató por medios espirituales. (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

Aun así, las creencias en brujería no sólo hacen a los ancianos foco de sospecha. Cualquier persona es pensada capaz de demandar, en un momento dado, los servicios de alguien para causar daño; además de que existen

medios rituales, definidos por algunos antropólogos como hechicería, que pueden, en teoría, ser practicados por cualquiera con el mismo fin; de modo que todo mundo puede, eventualmente, ser blanco de acusaciones.

Para entender la dinámica y el trasfondo social que genera ambigüedad entre castigo divino y brujería, se debe analizar el carácter de las relaciones sociales y de los sentimientos que nutren estas ideas. Por ejemplo, Fabrega y Silver (1973) refieren respecto a Zinacantán, que la enfermedad revelaba el carácter de las relaciones que las personas tenían consigo mismas, con su grupo y con sus deidades. Sugería que el enfermo había incurrido en una acción impropia y que había sido divinamente penado, pero también que un enemigo pudo haber invocado espíritus malignos y brujos en su contra; aunque ello permitía también justificar hostilidad propia hacia quien se juzgaba culpable. De tal modo, pedir castigo para un enemigo podía ser visto como un acto de justicia ejercido con la venia de las deidades y también asumido como medida tendiente a redirigir el daño a quien lo envió (Guiteras:1961; PittRivers:1970). Era, al mismo tiempo, también una suerte de procedimiento curativo.

Algunos cortos relatos registrados en campo muestran que estas ideas persisten con gran dinamismo:

Una joven pareja de San Juan Chamula abrió una tiendita en el paraje en el que residía, pero como uno de sus parientes ya tenía su propia tienda, comenzó a tener problemas con él. Poco después, la muchacha contrajo un resfriado que fue paulatinamente empeorando. Puesto que la medicina casera no la curó, visitaron a un curandero. Éste les hizo saber que alguien

había practicado un entierro para matarla lentamente¹³ y se acordaron de su pariente. Aunque fueron con un médico para que la tratara, continuaron visitando al curandero. Ella comenzó a sentirse mejor, pero estaban pensando en cerrar la tienda y evitar así, más envidia (Comunicación personal de Juan de la Cruz (Zinacantán), 2001).

Durante un juicio de brujería realizado en Zinacantán, se culpó a un joven de causar enfermedades a un hombre que gozaba de buena salud y desempeñaba un cargo en el gobierno local. Después de consultar a un curandero, el hombre supo que le habían hecho un entierro. Pidió a las autoridades indagar de quien se trataba. Éstas hallaron que el joven era el responsable; le pidieron confesar su culpa y deshacer el mal que había causado, para que su víctima sanara. También le pidieron pagar lo que el hombre había gastado en doctores y curanderos. (Comunicación personal de Juan de la Cruz (Zinacantán), 2001).

Pero si bien la envidia es un referente que permite sospechar de individuos particulares, dentro del contexto dicha palabra adquiere una calidad polisémica. Implica mucho más que la desdicha por el bienestar ajeno; envuelve competencia, egoísmo, y móviles derivados de conflictos; con lo que, debido a muy diversos motivos, cualquiera puede verse envuelto en historias de brujería, como lo ejemplifica otra breve narración:

13 Procedimiento de hechicería; implica enterrar un objeto que representa a quien se busca dañar, en un panteón o una cueva para lentamente causar la muerte a alguien. Se dice también, que en ocasiones se le introducen al objeto, otros más que simbolizan enfermedades.

Había dos muchachas en Oxchuc que eran muy parecidas en su apariencia, pero sólo una tenía novio. En una ocasión en él se emborrachó, abrazó a la muchacha errónea. Su novia llegó y se los quedó mirando sin decir nada. Al día siguiente le preguntó a la otra por qué se había dejado abrazar por su novio. La aludida respondió que él la había forzado y que como sintió miedo de que la golpeará, no hizo nada. La novia no le creyó y se fue diciendo: “adiós, cara de pendeja”. Poco después la inculpada comenzó a sentirse enferma y visitó a un curandero. Él le hizo saber que alguien había quemado velas para enfermarla y para que no pudiese encontrar novio o que la dejase en caso de hallarlo. Las velas estaban en una cueva, en un manantial y en las montañas. El curandero las retiró y ella mejoró. Cuando la novia la vio sana, comenzó a jalarle sus cabellos. Discutieron por un rato hasta que la novia le dijo, ‘esto no va quedar así’. Sintióse triste y temiendo por su vida, la muchacha le contó al curandero, quien le indicó prender una vela en la iglesia de Santo Tomás y pedir a los santos parar el coraje de la novia. La muchacha siguió su recomendación y, por fin la novia dejó de causarle daño. (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

Las lecturas retrospectivas son significativas en la identificación de esta clase de móviles. Éstas suelen relacionarse con resentimientos, desavenencias y conflictos de diversa índole. Aunque en relación con ello, los síntomas y el curso de una enfermedad, como los siguientes testimonios ilustran, también lo son:

Una muchacha de Tenejapa que se había negado a casarse con un hombre a quien su padre había elegido para ella, cayó enferma con constantes cólicos. El curandero que la vio dijo que su actitud orilló al padre a causarle su enfermedad; comentó que éste le había dicho al respecto: ‘sería mejor si

se muere de una vez', mientras reía burlescamente (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

Al pulsar a una muchacha, un curandero de Zinacantán supo que alguien la había soplado por estar enojado con ella. Comenzó a averiguar si tenía pleito y supo que, por haber rechazado a un muchacho, él la embrujó soplándole una enfermedad en su cabeza para hacerla enloquecer (Comunicación personal de Juan de la Cruz (Zinacantán), 2001).

Un joven de Larrainzar se fue a San Cristóbal para trabajar en la casa de una familia, en donde laboraba una muchacha que se enamoró del él, pero el joven le hizo saber que sólo le gustaba como amiga. Ella insistió tanto, que un día él ya no volvió a esa casa. Poco tiempo después comenzó a sentirse mal y a caerse constantemente. El médico al que consultó, no supo la razón por la que su rodilla estaba llena de pus y la herida sangraba cada día más hasta que ya no pudo caminar. Lo llevaron con un curandero, pero ya fue muy tarde. Días después falleció y el curandero le hizo saber a su familia que había recibido daño por rechazar a una mujer que de tal forma se vengó (Comunicación personal de Juan de la Cruz (Zinacantán), 2001).

Había un hombre de Tenejapa cuyo padre empezó a enfermarse y a empeorar aún después de haber sido llevado con un curandero. Al poco tiempo, su hermana también enfermó y toda la familia comenzó a visitar curanderos, pero éstos no lograron curarlos; se les dijo en sueños que morirían. Se dirigieron a San Cristóbal para consultar curanderos más poderosos, quienes les dijeron que tenían una enfermedad maligna. A pesar de que gastaron mucho dinero, ninguno logró sanarlos. Su padre murió y su hermana empeoraba. Visitaron espiritistas y gastaron tanto dinero, que debieron vender

todas sus cosas, pero lejos de mejorar la hermana murió también. En sueños se le dijo al hombre que su madre moriría y él la seguiría. Habiendo ya muerto su hermana, su madre enfermó.

Un espiritista les informó que quien les hacía mal era alguien con quien habían tenido problemas. Entonces recordaron un pleito por tierras que habían tenido con unas tías suyas (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

En un sentido inverso, las faltas y la certeza de haberlas cometido también resultan relevantes en las conjeturas sobre brujería, especialmente si uno se sabe causante del dolor o enojo de alguien:

Un hombre dejó a su esposa por algún tiempo para ir a Guatemala a trabajar. Allí conoció a otra mujer con la que comenzó a vivir. Poco después tuvieron un hijo, pero aun así él decidió regresar con su primera esposa. Cuando le hizo saber su decisión a su mujer guatemalteca, ella le dijo que no se fuera pues lo quería mucho. Pese a su llanto y amenazas, él la dejó. Ya en Chiapas comenzó a sufrir enfermedades y a enloquecer. Empezó a pensar que todo ello era obra de su mujer guatemalteca. La soñó diciéndole que le había enviado esas enfermedades por haberla abandonado. Por tal motivo, el hombre dejó a su primera esposa para regresar a Guatemala y vivir con la segunda por siempre. Así pudo recuperar su salud (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

Todo lo anterior supone, por tanto, la dificultad de discernir quién y con qué móvil, es causante de la enfermedad y el infortunio. No obstante, aunque las atribuciones pueden ser arbitrarias, en ciertos casos no dejan de tener algún

fundamento, sin que necesariamente, se base en algo más que en supuestos acerca de personas a las que se pueda señalar como responsables.



En campo. Fotografía Colección Enrique Eroza, sin fecha...

Envidia, encono e incertidumbre

Por la perniciosa naturaleza de estos sentimientos se piensa que residen en la recóndita intimidad del ser; lo que, al parecer, termina por hacer la atmósfera social aún menos confiable.

Guiteras (1961) señala que, en Chenalhó, en un conflicto, abstenerse de agredir físicamente a un antagonista, era aún más amenazante al implicar el uso de brujería. Así, la necesidad de arbitraje para reestablecer buenos términos respondía al miedo de que la enfermedad o la muerte sobreviniesen. De acuerdo con esta idea, más allá de individuos, el ambiente social se sugiere inmerso en la incertidumbre, por lo cual, también se juzga necesario



mantenerse en buenos términos con los demás, como una medida preventiva. En dicho sentido, la propia Guiteras agrega que aceptar un cargo, celebrar una boda, dar a luz o comprar ganado, demandaban celebrar festines e invitar a parientes cercanos y vecinos; que, si estos festejos se hacían para agradar a las deidades, también se celebraban bajo el supuesto de que, habiendo compartido un trago con los semejantes, éstos no deberían desear ni causar daño a uno.

Los alter ego y la identidad personal

El trasfondo social de las ideas relativas a la brujería nos conduce de nuevo al tema de las concepciones espirituales. Aunque se dice que las personas podían contar con varios alter ego, ya que su identidad representaba la jerarquía espiritual del individuo y operaba como un modelo de las relaciones humanas en el plano terrenal, más que identificar el alter ego propio o el de los demás, lo importante era distinguir a quienes eran poseedores de varios y/o poderosos alter ego, de aquellos poseedores de pocos y débiles (Hermitte: 1970). Desde esta óptica, Pitt-Rivers (1970) sostiene que la revisión sólo concernía al más reciente y, por ende, al más poderoso, que revelaba el estatus vigente.

No obstante, la identificación del alter ego también definía el carácter moral de sus dueños, en función de atributos otorgados a ciertas especies de animales o fenómenos de la naturaleza. Por tanto, la identidad del alter ego denotaba el poder del individuo, así como su tendencia de hacer buen o mal uso de él. Estas ideas, como lo ha constatado, Pitarch (1996) en décadas posteriores y nuestros propios datos de campo, también persisten con gran vitalidad. Hemos podido percatarnos que en la identificación del alter ego mucho influyen ciertos imaginarios contruidos en torno a características

físicas de las personas. Por ejemplo, para un curandero de Tenejapa, un ligero color amarillo en los ojos, una forma fija y extraña de mirar, la obesidad, la delgadez, y la semejanza con animales, revelaban al alter ego y su especie. Más como Pitt-Rivers (1970) apuntaba: “una atribución definitiva es imposible, es cuestión de verificarla una y otra vez, y es públicamente asignada en función de la actuación y reputación ganada en la trayectoria personal”.¹⁴ Lo que, por añadidura, no excluye la opción de que estas atribuciones involucren a infantes, tal y como el siguiente relato sugiere:

Ramón era un niño de Larrainzar, a quien se imputaba el poder de dañar, solía jugar con su pequeña prima, quien en una ocasión enfermó. Al pulsarla, un curandero señaló al niño como culpable. El padre de la niña dijo que tenía un sobrino así llamado, pero por su corta edad, dudó y sólo le pidió sanar a su hija. Como él la curó, el padre creyó en sus palabras y visitó al padre de Ramón para hacerle saber lo que le había dicho el curandero, y pedirle castigar al niño, pero éste no le creyó. Como su hermano insistió y amenazó con matar al niño, el papá de éste le propuso esperar a que ocurriese nuevamente. Cuando tal fue el caso, buscaron al mismo curandero. Tanto el tío como el padre del niño, lo hicieron confesar su culpa, amenazando con matarlo, por lo que el pequeño retiró el mal, rezando a la santa tierra. (Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

De lo anterior, se infiere que, aunque las adscripciones podían y pueden ser relativas al estatus social en términos de poder, contar con el alter ego

¹⁴ Las atribuciones también se basan en rezos, cálculos astrológicos, pruebas de augurio y oniromancia (Pitt-Rivers, 1970).

más poderoso, no implica que sus poseedores fuesen los únicos proclives a causar mal. Hermitte (1970) mantiene que en Pinola, sin importar su estatus, se pensaba que todo alter ego tenía la capacidad de causar daño. Pero si desde esta óptica el vínculo entre estatus basado en poder espiritual y la facultad de dañar mediante brujería es relativo, persiste como indicio importante de las visiones morales ambiguas en torno a las personas. Es preciso, por tanto, analizar el trasfondo social que continuamente define y redefine a las identidades espirituales, y entender cómo al utilizar diversos referentes, la intersubjetividad enlaza varias dimensiones de la vida social al juzgar lo que es, o no es brujería.

Juicios de brujería

Según un hombre de San Juan Chamula, el curso de una acusación de brujería depende de lo que ocurre en un juicio y de la trayectoria del acusado. Acusar requiere pruebas, de no ser así, éste no puede ser encarcelado. Su nombre debe aparecer en el pulseo que un curandero practica a su paciente. De ser el caso, el inculpado es llevado ante las autoridades, quienes exigen su confesión. Si lo hace, le piden restituir la salud de su víctima. Si ésta se recupera, el acusado puede ser perdonado o bien forzado a pagar los gastos que la víctima y/o su familia hicieron buscando tratamiento. En ocasiones, sin embargo, es expulsado de la comunidad. Una vez pronunciado un veredicto, las autoridades preguntan a la víctima y a sus parientes si están satisfechos. En caso de no curar a quien ha enfermado, su “victimario” corre el riesgo de ser ultimado, aunque los testigos son relevantes. Si, por ejemplo, el acusado es curandero, un historial exitoso puede granjearle el apoyo de testigos que den fe de ello. Si prueba su inocencia, el acusador puede ser

etiquetado de brujo. (Comunicación personal de Mario Portillo (San Juan Chamula), 2001).

El desarrollo y desenlace de un juicio, mucho depende de factores, a primera vista, arbitrarios, pero los juicios deben también ser vistos como procesos sociales tendientes a alcanzar fines particulares. De modo que, como sugiere el siguiente relato, se trata de una arbitrariedad que opera con lógica propia:

Un anciano de San Juan Chamula fue acusado de brujo y casi ejecutado por los miembros de su comunidad. Había sido acusado por su propio hijo, quien aseguraba haber hallado huesos humanos, así como tierra y piedras del cementerio bajo la almohada de su padre. Las autoridades se dirigieron hasta su casa y constataron lo dicho por el hijo. Hallaron fotos de desconocidos,¹⁵ y además, varias personas lo acusaron de haber matado a mucha gente; idea que fue reforzada por curanderos que pulsaron a personas enfermas en ese entonces. En calidad de anciano, también poseía, desde el imaginario de sus coterráneos, atributos que lo condenaban ante quienes lo enjuiciaban. No le gustaban los niños, ni que nadie caminase cerca de su casa; permanecía siempre enojado y no saludaba a ninguna persona.¹⁶ Las dolencias atribuibles a su edad fueron juzgadas ser signos de estar

15 De acuerdo con quien proporcionó el relato, la presencia de tierra y de piedras llevadas desde el cementerio revelaba visitas furtivas a dicho lugar para elaborar figuras humanas con dichos materiales e inyectar en ellas enfermedades destinadas a quien las figuras representaban. Ello reveló también el hábito del hombre de dormir con huesos humanos en vez de hacerlo con una esposa viva. Aunque las fotografías eran de personas desconocidas, se asumió éstas habían sido ultimadas por el anciano, quien las utilizó con dicho fin.

16 Quien proporcionó este relato, añadió que el anciano solía colocar palitos en los senderos que conducían a su casa, para evitar que alguien caminase por ellos.

siendo castigado por el dolor que había causado.¹⁷ Al final, sin embargo, fue rescatado por las autoridades, de una multitud que se mostraba dispuesta a colgarlo. Una vez enjuiciado, fue expulsado y murió solo en San Cristóbal. Su hijo, el acusador, tomó posesión de sus tierras. Comunicación personal de Mario Portillo (San Juan Chamula), 2001).

Como puede apreciarse, signos “palpables” de hechicería resultan complementarios al construirse la identidad de un brujo,¹⁸ pero también al instrumentar procesos cuyos fines son la agenda oculta de una acusación. Se trata, por tanto, de un recurso tendiente al logro de consenso.

Unidad y alternancia: *ch’ulel* y *alter ego*

Hemos ya señalado la dualidad entre *ch’ulel* y *alter ego*. En oposición al *ch’ulel*, sus varias denominaciones: *Chon* en Chamula y Zinacantán, *Wayjhel* en Chamula y Chenalhó, *Lab* en Oxchuc, Cancuc y Tenejapa, y *Chanul* en Zinacantán y Chamula, *Valijelil* en San Andrés Larrainzar, *Vayijelil*, *Achijak* o *Kayejal* en San Pedro Chenalhó, *Jolomal* en San Pablo Chalchihuitan, y *Nahual* en Pinola, pensamos que son variaciones sobre un mismo tema, que, si bien en términos

¹⁷ Por ejemplo, tenía dificultades para caminar, por lo que usaba bastón.

¹⁸ Pitt-Rivers (1970) refiere que técnicas de adivinación como el pulseo, las limpias y el interrogatorio al paciente, audían a un mundo espiritual nublado por la incertidumbre, a lo que agregaríamos, por la arbitrariedad. Para el autor este modo de pensamiento implica explicaciones paralelas. Si la enfermedad y el infortunio resultan de un combate entre *alter egos*, también de hechicería practicada en el nivel terreno: un brujo puede inyectar una sustancia ajena en el cuerpo de su víctima o colocar frente a su puerta un *palito*, una vara mágicamente tratada, de modo que el mal implantado en ella penetre en el pie de la persona que la pise. Así, el curandero no está interesado sólo en combatir en las esferas espirituales al *alter ego* del brujo responsable de una enfermedad, puede, inclusive, efectuar su curación mediante la extracción de la brujería del cuerpo del paciente.

generales, dan cuenta una misma estructura cosmológica, igualmente sugieren tener diversas implicaciones a un nivel más informal.

Nagual o Nahual es el término utilizado por tzotziles y tzeltales, al referir en español al alter ego. Se le ha llamado ‘destino-animal’, ‘animal compañero’, ‘alma animal’, ‘espíritu guardián’, ‘contraparte espiritual’ y ‘espíritu familiar’. Sin embargo, la información presentada por algunos estudiosos del tema, sin que, probablemente, se hayan percatado, sugiere una idea diferente a la que las define distinguibles y por ende opuestas al *Ch’ulel*. Puesto que contar con más de un alter ego incrementa el poder espiritual y ello significa también, ya sea, el aumento de prestigio social y/o de las proclividades para causar mal, la naturaleza de los alter ego resulta difusa, lo mismo que su distinción con la del. Hermitte (1970), por ejemplo, reportó entre los tzeltales de Pinola, aquella entre el *ch’ulel* que residía en el cuerpo y el que habitaba en las cuevas de las montañas.

Años más tarde, Page (2005) documentó ideas similares respecto a Chenalhó y Chamula, que hablan, por un lado, de los *muk’ta ch’uleltik*¹⁹ (*ch’uleltik* mayores) que residen en algún estrato del cielo, o atrás de las iglesias de San Juan Chamula y Chenalhó, y por otro de los *its’inal ch’ulel* (*ch’uleltik* menores) que aun residiendo en el cuerpo de la persona pueden abandonarlo. Page también señala que *Ch’ulel* es un término genérico que alude a diversas entidades anímicas. Similarmente, Köler (1995) apunta que en Chalchihuitán, el alma inmortal y los animales compañeros o fenómenos naturales, en cuya forma algunos hombres pueden actuar, son llamados

¹⁹ Plural de *Ch’ulel*.

Ch'ulel. Cabe igualmente destacar lo que Pitarch (1996) describe respecto a los tzeltales de San Juan Cancuc, entre quienes documentó tres tipos de entidades espirituales:

El ave del corazón: reside en el corazón y puede ser devorada por un tipo de alter ego conocido como *Lab*. *El Ch'ulel*: una pequeña sombra de forma humana cuyas experiencias son las de los sueños. Existe de manera simultánea en las montañas del clan y dentro del corazón, desde donde escapa cuando la persona duerme o se disgusta. Mientras erra puede ser raptado por un *Lab* o bien atrapado (o vendido) por los señores de las montañas (que residen en el mundo subterráneo). Los *Labs*: un grupo heterogéneo de seres²⁰ cuyas cualidades específicas se reflejan en la persona, confiriéndole poder individual pero también ciertos riesgos. Existen co-presentes sobre la tierra y dentro del corazón. Su versión terrena puede sufrir accidentes que afectan a su contraparte en el corazón e infligen enfermedad. Aunque la enfermedad también puede ser causada por la versión que reside en el corazón cuando ésta abandona el cuerpo y se cree que algunos usan conscientemente estas facultades.

Nos parece que pretender distinguir tan literalmente los conceptos referidos a estas entidades, conduce a una falsa taxonomía y oculta su trasfondo dinámico e intersubjetivo en referencia a las relaciones humanas. En realidad, es difícil obtener de las personas, aún de curanderos, una distinción clara y definitiva, entre entidades espirituales y, por lo mismo, una locación

20 Animales reales o fantásticos, meteoros, truenos, vientos, así como un grupo de dadores de enfermedad; sacerdotes, escribanos, cabras, búhos, músicos evangélicos, monjas, etc. Una persona puede tener de uno a trece labs (Pitarch, 1996).

precisa, como algunos de estos textos muestran. Pese a la variedad de esquemas aquí expuestos, pensamos que el concepto de *Ch'ulel* habla, junto con los diversos apelativos del alter ego, de muchas posibilidades en términos de interacción espiritual. Acorde con ello, Hermitte (1970), Pitt-Rivers (1970) y Köler (1995) sostenían que la diferencia dependía del contexto de interacción espiritual. Pero más que lo concerniente al *ch'ulel*, la dificultad de fijar la naturaleza del alter ego se basa en diferencias asociadas al poder espiritual y, dada su ambigüedad, en atributos morales, lo que adquiere expresiones particulares en distintos contextos. Personas de Zinacantán, por ejemplo, nos hicieron saber que esta distinción alude a la oposición entre *Chanul* (animalito) y *nagual* (brujo que se transforma o espíritu maligno).

Una joven pareja habló de un mal llamado 'despreciar el animalito', experimentado por su hijita de escasos meses de nacida. Explicaron que, mientras dormía, su '*Ch'ulel*', visto en el mundo espiritual por espíritus malignos (naguales) como un animalito '*chanul*', fue asustado por éstos y ella comenzó a tener fiebre constante. Un curandero les había dado este diagnóstico. Al respecto, dijeron que, al no estar aún bautizada, la niña era vulnerable a los ataques de los naguales, así que cuando, gracias al tratamiento del curandero, mejoró, sus padres pronto la llevaron a que fuese bautizada. Acerca de este episodio, nos explicaron que sólo los brujos poseían nagual y que ésta era la entidad que los protegía.

Lo anterior conviene con lo asentado por Arias (1975) al definir al nagual como un alter ego de connotaciones malignas, y por Pozas (1977) al hablar de *pukuj*, *kibal* y *selom* como equivalentes a *ch'uleltik* malignos, así como con lo referido por Köler (1995), quien señala que el término de holomal, usado para aludir al animal compañero y a fenómenos naturales; a dife-

rencia de *Ch'ulel*, enfatiza la facultad de causar daño. Por su parte Page (2005), equipara el concepto de Kibal con el de nagual; agrega que sólo quienes cuentan con 13 *wayijelil* y otros tantos *ch'uleltik* o quienes poseen 75 poderes, pueden tener Kibal; habla también de *kibaltik*²¹ benevolentes y malignos. Similarmente, Nash (1975 [1970]) refirió para Amatenango del Valle, la posesión de una tercera alma llamada *swayohel*, como condición para ser curandero, pero que, acorde con la diferente valoración entre ser elegido por las deidades y desear ser curandero por cuenta propia, había quienes nacían poseedores del *swayojel* y quienes la adquirirían capturando el alma de un muerto, en cuyo caso eran juzgados más peligrosos, al ser más probable que la utilizaran para causar mal.

Dado que la interacción espiritual habla de una realidad social no visible y, por tanto, sujeta a conjeturas, Hermitte (1970) llegó a sugerir que, más que diferentes entidades de la persona, *ch'ulel* y alter ego eran co-esencias humanas, por ende, seres humanos interactuando en las esferas espirituales. Así, cualquier diferencia entre tales entidades alude a una entre personas, basada en relaciones de poder y ethos, a través de la interacción espiritual. Se puede decir, en suma, que es posible incrementar el poder espiritual, y que la ambivalencia de éste resulta de implicaciones jerárquicas y morales propias del carácter de la vida social y de los individuos que en ella participan.

21 *Kibal* en plural.

Oposición y complementariedad entre castigo divino y brujería; una cuestión de puntos de vista

Habiendo hablado acerca de qué identifica y distingue entre sí al *ch'ulel* y al alter ego, las connotaciones éticamente inciertas del poder espiritual y de sus representaciones, podemos retornar a la diferencia entre castigo divino y brujería. Ello encierra una serie de problemas, en primer lugar, uno de orden moral.

Acerca de las autoridades tradicionales, Pitt-Rivers (1970) decía que la diferencia dependía del derecho a castigar. Puesto que los miembros del consejo de ancianos lo encarnaban, desde su postura, más que amenaza de brujería ellos implicaban castigo sin importar su legitimidad. No obstante, ello encierra mayor complejidad. Como hemos dicho en torno a lo asentado por algunos autores que han abordado estos temas, los alter ego de bajo rango eran cuidados por los de mayor prestigio y por lo mismo, los más poderosos, en la cima de las montañas y/o en el cielo. Cuando las deidades se enfadaban por las faltas humanas, desatendían a lo alter ego de quienes las cometían. Esto significa que las divinidades y/o alter egos poderosos les habían dejado escapar del corral en el que eran resguardados. Sin embargo, hay personas quienes señalan que los espíritus malignos²² y aquellos de los brujos pueden también liberar a espíritus débiles de su corral mediante sueños y rezos, para así hacerlos peligrar.

²² Se considera que hay espíritus que habitan en diversos espacios del entorno natural, cuya naturaleza no es del todo precisa. En particular si pertenecen a una persona viva o muerta, o si simplemente erran por su cuenta.

Ello sugiere que la distinción entre castigo divino y brujería, por su complejidad social, también alude a una difusa interacción humano/espiritual que, igualmente, participa, de varias formas, dentro las experiencias sociales. En dicho sentido, las vivencias oníricas constituyen, si no el único, sí un espacio privilegiado en referencia a la interacción espiritual.

Los sueños como expresión por excelencia de los dominios espirituales

Guiteras (1961) refiere que para los tzotziles de Chenalhó los sueños eran la principal fuente de información en torno a lo que ocurre en el mundo espiritual. Menciona que nada podía aprenderse sino en sueños y que las cosas visualizadas en ellos eran repetidas en el corazón, lo que significa que el individuo había adquirido, mediante su alter ego, el poder para usar un dado conocimiento. Algunos curanderos mencionan haber descubierto sus aptitudes al mirar objetos que simbolizan y revelan sus aptitudes particulares y, por tanto, su deber de ejercerlas. En este caso nos referimos particularmente a los curanderos²³ así como a los medios con que habrán de operar: rezos, pulseo y preparado de medicinas; un corpus de saberes que se torna parcialmente personalizado.

Laughlin (1966) define los sueños como el contexto de interacción del espíritu con otros espíritus y de los espíritus con las divinidades, en que los in-

23 Tales como diferentes especies de plantas, cruces, velas, pinos de ocote, una mesa, un *tecomatito* (pequeña calabaza que es cavada y secada para ser utilizada como contenedor de una medicina preparada conocida como *pilico*) Todos ellos son objetos comúnmente utilizados por curanderos durante sus prácticas de sanación. (Entrevistas con varios curanderos de Zinacantán, Larrainzar y San Juan Chamula, 2000-2001).

dividuos luchan con fuerzas de muerte y destrucción. Ello ha sido enfatizado para el caso de autoridades religiosas y de curanderos, a quienes los sueños les son dados con el fin de probar su fortaleza espiritual (Pitt-Rivers:1970). De acuerdo con algunos curanderos, este reto supone encarar y vencer a espíritus malignos que presentan forma humana o animal, lo que tiende a ser vinculado a brujos que han pactado con fuerzas del mal. Sostienen que, movidos por envidia, estos espíritus buscan engañar y vencer a los de los curanderos, cuyo aprendizaje también reside en una serie de sueños en los que pueden vivenciar un proceso personal a la vez que social, en el nivel espiritual. En el curso del mismo, enfrentan una prueba de tintes morales que demanda, en el nivel terreno como en el espiritual, legitimar la identidad propia en términos de autoridad, ethos y poder espiritual; tal y como ilustra el relato de un curandero de Tenejapa, que transitó por un proceso onírico paralelo al recorrido por el sistema de cargos religiosos en las esferas de la realidad terrenal:

En mi sueño, sólo entró en mi corazón, porque fue 16 años que estuve trabajando en el cielo. Me estuvieron llevando por los caminos y enseñándome cómo es el mundo. Porque el cielo, ¡qué bonito!, es pura planada, nada de cerro. Porque primero junté todo lo que hago; lo hice como regidor y cuando terminé me pusieron como alcalil (alperes), cuando terminé me dieron a cuidar el agua, porque se necesita cuidar el agua que viene o la lluvia. Cuidé como tres años lo que me dieron de cargo. Cuando terminé empecé a ver el cielo; empezamos a ver dónde están agarrados, porque tiene pilastras donde están detenidos, como de fierros, están agarrados en la tierra para sostenerse. estuve tres años allí. Cuando terminé de cuidar el agua entré como presidente, cuando terminé, empezamos a yaleselbatik

(cuando terminamos hacer el servicio) y también hice el servicio de tres años todavía cuando ya terminamos todo eso. Entonces recibimos el lodo, no es mentira que estamos hechos en lodo, y empezamos a hacer, así como nuestras manos, pero es lodo, tiene escalera, es así como panela. Así empezamos hacer, no sólo estaba yo, éramos bastantes, como siempre ha salido uno en cada paraje o municipio; en Cancuc y Oxchuc, donde quiera han salido; se han salido cada uno en diferentes parajes los que saben de eso. Cuando terminé, volví a cuidar tres años todavía cuando ya voy a bajar. Entré a cuidar, porque está tapado el camino, hay quien lo cuida porque hay que respetar al Satanás. Se para en el camino, molesta, se veía muy negro cuando vamos bajando en el camino, allí se pone. Como que parece camino donde bajamos, está muy chiquito: cuando nos alcanza a ver Satanás, nos quema rápido atrás. Empieza a mover su mano así y a veces nos alcanza cuando no miramos, cuando mueve su mano y también si no lo cumplimos o no salimos bien o no encontramos nada bueno; porque es trabajo de Satanás lo que hacemos. En cambio, si sólo lo trae así nomás le tocan rápido y a veces con trabajo pasamos. Terminé y empecé a tener más fuerza, a ver la receta de las medicinas. Tiene nombre el libro que me dieron: segundo, tercero y cuarto, algunos lo di, como dos, así de ruedas, es cuando me salí ya allí, ya sabía pulsar las manos, sabía sentir.

En conjunción con los sueños, las enfermedades pueden también ser vistas como un llamado y/o prueba para llegar a ser curandero. En cierto modo, ello supone aceptar un deber basado en una expectativa social en torno a la persona elegida, quien se ve en la disyuntiva de experimentar temor y por tanto resistirse.

Lo anterior es ilustrado por el pasaje biográfico de otro curandero de Tenejapa, que también muestra la influencia que en ello tienen antecedentes relacionados con la presencia de un curandero en la familia:

Tengo mi hermano que a él le iban a dar primero su suerte para que pueda curar, pero le dieron pruebas en su sueño para que matara culebras, también jaguar y panal, y también le dieron a matar hormigas, pero él no pudo matarlas, por eso no pudo aprender o curar; lo que hizo después se puso como con retraso mental. Tenía como 8 años cuando se enfermó mi hermano; empecé a soñar a mi papá que está muerto, pero a mi difunto papá no lo conocí, sólo me platicaba mi hermano o mi mamá.

Dijo mi papá: 'este papel te lo voy a dar porque tu hermano no lo quiso recibir', le dije que por qué lo voy a guardar este papel y dijo que yo debo guardar, pero le dije: '¿por qué? no sé leer'. 'Lo tienes que recibir porque tu hermano no quiere, tú si puedes cuidarlo', dijo mi papá. Platicaba a mi mamá: 'mamá no sé por qué sueño muy feo, creo que voy a morir', sueño mucho a mi papá, me quiere dejar un papel, dice que lo tengo que cuidar porque mi hermano no lo aceptó'. 'Ah', dice mi mamá, 'sueñas mucho a tu papá porque era curandero, creo que tú vas a aprender'. Le contesté: '¿será que voy aprender?, ¿que voy a saber cuáles son las medicinas?, ¿que voy a saber prepararlas?'. Así dije porque estaba chico, no sabía nada. Después soñé que vino un señor, cuando lo soñaba decía que yo recibiera la semilla, 'pero vas a cuidar bien esta semilla, te la voy dar y te voy a dar donde vas a sembrar este café' ¿será que puedo sembrar?, ¿qué puedo cuidarla?', decía yo. 'No es muy duro sembrar el café, le echas agua para que no se vaya a secar', me dijo. 'Eh, pues tengo que pensar si puedo porque nunca he visto cómo'. 'Pues va querer que lo piensas, porque no sólo vas a sembrar café,

vas a sembrar debajo de cafetales las flores para que se mire bonita tu siembra', dijo 'también estoy chico, todavía no puedo trabajar', dije 'voy a buscar quien te ayude', dijo. 'Pero ¿quién?', dije. Dijo que iba a ver. Empecé a contar a mi mamá, '¿será que voy a morir?', '¿qué estás soñando?' dijo. 'Le dije que me estaban dando a crecer café y flores'. Ella me dijo, 'no vas a morir, no tengas miedo, es algo que te van a dar a aprender, no es que te van a dar a sembrar café o flores, no te pongas triste, creo que vas a encender tus velas o vamos a ir a quemar tus veladoras en la iglesia, para que dejes de soñar'. Cada vez que iba a la iglesia mi mamá, me llevaba, iba a quemar sus velas, para que dejara de soñar, pero nunca dejé de soñar. Volví a platicar a mi mamá, 'no sé qué me está pasando', 'no tengas miedo, es bueno lo que estás viendo', 'ah no sé mamá', le dije, también estuve diciendo a mi hermano, 'mira hermano, sueño muy feo'. 'está bien lo que estás soñando, creo que tú vas a recibir como nuestro papá, sabía dar medicina y pulsar', dijo mi hermano.

'No sé por qué sueño mucho ¿será que voy a poder?, ¿qué voy a aprender?, ¿que no voy a tener vergüenza si empiezo a curar?, ¿que no me van a burlar los que saben?, ¿caso soy señor grande?', le dije. Volví a ver al señor, me enseñaba a sembrar y luego volvió a venir en un caballo, traía un pañuelo y me dijo que si ya había visto mi café y mis flores 'hay que echarle agua, si no se va a secar'. Le dije que si lo iba a cuidar. 'Ah bueno, pues vamos a ver, nos vamos a dejar las flores', y entramos a una iglesia bien grande. Entró con su caballo el señor; 'no puedes entrar niño', me dijo quien cuidaba la puerta. '¿Por qué no voy a entrar?, me trajeron, no vine solo', dije. 'No tienes pañuelo', dijo, tengo que entrar porque el señor me trajo', dije. No me dejaron entrar hasta que regresó el señor y me dijo '¿por qué no entraste?', 'no tenía pañuelo'. 'Ah, te voy a dar el mío' dijo. Me dio el pañuelo, así

pude entrar y pasé, pero miré muchas flores en la iglesia; era una casa bien grande, me dijo que yo pusiera allí en el otro, o acá, y así empecé a poner las flores. Cuando terminé salí y me vine con el señor, me dijo que subiera al caballo y le dije que tenía miedo, que nunca me había subido en caballo. 'Sube porque es lejos donde vamos', me dijo, y subí. Cuando nos fuimos, lo miré muy raro porque nunca había visto a donde llegué. Volvimos donde está el café y las flores, miré todo muy verde; 'así quiero que cuides lo que te di a sembrar, se ve bonito, pero no vayas a tener flojera a echarle agua, si puedes todo te voy a dar tu premio', dijo, '¿qué premio?' dije 'no sé, vamos a ver cuándo crezca lo que cuidas'. Cuidé bien porque dijo que me va dar mi premio, dije 'tal vez me va a dar dinero'.

Y volví a soñar, me daban a matar culebras, tigre, avispa y hormigas, pude matarlos. Había viejitos y me empezaron a decir que cómo pude matar todo, 'entonces eres muy fuerte, me has ganado', dijo uno y también me dijo que por qué lo maté, 'porque me quería morder', dije. Cuando venía el tigre, me daba mucho miedo porque me mordía, por eso lo maté, y tenía un machete chiquito escondido en mi espalda, empecé a darle el tigre y se murió; luego vinieron avispas y me vino a picar, como eran muchas empecé a matarlas; luego vinieron hormigas y también pude matarlas.

Luego vino una señora, me dijo que porque pude matar todo 'te vamos a poner tu marca', puso mi marca en mi ombligo y empezó a brillar; volví a encontrar a los señores, me empezaron a decir que, si era verdad que pude todo, 'entonces veremos si es tu verdad'; empezó alumbrar mi marca, salieron corriendo, dijeron 'pues nosotros no vamos a poder porque tiene algo'. También lo estuve platicando a los señores de edad. 'ah, tú hijo, está bien lo que estás soñando, es que vas a empezar a curar niños', dijeron, y después

no fue así. Había en mi sueño un señor enfermo y empezó a decir que lo curara, ‘pero cómo voy a curar si no sé’, dije, ‘es que estoy enfermo, no seas malo’, dijo, pero en mi sueño eso no quería yo, me daba vergüenza porque era chico. Y sí, había un señor enfermo (en el mundo real), me dijo si lo podía ayudar, porque se estaba muriendo de dolor de estómago, porque se movía mucho, había algo en su estómago, era bien grande, le dolía mucho y empecé a pulsar su mano. Sentía que ya podía platicar la sangre y le di su medicina. Le dije que había algo en su estómago, ‘¿qué cosa?’ (dijo), ‘como pedazos de chicharrón’, dije. ‘Ah bueno, ¿será que sabes curarla?’, dijo, ‘no sé, pero vamos a ver cómo’, dije. Me fui a mi casa y volví a soñar, me enseñaron qué medicinas darle, cuando desperté empecé a ver todo, no había atrás de la casa las plantas que miré en mi sueño y fui a buscarlas. Cuando le di de tomar se calmó el dolor de estómago y se curó, pero cuando me dijeron después que yo había dado la medicina, que era lo que había yo soñado, ‘eran las cosechas que habías dado el agua que cuidaste; era eso que lo vas a curar’, dijeron los señores que saben de la medicina dijeron: ‘va querer que lleves velas a pedir tu vida, como aprendiste a curar hay que prender velas en la iglesia, pedir a nuestro señor, así nadie te va a decir cosas y para que cures bien’; encendí mis velas, pedí al señor y la virgen mi regaló, así aprendí a dar medicina. (Entrevista con curandero de Tenejapa, 2001).

Sobre las pruebas que un curandero afronta, cabe decir que la forma de percibir los peligros del mundo espiritual, reflejan la incertidumbre con la que el entorno social, -los pensamientos y sentimientos del prójimo- son vistos. Al respecto, un par de curanderos dieron cuenta de los siguientes sueños:

Un curandero de Zinacantán relató que aquellos espíritus que intentaban vencerlo durante su aprendizaje, eran de personas conocidas por él y con

quienes mantenía buenas relaciones. Sin embargo, en sus sueños todas ellas se mostraban hostiles y envidiosas de su don. Intentaban capturarlo, pero él siempre logró escapar volando. (Entrevista con curandero de Zinacantán, 2000).

Otro más, de San Andrés Larrainzar narró haber sido, en una ocasión, visitado por una pareja de ancianos. Entraron a su casa sin pedir permiso y se sentaron. Le pidieron uno de sus pollos, los cuales, él supo en el acto, que representaban a sus propios hijos. Les preguntó si ya habían hablado con los señores de la iglesia; quería saber si lo visitaban por orden de los apóstoles. Contestaron que sólo lo hacían por decisión propia. Su respuesta le hizo saber en el acto, que eran espíritus malignos y buscó vencerlos. Los ancianos echaron a correr y al alcanzar el sendero se convirtieron en grandes perros de color amarillo y negro. (Entrevista con curandero de Larrainzar, 2000).

Desde esta perspectiva se puede añadir que uno de los principales retos que los curanderos encaran, es vencer la incertidumbre.

Unidad y alternancia entre sueños y “mundo real”; algo más respecto a las concepciones espirituales

Como campo privilegiado de interacción espiritual, el ámbito de lo onírico nos conduce una vez más al tema de las concepciones espirituales. Pitt-Rivers (1970) sostiene que nagual es un concepto usado desde el norte del Istmo de Tehuantepec para aludir a “brujo” o “brujo que se transforma”, proviene de la lengua náhuatl y su raíz significa disfrazarse. El autor agrega que el uso del término entre los tzotziles y tzeltales resulta un tanto diferente. Que en el norte sólo aludía al brujo que se transforma en el “mundo real”,

pero entre estos grupos, se refiere tanto a este último como al alter ego que se manifestaba en las esperas de lo espiritual.

De acuerdo con relatos recogidos en campo, diríamos que no existe clara demarcación entre lo que visualiza en sueños y los “eventos reales” cuando se narran las acciones de los alter ego y *naguales*. En ciertas tradiciones mayas, los sueños son considerados un ámbito privilegiado en el que la forma animal de su contraparte humana, se manifiesta, lo cual traza un paralelismo entre una y otra posibilidad.

Por ejemplo, durante el periodo Clásico Maya, los wahyis,²⁴ entidades equiparables al alter ego, mantenían estrecho vínculo con el mundo onírico, al ser éstos, una vía de acceso al mismo. Varias fuentes aluden a los wahyis como visiones en sueños. Muchos ejemplos etnográficos acerca víctimas de ataques de estos seres, quienes los soñaban como animales agredidos. Tal, resulta un indicio de que los espíritus de los wahyis aparecían para devorar parte de sus entidades anímicas (Moreno; 2011). Dentro de este mismo marco de referencia, el brujo que se transforma lo hace durante la noche, que conceptualmente puede ser vinculada al universo onírico. De cualquier modo, se puede decir que, para las personas, en este contexto, establecer si las acciones de los alter ego/naguales tienen lugar en sueños o en el mundo real, es hasta cierto punto irrelevante.

24 Para vivir, una persona necesitaba contar con dos entidades anímicas, el 'o'hlis y el b'aahis. Los gobernantes gozaban además de una o varias entidades anímicas adicionales llamadas wahyis. Espíritus poderosos que podían ayudarles a combatir a sus enemigos durante el periodo Clásico (Moreno; 2011).

No obstante, como ya hemos referido, el término *nagual* enfatiza la presencia de poder y a menudo la proclividad de causar daño con él. Por ejemplo, un curandero zinancanteco explicó que los nagueles son espíritus malignos, pero al mismo tiempo, brujos que deambulan durante la noche. La persona que es nagual se transmuta en animales o en fenómenos naturales e inclusive en esqueletos.²⁵ Si la forma no humana del nagual es herida o muerta, esto significa que el brujo ha sufrido la misma suerte. Por tanto, las acciones de los nagueles en el “mundo real”, equivalen a las de los alter ego malignos a través de sueños en otras esferas de realidad espiritual. Sin embargo, en este caso el concepto puede destacar, por un lado, el poder de transformarse, propio de los brujos, lo que puede fungir como la confirmación de la identidad, y por otro, el contraste entre benevolente y maligno y entre dador de enfermedad y curandero, cuyas batallas, como el siguiente relato ilustra, aún mediante sus tintes fantásticos y abigarrada imaginaria, cómo inciden en la suerte de las personas en relación con sus experiencias de enfermedad y de infortunio:

Había un hombre que sufrió por mucho tiempo porque estaba muy enfermo con granos; era por parte de un brujo llamado *kalux*. Le brotaron granos en la cabeza y sentía que le hormigueaba y de ahí se le fueron pudriendo. Se aplicó varias medicinas, pero ni así; pasaron dos curanderos para curarlo, pero tampoco se calmó, hasta que un señor de Chamula, que era muy

²⁵ Con respecto a los esqueletos humanos, se dice que hay quienes acostumbran dirigirse hacia donde hay cruces para allí, después de girar tres veces sobre sí mismos se transforman en dicha entidad, lo que indica que la cruz les despoja de su carne. Si la carne es quemada o ritualmente tratada mientras su esqueleto está ausente, entonces la persona muere.

fuerte, logró sanarlo. Pero el brujo lo vio y llegó rápido convertido en mariposa, a ver al enfermo. Dio tres vueltas a su alrededor y se fue a su casa. Una vez visto lo que hizo el curandero, buscó cómo hacer morir al señor.

Después se convirtió en gato y llegó a gritar a donde estaba el enfermo para asustarlo, lo cual logró y el hombre volvió a enfermarse. Al llegar el siguiente día a su casa, el curandero lo pulsó otra vez y sintió que seguía mal. Volvió a curarlo y quedó un poco mejor, pero el brujo llegó otra vez en la noche convertido en perro. También llegaba a espantarlo en su sueño, el enfermo se puso más grave y hasta el curandero se enfermó. Pero como el brujo y el curandero tenían espíritus fuertes y se alcanzaban a ver a simple vista, el curandero se defendió y se alivió pronto y también pudo curar al enfermo. Una vez sano el señor, el curandero soñó al brujo quien le dijo, 'tú aliviaste a esa persona, pero no he terminado, me quedaré contigo', y se quedaron en lucha espiritual. El brujo trató de dominar al curandero en forma de chivo, gato y colibrí; varias veces llegó a su casa a espantarlo; según el brujo, de esa manera empezaría su enfermedad, pero el curandero buscó cómo dominarlo; puso velas blancas y cebo en su casa para protegerse de sus maldades. Los nagueles del brujo llegaban parados a la puerta en forma de perro, pero con olor desagradable, como de zorrillo. Cada vez que llegaba, el animal llega brincando, bailando feliz de la vida; todas las noches llegaba y los perros ladraban, hasta llorando se quedaban de miedo; cuando empezaban a ladrar; era cuando el chivo empezaba a danzar rodeando cinco o seis vueltas la casa, y toda la familia quedaba espantada. A veces llegaba al techo y brincando, ya cuando era de madrugada se iba. El chivo llevaba el mensaje al brujo, diciéndole qué es lo que había visto, pues era el que le daba información sobre la salud de las personas. En una ocasión

se enfermó su hija del curandero; al verla, enseguida le avisó al brujo y éste se puso muy contento, decía: ‘ya es mía la muchacha’, y envió más de sus naguales, llegaron gato y lechuza, entre otros.

Cuando vio que se enfermó su hija, el curandero buscó dominar al brujo. Llegó trece veces a las iglesias a encomendarse a los santos y a Dios; para que se protegieran de lo que hacía el brujo y pidió más poder para no ser vencido. Hizo secretos; preparó tabaco en polvo y se lo frotó en todo el cuerpo, lo regó en la puerta de su casa y en la noche se escondió con su garrote y un machete. Llegó otra vez el nagual y el curandero no perdió tiempo, le dio un tajo de machete y lo mató; el chivo no se dio cuenta si había alguien escondido, gracias al secreto que había hecho el curandero.

El nagual del brujo murió y lo quemaron. El brujo se enfermó con calentura, pero como tiene trece naguales, no murió; era el más chico de sus animales el que había muerto. Otro de sus espíritus fue a revivir a su nagual. Por eso, siguió haciendo daño al señor enfermo, le dijo en su sueño, ‘tú eres la causa de que iba morir, lo pagarás’. Al hombre, le empezó a manar pus y el curandero tuvo que llevarlo a las iglesias para protegerlo. El brujo vio dónde estaba la raíz y entró con el curandero, pero no logró dominarlo por la protección que tenía. Con su secreto pudo también matar a su animal mayor y el brujo murió al tercer día. El curandero quedó feliz y el enfermo también por salvar su vida. Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

El término de nagual sugiere entonces, un continuum que da cabida a múltiples posibilidades, las cuales hablan de batallas entre curanderos y brujos y de los diferentes contextos en que tienen lugar. Un cúmulo de metáforas de lo que la gente considera ser, al menos en parte, el lado oculto de

la vida social. Respecto a la brujería, la posibilidad de transmutación supone un referente más para generar y/o confirmar sospecha acerca de la malévolas disposición de determinados individuos, en particular, como el siguiente relato ilustra, cuando la presencia “física” de un animal es vinculada a una persona. Lo que igualmente constituye un mecanismo adicional para vencer la incertidumbre:

Había una familia en Tenejapa que durante años había acostumbrado, cuando lo necesitaba, solicitar a un viejo rezandero que residía en la misma comunidad. Por consiguiente, éste último solía llegar hasta donde la propia familia residía, para brindarles sus servicios cada vez que se le requería, y por tanto se había ganado la confianza y afecto de sus miembros. Sin embargo, un día, el anciano cayó enfermo, y por lo mismo se vio imposibilitado para continuar saliendo de su propia casa, de modo que dejó de visitarlos.

No mucho tiempo después, una noche en que el padre de la familia se disponía a acostarse alcanzó a ver un perro negro con los ojos encendidos de rojo, cruzando el umbral de la puerta que separaba su cuarto del de sus pequeños hijos. Al ver al hombre, el perro salió corriendo para desaparecer en la oscuridad. Debido a que este evento hizo sentir temor al padre de los niños, él se aseguró de conseguir pilico²⁶ y así estar preparado para una próxima ocasión en que ello ocurriese.

Algunas noches después, nuevamente al dirigirse a dormir, volvió a ver al perro encaminándose hacia donde dormían sus hijos. Al verlo, agarró el

26 Un polvo elaborado con tabaco y con otros ingredientes cuya identidad los curanderos se resisten a revelar. Se le atribuyen diversos poderes mágicos, especialmente protectores.

tecomatito conteniendo pilico, que en ese momento se convirtió en un palo, y se lo arrojó al perro en la cara. Al recibir el golpe, el animal hizo un rictus de agonía en el que al instante se reveló el rostro del viejo rezandero. Aún maltrecha por el dolor, la bestia logró huir. Al día siguiente, al llegar a la casa del anciano para recriminarle su, hasta entonces oculta malicia, supo que había fallecido en el transcurso de la noche. Comunicación personal de Pedro Méndez (Tenejapa), 2007).

La maleabilidad de este imaginario ha hecho posible que aún creencias y prácticas adoptadas encuentren lugar en él. Por ejemplo, los cultos espiritistas, ampliamente difundidos en México, se han vuelto una fuerte referencia en relación con los temas relativos a la enfermedad entre los tzotziles y tzeltales. Por ejemplo, dado que las convulsiones tienden a ser vistas como un signo de estar siendo llamado a aceptar el don de curar; cuando alguien enfrenta por primera vez esta experiencia, inicialmente tiende a pensarse que espíritus malignos buscan dañar a la persona que ha sido elegida y quien, por tanto, debe ser preparada por un espiritista experimentado, con la finalidad de que éste le muestre cómo, solo aceptar la presencia de espíritus benévolos en su cuerpo. Si un tzotzil o tzeltal vive este trance, es común que sea conducido con alguno estos personajes, cuyos diagnósticos suelen contener, por lo mismo, dicho mensaje.

El testimonio de un curandero de Zinacantán sobre su experiencia al respecto, resulta ilustrativo, acerca de cómo idealmente, se vive.

Dijo, “sanarás, pero debes aceptar”. “¡Ah!”, dije, “¿cómo voy a curar si no sé?” “tu espíritu te mostrará. Si no aceptas, entre más grande, más seguido tendrás ataques y quedarás loco”. “Bueno”, dije. Puso vela y santo remedio,

sólo fue una curación. Me preocupaba porque ¿qué iba a decir la gente si no la sanaba? “pondremos vela para que recibas la mesa y que cures enfermos”²⁷. El curandero preparó velas, hierbas, velas chiquitas y de sebo. En sueños me mostraban qué remedios dar, cómo rezar, me decía todo el espíritu, Dios mandaba todo, cómo poner vela, cómo pulsear, los santos me enseñaban. En sueños nos hacen pruebas, veía un río, hay malos espíritus que querían atraparme. Cuando me agarraban, volaba a la otra orilla. No sentía miedo, sentían envidia porque aprendería a curar... Sané porque creí y acepté lo que dijo el curandero. (Entrevista con curandero de Zinacantán, 2000).

Pero de acuerdo con algunos ejemplos obtenidos en campo, tal como el anterior testimonio anticipa, se puede decir que las concepciones y prácticas relativas al espiritismo participan ampliamente en la lógica inherente al sistema de creencias de estos grupos. De tal suerte, con el fin de darse una idea acerca de cómo, las concepciones relativas al espiritismo, se han insertado en el pensamiento de los tzotziles y tzeltales, el siguiente relato resulta ilustrativo:

Una familia platicaba sobre la enfermedad de una de las hijas, cuando le hicieron brujería en la pierna. Empezó como comezón, le hormigueaba y fue cada vez más intensa. Fueron al doctor para ver qué le ocurría. Le recetó pomadas y pastillas, pero no se alivió. La llevaron con un curandero que les dijo que no era buena la enfermedad. Intentó curarla varias veces con velas, remedios caseros y no lo logró. Entonces les dijo: ‘mejor busquen otro porque el enemigo es muy fuerte, si sigo curando a tu hija a mí me dan la enfermedad,

27 La mesa es el altar que recibirá el prospecto a curandero, en este caso, la persona con convulsiones.

ya me habló el brujo; antes de que me mande al panteón no la voy a seguir curando'. La familia quedó triste; se sentaron a pensar cómo curarla, dónde llevarla. La enfermedad estaba muy avanzada, se había agangrenado su pierna y la niña lloraba diario, su mamá estaba muy triste pensando en su hija.

Se les ocurrió ir con espiritistas; uno de ellos les dijo que estaba limpia, pero la familia no quedó conforme porque la niña estaba muy grave; la llevaron con otro y lo mismo, dijo que no tenía daño. La tuvieron que llevar con un espiritista más fuerte, él les dijo que era daño y que la persona que lo estaba haciendo era fina y ningún espiritista la podía ver porque el trabajo estaba hecho y ocultado, que tenía bastante poder ese brujo. Les dijo: 'esa enfermedad que le pusieron es para que su pierna la corten los doctores y si no se cura pronto morirá.

Entonces le dijo la familia que hiciera el gran favor de curarla. El curandero aceptó y dijo: 'pero va llevar muchos gastos y tiempo, porque la enfermedad está muy avanzada, hubieran venido desde que empezó era fácil de curar' y la familia dijo que sí, él volvió a preguntar si estaban dispuestos a comprar las cosas que servirían y dijeron que sí. 'Bueno les voy a cobrar cinco mil pesos tal fecha, pero que sea puntual', les dijo. Consiguieron la cantidad y a partir de entonces empezó a curarla; les dijo: 'la persona que hace el daño es un curandero que hace las dos cosas, también maldades, como le hizo a la niña, pero no sólo a la niña, cuando muera ella, la enfermedad quedaría con uno de ustedes hasta que desaparezcan. Pero no se preocupen, voy a protegerlos de sus maldades; también ha trabajado para que no tengan un buen trabajo, los quiere ver morir de hambre, pero vamos a pedirle al señor del cielo que vuelvan a vivir como antes.

Comenzó a curar a la niña, le puso veladoras de diferentes tamaños, velas, pollos, trago. Pero no sanaba, sólo le había calmado un poco el dolor; el espiritista soñaba que no iba a poder curarla y el brujo le decía en su sueño que no tenía por qué meterse, y él le preguntó: '¿tú estás haciendo mal a mis amigos?', contestó el brujo: 'si yo soy', (espiritista) '¿cuál es el motivo?', (brujo) 'uno de ellos tuvo problema con mis clientes', (espiritista) '¿sólo por eso? 'té pido un favor, quítale las maldades a la niña, porque es mi cliente, no hizo nada', 'no lo voy a quitar' contestó el brujo, 'al contrario, voy a seguir'; el curandero respondió: 'está bien, pero no voy a permitirlo', (brujo) '¿qué piensas hacer?', (curandero) 'la curaré y tengo que curar a esta niña, es mi paciente', (brujo) 'pero si te metes a curar a esta paciente, todas las enfermedades que tiene te las paso a ti. Como el espiritista no trabajaba solo, se presentaron espíritus para ayudar al curandero, eran como cinco o seis, le dijeron, 'tú eres un brujo y quieres ponerle daño a nuestro hermano, no vas a poder porque estamos dispuestos a ayudarlo y curar a la paciente'. (Brujo), 'no les tengo miedo y me conformaré hasta que acabe a esta persona', (los espíritus): 'no te vamos a dejar' y apoyaron al curandero.

El espiritista siguió curando a la enferma, pero no se aliviaba porque el brujo le seguía haciendo brujería; se pusieron a platicar con los hermanos espíritus, tomaron acuerdo de invitar a tomar trago al espíritu del brujo para ver si borracho quitaba la enfermedad, pero no lo convencieron. Volvieron a reunirse para buscar una solución; 'sería más fácil que agarremos su nagual y quemarlo para que deje de molestar a estas personas' e hicieron así; vigilaban donde anda su nagual, pero no lo encontraban porque lo tenía bien escondido. De repente lo encontraron buscando comida en el monte, lo amarraron y se sentaron en una mesa para decidir qué hacer y tomaron acuerdo de quemarlo, cuando fueron donde lo habían amarrado ya no estaba y se

quedaron sorprendidos, '¿qué vamos a hacer?', seguiremos buscando en los montes' dijeron. Se fueron a buscar, pero no lo encontraron, de nuevo se pusieron de acuerdo sobre qué cosa podrían hacer, porque el brujo era muy fino, que ni una vez habían encontrado un brujo tan poderoso, 'si lo encontramos otra vez lo matamos luego, será lo más fácil para que no escape otra vez, si no matamos su nagual no vamos a curar a la niña, sigue haciendo daño, nunca la va dejar en paz. Salieron otra vez al monte y por fin encontraron al nagual, lo mataron y quemaron de una vez, el brujo al tercer día murió. Cuando el espiritista ganó al brujo, logró sanar a la niña junto con los hermanos espíritus de los difuntos que cuando vivían eran curanderos poderosos. No fue fácil dominar al brujo porque el curandero se enfermó también. Cuando ya se murió el brujo, se quedaron muy contentos sus familiares de la niña, porque ya sabía que sí se iba a curar. Comunicación personal de Manuel Díaz (Larrainzar), 2001).

Cabe, sin embargo, hacer mención de las tensiones dadas en la relación entre ambas tradiciones.

Para explicar cómo distinguir a un mal espiritista de uno bueno, aunque la pregunta se le hizo en referencia a la eficacia de sus procedimientos, un hombre Chamula nos contó una experiencia suya:

Cuando él y su esposa se casaron, empezaron tener problemas al buscar procrear. Siempre habían tenido niñas, pero todas habían muerto poco después de nacer. Habían buscado ayuda con diferentes curanderos sin éxito. Al cuarto embarazo de la joven, visitaron a una espiritista mestiza en San Cristóbal. Estando poseída por un espíritu, ella les dijo que todo iría bien, y en el acto les solicitó su pago. Encendió velas a los santos emplazados en

su altar, solicitándoles ayuda para el bebé. A partir de entonces, cada vez que ellos la visitaban ella procedía de la misma manera. Cuando el bebé nació, fue otra vez una niña. Aunque en un principio gozaba de buena salud, pronto comenzó a llorar y a enfermarse. El padre acudió con la espiritista para decirle lo que ocurría. Ella le dijo que no se preocupara, que con sus rezos todo iría bien y le pidió su pago. Él le dio el dinero y dejó el lugar sintiéndose aliviado. Sin embargo, la niña continuaba enferma y el hombre visitando a la espiritista, pues además su hija empeoraba.

En una ocasión en que se dirigió a verla desesperado, ella le dijo que su hija estaba curada, que podría volver a casa sin preocupación, y le pidió su pago. Aunque estas palabras lo calmaron, aun estando en San Cristóbal, encontró en su camino a unos hombres de su comunidad que le dijeron que su hija había fallecido. Desconcertado, él refutó sus palabras repitiendo lo dicho por la mujer. Ellos contestaron que, dado que la niña había muerto, ella era una mentirosa. Llegó a su casa sólo para corroborar lo que le habían dicho. Durante el funeral permaneció bebiendo aguardiente.

Pasado todo el ceremonial fúnebre y el sepelio, visitó nuevamente a aquella mujer. Al verlo, ella se acercó para preguntarle cómo estaba la niña. Él se limitó a decirle gracias en un tono mordaz. Como ella pudo percibirlo, le pidió esperar algunos minutos para hablar con él, dirigiéndose enseguida a la parte posterior del espacio en el que atendía a sus pacientes. Mientras esperaba, el hombre se dirigió a los santos situados en el altar de aquel recinto y les pidió perdón por las palabras que habría de emplear. Cuando la mujer volvió y le preguntó nuevamente por su hija, lleno de rabia, él le agradeció por sus mentiras y por causar la muerte de su hija. Comenzó a hablar en voz alta para que todos los allí presentes escuchasen. La acusó diciendo que

sus santos, más que santos eran demonios. Totalmente abatida, la espiritista fue incapaz de decir una sola palabra y se retiró de la escena.

Tiempo después, unas parientes suyas le hicieron saber que habían visitado a la espiritista, sólo para enterarse de que había fallecido, al parecer de tristeza. A la mañana siguiente se dirigió a la casa de la mujer, cuyo hijo, quien le abrió la puerta, le confirmó la noticia. Preguntó la causa y él le dijo que de pronto había entristecido al grado de dejar de comer para dejarse morir. (Comunicación personal de Mario Portillo (San Juan Chamula), 2001).

Las contradicciones del orden moral y la incertidumbre insalvable

Mediante información obtenida en sueños y técnicas rituales, como el pulseo e interpretación de velas, se busca información sobre las relaciones nebulosas que, aun teniendo lugar en los planos espirituales, afectan la vida terrenal. En los contextos descritos por varios etnógrafos, dicha empresa competía a los miembros del consejo de ancianos y a los curanderos, considerados especialmente aptos para interpretar el significado de los sueños. Pero si los eventos terrenos revelan acciones en el plano espiritual, en dichos dominios tales acciones y la identidad de sus ejecutores, permanecen nubladas por la incertidumbre (Pitt-Rivers, 1970), la cual, si bien habla de un arbitrario orden moral, éste opera con lógica propia.

Aunque, Pitt-Rivers refiere que el castigo podía ser ilícitamente ejercido, agrega que esta anomalía era resuelta por la irrelevancia de definir la jurisdicción del castigo divino. Por tanto, “el problema de la omnipotencia de Dios y la existencia del mal se superaba con la identificación y legitimación de la malévolas disposición de un brujo, lo que podía lograrse durante años”.



Desde esta óptica, “las acusaciones de brujería asumían el rol de mantener el orden moral al ser éste, puesto bajo presión mediante el hecho de que, aun habiendo confesado sus faltas y enmendado su actitud, una persona continuase sufriendo. Además de revelar la existencia del mal, reforzaba las bases de la autoridad moral y, por lo mismo, el derecho a castigar”.

No obstante, este orden moral parecía y parece sustentarse en ambigüedades aún más sutiles. Por un lado, la certeza de haber incurrido en una conducta impropia puede conducir a la idea de que uno merece ser castigado, lo que aún hoy día puede ser corroborado por los curanderos. Pero acorde con ello, una falta puede ser también motivo para especular en torno a la posibilidad de que alguien tenga razones “legítimas” para utilizar brujería en contra de uno. Desde esta óptica, el argumento de que el uso de la brujería constituye una acción injustificada se torna relativo.

Por ejemplo, un hombre de San Juana Chamula nos habló de un sueño que había tenido, en el que veía un pañuelo blanco que le producía sumo placer y una sensación de elegancia al colocárselo alrededor del cuello. Días después comenzó con fiebre y dolor de cabeza, lo que relacionó con el pañuelo y con un anciano conocido suyo. Cuando se le preguntó por qué había establecido dicha conexión, él respondió que quizá ello se debía al hecho de que él mismo se había comportado de manera irrespetuosa ante la persona a quien sus sospechas apuntaban. (Comunicación personal de Mario Portillo (San Juan Chamula), 2000).

Por lo demás, la incertidumbre en dicho sentido, adquiere aún mayor complejidad, cuando se ponen en perspectiva circunstancias en torno a las cuales no resulta sencillo establecer cuál es, en términos éticos, el correcto

curso de acción ante la disyuntiva de tomar alguna decisión que afecte a otra persona. Un ejemplo en dicho sentido, lo constituye el referido a otro hombre de San Juan Chamula. Él había desarrollado insomnio crónico al haberse estado auto medicando para atender un mal persistente de su estómago. Cuando fue entrevistado, él se veía atormentado por la duda que abrigaba acerca de dos posibles causas de su mal.

Yo pienso que sí me hicieron algo, cuando pasé de Comité, primero trabajé cuando fue elección de presidente en electoral federal, ahí estuve sano, cuando terminó ese trabajo de la elección 2006, me dieron el cargo de Comité de Educación de la escuela. Parece que ahí nomás encontré mi enfermedad... Lo que pasa es que hubo cuatro problemas que resolví, había dos niños que no querían estudiar; mandé a traer a sus papás para que exigieran a sus hijos llegar a la escuela “y si no quieren llegar tiene remedio, sería dar la multa”, les dije a los que fueron a avisarles. Estos dos niños, niña y niño, de por sí que cada año faltaban mucho, no les gustaba; los ex comités no resolvieron el problema, así que quedó pendiente. El director de la escuela me pidió favor de que viera el caso, porque estos dos niños ya no obedecen, “no sé qué remedio puedes dar por estos dos niños”, me dijo. “Vamos a mandar a traer las mamás de los niños para recomendarles que lleguen sus hijos y si no llegan van a pagar multa”, le dije. Así les dije a las mamás de los dos niños, pero no hicieron caso. El director nos volvió a pedir favor y ya nosotros, los comités decidimos pedirles la multa. Fue muy caro, de \$5 000 y sus mamás lo pagaron. Ahí es donde pienso que les cayó mal a las personas. No pagaron los papás la multa, porque el papá de la niña está en Estados Unidos, el otro niño ya no tiene papá, sólo vive con su padrastro...

Hay personas que trataron de convencerme de cambiar religión, que a lo mejor es por alguna culpa o pecados míos que estoy mal, pero ahora no muy me da tiempo de ir a sus iglesias. Todavía lo estoy pensando porque a veces quiero. Estoy pensando que a lo mejor es mi pecado, por eso no estoy bien, como pedí una multa, estoy arrepentido porque perjudiqué a mis compañeras, porque el dinero no se consigue tan fácil. Por eso estoy arrepentido. Así pienso que a lo mejor sí es mi pecado, por eso estoy enfermo. (Entrevista con Porfirio López (San Juan Chamula), 2008).

De tal suerte, la dificultad de situar los fundamentos del orden moral en relación con el contraste entre castigo divino y brujería se refiere a posicionamientos sociales relativos que, mediante procesos subjetivos e intersubjetivos, confieren el derecho a castigar o a solicitar castigo, o bien culpabilizan por el uso de brujería. Se basa también, como puede advertirse en los ejemplos expuestos líneas arriba, en la visión que cada quien mantiene hacia sus semejantes y para consigo mismo en referencia a la actuación de cada uno en referencia a las pautas de comportamiento promovidos por el orden moral.

Pero independientemente del posicionamiento de cada persona, especular en torno a lo que ocurre en los planos espirituales, conforma una de las ansiedades que permean la existencia de las personas en este contexto sociocultural.

En relación con lo anterior cabe decir que, si bien ha sido y es privilegio exclusivo de autoridades tradicionales y curanderos poder comunicarse con el mundo espiritual vía sueños, ello no es del todo cierto. Cuando una persona acude a un curandero, sus sueños son parte de la información que éste

interpreta. No obstante, existen medios que pueden ser utilizados por quien sea, con el propósito propiciar sueños relacionados con una cierta preocupación o expectativa y generar así, un diálogo con entidades sagradas, lo que también puede considerarse como uno diálogo entre las personas y las percepciones de su vida social. Ello amplifica el campo de la intersubjetividad que rige el lado oculto de las relaciones sociales.

Una mujer de Zinacantán habló acerca de un periodo de su vida, durante el cual ella se sentía muy infeliz; se quejaba de no tener un esposo rico y carecer de las cosas que más deseaba. Bebía demasiado alcohol, al grado de tornarse agresiva hacia su familia. Ella estaba consciente de que su actitud no era correcta, motivo por el cual, decidió ir a encender velas a la iglesia con el propósito de orar. Al rezar lo hacía llorando con el fin de demostrarle a los santos a los que se dirigía, la autenticidad de su aflicción. Durante la noche, mientras dormía, se le presentó en sueños un hombrecito y le hizo saber que ella estaba sufriendo debido a la envidia de una vecina suya; que había un camino de perro en su patio; indicando que la persona oía lo que ella y su esposo planeaban, porque quería ver a toda su familia infeliz.²⁸ (Comunicación personal con doña Manuela (Zinacantán), 2001).²⁹

28 Todo ello significa que alguien adoptó la forma de perro para dirigirse a su casa a escucharlos.

29 Un curandero zinacanteco asevera que sólo la gente que tiene corazón pequeño recurre a la técnica del llanto, lo que indica que para él este método implica poseer un espíritu débil. Por otro lado, puede ser también utilizado para solicitar un favor específico a las divinidades; por ejemplo, un chamula narró que estando sin trabajo solía valerse del llanto, y que después de hacerlo soñó con un par de tijeras y poco después comenzó a trabajar de jardinero.

Pese a todo, los curanderos parecen estar situados en una posición privilegiada al ser capaces de interpretar, no sólo la información obtenida a través del pulseo, de la interpretación de velas, y de averiguaciones con los pacientes y con sus familiares; también de definir la complejidad de síntomas a la cual, desde la posición del lego, no es posible acceder. Pero dada la ambigüedad con la que los curanderos y sus procedimientos son vistos, para protegerse, quienes lo son, también se valen de la incertidumbre prevaeciente en este ámbito intersubjetivo que da cuenta de los pensamientos y sentimientos ocultos del prójimo. La ausencia de mejoría de una enfermedad, como resultado de su intervención, puede ser explicada por ellos, señalando la falta de sinceridad de sus pacientes, cuando afirman sentirse arrepentidos y haber enmendado o estar dispuestos a enmendar sus faltas, así como también arguyen la falta de fe de los propios pacientes para con los tratamientos que les proporcionan.

Pero la incertidumbre también les permite ir, aún más lejos al explicar sus éxitos y fracasos en términos de lo que hemos visto en aquellos relatos que describen el campo de interacción espiritual, donde sólo los más poderosos e inteligentes son capaces de vencer y de decidir la suerte de los enfermos. Se ha visto que cuando no logran curar a un paciente, un argumento que anteponen, puede aludir al poder del brujo que ha enviado el mal y a quien no son capaces de vencer. Esto puede ser motivo para no tratar a un paciente cuya enfermedad tiene escasas probabilidades de ser curada, y así prevenir problemas con éste y su familia, con lo que pudiese ser juzgado causante de la enfermedad. Aunque no es de desestimar del todo, dado que ellos mismos están inmersos en un mismo sistema de creencias, que el temor

hacia quien se considera un brujo poderoso, opere también como un real argumento para evitar tratar a un paciente.

Resulta igualmente significativo el hecho de que los curanderos sean equiparados con abogados que intentan presentar argumentos a las deidades, tanto en favor, como en contra de una cierta persona, con la idea de inducirlas a tomar partido en una disputa en la que el infortunio y la enfermedad están de por medio. Se asume, por tanto, también posible, que las deidades asuman una posición de acuerdo con la astucia y los méritos del curandero, acumulados a través de su relación con ellas, sobre todo a lo largo del tiempo. Ello implica encomendarse a los santos y a Dios por medio de rezos, así como de ofrecimientos de velas y limosnas durante años. Paradójicamente, lo que en el discurso significa protección, a través de la interacción espiritual también poder. Varios curanderos refirieron que, aconsejados por otros más experimentados, durante su aprendizaje, comenzaron a ir a la iglesia con la finalidad de emprender las acciones ya referidas, para así, pedir por más vida. En teoría, esto sólo puede ser practicado por aquellos hombres cuyos espíritus son autoridad en el cielo y por los propios curanderos. Pero en la medida que ello implica solicitar más vida para el alter ego, de acuerdo con algunos testimonios, los brujos pueden también hacerlo. En sintonía con ello, se dice que Dios puede ser engañado y así consentir en demandas tendientes a dañar a alguien cuyo nombre se menciona en los rezos del curandero/brujo.

Más allá de la intersubjetividad que permea la incertidumbre social y la espiritual, reside un aún más incierto y amenazante universo sobrenatural que brinda la posibilidad de explicar aquellas cosas que no alcanzan explicación en términos de todo cuanto hemos venido exponiendo. La naturaleza

entera se asume habitada por espíritus cuya identidad no puede ser enteramente dilucidada, pero indistintamente capaz de enfermar.³⁰ La gente se ve expuesta en ciertas condiciones; si transita por caminos o senderos durante la noche, o si encara un arco iris. Puesto que los curanderos están al tanto de esta clase de peligros y que, frecuentemente, ellos mismos los encaran mientras caminan a lo largo del paisaje para dirigirse a donde residen las personas que solicitan su ayuda, siempre van protegidos.³¹ Pero si bien se considera que el paisaje natural está poblado por agentes espirituales que pueden actuar por cuenta propia en contra de la fortuna y de la salud de los individuos, sus injerencias en los asuntos humanos tampoco están libres de especulación acerca de posibles arreglos con alguna persona, tal como el siguiente relato sugiere:

Una joven de Tenejapa refirió que una mañana, mientras hacía tortillas con su familia, descuidó por un rato a su pequeño hijo, quien junto con sus perros cachorros se alejó por uno de los senderos que conducían a las montañas circundantes. Cuando ella se percató de su ausencia empezó a buscarlo angustiada, hasta que lo vio llegar junto con los animales, acompañado por un hombre que lo había encontrado en su camino. Él le hizo saber a la afligida madre, que al preguntar al niño acerca de su destino él

30 Esto indica que no hay certeza sobre la identidad de los espíritus que se encuentran en el paisaje, si son de gente muerta o viva.

31 Siempre llevan consigo un tecomate que contiene pilico. Algunos dicen que el poder del pilico los hace asemejarse a una luz ante los ojos de los espíritus y otros dicen que los espíritus visualizan una multitud a la que temen. También refieren técnicas para ahuyentarlos, como decirles groserías o enseñarles los genitales o los glúteos, lo que les hace sentir vergüenza.

sólo decía que iba tras de un tío suyo. Él percibió un aire ausente en el gesto del niño, impresión que fue reforzada por la presencia a la distancia, de un hombre vestido de blanco con un sombrero, cuyo aspecto denotaba un aire siniestro, y que los miraba con frialdad.

Dado que la madre notó además cierta palidez en el rostro de su hijo y un extravío en su mirada, buscó a una tía suya que era rezadora. Después de orar, ramear al pequeño y analizar la forma de la cera de las velas que había encendido, la mujer le dijo haber observado una escena en la que un pequeño personaje caminaba delante de los animales y del niño conduciéndolos hacia un lugar en el que éste peligraba. La rezandera añadió que el ser había sido inducido a actuar de tal modo por alguien a quien la joven había rechazado tiempo atrás.

Se puede decir que la ambivalencia del poder espiritual y la dificultad de distinguir los fundamentos morales entre castigo divino y brujería, constituyen la base conceptual de la incertidumbre, la cual imposibilita especular desde una sola perspectiva, acerca de las causas y agentes que dan cuenta de la enfermedad e infortunio.

La tentación del poder

Habiendo analizado el trasfondo intersubjetivo de las ideas inherentes al castigo divino y la brujería, resta una pregunta. A la luz de algunos relatos se han podido observar diversos aspectos que influyen en la construcción social de un brujo. Aun así, cabe preguntarse hasta qué punto, quienes confiesan haberse valido de la brujería, tan sólo intentan librarse de los peligros implícitos en una acusación.

Por una parte, en dicho sentido, la dificultad de definir la identidad de los espíritus parece tener como contrapunto, la necesidad de ocultarla. Pitarch (1996) refiere que, para los tzeltales de Cancuc, detrás de la identidad pública, otras hostiles se encubrían. Que, desde esta óptica, toda relación entre personas, iniciaba con la sospecha en torno a sus identidades espirituales que, en el caso de los *lab*, se buscaba mantener ocultas.

Quizá ello se base parcialmente, en el peligro de que cualquier persona considerada poseedora de un alter ego poderoso y/o maligno, pudiese encarar en caso de que su identidad fuese reconocida. Pero este problema conduce a otra pregunta planteada desde hace tiempo por Pitt-Rivers (1970): Si ser juzgado brujo conllevaba el riesgo de ser no solo acusado de brujería sino también asesinado, ¿por qué había quienes ostentaban la posesión de alter egos poderosos y aún eran capaces de implicar amenazas de brujería?

Es claro que las implicaciones y amenazas de brujería, las cuales aún resultan comunes, encierran una profunda base intersubjetiva. Ya Guiteras (1961) señalaba que en Chenalhó existía un amplio rango de metáforas asociadas a diversas situaciones en que las personas se insinuaban poseedoras de poderosos alter ego y tener el poder de hacer daño, demandando así respeto hacia ellas mismas.³²

32 Estas metáforas pueden basarse en sueños. Después de soñar que se come carne, ello puede asumirse como el signo de que se es *t'iwal* ('comedor de gentes', lo que implica que se es capaz de devorar el espíritu de otras personas) y, por tanto, comenzar a ostentar dicha identidad (Guiteras H, C. 1961: 201).

Esto último coincide con lo referido por un hombre de Chamula sobre una anciana que afirmaba, con el fin de amedrentar a quien intentase dañarla, poder arrojarle a los huesos, denotando ser capaz de convertirse en esqueleto (comunicación personal de Mario Portillo (San Juan Chamula), 2000). Pero demandar respeto es sólo el cimiento de una compleja realidad social regida por un frágil y contradictorio orden moral. Las amenazas de brujería, mayormente hechas por implicación, a menudo se expresan como resultado de situaciones conflictivas en muy diferentes contextos de interacción. Desde este ángulo, la brujería también resulta un medio de competencia en un ámbito en el que los valores y el sentido de justicia, como el siguiente testimonio sugiere, parecen ser, en gran medida, relativos a posturas personales.

Un joven chamula ocupó un puesto como jardinero en una casa en San Cristóbal de la que habían sido despedidos los miembros de una familia tzeltal de Oxchuc, debido a repetidas quejas de robo por parte de los inquilinos que la rentaban por cortos periodos. Él refirió que, en una ocasión, mientras los miembros de esta familia pasaban frente a la casa, lo vieron entrando en ella. El hombre que encabezaba a la familia, se dirigió a él con estas palabras: 'cuídate verga', lo que el joven asumió, encerraba una amenaza de brujería, sospecha que se vio reforzada, tal vez corroborada, por el hecho de que días después encontró unas velas debajo de la puerta, las cuales mostraban signos de haber sido encendidas y colocadas allí.

De acuerdo con este relato, cabe pensar que, en el contexto de competencia por escasos recursos, los valores puedan verse reducidos a intereses y perspectivas de cada quien. Es probable, por tanto, que, tal y como ocurre respecto a algunas acusaciones, las amenazas de brujería sean también un arma que, despojada de preocupaciones éticas, resulte útil para ciertos

propósitos. Pitt-Rivers (1970) afirmaba que insinuar reprimendas sobrenaturales tenía mayor impacto entre quienes creían en brujería, si se buscaba rápido acceso al poder, que demostraciones de fuerza física.

Al respecto, es de destacar la actitud de parte de los curanderos, observada por Nash (1975 [1970]) en Amatenango del Valle, quienes, ciertos de su posición privilegiada en términos de protección comunitaria y control, solían, especialmente estando ebrios, alardear de la posesión de *swayeles* poderosos, con el propósito de reafirmar ante sus semejantes, el poder que ostentaban sobre ellos, aún a sabiendas del peligro que ello les comportaba.³³ De acuerdo con esta óptica, es entendible que la conquista de esta clase de poder también sea vista como una tentación. Hemos ya mencionado que se considera que los curanderos deben ser cautos ante los signos que en sueños les indican si es que habrán de ser auténticos curanderos o si es que sólo están siendo tentados por el deseo de aprender brujería y de sucumbir al mal.

Algunos de ellos, nos hicieron saber que durante su aprendizaje les fueron ofrecidos, en sueños, diversos libros, que, de acuerdo con sus respectivos colores, contenían información relativa, ya sea al don de curar o al de enviar enfermedad y muerte. Un curandero de Tenejapa habló de un libro verde relacionado con las medicinas, de uno negro para enviar enfermedades y de uno rojo para causar muerte; otro curandero, también de Tenejapa, mencionó un libro rojo para ocasionar enfermedades y uno blanco para curarlas. Algunos

33 La autora documentó este comportamiento en el marco de un drástico proceso de cambio en la comunidad que, entre otras cosas, representó una violencia especialmente dirigida a los curanderos; por lo que la actitud de éstos terminó por volverse en su contra.

más, refirieron otra clase de objetos que les fueron ofrecidos con la misma finalidad, es decir, de ponerlos a prueba.

Un curandero que residía en San Cristóbal, narró que le fueron mostrados diferentes tipos de velas, que se le enseñó cómo vender almas en una cueva y se le ofreció sangre para beber. Asimismo, visualizar animales, si por un lado conlleva la necesidad de combatirlos, ya que éstos buscan engañar al soñador, también puede implicar la de resistir la tentación de aprender brujería y, por ende, de ser capaz de controlar por medios malignos el alter ego propio.³⁴

Ante tal orden de cosas, se dice también que, cuando los niños empiezan a soñar que les hablan de su futuro como curanderos, su escasa madurez los hace especialmente vulnerables ante el engaño. Tal situación requiere la intervención de los adultos en la interpretación del significado de sus sueños.³⁵

Significativamente, tal y como ocurre con respecto a la identidad de los espíritus, los diferentes contextos de interacción espiritual, tales como las montañas, el cielo, el infierno, el monte, etc, no siempre resultan claramente distinguibles en términos conceptuales. Ser capaz de saber en dónde están los espíritus, se expresa como privilegio de pocos y como la base de su

34 El mismo curandero de San Cristóbal mencionó que a él le fue dado el poder de volar como un pájaro, y que sus naguales eran el tigre, el león, el venado, la serpiente y otros animales. Refiriéndose a esta historia, quien nos la comunicó, añadió que este curandero solía decir todas estas cosas estando ebrio.

35 Algunos informantes dicen que, cuando esto ocurre, los padres del niño lo llevan a la iglesia para narrarle sus sueños a las divinidades para que éstas les digan de qué clase de sueños se tratan.

poder. Se trata, por tanto, de ámbitos de interacción espiritual de los que la suerte de los espíritus más débiles pende.

Al respecto, resulta significativo lo referido por una mujer de Carranza acerca de lo que le platicaba un curandero ya muerto, quien le describía un lugar secreto donde los brujos se reunían y en el que mantenían relaciones jerárquicas. Como algunos no eran todavía lo suficientemente poderosos para enviar enfermedades, el mal que hacían les era devuelto por los curanderos que trataban a sus víctimas, por lo que, cuando ello ocurría, se veían orillados a solicitar la ayuda del brujo principal.

Como Pitt-Rivers (1970) refería, en el caso de los miembros del consejo de ancianos: 'la visible modestia de los ancianos al negar ser poseedores de naguales poderosos y sus preocupaciones éticas, parecen ser tan sólo una forma de enmascarar su preponderancia en un despiadado mundo espiritual en el que el poder es lo más importante para sobrevivir'.

Las transiciones socioculturales y la continuidad del complejo de creencias

Si bien en la mayoría de los casos, la posición actual de las autoridades tradicionales dista con mucho de ser la que mantuvieron, la referencia del poder espiritual y sus prebendas, con todos sus dilemas morales, continúa siendo de primer orden en el complejo de creencias de los tzotziles y tzeltal.

Aún hoy día y quizás en mayor grado que en el pasado, existen motivaciones para pactar la adquisición de dicho poder y/o de aprender brujería. Según algunos individuos, enviar enfermedades constituye una acción bien remunerada, lo que tal vez, solo tal vez, se relacione en parte con un

gradual cambio de orientación del curanderismo, de un deber “altruista”³⁶ a una actividad lucrativa que genera desconfianza y parece propiciar un número creciente de conflictos que involucran a curanderos.

No obstante, en un contexto de progresiva inequidad, no es de sorprender que la tentación del poder también pueda tener como fundamento la expectativa de participar plenamente de los “beneficios” del desarrollo económico.

Es esto lo que sugiere el caso de un joven de Zinacantán, que, al confrontar un juicio por su mal comportamiento, confesó haber cometido robos en varias de las casas de sus coterráneos, después de haber, junto con otros miembros de una pandilla, pactado con los espíritus del cementerio local para que les fuese otorgada la facultad de introducirse en las casas y robar sin ser vistos.

Por todo lo anterior, es de inferirse que los dilemas morales implícitos en estas creencias, no sólo se refieren a los ámbitos tradicionales. En el contexto de procesos modernizadores y de sus conflictos implícitos, las creencias de los tzotziles y tzeltales, dan cuenta de una visión que permite entenderlos, conferirles sentido y enfrentarlos. Por ejemplo, la presencia creciente de envidia, asumida por algunas personas, tiende a ser explicada en relación con el celo y malestar causado por el impacto de nuevas prácticas económicas que conllevan beneficios diferenciales y, por tanto, promueven disparidades.

En respuesta, una tendencia observable, es que quienes cuentan con un empleo o un negocio, sobre todo fuera de su comunidad, en ocasiones

36 Al menos en el plano de lo formal.

organizan rezos colectivos y festines con el fin de compartir algo de sus ganancias con algunos miembros de la misma; con ello esperan evitar que éstos sientan envidia, o que difundan chismes que generen condena social en torno a ellos, y ésta se traduzca en enfermedad o infortunio. En un sentido inverso, el impacto de estos procesos en los valores tradicionales también hace de estas creencias un mecanismo de reacción dirigido a chivos expiatorios particulares.

Lo anterior, puede ser ilustrado por el caso de una partera de Zinacantán que fue enjuiciada como resultado de acusaciones relacionadas con prácticas de aborto. A esta acusación se añadió otra que la culpaba de haber enviado varias enfermedades a sus vecinos. Ambas denuncias fueron reforzadas por el hecho de haber sido encontrados en su traspatio huesos humanos y fetos. La persona que denunció la presencia de estas evidencias fue su propio yerno, con quien ella había tenido conflictos.³⁷

En contraste, es también posible que procesos de conversión religiosa, lejos de erradicar estas creencias, hagan de ellas un mecanismo tendiente a promover e inclusive forzar la conversión y el abandono de prácticas vinculadas a las mismas. El curandero de Tenejapa que describió su trayectoria onírica, ocupando cargos religiosos en el cielo, narró otro pasaje autobiográfico harto emblemático para ilustrar lo anterior:

37 Se percibe también la presencia creciente de conflictos propiciados por la tensión entre patrones tradicionales de residencia marital y la cada vez mayor tendencia a la neolocalidad. Es posible que este conflicto se relacione con dicha tensión.

Él debió dejar de curar en su comunidad a raíz de que todos sus miembros se habían vuelto protestantes. Debido a que él mismo había aceptado la nueva religión comenzó a ser acusado de no ser sincero, al haber aceptado la palabra de Dios y haberse mantenido practicando brujería para causar mal y de haber ganado mucho dinero por ello. Las acusaciones se originaron cuando algunas personas empezaron a sentir un sabor extraño en su comida. El curandero fue golpeado por la gente de la comunidad, que además lo estuvo hostilizando por un tiempo. Consecuentemente, decidió dejar de curar, con lo que fue dejado en paz al término de tres años. (Entrevista con curandero de Tenejapa, 2001).

Los conflictos relacionados con la conversión religiosa también conllevan dilemas personales y, por lo mismo, la necesidad de encontrar soluciones particulares dentro del marco de referencia de las creencias preexistentes. En el caso del mismo curandero, la presión de su comunidad y la certeza de que su rol como tal ya no era requerido, le condujeron a buscar una resolución personal. La narró en los siguientes términos:

Como ya dije que se regresó lo que me habían dado. Es así como a veces lo regresamos, lo compramos como red u otras cosas. Fui a regresar eso y también regresé el papel. Pues allí mismo lo dejé con Dios. Porque también tiene su buena mesa, tiene su gran mesa, porque su casa, digamos, es muy grande. Allí están todos los que saben dar medicinas. Porque somos bastantes así en diferentes lugares, así como los mestizos, Chamula, pero toda clase de indígenas. Pues sí, allí se queda todo, lo dejamos porque están divididos en cada parte lo que dejamos allí. Sí, así está cómo podemos curar. Como sabemos pulsar, así nos ha mandado a cada uno. Vino su gente de nuestro Dios a recoger los papeles. No me vinieron a llevar, solo fui yo



a entregarlo, porque de por sí es su trabajo recoger. Es así como a los que entran en la cárcel, a veces vienen los regidores a traerlo, como cuando tenemos delito. Me mandó llamar Dios, que voy a ir a dejar lo que me había yo traído cuando bajé. 'Está bien, es que yo ya no voy a curar', le dije. Vino como humo de incienso en la noche; me dijo el señor que por qué busco delito por haber dejado de curar. 'Sólo engañas a nuestro señor', dice, 'está bien', le dije. Como volví a traer el papel, lo volví a traer nomás así; lo dejé donde está la mesa que tiene especialmente donde dejar los papeles, así lo dejé, me dijo nuestro señor, 'no te vayas a poner triste'. 'Ajá, está bien' dijo mi espíritu y así lo dejé.

En referencia, también a conversión religiosa, aunque en el nivel formal se habla del abandono de prácticas y creencias, Fernández Liria (1995) mostró que, hacia la década de los noventa, entre los migrantes indígenas del periférico norte de San Cristóbal, lo que sucedía era que la adherencia a una nueva comunidad religiosa respondía a la expectativa de participar en un espacio social diferente donde fuese posible mantenerse a salvo de la maldad y el error, y por lo mismo, de la enfermedad y el infortunio, aspectos todos ellos, visualizados en el apego a "la costumbre", dejada atrás en el territorio comunitario. No obstante, como el autor agrega, si bien los pastores evangélicos habían tendido a reemplazar a los ancianos del gobierno tradicional y a los curanderos, en la relación de éstos con sus congregaciones, persistían las mismas contradicciones y dilemas morales, como referentes cruciales de la enfermedad/infortunio. Era éste especialmente el caso de la desconfianza que un pastor inspiraba y aún inspira con el cobro de diezmos. Al respecto, la movilidad manifiesta de los indígenas entre diversas denominaciones religiosas

e inclusive la continua creación de otras nuevas, bien puede ser, al menos en parte, un reflejo de estas contradicciones y dilemas.

En algunos municipios indígenas, la conversión religiosa también ha estado presente en mayor o menor grado, durante diferentes periodos en cada uno de ellos. En correspondencia con ello, también se puede hablar de un mayor o menor número de templos, ermitas o iglesias, respecto a cada municipio, lo que a su vez guarda relación con un número creciente de iglesias.

Se puede decir que los móviles de la conversión son diversos. Sin embargo, una de las posturas que la mayoría de las iglesias comparten, es la tendencia a condenar, o por lo menos a descalificar las prácticas propias del catolicismo tradicional indígena, así como a quienes aún las sustentan. En términos generales y, sobre todo, tal vez en el plano discursivo, mucha gente concibe en la conversión, la disyuntiva de acceder, mediante la adopción de prácticas, un mejor estatus de bienestar. Pesa principalmente, en dicho sentido, la promoción de una vida libre del consumo de alcohol, un factor causante de violencia, particularmente en el ámbito de la vida familiar.

Más allá de ello, una de las prácticas propias de la religiosidad tradicional, más estigmatizadas, la constituye el curanderismo, basado, justamente, en las creencias que hemos venido documentando. Lo asocian principalmente con temas relativos a la brujería. No sólo porque los curanderos, junto con sus procedimientos, como hemos visto, son vinculados a tal creencia y por lo mismo, como también hemos mostrado, suelen ser juzgados brujos causantes de enfermedades e infortunios. Pero también porque sus diagnósticos, en un sentido opuesto, suelen señalar la brujería como fuente de las enfermedades que diagnostican y, por lo mismo, a responsabilizar a otras

personas de las mismas. Se trata de lecturas de la enfermedad que propician conflictos, inclusive entre personas que no tienen como antecedentes, tensiones entre ellas. Por consiguiente, de manera similar a lo que documenta Fernández Liria; en este caso la conversión conlleva como agenda, la expectativa de mantenerse a salvo, precisamente del conflicto y por ende de todo cuanto conlleva la brujería.

Hemos podido también observar en muchos casos, que, en la decisión de cambiar de adscripción religiosa, media la búsqueda por solucionar algún problema de salud que no ha podido ser superado mediante otras vías, o bien porque dicha opción puede constituir una alternativa menos costosa de lo que puede ser en ocasiones, la consulta con un curandero, cuyos procedimientos demandan la utilización de recursos terapéuticos cuyo costo puede ser oneroso para quienes solicitan su servicio.³⁸

Por lo demás, en calidad de un recurso de atención a la salud, las prácticas rituales propias de las iglesias no católicas tienden perpetuar la lógica que subyace, por ejemplo, en el poder curativo de los rezos aún sin el uso de velas y bebidas alcohólicas que, en el marco del curanderismo tradicional, suelen acompañarlos. Si en un primer momento fueron los pastores de estos cultos quienes tendieron a desplazar a los curanderos y llenar el vacío dejado por la figura de estos personajes en el contexto de las conversiones, durante los últimos años parece estar resurgiendo su presencia, dando cuenta de innovaciones. Por ejemplo, Tibaduiza (2010) documenta,

38 No se puede dejar del lado sin embargo que, en ciertos casos, como por ejemplo los cultos pentecostales, la conversión se fundamente en la integración dentro de un espacio en el que los despliegues emocionales no sólo son permitidos públicamente, también fuertemente alentados.

respecto a la zona norte de San Cristóbal, casos de curanderos religiosos de origen chamula quienes antes de haber participado en procesos colectivos de conversión, habían sido curanderos y retomado con el tiempo dicho rol, basando su quehacer en rezos tendientes a invocar el poder sanador de la biblia, sin la necesidad de utilizar velas ni aguardiente.

Esta última parece ser la respuesta a una carencia propiciada por el control que sobre sus miembros tienden a ejercer las congregaciones religiosas, en el cometido de erradicar de manera permanente el apego a formas de culto tradicionales, fuertemente estigmatizadas por los miembros de las mismas. No obstante y por lo mismo, la conversión, al menos en lo que se refiere a temas de salud, difícilmente puede considerarse un proceso consumado; siempre es probable que, ante un determinado padecimiento, el cual no ha sido subsanado ni por las prácticas de estas iglesias ni por el uso de medicina moderna, alguien se incline a buscar, en un contexto diferente a aquel en el que reside, la consulta con algún curandero indígena u otro tipo de terapeuta popular, máxime si se piensa que la causa de dicho mal es brujería.

Es factible, inclusive, que algún individuo decida retornar de lleno a las prácticas tradicionales de atención a la salud y por tanto sus creencias previas. Más aún, que personas nacidas y crecidas en el marco de una comunidad conversa, dadas ciertas circunstancias, se conviertan a la religión tradicional a la que renunciaron sus mayores. el mandato de sanar, y a partir de entonces asumió dicho rol. (Entrevista con David, curandero de Tenejapa, 2009).

Aún entre miembros de generaciones más jóvenes con por lo menos un nivel medio de educación formal, si bien parecen predominar, por ejemplo,

explicaciones de corte científico acerca de las enfermedades, persisten en su perspectiva, marcos de referencia causales más amplios de la enfermedad y el infortunio, que participan plenamente de la misma lógica relativa al castigo divino y la brujería. Motivo por el cual, quienes forman parte de estas generaciones, no dejan de abrigar temores relacionados con las consecuencias que pudiesen afrontar al ser seducidos por las perspectivas que les brindan los procesos modernizadores que apuntan al individualismo y, en cierto modo, a la negación por adherirse al ethos colectivo sustentado por sus mayores.

Todo lo anterior, a pesar de la creciente presencia de infraestructura médica y de programas institucionales en salud que impelen a la población indígena a adherirse a sus políticas.

No se puede hablar de una total resistencia a ellos, pero sus respuestas no siempre son las esperadas por parte de los profesionales en salud, que laboran en dichas instancias. Esto último, no es del todo novedoso, Holland (1963) y Harman (1969) nos lo hicieron saber desde hace tiempo, cuando documentaron algunas de las prácticas adoptadas por los indígenas durante el periodo en el que el INI introdujo sus programas de salud en la región. Se ha ido entretrejiendo, a lo largo de décadas, un dialogo entre la mirada y la práctica médica y la perspectiva de los propios indígenas.

Un ejemplo acerca de cómo estos diálogos pueden tener lugar, lo constituye el de una mujer de San Juan Chamula a quien le había crecido gradualmente un tumor en el cuello, hasta alcanzar, refirió ella, las mismas dimensiones que las de su cabeza. El aspecto que presentaba inicialmente, le hizo pensar que eso solo podía deberse a maldad, es decir, a brujería. Por dicha

razón recurrió a médicos tradicionales, quienes le encendieron velas, lo que le ayudó a calmar el escozor insoportable que sentía. Sin embargo, el tumor no desapareció, por el contrario, comenzó a crecer. Ella atribuía esto último al hecho de habérselo estado rascando, lo cual, a su tumor no le gustó y respondió de tal modo. Aunque le aplicó medicina, dicha medida no obtuvo efectos favorables, razón por la que ella corroboró que se trataba de maldad.

Así permaneció por un buen tiempo sin buscar ayuda médica en alguna institución de salud, debido a que su esposo no se lo permitía, pues él consideraba que lo único que conseguiría era volver muerta a su comunidad. Fue solo cuando él falleció, que, instada por sus hijos aceptó visitar médicos. Después de analizar su caso, éstos le practicaron una cirugía con el fin de extirpar su tumor. Una vez finalizada la operación, ya que ella estuvo inconsciente durante la misma, cuando volvió en sí, sus hijos le hicieron saber que cuando los médicos le mostraron el tumor, vieron que éste tenía una tonalidad rojiza³⁹, que era muy grande, y que pesaba como dos o tres kilos. También les dijeron que se trataba de un tumor maligno y que era matador.

Con toda esta información, ella no pudo más que corroborar lo que había estado pensando durante mucho tiempo acerca del origen y desarrollo de su tumor, lo cual, además conectaba con la malicia de un hombre quien, desde hacía tiempo, pensaba ella, codiciaba los terrenos de su familia.

Lo que persiste, en suma, son contradicciones, tensiones e inconsistencias entre valores y prácticas; entre aspiraciones culturales y experiencias,

39 Es de recordar que el rojo es un color asociado a la brujería.

y, alrededor de todo ello, una visión incierta de la vida social que opera como trasfondo de todo evento ligado al acontecer humano.



Fotografía Practicas Comunitarias. Colección Enrique Eroza, sin fecha...

Conclusiones

Lejos de ser exhaustivos respecto a las posibilidades que brinda un análisis integrado de castigo divino, brujería y las concepciones espirituales, nuestro propósito ha sido ilustrar cómo estas ideas conviven y hasta se confunden dinámicamente a través de variados imaginarios y ámbitos de interacción. Desde esta óptica, hemos intentado ilustrar de muchas formas, la ambigüedad entre castigo divino y brujería, por un lado, y las entidades espirituales por otro. Por lo mismo, también la dificultad de establecer sus mutuos límites, máxime, cuando se trata de experiencias concretas que interpelan a estas creencias, así como los posicionamientos de cada persona envuelta en dichas experiencias.

Con ello, hemos buscado también mostrar cómo dicha ambigüedad resulta reflejo del carácter incierto de las relaciones dadas en el contexto de las sociedades tzotziles y tzeltales. Tal incertidumbre, consideramos, tiene como marco de referencia más amplio, las contradicciones e inconsistencias que hablan, de muchas formas, acerca de las tensiones entre un rígido orden moral promovido por valores tradicionales, y la dificultad de adherirse a él, sobre todo, a través de procesos socioculturales que operan entre los niveles macro y micro. Desde este ángulo, puede decirse que el carácter incierto de la vida social manifiesto en estas concepciones, no sólo alude a la forma de visualizar a otros miembros del entorno, también a la de visualizarse así mismo. Se trata de visiones gestadas mediante procesos intersubjetivos, siempre susceptibles de reinterpretación en torno al acaecer humano, en función de todo cuanto media entre la persona y su grupo de referencia, a través de la experiencia. Se puede así concluir que un enfoque como el aquí expuesto,

permite vislumbrar el sentido de dilemas, conflictos y expectativas con que estos grupos encaran y actúan ante procesos socioculturales vigentes.

Es de tener en mente, sin embargo, que aún están por verse los efectos que, procesos como la migración y la penetración de la violencia criminal, que se han recrudecido, tendrán en la vida de las comunidades y por ende, para bien o para mal, en su visión del mundo.

Bibliografía

- Arias, J. (1975) *El Mundo Numinoso de los Mayas. Estructura y Cambios Contemporáneos*. SepSetentas 188. Secretaría de Educación Pública. México DF.
- Eroza Solana, E., & Magaña Ochoa, J. (2020). Santos, patronos y comunidad: Salud y región. El caso de los Altos de Chiapas, México. En: Isabelle Sophia Pincemin Deliberos, Jorge Magaña Ochoa, Rosana Santiago Gracia (Editores): *Estudios Regionales en el Siglo XXI. Identidad, Cultura y Educación*, 6182.
- Eroza Solana, E. y Muñoz Martínez, R (2020) “Alimentación y diabetes, un pequeño gran dilema: el caso de los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas”. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Universidad Nacional Autónoma de Chiapas. Núm 2 (15). Julio-Diciembre. Vol- 7. ISSN: 2007-7610
- Fabrega, H. and Silver, B. D. (1973) *Illness and Shamanistic curing In Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*. Stanford University Press. Stanford California
- Favre, H (1971) *Changement et Continuité Chez les Mayas du Mexique*. Editions Anthropos. Paris France.
- Fernández Liria, C. (1995) *Enfermedad, Familia y Costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas*. *América Indígena* (1-2:1995:235-277)
- Guiteras Holmes C. (1961) *The Perils of the soul. The World View of a Tzotzil Indian*. The Free Press. New York. USA.

- Harman, R. Ch. (1969). *Medical and Social Changes in a Tzeltal Community*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología, University Microfilms, Ann Harbor Michigan.
- Hermitte, H. (1970) *Control social y poder sobrenatural en un pueblo Maya contemporáneo*. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales 57. México.
- Hoh. Rinehart And Winston. George And Louise Spindler Gem Ed. New York.
- Holland, W. (1962) *Medicina Maya en los Altos de Chiapas. Un Estudio de Cambio Cultural*. Traducción de Daniel Cazés. Instituto Nacional Indigenista. México DF. México.
- Köler, U. (1995) *Alma vendida, Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración Maya Tzotzil*. UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México
- Laughlin, R. M (1966) "Oficio de Tinieblas. Cómo el Zinacanteco adivina sus sueños" En: Vogt Evon ed *Los Zinacantecos, un pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas*: 396-413. Instituto Nacional Indigenista. México.
- López Austin, A. (1980) *Cuerpo Humano e Ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de México. México DF.
- Magaña Ochoa, J., (2002). Enfermedad y tratamiento entre la población indígena inmigrada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Lo médico como campo social. Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXIII (92), 195-226.
- Magaña Ochoa, J., & Rojas Trejo, B. (2020). Algunas reflexiones desde la Antropología de la Salud en el contexto latinoamericano. *Boletín Antropológico*, 38 (100), 356-391.
- Metzer, D. and Williams, G. (1963) "Tenejapa Medicine I: The curer". *Southern Journal of Anthropology*. Vol 19 No 2:216-234 University of New Mexico Albuquerque.
- Moreno. Zaragoza. D. (2011) *Los Espíritus del Sueño*:

- Moreno, D. (2011) *Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico*. Tesis de grado de licenciatura en arqueología. Nacional de Antropología e Historia.
- Nash, J. (1975 [1970]) *Bajo la Mirada de los Antepasados*. Colección Presencias 51. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional Indigenista. México. DF.
- Page T, J. (2005) *El Mandato de los Dioses: Etnomedicina entre los tzotziles de Chamela y Cénalo, Chiapas*. Científica II. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste. Universidad Nacional Autónoma de México. México DF.
- Pitarch, P.R. (1996) *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Pitt-Rivers, J. (1970) "Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas". In: Douglas M Ed: *Witchcraft Accusations and Confessions*: 183-206 London Tavistock, A.S.A Monographs 9.
- Pozas Arciniega, R. (1977) *Chamula*. Vol, II Colección INI 1-11. Clásicos de la Antropología Mexicana.
- Tibaduiza, R, Y. L (2010) *La curación como experiencia: La zona norte, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de La Frontera Sur. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Villa Rojas, A. (1963) "El Nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayences de Chiapas México". En: *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260. UNAM México.
- Vogt, E.Z. (1969) *Zinacantan a Maya community in the Highlands of Chiapas*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Vogt, E.Z. (1970) *The Zinacanteco of Mexico: A Modern Maya Way of Life*. Case Studies in Cultural Anthropology.





SOBRE LOS AUTORES

ENRIQUE EROZA SOLANA

Realizó estudios de etnología y doctorado en antropología social en Reino Unido. Ha sido investigador por el Instituto Nacional de Salud Pública, El Colegio de La Frontera Sur, y actualmente para el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social. Ha realizado estudios relacionados con una variedad de temas que van de la antropología simbólica y las cosmogonías indígenas. Actualmente se dedica a diversas temáticas relacionadas con el campo la antropología médica, la psiquiatría transcultural y la antropología del cuerpo. Es también especialista en la enseñanza en teoría antropológica y en métodos etnográficos de investigación. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2 (CONAHCyT). enriquesol@yahoo.com

JORGE MAGAÑA OCHOA

Realizó estudios de doctorado en antropología social y cultural en la Universidad de Sevilla, España. Actualmente es Docente investigador de la Facultad de Ciencias Sociales, C-III, Líder del GCI Estudios Latinoamericanos: Región, Territorio, Desarrollo y Salud y, coordinador de la Academia de Comunicación Cultura e Historia del Doctorado en Estudios Regionales (SNP), ambos de la Universidad Autónoma de Chiapas; miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1 (CONAHCyT) y Perfil Deseable del PRODEP. Coordino y dirijo las Líneas de Generación de Conocimiento en Antropología Médica y Antropología Aplicada a la Salud por el Grupo Colegiado de Investigación. jorge.magana@unach.mx

LA OPACIDAD DE LA VIDA SOCIAL EN EL SISTEMA DE CREENCIA
DE LOS TZOTZILES Y TZELTALES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

de Enrique Eroza Solana y Jorge Magaña Ochoa,
se terminó de editar en marzo del 2024.

§

Universidad Autónoma de Chiapas
Universidad Autónoma de Yucatán

