Muerte por sortilegio Brujería, poder y reciprocidad negativa en una finca de Los Altos de Chiapas

Astrid Pinto Durán
CESMECA-UNICACH

Introducción

Las ideas de coesencia, de compartir un destino o de proceder con la figura de animales o fenómenos naturales, de manejar este poder con un espíritu de servicio o destrucción; de una relación en la que el ser humano, el animal, el viento, el rayo son diversos aspectos de un mismo ser, han sido el hito de las reflexiones en muchas de las etnografías realizadas en las comunidades indígenas del estado de Chiapas.

Este saber, conceptualizado como nagualismo por la literatura antropológica, va más allá de la creencia "curiosa" de que la persona pueda transformarse o encontrarse vinculada a otros seres: constituyen una racionalidad. Una forma de pensamiento con la que muchas de las actuales poblaciones indígenas o campesinas de México y Centroamérica interpretan la enfermedad, la muerte, la relación con los otros, el ejercicio del poder, su experiencia en el mundo y, aun, lo que sobreviene después de morir. Creencias que resisten a los esfuerzos de generalización, que varía en sus nociones de una lengua, de un poblado o de un individuo a otro, al grado de hacer delirar la mirada ajena que se esfuerza por comprender.

Es ésta la impresión que nos deja la lectura de los trabajos etnográficos cuyo interés es exponer las categorías culturales que fundamentan las creencias en las entidades anímicas relacionadas con la persona. *Ch'ulel. Etnografía de las Almas tzeltales* de Pedro Pitarch Ramón (1996) propone una manera distinta de análisis. A diferencia de los estudios que le preceden, en su mayoría de corte funcionalista, este texto abandona el anhelo de generalización[1]. La preocupa-

[1] Dominante en los trabajos de Calixta Guiteras H. (1961), Villa-Rojas (1963), Roberta Montagú (1970), Esther Hermitte (1970), Norman D. Thomas (1974), Ulrich Köhler (1977).

ción que aquí encontramos ya no es la de buscar los conceptos análogos a tona o nagual, ni la de trazar los límites de estas nociones, consideradas como comunes en el área de Mesoamérica. La idea del nagualismo y la brujería como mecanismos de control social deja no sólo de ser el eje de análisis, sino que es puesta en tela de juicio. En su estudio, Pedro Pitarch, no pretende buscar la pureza india de estas nociones. Por el contrario, su esfuerzo está en presentarnos las concepciones de coesencia o alter-ego como partes constitutivas de un sistema de pensamiento construido sobre la base de creencias prehispánicas, pero en el que es posible percibir la huella de los acontecimientos históricos y la manera en que fueron asimilados e interpretados por los sujetos sociales.

El trabajo de Pitarch abre nuevas vías de discusión y recapitula muchas de las preocupaciones presentes en las etnografías realizadas sobre este tema entre los indios de Chiapas. Es el resultado exitoso de un largo y compartido esfuerzo por conocer este sistema de pensamiento en el contexto de las comunidades indígenas. Sin embargo, la atención que han merecido las ideas de coesencia estrechamente emparentadas con la brujería en los poblados y las fincas ha sido prácticamente nula. Entre los pocos trabajos que atienden esta problemática en el contexto de las fincas se encuentra "Autoridad control y sanción social en las fincas tzeltales" de Roberta Montagú (1970), con una perspectiva funcionalista. Tal descuido es lamentable si se considera la importancia que continúa teniendo dicho sistema de representaciones para la vida social de una buena parte de lo que hoy conforma la población rural y urbana de Chiapas. Con esta racionalidad se interpretan muchos de los acontecimientos cotidianos, se dirimen los conflictos, se le da un significado a la enfermedad, a las desgracias, a las relaciones de poder privadas y públicas.

Es nuestro propósito, en las siguientes páginas, reflexionar en torno a estas creencias en el contexto de una finca de Los Altos de Chiapas. Nuestro análisis comprende el periodo que va desde mediados del siglo XX, hasta 1994, pues es en esta fecha cuando Chichihuistán, nuestro caso de estudio, queda borrada como finca del escenario chiapaneco.

Ubicada a menos de 26 kilómetros de San Cristóbal de Las Casas, la finca Chichihuistán existió, por lo menos, desde finales del siglo XVIII (Pedrero, 1998). Durante el siglo XX fue propiedad de la familia Suárez, perteneciente a la élite de Los Altos de Chiapas. En este periodo se hicieron reiterados intentos de convertir a Chichihuistán en una unidad de tipo capitalista. Los peones, aunque de

raigambre indígena, procedían de diferentes comunidades: Chamula, Zinacantán, Oxchuc, Huistán, Amatenango, por citar las más frecuentes[1].

El interés de este artículo es comprender las resemantizaciones que sufrieron las prácticas y creencias en las almas traídas por los indígenas frente a los referentes empíricos de la finca; y evidenciar la importancia que tuvo este saber para las relaciones sociales y el ejercicio del poder. Intenta, además, revisar una idea que dominó en los estudios funcionalistas sobre nagualismo y brujería durante la segunda mitad del siglo XX, esto es, la de mecanismo de control social.

Como categoría de análisis, el concepto de mecanismo de control social está emparejado al de reciprocidad y al de *bien limitado*. George Foster (1972) apunta que en las sociedades regidas por la rareza o *el bien limitado* los intercambios de dones son siempre justos, pues sólo la igualdad es socialmente aceptable. La reciprocidad es vista como un mecanismo que tiende a corregir el desequilibrio, lo mismo que las prácticas de brujería. Consideramos que una vía para reconsiderar esta idea de la reciprocidad como un sistema equilibrante; de una sociedad estable, exenta de conflictos, conservadora de los valores culturales y la igualdad, es revisar los modelos de reciprocidad negativa propuestos por Marshal Sahlins1983) y William E. Mitchell (1989).

En la finca, nos interesa evidenciar, el sistema de dones era el correlato de las categorías generales, de los símbolos constitutivos de la cultura generada en este espacio social. El sistema no era estático sino sensible a los acontecimientos internos y externos de la finca, lo que permitía que los intercambios simbólicos fueran sometidos a nuevos valores y resemantizaciones. La paz y la guerra, el conflicto y la estabilidad eran mediados por un sistema de reciprocidad que incluía los intercambios simbólicos positivos y negativos. Las formas positivas de reciprocidad unían a sus participantes por medio de diversas prestaciones que fomentaban la cooperación; las negativas, alimentaban nuevas formas de competencia, de confabulación, de venganza. Eran formas complementarias que se desarrollaron en un medio de explotación y frente a los demás valores implícitos del sistema de producción mercantil.

Los intercambios simbólicos positivos y negativos incluían en su lógica las creencias en el nagualismo e implicaban por ello, un importante espacio de poder para los peones con referencia al patrón, pero también con respecto a ellos

[1] Para más detalles sobre la finca ver: Pinto Durán, Astrid, 2000.

mismos. La envidia, la brujería, constituían en la finca índices de conflicto, de contradicciones, de negociaciones, de competencia. Las prácticas de brujería y las creencias en las almas traslucen las relaciones de fuerza de los sujetos sociales que conformaban el espacio de la finca.

El poder del patrón coexistía con el de los *médicos*, personajes que cumplían diversas funciones como la de salvaguardar la salud y el bienestar general, la de quitar un "mal hecho", curar una enfermedad, negociar las lluvias con los dioses, llevar a cabo ritos en los ojos de agua; pero también la de propiciar la muerte, la enfermedad, las desgracias, la de rebotar un mal o la de servir como mediadores para las venganzas.

Las constantes referencias que los habitantes de Chichihuistán hacen de un acontecimiento vivido por los ex peones más avanzados en edad y las categorías puestas en acción para interpretarlo, será nuestra vía de análisis: nos referimos al asesinato de brujos que se dio en la finca, desde mediados del siglo XX. El conflicto se reflejó en la violencia, la venganza y la vulnerabilidad con que llegaron a vivirse las creencias en las entidades anímicas relacionadas con la persona y la brujería. Creencias que respondieron en forma dinámica e innovadora a la experiencia de la finca y se convirtieron en un espacio preferente para los intercambios negativos.

Intentaremos mostrar, en particular, que el acontecimiento del asesinato de brujos que se dio en forma sistemática durante el siglo XX en las fincas de Los Altos de Chiapas, más específicamente en Chichihuistán, fue consecuencia de una resemantización de las nociones básicas constitutivas de las creencias en las entidades anímicas, coesencias de la persona, conocidas ampliamente como nagualismo. Las innovaciones a nivel simbólico no se dieron de la misma manera que en las comunidades. Los peones de raigambre indígena y, en este caso, de diversa procedencia trajeron consigo un conocimiento que compartía un mismo "tono" pero que, así lo testimonian los trabajos realizados en las comunidades, no era de ningún modo homogéneo, es decir, las creencias presentaban de un peón a otro, variaciones en sus concepciones básicas. Ante la experiencia de la finca hubo que innovar, reestructurar ese conocimiento.

El tema merece ser revisado pues, aunque nuestra atención se centra en una finca y un orden social desaparecido, las prácticas de asesinatos o linchamientos de brujos continúan ejerciéndose en el medio rural, aunque no con la misma frecuencia. En la radio y la prensa local aparecen, casi siempre como nota roja, casos de conflictos y asesinatos por hechicería. Por lo general estos hechos se dan

en las comunidades, en el medio rural o entre la población urbana de origen indígena. La fuerza de estas creencias es tal, que ni aun el credo protestante ha sido capaz de erradicarlas. En Nuevo Amatenango, población formada por evangélicos expulsados del municipio de Amatengo, hemos seguido el caso de un hombre sobre quien cayó el estigma de brujo. La acusación vino de alguien con quien esta persona había tenido dificultades años atrás. El conflicto fue discutido en una asamblea, con la presencia de toda la población. La solución fue radical: el acusado, junto con su familia, fue repudiado, amenazado de muerte y expulsado unánimemente del lugar. Esto ejemplifica la vigencia y la importancia que continúan teniendo estos símbolos para las relaciones sociales, para interpretar la experiencia y para ejercer el poder.

Iniciamos nuestras reflexiones con dos apartados para definir algunos conceptos básicos que nos permitirán, posteriormente, comprender como se dio la reproducción cultural en el contexto de la finca.

El nagualismo como categoría antropológica

La polisemia del término nagual hace difícil su definición. Es probable que esta variedad de significados se deba a que los procesos de resemantización no hayan sido los mismos en los distintos ámbitos sociales producto de la Colonia, pero también al manejo poco preciso que de este término se ha hecho en la literatura antropológica, a las generalizaciones y desplazamientos de significados a los cuales se ha recurrido para poder corroborar ciertas teorías de origen funcionalista, entre ellas la del nagualismo como un mecanismo de control social. Creemos que la confusión de categorías como nagual, tona, brujo, curandero, por mencionar algunas, tiene mucho que ver con la insistente práctica de englobar con estas palabras, las creencias en entidades anímicas practicadas por diversos grupos que han desarrollado o reformulado sus propios conceptos relativos a esta racionalidad. Las diferencias de concepción respecto a la dinámica de las "coesencias", "almas", "entidades anímicas", que pueden ser animales, elementos naturales u otras figuras, pueden ser radicales o variar en forma considerable de un grupo a otro, aunque dichas creencias compartan la misma lógica o estilo, por expresarlo de algún modo.

La discusión de los conceptos básicos de esta racionalidad referida a las entidades anímicas ha sido tema de varios ensayos. En "Nagualismo y Chamanismo", E.J. Durant y J. de Durant-Forest (1985) proponen una clasifica-

ción y delimitación general de las categorías de nagual, *tona* y chamán, para evitar los desplazamientos de estos conceptos observables en los trabajos etnográficos que daban cuenta de estas creencias. Sin aludir un contexto específico y rastreando el origen de dichas prácticas, sostienen que el *tona* tal como se le concibe hoy en día es un animal compañero con el cual está dotado todo individuo desde su nacimiento, mientras que el nagualismo consiste en la capacidad de los brujos para metamorfosearse en animal, rayo, viento u otros elementos.

Refiriéndose al caso concreto de Oxchuc, Alfonso Villa Rojas (1985) define el nagualismo como:

> Prácticas y creencias mágicas que basan en el nagual o el espíritu familiar que suelen adquirir, al paso del tiempo, algunos ancianos y personas importantes del grupo. Ese espíritu familiar puede adoptar forma animal o de algún fenómeno natural, tal como el rayo, el viento o simples bolas de fuego. Con menos frecuencia se mencionan como naguales a seres diminutos de forma humana, de sólo un metro de altura, que aparecen vestidos de "puro negro" "al modo de un obispo o de un católico". Se dicen que estos son los más fuertes y más peligrosos (Villa Rojas, 1985: 536).

La preocupación por detectar los conceptos análogos a tona o nagual, por establecer generalizaciones respecto a estas formas de racionalización, se encuentra presente en la mayoría de las etnografías que dan cuenta de dichas creencias, realizadas en el área de Mesoamérica, durante la segunda mitad del siglo XX. En Chiapas, los trabajos de Calixta Guiteras (1961), Roberta Montagú (1970), Norman D. Thomas (1974), Villa-Rojas (1963) intentaron, aunque sin demasiado éxito, dar testimonio de que las categorías o significados referentes al nagualismo del Centro de México, se repetían, con distintos significantes, en las creencias de los indígenas de las comunidades estudiadas.

Sin demasiado éxito, creemos, porque los resultados etnográficos indicaban no sólo el peligro de llegar sobre el terreno de estudio a corroborar una idea preconcebida, sino la de intentar explicar categorías culturales sin insertarlas dentro de una trama significativa completa. Esta objeción no demerita a las etnografías citadas, pues gracias a ellas tenemos actualmente, un panorama general de estas creencias en el estado de Chiapas; y, lo que es más importante, porque indicaron la urgencia de encontrar nuevas vías de análisis. Un trabajo temprano de Ulrich Köhler (1977), preconizó que, en vez de intentar establecer

las nociones generales de estas racionalidades, era más útil entender en contextos específicos, lo que significaban determinadas categorías dentro de un sistema de conceptualizaciones. *Ch'ombilal-Ch'ulelal* es un precioso precedente de *Ch'ulel. Etnografía de las almas tzeltales,* de Pedro Pitarch, publicado 19 años después.

Por los antecedentes expuestos, nuestro estudio no parte de ninguna noción específica de estas creencias, sino que intenta comprender en qué consistían en el contexto específico la finca. El valor funcional de esta forma de conocimiento dentro de cada proyecto cultural surgido del orden colonial no sólo difiere, sino que ha venido modificándose con los procesos históricos. En la finca, un *médico*, un nagual, un curandero no tienen el mismo significado o valor funcional que en una comunidad o, mucho menos, que un poblado. No obstante, aunque dichas creencias hayan tomado una normatividad y significación específica en este espacio social, las reformulaciones se dieron sobre la base de nociones y prácticas permitidas culturalmente, como pretendemos mostrar en las siguientes líneas.

Una práctica cultural admitida

En las etnografías realizadas en las comunidades indígenas de Chiapas para dar cuenta de las creencias que nos ocupan, salen a relucir las variadas funciones y figuras relacionadas con dicho conocimiento. Pedro Pitarch (1996) indica que en Cancuc existen el pik-abal (diagnosticador), el poxtaywaney (entendido en medicamentos) y el Ch'abajom (recuperador de almas). En el caso de Oxchuc, Villa-Rojas (1963) cita al agchamel (el que echa enfermedad o causa mal por maldad) y al pik-cabal (el que toma el pulso), pero apunta:

> Como es de suponerse, el paso del pik-cabal o buen pulsador a agchamel o brujo es sólo cuestión de tiempo, pues, con los años, es raro el anciano que no hubiese despertado las sospechas y rencores de lo que no pudo dejar siempre satisfechos. Se salvan los que quedaron en la anonimia, sin destacar en ninguna forma; si alcanzaron a tener nagual ha de haber sido de poca fuerza o de calidad inferior. (Villa-Rojas, 1963: 545)

La práctica de asesinato por sospechas de brujería aparece con frecuencia como dato etnográfico. Villa-Rojas (1963) cita el caso de Fray Andrés de

Avendaño quien, en una visita a los tzeltales de Tayasal, hacia fines del siglo XVII, observó la costumbre de decapitar a los ancianos cuando pasaban de los cincuentas para que no se hicieran hechiceros y aprendieran a matar. Para Köhler (1977), sin embargo, proceder activamente con la figura de animales o fenómenos naturales no se limita al ámbito de la brujería malévola. Tras comparar su propio trabajo efectuado en San Pablo con el de Esther Hermitte, realizado en Pinola; de Villa-Rojas, en Oxchuc; y de Holland, en Larráinzar, concluye que en las cuatro comunidades se encuentra la idea de que existen individuos con poderes extraordinarios para causar daño a sus semejantes, pero que éste es sólo uno de los tantos usos que pueden hacerse de tales facultades. El poder para actuar bajo la forma de animal, fenómeno natural u otra figura, puede manejarse con un espíritu de servicio. Las personas con cargos importantes son capaces de actuar con la figura de sus múltiples *ch'ulel*, fenómeno natural o animal compañero de destino, para evitar desgracias y proteger a la comunidad, sin abandonar su forma humana y sus actividades, esto es, sin que preceda alguna transformación.

En San Pablo, sólo el que posee *holomal*, una forma de *ch'ule*l especialmente fuerte, suele utilizarlo para infligir daños. De los *holomal* se esperan acciones destructivas. Los brujos, quienes tienen el poder de transformarse en animales o fenómenos naturales, poseen *holomal* poderosos. "En los lugares a los que ya han penetrado las creencias europeas sobre brujería, efectivamente se requiere un acto especial para obtener la facultad de convertirse en determinados animales, es decir, el pacto con el diablo" (Köhler, 1977:144).

No es nuestro propósito discutir ahora la autenticidad indígena de estas creencias, sino destacar que, como sistema significativo, permitían un uso y una interpretación del poder articulados a partir de tales concepciones. En el estudio realizado por Pitarch (1996) en Cancuc aparece como las nociones de *ch'ulel*, y *lab* son categorías que conllevan una noción de poder. El *ch'ulel*, que habita en el corazón de la persona y simultáneamente en alguna montaña, puede ausentarse, exponerse a peligros. En caso de ser encarcelado por los *lab*, el dueño del *ch'ulel* puede enfermarse o morir. Los *lab* son poder, asienta Pitarch. Instalados en el corazón y desdoblados, son criaturas (animales, meteoros, pâles) que pueden causar daño. Se usa también el término de *yuel*, es decir, "su poder de alguien", "su facultad", "la capacidad de afectar o ser afectado".

> "Es normal sospechar que quienes destacan socialmente, por su iniciativa, por su poder o por ocupar posiciones de autoridad, tienen un

> número alto de *lab* y que entre estos figuran seres fuertes. Ello explica su capacidad de acción y fuerza de carácter, como la alta frecuencia con que mueren prematuramente (Pitarch,1996: 70).

Estos poderes, que se juegan a un nivel de lucha casi invisible, atraviesan todo el tejido social. La concepción de enfermedad y la interpretación que se hace de la muerte, por ejemplo, forman parte de la trama significativa. De ahí que, como ha sido señalado por Pitarch, exista entre los pobladores de Cancuc, una obsesión por la enfermedad, por sus orígenes, por sus síntomas. Dolencias de distinta índole son interpretadas como una pérdida del alma, concepto que encontramos no sólo en Cancuc, sino también en Chamula, San Pedro Chenalhó, y como lo ha señalado Köhler (1977) en un intento comparativo, en Amatenango del Valle, en Larráinzar o San Pablo. La idea de esta enfermedad es que una o varios de los animales compañeros o "almas" del paciente han llegado a manos de adversarios mal intencionados, raptores de almas. "...el interés por hurgar en las identidades del corazón de los otros —el *ch'ulel* y más que nada los *lab*— tiene un carácter de necesidad de defenderse o anticipar una agresión, y sin duda es así (Pitarch, 1996: 90).

Las negociaciones, las luchas, la autoridad a nivel político y personal se articulan, en estos ámbitos sociales, en una trama simbólica que provee de nociones generales para interpretar la experiencia, incluida la del poder. Un poder distribuido desigualmente y del cual se pueden hacer distintos usos, buenos o malos. Para neutralizar los efectos negativos de estas potencias, que generalmente se traducen en enfermedad, calamidades naturales o muerte, el sistema significativo permite el despliegue de otras categorías y acciones: el recurso de la reciprocidad, de las ofrendas para el rescate de las "almas perdidas", de las oraciones o, en el caso extremo, del asesinato de quien posee entidades anímicas poderosas usadas en detrimento de sus semejantes y de la comunidad.

Fue con esta familia de conceptos que los peones de distintas comunidades llegaron a las fincas, pero el cambio de contexto generó renovaciones en el sistema significativo. La experiencia de la finca implicó una transformación ontológica, un cambio de referentes empíricos y de relaciones sociales. Viejas nociones recogieron nuevos significados, aunque las resemantizaciones no fueron creación exclusiva de los peones: los patrones también participaron activamente en el proceso.

La práctica de asesinar a aquellos que hacían un mal uso de sus poderes, permitida en las comunidades como un recurso extremo y esporádico, fue re-

producida en la finca, y al decir reproducida queremos indicar que fue transformada. La innovación permitió que el asesinato de brujos fuera una práctica recurrente, excesiva.

"La cultura funciona como síntesis de la estabilidad y el cambio, el pasado y el presente, la diacronía y la sincronía" (Sahlins: 1989, 135). Para entender lo que sucedió y permitió el asesinato sistemático de los brujos que vivían en las fincas es importante indagar lo que significó esa forma de actuar. Este acontecimiento, intentaremos evidenciar en las líneas que vienen, es comprensible si lo tomamos como una realización única del fenómeno general, en otros términos, si lo tomamos como una acción simbólica organizada a partir del sistema cultural admitido en el orden social de la finca.

El nagualismo en la finca: significados refuncionalizados

Si nos atenemos a los testimonios de los peones de Chichihuistán, la brujería era una racionalidad que permitía la puesta en circulación de dones positivos, pero también de dones y devoluciones negativas. Podemos suponer que entre más intensos y frecuentes fueran los intercambios positivos, menos vigor tenían los intercambios negativos, y viceversa. Es decir, ambas formas de reciprocidad eran parte del mismo sistema.

Las concepciones inherentes a la brujería y al nagualismo —y aquí nos atrevemos a llamarlo así, pues los peones emplean el término nagual—, con la forma que tomó en el contexto de la finca, proveyeron de una normatividad específica a las prácticas recíprocas negativas[2]. El vigor de estas creencias, mayor entre los más ancianos de los ex peones, puede constatarse aún entre los jóvenes. Durante las prácticas de campo quisimos conocer una cueva, debido al tabú que respecto a ésta manifiestan todavía los habitantes del lugar. La curiosidad nos llevó a pedirle a Martha, hija de uno de los ex peones, que nos mostrara el camino para acceder a ella. Cuando llegamos a la cumbre de la montaña, Martha comenzó a ponerse nerviosa y se negó a mostrarnos la forma de descender el

[2] El hecho que en Chichihuistán los peones hablen de nagual y no de sus propias categorías, es indicativo. Creemos que los patrones, de origen ladino, hicieron extensivo este término a todas las creencias y prácticas indígenas que ellos consideraban como demoníacas, término que luego fue adoptado por los peones, con esa carga significativa.

peñasco intransitado y salvaje, en cuyo fondo se encontraba la cueva. Intentamos buscarla solos, más, con toda la emoción y la angustia de las que puede ser capaz una muchacha de 18 años, intentó disuadirnos, nos suplicó que no lo hiciéramos, porque entrar implicaba pactar con los naguales que moraban en el interior, es decir, perderse para siempre. De regreso pasamos por su casa y sus padres, quienes juraron no creer en esas historias, contaron varias anécdotas que daban fe de la veracidad de los naguales. Hasta hace cuando mucho 15 años, la fuerza de estas creencias era mayor, si se toma como dato los frecuentes asesinatos por la acusación de ejercicio de la brujería.

No cabe duda: en Chichihuistán se creía y practicaba el nagualismo y la brujería. El culto a san Isidro y la adaptación de otros símbolos cristianos nos obligaron a preguntarnos sobre la forma en que se había dado la síntesis y las reformulaciones simbólicas. Las interrogantes obligadas fueron ¿cómo una persona podía, durante el periodo de la finca, caer enferma, morir o tener desgracias por causas de brujería? ¿Cómo era el proceso de curación? ¿Qué es un nagual para los habitantes de Chichihuistán? ¿Cuáles son los poderes de un *médico*? Y los patrones, ¿creían y eran susceptibles a los efectos de la brujería?

Según los testimonios recogidos entre los informantes más avanzados en edad, se recurría al *médico* para curar una enfermedad, para adivinar las causas de una desgracia, incluida la muerte, pero también para hacer brujería y resolver conflictos causados por un insulto, una amenaza, un maltrato del patrón, por celos, envidia, rencores, ofensas.

Los símbolos religiosos cristianos fueron integrados a las concepciones nagualistas, incluido el culto a san Isidro. Todos los entrevistados coincidieron en el hecho que ser *médico* implicaba el conocimiento de la brujería, de la medicina tradicional y de las imágenes de los santos. El que sabía curar iba a la iglesia y les rezaba. Si se trataba de un enfermo, se iba a la casa del *médico*. Tras haber adivinado el lugar donde se encontraba enterrado el muñeco y la persona que lo enterró, el *médico* quitaba el maleficio, para lo cual era necesario comprarle velas, incienso, perfume Siete Machos, aguardiente, un gallo y una gallina. Frente al enfermo, sacrificaba las dos aves, quemaba incienso y dirigía sus oraciones a san Isidro, san José, san Francisco, santa Candelaria y muchos otros más. Para hacer brujería y daños conjuraba a los mismos santos y enterraban muñecos. En las cuevas encendían velas, quemaban incienso y sacrificaban animales. A las cuevas se les considera hasta la fecha como morada de naguales. Los naguales de aquellos que vendieron su alma al Diablo, por ejercitar estas prácticas.

Como símbolo del mal, el Diablo alteró el significado original de nagual. Los ex peones de Chichihuistán consideran que todo aquel que tiene naguales posee poderes extrahumanos y demoníacos[3]. Para los ex peones, no todos poseen nagual, ni es una entidad capaz de proteger. El único que posee naguales, para ellos, es el *médico*, quien tiene por ello la capacidad de transformarse en animal o bulto. Cuando se le aparece a alguien en forma de su nagual, la persona cae enferma o muere. No puede haber naguales buenos porque un nagual es el Demonio. Los ex peones de Chichihuistán aseveran haber visto o escuchado, antes de cada muerte o enfermedad, la aparición, el canto o el rugido de un animal.

Los *médicos* poseían un poder inmenso: lo mismo podían curar que quitar la vida; obtener el favor de los dioses, que los maleficios de Satanás. En estas figuras se sintetizaron varios significados y funciones. El diagnosticador, el recuperador de almas, el entendido en medicamentos, el que echa enfermedad por maldad, el raptor de almas, devinieron en la misma figura: la del *médico*-brujo. La síntesis se dio a la par de una reformulación de las relaciones de poder y de lucha[4]. Don Mario da cuenta de ello:

> Cuando alguien estaba enfermo iba al brujo. Siempre decía: "fulanito te tiene mucha envidia, te está haciendo daño"[5]. Luego, iban a esperar al envidioso en el camino y ahí nomás se lo echaban. Pero eso sí, los brujos se hacían ricos, cobraban caro, con gallinas o paga. En ese tiempo había hartísimo curandero que iba a la cueva.
> -¿Qué diferencia hay entre un brujo y un curandero?
> -Todo es lo mismo, pues. Brujo, curandero, *médico*.

---

[3] Villa Rojas (1985) anotó, para el caso de Oxchuc, que sólo pueden tener nagual aquellos que han alcanzado cierta jerarquía en la estructura político-religiosa, o que han pasado a formar parte del grupo de ancianos. Las andanzas de los naguales tienen lugar por la noche. "Es la hora en que los naguales trabajan haciendo siguiendo las instrucciones de sus dueños: escuchan, observan los pecados, protegen o atacan, según el caso; su acción más temida es la de "comer" el alma de los que tienen pecados graves (1985:536).

[4] Esta síntesis fue también observada por Roberta Montagú pero, en su afán de darle a los hechos de brujería una explicación funcionalista, pasada por alto. Aunque apunta: "toda enfermedad y toda muerte es causada por la brujería y las funciones del brujo se entrelazan desesperadamente y a menudo con las del curandero, 1970: 363.

[5] Hacer daño, en este contexto significa hacer un maleficio.

Varios de los testimonios coinciden con que la envidia era una causa frecuente de embrujos. Esta noción, por lo general entendida en otros medios como codicia de lo ajeno, en este contexto se extiende a otros significados. La carga emotiva al pronunciar esta palabra es mucho mayor y pareciera indicar al mismo tiempo que codicia, furia, rencor. Socialmente, la envidia era en sí misma un riesgo por toda la negatividad que conllevaba. Era el punto inicial de muchos conflictos por la propia interpretación que de ella se hacía. Se consideraba que la envidia tenía en sí misma una fuerza capaz de atacar al individuo y dirigir los poderes de la naturaleza, como Roberta Montagú pudo observar entre los peones tzeltales de las fincas de Ocosingo:

> La envidia ataca al wayhel del individuo y a los miembros de su familia nuclear, trayendo enfermedad y su muerte. La fuerza de la envidia puede dirigir a los poderes naturales y ocasionar que el viento derrumbe el maíz, que la lluvia lo esparza o que el fuego haga arder una casa (Montagú, 1970: 362).

Pero además de este poder de la envidia, el envidioso podía acudir al *médico* para que le hiciera un maleficio a la persona envidiada a quien debían sobrevenirle, consecuentemente, desgracias. Por lo tanto, si alguien sufría de enfermedad o muertes en la familia consultaba a este personaje para que adivinara quien le estaba haciendo "daño". Algunas veces, el envidioso pagaba su maldad con otro maleficio o, como lo relata don Mario, con su propia vida.

George M. Foster (1972) interpretó las prácticas de brujería como un mecanismo de control social que impedía los cambios de status y la conducta antisocial[6]. Para Foster, el origen de la brujería es la envidia, y el miedo a los hechizos es una sanción que ayuda a la gente a mantener sus posesiones dentro del límite de lo aceptable por el grupo. Esta concepción tiene mucho que ver con

[6] Roberta Montagú realizó un estudio en las fincas de Ocosingo para analizar los mecanismos de control social y concluye que "Esta es, pues, una sociedad que funciona bajo una ley común de brujería y en la cual las autoridades son meros árbitros cuyo deber es inhibir las emociones violentas para que las fuerzas del mal, de la noche, de la obscuridad, del odio y de la envidia, con la enfermedad, el hambre y el infortunio concomitantes, no penetren en el poblado ni en los corazones de la gente", 1970: 369. Parece contradictorio concebir las prácticas de brujería como mecanismo de control social cuando sus propios resultados etnográficos aportan datos que la desmienten, como por ejemplo, el hecho de haber registrado 27 casos de asesinato por acusaciones de brujería en una sola finca.

su *imagen del bien limitado* y la idea de *equilibrio social. La imagen del bien limitado* consiste en la noción de que, para los habitantes de tzintzuntzan, todo existe en cantidades finitas y que si un individuo mejora su posición es siempre a expensas de otro:

> De aquí que una mejoría aparente de alguien con respecto de lo bueno, especialmente el económico, se considere como una amenaza para la comunidad. Dado que sólo hay disponible un poco de eso Bueno, alguien está siendo despojado, se dé cuenta o no. Y dado que puede haber duda sobre quién es el que está perdiendo —puedo ser yo— cualquier ventaja significativa se percibe no como amenaza para un individuo o una familia, sino para *todos* los individuos y *todas* las familias. Que la ventaja de uno implique la desventaja de otro, parece ser la clave para entender la imagen de la limitación de lo Bueno. (Foster, 1972: 125-126)

Foster señala que esta imagen del bien limitado permite que lo bueno se distribuya uniformemente para alcanzar un equilibrio. Así al explicar el *contrato diático,* es decir, la reciprocidad apunta:

> Una condición satisfactoria es aquella en que hay un justo equilibrio entre las fuerzas oponentes y la gente; en la que lo bueno está distribuido uniformemente y en la que nadie toma indebidamente algo de los demás. Esta misma idea del equilibrio nos ayuda a entender el principio básico subyacente en las relaciones sociales. Este principio [...] es el de reciprocidad entre compañeros, el de un intercambio justo mediante el cual un individuo adquiere el apoyo que necesita en los tiempos ordinarios y en los especiales, sin correr el riesgo de que se le acuse de tomar algo de los demás (Foster, 1972: 209).

Esta idea de una sociedad equilibrada, donde los conflictos se resuelven pacíficamente y existe la tendencia a una distribución uniforme de lo bueno, contrasta con nuestros resultados etnográficos. La brujería no se sustenta en un afán de igualdad, sino en la competencia. Era un espacio de poder, de conflicto, de lucha. En las prácticas del nagualismo se dejan ver cambios profundos de las concepciones, las relaciones sociales, y las condiciones materiales de vida. Envidiar es desear rencorosamente lo que posee el otro, precisamente porque se

valora tener y distinguirse por lo que se posee. La envidia, al igual que otros sentimientos y emociones, posee un sentido cultural relativo.

Foster parece presentar una sociedad donde todos "se portan bien", donde todo lo que se comparte es positivo y tiende al equilibrio social. Los testimonios de los ex peones de Chichihuistán, al contrario, traslucen una sociabilidad marcada por los intercambios negativos, desequilibrada y peligrosa. Peligrosa precisamente porque la "sanción" no siempre recae sobre el "infractor", como veremos más adelante.

Admitir que la reciprocidad no es exclusivamente positiva es poner en tela de juicio que ésta esté siempre fundada en categorías de afecto, de ayuda mutua, de paz. Algunos autores como Lévi-Strauss y Godbout consideran que el don desplaza la posibilidad de guerra y de conflicto. Las prestaciones recíprocas, según estos autores, son la contrapartida del odio, la violencia o la venganza. Esta idea nos parece parcialmente acertada, pues alude sólo a las prestaciones recíprocas positivas y parece referirse a sociedades idílicas donde el conflicto está ausente. La activación de formas positivas de reciprocidad va de la mano de nociones fundadas en la generosidad, es cierto, y esto puede evitar ciertos conflictos porque crea lazos de afecto entre los participantes. Pero puede darse el caso de que otros lazos de unión se den por varios tipos de explotación, que algunas de las cosas que circulan sean intercambios sustentados en la competencia, la intriga, la traición, en otros términos, que se trate de un sistema de dones y contradones negativos, alternativo al de intercambios positivos.

Sahlins (1983) define al don negativo como un intento de obtener impunemente algo a cambio de nada, como un tomar explotativo. Según su modelo, las transacciones que constituyen la reciprocidad negativa incluyen el regateo, el trueque, el robo, el subterfugio y el juego, es decir, formas de obtener el máximo de utilidad y de ventaja a expensas del otro. Los dones a los que se refiere este autor engloban sólo transacciones de tipo material. En nuestra opinión, es necesario incluir los intercambios simbólicos fundamentados en actitudes y emociones. La envidia, por ejemplo, era recibida por los peones como un don negativo y se devolvía como cosa mala, pues era interpretado como algo parecido al odio y cuya fuerza podía, por sí misma, ocasionar desastres de toda índole. Un regaño, insulto o maltrato físico del patrón podía desencadenar un ciclo de intercambios negativos. En tal caso, el peón podía "faltarle el respeto" y hacer uso de sus conocimientos en la brujería para devolver el mal. Para comprender la lógica de estos intercambios concebimos la reciprocidad negativa como un sistema que

permite dar y devolver dones malos. La anterior definición nos permite ampliar el ámbito de transacciones que constituyen los intercambios negativos, definidos por Sahlins en términos de ventaja utilitaria lo que supone una materialidad en el don: trueque, robo, regateo, juego. Mitchell, particularmente, concibe la reciprocidad negativa como un tomar de alguien algo que nos ha sido quitado. Al concebir la reciprocidad negativa como un sistema de dar y devolver males, en vez de entenderla como transacciones en las que se toma algo de los otros vengativamente, porque ese algo se nos ha quitado, podemos incluir intercambios simbólicos que no están mediados por un don material, como serían actitudes, sentimientos, afectos. Por lo tanto habrá reciprocidad negativa si se toma algo indebidamente de los otros, pero también si lo que se da o devuelve es considerado como un mal.

El papel ambiguo que jugaban los *médicos* para los intercambios recíprocos, fueran estos positivos o negativos, fortalecía la tirantez, la tensión social, como lo constata don Beto:

> —¿Había mucha brujería, antes?
> —¡Hay, Dios! ¿Cuando nos criamos? Casas cerradas quedan. Ahí le tocó al difunto mi papá. ¡Pura calentura!, ¡Cómo se siente! ¡Cómo apesta, la calentura"! ¡Casas cerradas! Era la brujería. Nos encienden en la cueva, grueso de vela lo llevan a encenderlo, ahí.
> —¿Y el mismo que curaba hacía brujería?
> —Está revuelto. Pongamos que vamos a ir a pedir favor al *médico* para que nos sane. Ahí mismo puede meter otro [muñeco] para que no falle, tenga su negocio, pues, que haya harto enfermo. Por eso digo, ahí mismo nos salva, pero si hay un enemigo puede hacer mal también. Para curar, a los santos les pide, para hacer mal, igual. Se puede adivinar con preguntas, cualquier problema. El *médico* adivina. Mira el pulso. Mira en tu corazón quien te está echando mal. Y el que te está haciendo daño, ahí nomás acabó. Hasta las criaturitas entraban en el panteón, muertecitos. ¡Hay, Dios! Diario, diario, revueltos chiquitos y grandes.

En la finca, el sistema de reciprocidad permitía el intercambio simbólico entre las personas, pero también entre éstos y potencias invisibles. Este hecho ya ha sido anotado por varios autores para el caso de las comunidades indígenas. En *Chombilal-Ch'ulelal,* Köhler apunta que para el restablecimiento de un paciente

que ha perdido su alma, porque ésta ha sido capturada y vendida, en San Pablo se usan varios recursos: las palabras a los dioses, y las ofrendas que consisten en copal, velas y el alma de un gallo sacrificado y ofrecido como trueque a los *Holomal*, secuestradores del alma. Pedro Pitarch (1996) describe que en Cancuc se realizan ofrendas para rescatar el *ch'ulel* de manos de los *lab* quienes pudieron haberlo apresado como castigo por haber sido molestados por el paso del *ch'ulel* que durante el sueño deambula fuera del cuerpo; para obtener el ave del corazón del enfermo; o para recibir a cambio de su liberación bienes que consisten en huevos, incienso, aguardiente, tabaco o palabras lisonjeras. "Sin embargo, existe la posibilidad de que el *Ch'ulel* sea "vendido" (*chonel*) al señor de una montaña por parte de un cancuquero de carne y hueso, quien lo hace a cambio de alguna riqueza o para obtener venganza" (Pitarch, 1996:49).

Esta última noción, que como ya vimos, era parte del sistema cultural admitido, en la finca se extiende a nuevos significados y se convierte en una práctica recurrente. Los *médicos* podían dar lugar a círculos de intercambios positivos o negativos, "vender", "empeñar" o "comer" el alma de los peones o el patrón. Por curar o adivinar los orígenes de una desgracia o enfermedad, recibía a cambio dones que podían consistir en bienes o dinero. Eran, además, los intermediarios entre los que solicitaban sus servicios y las potencias divinas o demoníacas a quienes también debían ofrecérseles dones en forma de ofrendas para obtener sus favores. La paradoja de este ciclo de reciprocidad era que había que encontrar un culpable a quien devolver los males para obtener venganza. El señalamiento de una persona en específico daba lugar a un conflicto y a un violento intercambio negativo, marcado por la enemistad. Una enemistad que podía suscitarse entre familiares, parientes cercanos, vecinos, amigos.

Pero el poder de los *médicos* no se detenía ahí. Como lo expresa don Beto, el mismo al que se consultaba para aliviar una enfermedad podía enterrar un muñeco y ejercer un maleficio en contra del consultante, para de esta manera asegurar su negocio. En este caso, era el propio *médico* quien propiciaba el ciclo de dones negativos. Por lo general, el señalamiento de las maldades de un *médico* venía de otro que ejercía el mismo oficio. Los afectados, entonces, se cobraban el daño esperando en el camino al malvado y le quitaban la vida. Para llegar a este punto de negatividad, el intercambio de acusaciones y la competencia entre brujos debía haber trabajado lo suficiente para exacerbar el ánimo de sus clientes. Podemos observar que los *médicos* aprendieron a usar sus conocimientos como un comercio, es decir, con cálculo y con vistas a obtener ganancias ventajosas. El

empleo de subterfugios permitía a estos personajes obtener dones exorbitantes de sus clientes, dones que podían fácilmente tornarse en negativos cuando se generaba la sospecha de un engaño o una traición por parte suya.

Es necesario reparar en el hecho de que la propia noción de maleficio se basaba en un sistema de reciprocidad: el brujo, para obtener los favores de Satanás, empeñaba su alma, tenía que pagar. Pero además si tenía naguales poderosos, podía hacer recaer su "pago" sobre un brujo con menos poderes[7]. En el mes de septiembre de 1999, fue asesinada en el camino de Chijilté, finca cercana a Chichihuistán, una señora que había creado fama de "hacer maldades". El personaje era conocido por los habitantes de Chichihuistán y acogieron la noticia de su muerte como una consecuencia lógica de sus actividades: "ella solita se lo buscó" explicó uno de sus sobrinos, "ya era mucho el daño que estaba haciendo". Aunque don Mariano, habitante de Chichihuistán interpretó los hechos más sutilmente:

> A ella le tocó la muerte, el pago, porque otro *médico* era más fuerte que ella. Otro era el que tenía venta con el Demonio e hizo que recayera sobre ella. Pero ya sabemos quien fue y ya no tarda en caer también, junto con el que fue a pedir "el trabajo".

Debido a que la muerte, la enfermedad y las desgracias son consideradas como productos de un hechizo, la brujería se paga con la vida. Sin embargo, aunque los participantes de la reciprocidad negativa estén definidos, el peligro es que el pago puede generalizarse y recaer sobre alguien que está fuera del ciclo de intercambios, por lo general, un ser querido.

La brujería se encuentra estrechamente relacionada a las concepciones de "venta con el demonio", "empeño" y "pago". Un maleficio implica siempre un "empeño", es decir, una deuda con el demonio. Don Beto lo testifica:

—¿Y a su papá quien le hizo brujería?

[7] Roberta Montagú pudo observar la misma lógica entre los peones de las fincas de Ocosingo y señaló que los brujos "Además de los animales malévolos que poseen como *wayheles* y de su capacidad de controlar *labes*, los brujos poseen más envidia, más rabia y más humor que la gente común; en algunos casos, pueden "usar la mano" de un hombre bueno y hacer que éste haga sus brujerías. La mayoría de los brujos son asesinados por sus víctimas o por los familiares de éstas", 1970:363.

—No era para mi papá, estaba puesto para mi tío, era su parte de él, pero a mi papá le tocó. Iba a acabar mi tío, pero como mi tío era vivo entonces se lo echó a mi papá[8].

Cuando estamos de gravedad, cuando ya estamos muy mal, vienen los pájaros, los animales, el gato de monte, el león, y ahí están cantando, gritando. Ese es que el "empeño" ya está, lo están apretando y ahí nomás acabaron[9]. Porque los *médico*s tienen su nagual. Lo usan para hacer daño, lo tienen mirado donde están sus enemigos. Lo llegan a agüizotear[10]. Cuando llega el nagual cerca de uno, ya no se puede hacer nada, ahí nomás acabó. El nagual es el Demonio.

El maleficio como don negativo puede, del mismo modo, ser recibido por un miembro de la familia o un ser querido de la persona a quien a sido destinado. El peligro de recurrir a los hechizos como venganza es que el contradón podía revertirse de inmediato contra uno mismo. En la interpretación que hace don Mariano de la muerte de su hermana, sale a relucir este riesgo:

A mi papá le echaron mal, pero él tuvo la culpa: no respetaba a mi mamá, tenía otra mujer. Mi mamá fue con el *médico*, tenía celos. Sólo que no cayó sobre él, sino sobre mi hermanita. Chiquita estaba. De repente un día, en una rama un pajarito, de esos chiquitos, caretitos que hay por acá, se puso a cantar. Ese día mi hermanita cayó al pozo, pero lo pudieron sacar. De nada valió. La gran calentura, tres días estuvo en cama. Murió toda hinchada.

Los testimonios de ex peones tojolabales de fincas comitecas, recogidos por Antonio Gómez y Mario Humberto Ruz en *Memoria Baldía (1992)* dan fe de que estas significaciones con respecto a la brujería estaban bastante generalizadas en las fincas de la región. Doña Leucaria Vázquez Álvarez nos ilustra su propia experiencia, el otro ángulo de la moneda, pues sobre ella cayó el estigma de bruja:

—Y en la brujería antes, en la finca, ¿se creía?

[8] Ser "vivo" significa, posiblemente, que tenía naguales poderosos y conocimientos para desviar el mal.
[9] El empeño, es decir, la venta que han hecho los brujos de la persona dañada con el Demonio.
[10] Agüizote (ahuizotl en nahuatl) significa espanto, brujería, maleficio. Para los pobladores de Chichihuistán, agüizotear es presagiar una desgracia o la muerte por efectos de un hechizo.

—¡Ah muchachito! ¡Ah, Dios!, por eso antes mataban mucho a la gente pues. ¡Ha, muchos murieron, a muchos mataron! Matan. Si se enferma algún niño, si se enfermó alguien, ¡pues ya no! Ya eres tú [el culpable]; eres brujo, eres bruja. ¿Qué es de mí?, yo huí, yo fui hasta donde estaba mi hija, cuando mi hija ya estaba hasta allá [en Zapaluta] bajo los pies de nuestro patrono [el Padre Eterno].

Me acusaron de bruja, que porque soy bruja, que me como a sus hijos. ¡Ah, paciencia Dios! Siempre me fui, siempre me fui, ahí me fue a dejar mi [hijo] Lorenzo, Pero nomás que yo no me acostumbraba [ahí], no me hallaba en el lugar. ¡Ah, lo arregló mi hija! Vino, vino al Cabildo; vino con uno de sus hijos, hay uno [que se llama Domingo. Como ya tiene hijos. Vino mi hija, vino a arrreglar[lo] al Cabildo, ¡ah, Dios!, sacaron un papel ese mi Domingo y mi hija, y se lo vieron a aventar [al comisario]; aquí vinieron a dar el papel, aquí vinieron a dar el papel, aquí lo tiraron; [mi hija] le dio el papel a quien tiene cargo. Del Cabildo salió [la notificación] y se fue a presentar el que está diciendo que me va a matar. ¡Uh…!, ya metí al Cabildo a la gente de aquí, pues. Que me van a matar, que soy bruja, que me como a sus hijos, ¡ah! Eso nomás que te acusen [una vez] que eres bruja es que usted será siempre [el culpable], ya usted será siempre (Gómez y Ruz, 1992: 109).

La situación de riesgo, la generalización que sufrió la amplia gama de especialidades relacionadas con lo sacro, así como la presencia de los brujos como portadora de conflicto se manifiestan en lo que más adelante continúa narrando doña Leucaria Vázquez:

Ahora ya estamos libres, donde quieras caminar [puedes hacerlo], pero antes ya ni podías caminar. ¡Uh…que ya eres brujo, ya te van a matar, ya te van a dar!… Pero [eso era] antes.

Pero cuando supieron bien, es decir, cuando se bautizaron bien, escucharon bien la razón[de] nuestro padre [Dios], [cuando] vino la palabra de Dios, ¡ah Dios!, ahí dejaron [eso] en paz pues, ahí. ¡Ah vaya, todo era puro pleito! ¡Ya no! Ahí van a amarrar en un palo a quien sea bruja; que ahí nos van a amarrar en un palo debajo de sus camas. Así mero decían mucho antes, pero cuando salió la mera verdad, porque ya era muy delicado el Cabildo con las mujeres [para defenderlas], cuando alguien las acusaba, ¡ha Dios, eso, ahí se espantaron! Ahí nomás se espantaron, pero porque no puedes saber si ellos mismos [los brujos],

> están…[si] ellos están metiendo [acusaciones contra] la gente. Mire: cuando murió uno de mis hijos, difunto Francisquito, un mi hijo cuya casita estaba aquí nomás, ahí en la esquina; aquí nomás está, ahí nomás está, ahí es su casa mi hijito. Vaya, dealtiro era un hombre tierno, también era muy guapo, era [todavía] hombre tierno, no tenía nada de madurez mi hijo. Y mucho, sabe rezar mucho, mucho, mucho. No es hombre común, sabe; tiene cabeza para… parece que quería curar mi hijito. ¡¿Y no rapidísimo lo mataron pues?! ¡Ah, rápido me mató a mi hijo la gente! (Ruz y Gómez: 1992: 111).

Tanto los testimonios recogidos en Chichihuistán como los de los ex peones Tojolabales de fincas comitecas presentados en *Memoria Baldía* (Gómez y Ruz, 1992), y el trabajo etnográfico de Roberta Montagú recrean una vivencia conflictiva con respecto a estas creencias que sintetizaban concepciones indígenas y cristianas. La estrecha convivencia entre patrones y peones permitió un intercambio profundo de símbolos y significados y una consecuente resemantización. Los patrones, en este caso de origen ladino, introdujeron el culto a san Isidro y una buena parte de los ritos cristianos. Fue con estas concepciones que interpretaron las creencias indígenas, remitiéndolas al terreno de lo demoníaco. El símbolo del diablo y de los santos también fueron interpretados por los peones desde sus propias categorías culturales. En el acto, el sistema significativo completo se reprodujo. Palabras como nagual y brujería recogieron un nuevo contenido y surgió la figura del *médico*, en quien se resumían varios significados y funciones.

Ciertamente, las creencias en las almas y las potencias anímicas traídas por los peones de sus comunidades permitían una interpretación y un ejercicio del poder, pero la llegada a la finca implicó un cambio en las relaciones sociales y en los referentes empíricos que exigían nuevas formas de competencia, de lucha. Este hecho, así como el contacto con símbolos cristianos, coadyuvaron en el proceso de reformulación del sistema significativo. Sólo que en el proceso las nociones del patrón tampoco salieron ilesas.

El patrón y el nagualismo

El nagualismo era una racionalidad y, al mismo tiempo, un espacio de poder, un dominio disputado por los peones frente a los que se encargaban de administrar la finca, frente a ellos mismos y frente al mismo patrón. Con esto queremos decir que el poder del patrón no era absoluto. El patrón creía en la brujería, la conside-

raba cosa del Demonio. Desde los esquemas interpretativos que le proveía su religión cristiana, el patrón concebía las prácticas de nagualismo como algo que podía tener efecto sobre él, su familia, sus bienes, porque, según las categorías interpretativas del catolicismo, Satanás tiene sus poderes.

Las creencias en la brujería dieron un carácter particular al sistema de reciprocidad que regían las relaciones sociales de la finca. La circulación de dones positivos o negativos encontraban una estrecha conexión con estas creencias. El patrón, lo mismo que el *médico*, poseía el máximo poder tanto para la reciprocidad positiva como para la negativa. Gran parte del poder del patrón estaba sustentado en los intercambios simbólicos positivos, que iban desde bienes, hasta actitudes y afectos[11]. Esto no excluye que también hiciera uso de su poder para ejercer prácticas de reciprocidad negativa. La explotación, los maltratos físicos, las humillaciones eran recibidos por los peones como maldades y devueltos en forma de engaños al patrón, de robos, de apatía en el trabajo, de odio. Un intercambio negativo iniciado por el patrón podía, además, desembocar en un maleficio hacia su persona o hacia sus seres más allegados.

Durante una plática informal que sostuvimos con don Gilberto, quien posee una propiedad contigua a Chichihuistán, nos relató que su abuela compró ese rancho hacia 1950. Sus padres y él crecieron ahí[12]. Nos comentó que él si creía en la brujería porque había visto y comprobado muchas cosas. En una ocasión estaba sentado frente a una cueva, hace sólo tres años. Su padre acababa de morirse y él estaba ahí pensando precisamente en él. De pronto escucho el crujido de una rama que lo hizo estremecerse porque era un sonido extraño. Entonces se decidió a hacer lo que nunca había hecho: entrar a la cueva. Era una cueva enorme y había muchas velas, juncia, incienso y ofrendas por todos lados. Hasta adentro un río corría y era enorme. Nos dijo que todavía había muchos brujos en el lugar, que seguían practicando.

En otro momento, el mismo nos ofreció el siguiente testimonio que nos permite entender la forma en que estas prácticas eran interpretadas por los patrones:

> Una vez, cuando era niño, fuimos con mi abuelita y mis hermanitos a pasear por el campo. Andábamos caminando y llegamos hasta una montaña. Estába-

[11] Para más detalles sobre las prácticas de reciprocidad positiva ver Pinto Durán, Astrid, 2000.
[12] Don Gilberto asegura venir de una "buena familia" de San Cristóbal de Las Casas.

mos jugando y yo encontré unos muñecos enterrados junto a unos huesos enormes. La gente de aquel tiempo era más grande, porque los huesos eran de hombre. Agarré los muñecos y se los fui a mostrar a mi abuelita. Me dijo: "¿para que los recoges?" y empezó a decir una oración y nos regresamos a la casa inmediatamente. Cuando llegamos, mi abuelita cogió su rosario y empezó a orar. En la noche no podíamos dormir porque muchos perros ladraban afuera de la casa. Mi abuelita seguía rezando y me dijo: "Ya viste, para que tocaste esos muñecos". Yo no le había confesado que me había traído uno en mi bolsa. Cuando se lo dije agarró el muñeco y lo aventó lejos. Todos los perros desaparecieron y quedó silencio.

En aquel tiempo, mucha gente moría. Les daba calentura, se retorcían. Es que había mucho brujo. Todos los días venían los trabajadores a decirle a mi abuelita: "ya murió otro". A mi abuelita nunca le hicieron brujería porque se portaba bien con sus trabajadores. En aquel tiempo lo que había era mucho respeto. Mi abuelita era buena con sus trabajadores…

La última afirmación de don Gilberto es de llamar la atención. A varios de los ex finqueros de esta área, se les preguntó: ¿Alguna vez le hicieron brujería los peones? La respuesta era prácticamente sistemática: "Cómo va usted a creer. Nosotros nos portamos bien con nuestros trabajadores". A don Beto, ex peón de Chichihuistán, de unos 75 años de edad aproximadamente, le preguntamos si los peones le hacían brujería a los patrones y respondió: "ellos ya es otro, es diferente". Sin embargo seguimos insistiendo y le recordamos el caso de don Carlos, yerno de don Héctor Suárez[13], quien según la creencia difundida en el lugar, murió por efectos de brujería. Don Beto interpretó su muerte como sigue:

¡Ah!, pero él porque dialtiro tenía su genio. Era muy malo y en una de tantas a uno de los peones que "sabía" [hacer brujería], no le gustó. Como a don Carlos le gustaba montar a caballo, allá salió por todo este monte. Pero ese moyote, ese animalito que chupa miel, se pegó en la cola del caballo, abajo de su cola en su … ¡Yyyyyyy, cómo empezó a repara el caballo! y allá viene para abajo su dueño. La sangre le salía de la cabeza, por eso se murió, ahí mismo. Pero eso [fue] porque le echaron brujería. El peón "sabía" y como lo regañó, por eso…

[13] Don Héctor Suárez era padre de don Ricardo Suárez, el último propietario de Chichihuistán.

Si los patrones jugaron un papel decisivo en el acontecimiento del asesinato de brujos fue porque el nagualismo constituía una importante fuerza social. Don Ciro, quien durante años trabajó en otra de las fincas cercanas a Chichihuistán nos da su testimonio:

> Enantes ya no se podía vivir, ya eran muchos los que morían. Hasta los hermanos del patrón se murieron varios. Ya no respetaban. Un día nos dijo el patrón que fuéramos a matarlos a todos. Nos reunió a todos los peones. Eh, la gran bulla. Agarramos todos nuestros machetes, palos, lo que teníamos y los acabamos. Estábamos bien contentos. Los mandó a matar para que ya no siguieran acabando a su familia, ni a sus peones. Porque ya bien poquitos le quedábamos. Nosotros le obedecimos porque, de veras, ya era mucho el daño que hacían. Familias enteras acababan. Yo una vez vi uno. Estaba en forma de bulto. A veces se aparecían en forma de pajarito, de gato de monte, cualquier animal. Cuando se aparecían o cantaban cerca de uno, de seguro algo malo pasaba. Porque el nagual siempre es malo.

Los patrones de Chichihuistán, por lo menos durante el tiempo en que vivía don Héctor Suárez, participaban del conflicto generado por estas creencias y tuvieron una participación decisiva en los asesinatos de brujos, como lo muestran los siguientes argumentos que da don Beto, en esta otra parte del diálogo que sostuvimos con él:

> Cuando el enemigo veía que ya se estaban muriendo los hijos, iba al *médico*: "hazme favor de decirlo, ¿quien está haciendo mal?". Luego, el *médico* adivinaba y ahí venía la venganza.
>
> Por eso, como don Héctor (el patrón) vio que su gente estaba acabando, dio permiso, y también los hijos. No tenían pena, aunque vinieran los federales. Nos dijo: "no tengan pena, aquí nomás se va a arreglar". Y como dieron permiso, acabaron los brujos. Bueno, quedan algunos, don Juan. Pero como ya sólo es uno, ya no puede hacer tanto mal. Dicen, pues, que es. No lo sé bien.

Como venimos mostrando, en este mundo de sentido las posibilidades de distinción eran variadas, como variadas eran las categorías por las cuales se podía optar. De esta forma, la generosidad, la dadivosidad cohabitaba con la explotación de unos por otros. Las nociones de coesencia y las prácticas de brujería

recogieron en la finca un nuevo contenido que determinaba las relaciones sociales. Los patrones compartían con sus peones las creencias en la brujería, pero eran los peones los que se reservaban este conocimiento. Las categorías culturales no compartidas permitían una jerarquía y un ejercicio del poder que incluía a todos los que conformaban el espacio social de la finca. Las creencias en las entidades anímicas llegaron a constituir un importante espacio de poder para los peones. Los patrones tampoco pusieron en circulación todo lo que eran, ni dieron todo lo que tenían. En el mismo ámbito compartieron con el peón el culto a San Isidro, pero guardaron para sí funciones y conocimientos de los símbolos cristianos.

Al igual que el *médico*, el patrón era ambivalente. Tenía el poder para la dadivosidad o para la avaricia, para la bondad como para infringir castigos, maltratos vejaciones, trabajos forzados. La reciprocidad positiva, que consistía en el intercambio de afectos, compadrazgos, fiestas, cortesías, ritos, sentimientos, crédito en la tienda de raya, creencias, préstamos, mujeres, regalos, trabajo, alternaba con el intercambio de males. La maldad del patrón, sus maltratos podían ser pagados con otras prácticas: "faltarle el respeto", huir a otras fincas, robarle, no rendir en el trabajo o hacerle hechizos.

Otras síntesis peligrosas

Don Gervasio, ex peón octagenario, asegura que ya no cree en los poderes de los brujos, pero que antes "si habían varios y muy malos":

> Mataron a tres *médicos* porque hacían mucho daño a la gente. Cada semana moría una o dos de sus víctimas y había muchos enfermos. Los esperaron en el camino [a los *médicos*] y los desaparecieron. Los tres se reunían en la cueva para hacer sus ritos y, cuando murieron, alguien dijo haber descubierto esqueletos en ella. Tiempo después la laguna que había en la cueva se secó de una vez.

El temor que generan estas prácticas entre los habitantes de Chichihuistán no ha desaparecido del todo. En el transcurso de nuestro trabajo de campo murió un hombre tras una aparente tuberculosis. Los comentarios sobre su fallecimiento hacían suponer que había muerto por "un mal" causado por el curandero del lugar, motivado por una discusión acaecida entre ambos. El rumor alcanzó tanta fuerza que llegamos a temer por su vida. Ciertas enfermedades, muertes o

desgracias siguen siendo explicadas a partir de concepciones que incumben a la brujería. El esposo de Vini, por ejemplo, está enfermo del corazón y "no puede hacer corajes" porque eso pone en riesgo su salud. Vini me confesó que habían ido con una "médica" de San Cristóbal para que lo curara. Su diagnóstico fue que era un "mal hecho". Su esposo había engañado a una muchacha y la madre de ésta había hecho un trabajo para enfermarlo.

Otra mujer de Chichihuistán está muy enferma. Varios *médicos* le han dicho que alguien le ha "enterrado un muñeco" para que se muera[14]. En un costado de su vientre le han descubierto un gato. Pero no sólo la enfermedad es consecuencia de la brujería. Juan José fue el primero en Chichihuistán en adquirir un camión de carga. Con frecuencia se le descompone o le ocurren percances que son interpretados como producto de la envidia: "eso está hecho así", nos decían.

Las historias sobre asesinatos por precedentes de brujería son abundantes y el silencio que sobre ellos se guarda, significativo: cada vez que se trataba de abordar el tema con los entrevistados, se creaba un clima de incomodidad y las respuestas eran casi monosilábicas.

La brujería continúa teniendo vigencia como creencia aún entre la gente de menos edad y a pesar de la introducción en aumento del protestantismo. En una plática que sostuvimos con Enrique, protestante de unos 25 años de edad, le preguntamos si creía en "esas cosas". Me dijo que él no recurría a los *médicos* para curarse pero que sí tenían poderes porque eran cosas del Diablo. Le preguntamos si podíamos platicar con don Juan, *médico* del lugar y nos respondió: "no lo haga, don Juan sabe por qué le está usted preguntando cosas, tiene como saberlo. Si se llega a dar cuenta no vaya a ser que le pase a usted algo". Don Mariano también nos previno: "ya no pregunte usted, de tanto irse metiendo no sea que la vayan a esperar en el camino. Usted no sabe con quién está usted hablando. Hay mucha gente malosa…mejor cuídese". Comentario que realmente nos obligó a tener más cautela.

Doña Rosita, quien ahora debe tener la edad aproximada de 90 años, expresó en una conversación el temor que, cuando era joven, generaban los poderes de los *médicos*:

[14] Los hechiceros o brujos que, según los lugareños, tenían pacto con el demonio utilizaban muñecos para hacer daño. Estos muñecos, que representaban a la persona a la que se quería hacer mal, eran clavados con agujas o espinas y enterrados en algún lugar.

> Por cualquier cosa amenazaban. Si había algún problema, luego decían que nos íbamos a morir. "Te voy a comer", decían. Así murieron varios de mis hermanos. Una vez en el camino, un mi hermano se peleó con uno que decían [que era brujo]. A la semana cayó enfermo y ya no duró. Ya ni se sabía quien era de verdad, como había muchos que ni conocíamos: unos venían de Mitontic, de Chanal, de todos lados, así ¿cómo lo íbamos a saber? Era muy duro, no como ahora que nos conocemos todos. Por eso los fueron acabando, poco a poco. Daban miedo, moría mucha gente. Mis hermanos, ¡Ay, dios!

En este, como en los demás testimonios de los pobladores de Chichihuistán presentados a lo largo de este trabajo es posible percibir que las prácticas de brujería eran vividas como una situación de riesgo, de peligro. Esta peligrosidad, sostenemos, tenía su origen en la puesta en acción de intercambios simbólicos negativos[15]. Dichos intercambios no se daban exclusivamente entre peones, por ser los portadores de las creencias en el nagualismo, ni tenían su origen exclusivamente en estas prácticas. Un maltrato del patrón, por ejemplo, podía ser recibido como un don negativo y ser devuelto negativamente en forma de brujería. El insulto o la amenaza de un peón a otro podía regresarse con un "mal hecho", es decir, como enfermedad o muerte. Un *médico* podía, por su propia iniciativa o por que alguien se lo había solicitado, causar daños a terceros, maleficios que podía implicar una devolución en forma de brujería, o en el caso extremo, de muerte. Pero, ¿cuál fue la causa de que la reciprocidad negativa se eclipsara a tal punto?

Los testimonios presentados coinciden con la intensificación de desplazamientos de indígenas que se da a mediados de siglo para nutrir de mano de obra a las fincas; saca a la luz una confusión generada por el arribo a la finca de gente de diversa procedencia. Estos desplazamientos obedecieron a los reiterados intentos de convertir a Chichihuistán en una explotación de tipo capitalista. Desde finales del siglo XIX se intentó modernizar a esta finca capitalizándola y aumentando su población con el "enganche" de indígenas. En 1908 y 1909, Chichihuistán pertenecía a Juan Torres Espinoza quien había adquirido la propiedad a través

[15] Miguel Lisbona (1998) observó, para el caso de Los Chimalapas, que el intercambio negativo posee un carácter violento y peligroso. Las características de estos intercambios simbólicos tienen mucho que ver con la refuncionalización de viejas concepciones y con la incorporación, al sistema de reciprocidad, de nuevos valores.

de préstamos. Este personaje contaba, además, entre sus propiedades a Los Cerezos fracción de San Isidro, Corral de Piedra, Molino de Santo Domingo y La Primavera en San Cristóbal; La Tejonera de Amatenango; Chincultic, San Francisco, Chijilté en Teopisca; y Oquentay, La Laguna y Chenemutil en San Martín (Pedrero, 1984). Hacia esa misma época, Juan Torres tenía un amplio registro de deudas que nos habla del afán de capitalización para convertir a las fincas en una empresa. El siguiente propietario de Chichihuistán, don Miguel Castillo, también intentó darle un nuevo impulso a la finca. Los testimonios de los indígenas indican que fue durante este periodo en que la propiedad alcanzó mayor extensión, cuando vinieron sus padres o abuelos a trabajar como "mozos".

Los ensayos de modernización que sufrió la finca Chichihuistán iban emparejados con rígidas condiciones de explotación. Cuando los ex peones se refieren a esta época lo hacen indicando la dureza y el sufrimiento relatados por sus padres. Los mismos miembros de la familia Suárez, propietarios de la finca desde principios del siglo XX, hicieron varios intentos por cambiar el sesgo de la finca. Gran parte del área cultivable se utilizó para la producción de trigo, lo que exigía, en ciertos meses del año, el enganche de peones temporales.

Los peones de Chichihuistán enfrentaron en forma creativa y con las categorías admitidas culturalmente, las condiciones y los acontecimientos que generó el intento de convertir a la finca en una unidad de tipo mercantil. Nuevas formas de explotación, de cálculo, de ventaja utilitaria fueron categorías culturales introducidas en este periodo. El acontecimiento dio lugar a un juego que permitía la puesta en acción de significados admitidos culturalmente, pero ante la nueva situación, resemantizados. El carácter, el sentido de las prácticas de reciprocidad negativa y positiva en la finca Chichihuistán sintetizaron las concepciones generales del patrón, del peón y del capitalismo. Es decir, las relaciones de producción no llegaron a ser totalmente mercantiles, precisamente porque las concepciones capitalistas fueron interpretadas, sometidas a revalorizaciones prácticas.

El patrón tenía la fuerza social para explotar, un enorme poder para la reciprocidad negativa. Para ejercer ese poder desplegaba un sistema de intercambios positivos basados en la obligación social, en el "altruismo" y el *nobleza obliga*. De esta manera, el cálculo mercantil no era totalmente puro, pues existía un lazo entre lo que circulaba y los sentimientos, un vínculo social entre todos los que participaban de este sistema de producción. Había deuda recíproca y no equivalencia mercantil absoluta. Lo que daba fuerza a este sistema de relaciones

no era el salario que percibían los trabajadores de la finca a cambio de su trabajo, ni las prácticas coercitivas efectuadas por el patrón, sino el vínculo personal que fomentaba el sistema de dones positivos.

Este sistema de reciprocidad entre el patrón y los peones que trabajaban de forma permanente en la finca, difícilmente se daba con la misma intensidad con respecto a los indígenas que venían de distintas comunidades en los momentos de mayor actividad agrícola. Los peones temporales, aunque a veces fueran mejor pagados, ocupaban una posición menor a los que permanecían en Chichihuistán, porque los vínculos personales entre ellos y el patrón no eran los mismos, y por las condiciones extremas en que debían vivir durante su corta estancia en la finca. A pesar de los frágiles lazos sociales que existían entre esta población fluctuante y el resto de los que integraban este espacio social, había que relacionarse, poner en juego sus propios poderes.

Tanto los peones temporales, como los permanentes compartían, aunque con variantes, las creencias en las entidades anímicas y la brujería, categorías que conllevaban en sí mismas una noción de poder. Como lo relata doña Rosita, los peones venidos de las comunidades para el trabajo temporal no estaban identificados, eran desconocidos. No era difícil en esta situación atribuirse facultades de brujo y utilizar estas creencias para explotar e intimidar a aquellos que creían temiendo.

Sin embargo, este hecho no explica por sí solo la negatividad de los intercambios recíprocos. La experiencia de la finca, durante el periodo que nos ocupa, significó la introducción de nuevos valores. Los intercambios simbólicos eran parte de un sistema significativo cuyos valores opuestos eran el dar y el quitar. De esta manera se podía explotar y ser generoso; traicionar o ser fiel. Las prácticas de reciprocidad negativa concretizaron un cambio de referentes empíricos y de concepciones. Las nuevas formas de competencia y de distinción, la acumulación y la explotación estimulaban la envidia, el odio, la traición, la venganza, la guerra. Las vejaciones, los maltratos físicos que venían del patrón podían devolverse, como ya vimos más atrás, en forma de venganza, de robo, de engaño, de huidas a otras fincas, de chismes, de desprestigio, de no rendimiento en el trabajo, de brujería.

Este sistema aparentemente vertical, estaba generalizado. La explotación y la violencia no eran prácticas exclusivas del patrón, como tampoco lo eran las transacciones con vistas a obtener ganancias ventajosas, el robo y el engaño. Las ansias de acumulación eran extensivas a todos los sujetos sociales relacionados en

esta finca. Para acumular, quitar, robar o engañar había que recurrir a sus propios poderes, a sus propias interpretaciones que dependían de la posición ocupada en la jerarquía social y de los esquemas conceptuales permitidos. En este orden cultural el *médico* y el patrón ejercían el poder poniendo en acción las categorías de las cuales estaban culturalmente provistos. Eran quienes más dotados de poderes estaban para los intercambios simbólicos positivos o negativos.

Los nuevos significados que adquirieron las viejas categorías del sistema racional indígena dotaron a los *médicos* de un enorme poder que los convirtió en actores principales. Este suceso, aunado a la llegada masiva de indígenas "enganchados" —quienes traían creencias religiosas tramadas distintamente por venir de las comunidades—, coadyuvó a la reactivación de las creencias. La proliferación de personajes que poseían o, en otros casos, se atribuían poderes y conocimientos no se hizo esperar, utilizando sus conocimientos no sólo como un medio de subsistencia sino como una forma de dominio y de acumulación: los *médicos* aprendieron a explotar sus conocimientos, los convirtieron en un comercio.

Las nuevas categorías culturales se insertaron en viejas concepciones, síntesis que trastocó la trama significativa y, con ello, la normatividad de los intercambios y el uso que de sus conocimientos hacían los *médicos* para hacer posibles las redes de reciprocidad extendidas a nuevos significados[16]. Con más frecuencia se empezó a acudir al *médico* para resolver los conflictos provenientes de discusiones, por el mal, la enfermedad, la envidia, las desgracias causadas por los otros. Las interpretaciones que se hicieron de las calamidades fueron referidas casi invariablemente a la brujería. Hubo cambio de matices en los significados. Las

[16] En *El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica,* Michael T. Taussig interpreta, para el caso de las plantaciones de azúcar del occidente de Colombia y el de las minas de estaño de Bolivia, la relación que existe entre la imagen del Diablo y el desarrollo capitalista. Para Taussig, las creencias en el Diablo "evolucionan a partir de un conflicto en el mundo de significado, de una cultura que lucha creativamente para organizar nuevas experiencias con una visión coherente que se vivifica con implicaciones para actuar sobre el mundo" (32). Este autor no está de acuerdo con que la envidia sea el motivo de la brujería ni tampoco la imagen del "bien limitado" propuesto por G. Foster. Taussig considera que en los contextos por él estudiados, las creencias en el Diablo representan los cambios profundos de las condiciones materiales de vida y de los "criterios para el cambio con todo su alboroto dialéctico de verdad y de ser, con que se asocian tales cambios (más especialmente los conceptos radicalmente distintos de la creación, de la vida y el crecimiento con las que se definen las nuevas condiciones materiales y las relaciones sociales (35). El contexto en el que desarrolla su análisis es muy distinto al que intentamos entender. Resulta interesante, en nuestra opinión, seguir ahondando en la comprensión de este símbolo interpretado distintamente por diferentes historicidades.

dolencias, las muertes fueron explicadas por una sola causa: "el mal hecho"[17]. Las observaciones de Roberta Montagú también apuntan en este sentido y permiten percibir que el fenómeno fue extensivo a otras fincas:

> Cuando surge una calamidad —sea una enfermedad, una mala cosecha, o una racha general de mala suerte—, la gente siempre busca la causa y esta causa es siempre la brujería. Casi cualquier desastre trae consigo un asesinato posterior y el acusado puede ser un principal, un hombre común o bien, alguien conocido como poshetawaneh o como labtawaneh. Por lo general, un grupo de jóvenes le preparan una emboscada en el camino y lo matan a machetazos (Montagú, 1970: 367).

Las nuevas funciones que tuvieron que asumir los brujos y curanderos generaron una recategorización que los puso en peligro de muerte, porque en ellos se seguía creyendo y a ellos se acudía para resolver los conflictos. En la figura de los *médicos* se resumió, sostenemos, esta revalorización de categorías, convirtiéndolos a ellos mismos en un riesgo a eliminar.

Puesto que los conceptos culturales se emplean para interactuar con el mundo (Sahlins, 1988), fue necesario someterlos a revaloraciones prácticas. Desde sus propias perspectivas y poderes sociales, los peones objetivaron sus interpretaciones en la acción. Como sucede de ordinario con cualquier sistema simbólico, los sujetos empezaron a actuar, en este espacio, con sus propios y variados intereses, es decir, haciendo un uso interesado de los signos para sus propios proyectos. Si se quería destruir a alguien, se le acusaba de hechicería o envidia; si se ansiaba el poder, no era difícil concluir que podía obtenerse convirtiéndose en brujo; si se quería dinero, podía seguirse la misma vía.

Como racionalidad, podía hacerse uso de estas creencias en las nuevas luchas por el poder, pero su función no se detenía ahí. Con dichas creencias era interpretada gran parte de la experiencia de la finca, la enfermedad, la muerte, la miseria, la ventura y la desventura. Las posibilidades de interpretación para los

[17] Como vimos en páginas anteriores, en las comunidades indígenas, los sistemas culturales permiten una amplia gama de explicaciones con respecto a un mismo mal. La "pérdida del alma", por ejemplo, admite varias interpretaciones: un alma pudo ser encarcelada o vendida por númenes extrahumanos, haberse perdido por descuido o ser atrapada por los brujos.

peones eran múltiples, porque como sistema simbólico, ordenador de sentidos, esta forma de pensamiento poseía una enorme fuerza social. En nuestra opinión, fueron todos estos elementos los que la convirtieron en un campo de batalla, en generadora de conflicto, peligro y violencia.

El caso de Don Jesús sintetiza el clima de tensión, la competencia, el engaño como táctica de explotación, usado por los *médicos:*

> Mi Enrique se me enfermó cuando era chiquito, ya se me andaba muriendo. Entonces fuimos a ver uno de los *médicos* que había, porque había muchos. Me dijo que tenía yo muñeco enterrado, que si me iba yo con otro *médico* mi hijo se iba a morir. Empezamos a llevarlo con él, lo vendí todo, nos quedamos en la miseria. Lo último que me quedaba eran caballos y un ganadito. Me dijo que ya sabía quien era el que me lo había enterrado pero que yo le pagara harto dinero para que me quitara el maleficio.
>
> —¿Por qué le hicieron maleficio?
>
> —La gente, mucha envidia. Bien lo sé quien fue (guarda silencio). Nos Tenían mucha envidia porque como mi papá fue vaquero de don Ricardo y estábamos cerca del patrón. Mi papá tenía su ganadito, sus caballos. La gente quería que todos fuéramos iguales, que nadie tuviera. A mi papá le mataron varios hijos, los primeros de yo. Todos murieron de pura enfermedad puesta. Sobre los capataces, los mayordomos, los caporales recaían todo. A ellos era a los que más les hacían brujería, porque estaban cerca del patrón y a veces eran muy malos.

El padre de don Jesús debió fungir como vaquero de la finca durante la primera mitad del siglo XX, en un periodo en el que el patrón era don Héctor Suárez, a quien se le recuerda como un ser bondadoso. A los capataces, mayordomos, caporales, y administradores, con un estatus intermedio entre los patrones y los peones, les tocaba asumir los papeles de malvados. Sus maltratos, recibidos como males, eran regresados en forma de maleficio. La envidia también hacía a estas figuras un blanco para los hechizos, por los privilegios de los cuales gozaban y por sus bienes. Muchos de los maleficios eran atribuidos a la envidia. El envidioso quería que todos tuvieran igual, porque él no podía poseer más que los otros. La contradicción estaba precisamente en el deseo de conservar la igualdad, siempre en pugna con el de ser diferente, de poseer más que el otro.

Vivir la experiencia de la finca significó no sólo un cambio de referentes, sino de categorías culturales y de valores sobre los cuales se edificó un tipo de relaciones sociales basadas en nuevas formas de competencia y distinción. Aunado a este cambio ontológico, el arribo de indígenas que provenían de poblados o comunidades para nutrir de mano de obra a la finca terminaron por socavar los lazos sociales. En este ambiente de desorden y reorientación cultural, la muerte omnipresente, posiblemente producto de la miseria y la explotación, fue interpretada como hechura del demonio, como obra de la envidia y de los brujos.

La violencia se convirtió en una forma de intercambio alternativo. Lejos de proteger, amarrar lazos o proclamar fidelidad, los practicantes de la brujería se convirtieron en propiciadores de deseos individuales, ejecutores de venganzas personales, en una amenaza en vez de un mediador para el bienestar colectivo. En este medio hostil y desorganizado, las síntesis de funciones y de las categorías de nagual, Diablo y *médico* constituían un peligro. La solución a los conflictos originados por los cambios en el universo de significados fue ponerle fin a las prácticas de brujería, matando a su signo principal: el brujo.

Conclusiones

La historia del asesinato de brujos se funda en una estructura simbólica, en un sistema significativo sometido permanentemente a revaloraciones prácticas. Los sujetos sociales relacionados en la finca reprodujeron sus concepciones culturales, innovaron a partir de las posibilidades de significación admitidas. Entre los indígenas de las comunidades, matar al brujo o al que hace un mal uso de sus facultades, de sus poderes referidos a la capacidad de actuar bajo la forma de un animal o de un fenómeno natural, es una práctica admitida culturalmente. Las creencias en las entidades anímicas, coesencias de la persona, conllevan una noción, una forma de concebir el poder. Los peones de Chichihuistán llegaron con esta familia de conceptos. Sin embargo, los referentes empíricos de la finca eran otros, otro el tipo de jerarquías, otras las relaciones sociales y las acciones exigidas por el contexto. Viejos nombres y antiguas prácticas recogieron nuevos significados, pero las alteraciones no fueron obra exclusiva de los peones. La estrecha relación del patrón y el peón propició un intercambio de símbolos que permitía una fluidez en el ejercicio de los poderes.

Gran parte de las "bondades" del patrón se debían al miedo que le producían los conocimientos, las prácticas de brujería ostentadas por los peones.

Desde su propia religión, el patrón interpretó estas concepciones como satánicas. Su poder para la explotación, las humillaciones, los trabajos forzados eran mediados por ese temor a la venganza en forma de hechizos. Los peones se apropiaron del símbolo del diablo, lo interpretaron con su propio sistema significativo, lo mismo que el culto a los santos. La reproducción cultural generó un cambio en las relaciones de los signos. El *médico* sintetizó varios significados que en las comunidades, aún lo podemos observar, se encuentran bastante delimitadas: el pulsador, el diagnosticador, el entendido en medicamentos, el que hace daño por maldad. La enfermedad, la muerte, las desgracias fueron interpretadas exclusivamente como "males hechos", como producto de la envidia, como obra de los brujos quienes actuaban desdoblados en sus naguales, es decir, con los poderes que les confería el Diablo. Referirse a la brujería equivale en este caso a hablar de resemantizaciones, de síntesis de las categorías del peón y el patrón.

Pero estas resemantizaciones también tuvieron mucho que ver con los valores que implicaban las relaciones de producción en la finca. La explotación, la acumulación, el cálculo, el despojo eran permitidos, se dio rienda suelta a la codicia. Los patrones, lo mismo que los *médicos*, tenían sus propios medios para explotar a los otros económicamente. Los *médicos* aprendieron a hacer uso de sus poderes para extorsionar, convirtieron sus creencias en un comercio.

En este contexto, la envidia no significaba exclusivamente codicia de lo ajeno. Considerada como nociva por sí misma comenzó a ser moneda corriente, podía traducirse en odio, en violencia. Una concepción que se empleaba para interpretar las relaciones sociales, para establecer nuevas formas de competencia. Al igual que las categorías de *médico*, nagual o patrón, conllevaba una noción de poder: el sólo hecho de envidiar podía acarrear desgracias a los otros, destruir.

La propia jerarquía social de la finca contaba con sus propias maneras de distinción y de pugnas. No era una sociedad igualitaria y hasta los favores recíprocos del patrón trabajaban a favor de ciertos privilegios. Era posible envidiar las ventajas de las cuales gozaban el caporal, el vaquero, el administrador, los peones que obtenían la simpatía del patrón, el que había logrado un compadrazgo con él, el que había llegado a acumular ciertos bienes materiales.

La envidia, la brujería eran conceptos empleados y reformulados para las nuevas luchas por el poder. La idea del equilibrio como principio básico de las relaciones sociales, del *bien limitado,* de la brujería como mecanismo de control social, de la reciprocidad justa, no parece corroborarse en este caso, porque los intercambios de dones no eran siempre positivos y porque las competencias se

generaban también por tener o distinguirse. La normatividad del sistema permitía dones y contradones negativos. Se podía tomar algo en forma indebida de los otros, robar, explotar, engañar. Pero el peligro mayor estaba en que los intercambios simbólicos no se limitaban al mundo material, se hacían extensivos al ámbito de las emociones, de las actitudes, de las entidades extrahumanas: se podía "robar", "vender", "empeñar", "comer" un alma. Las propias nociones sobre las cuales se fundaban las prácticas de brujería eran injustas: en los ciclos de intercambios negativos no siempre eran los envidiosos o hechiceros los "sancionados". Con frecuencia el pago se difería, recaía sobre alguien que no estaba involucrado en el conflicto. Más que una "conducta antisocial", estas nociones eran parte de los hilos con los cuales se tejían las relaciones sociales en este espacio.

El asesinato de brujos no es un fenómeno del pasado. En el medio rural y, más esporádicamente en los poblados de Chiapas, muchos conflictos privados o públicos surgen y se resuelven recurriendo a estas creencias. Creencias que sin duda han sufrido sus propias revaloraciones, pero que no se encuentran totalmente divorciadas de las reformulaciones simbólicas tal y como se dieron en la finca. Gran parte de la población rural actual de Chiapas tiene como pasado inmediato la experiencia del peonaje. Además, las comunidades, los poblados y las fincas no eran espacios cerrados. El constante tráfico humano y, por supuesto cultural, que se ha dado entre estos órdenes sociales ha favorecido la adopción de nuevos significados, la reelaboración de esta racionalidad entre los diversos grupos, pero siempre con una orquestación autónoma.

El tema es vigente y digno de seguirse tratando: en estas creencias subyace una concepción del poder no siempre acorde con los valores de democracia tan discutidos actualmente en el estado de Chiapas.

Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores, 1992, *Los Refugios de lo Sagrado,* CNCA, México.

Durand, E.J. y J de Durand-Forest, 1985 "Nagualismo y Chamanismo " en *Revista de la UNACH*, vol. 2, segunda época, Tuxtla Gutiérrez.

Evans-Pritchard, E., 1997, *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande,* Barcelona.

Fábregas Puig, A., 1970, "El Problema del Nagualismo en la Literatura Etnológica Mexicana", ICACH, No. 1, Segunda Época, Tuxtla Gutierrez, Chiapas.

Favre, H., 1973, *Cambio y Continuidad entre los Mayas de México,* S. XXI, México.

Feyerabend, P.K., *Tratado contra el Método.* Tecno, Madrid.

Foster, G., 1944, "Nagualism in México and Central America" en *Acta Americana* 2:85-103, México.

—, 1972, *Tzintzuntzan,* FCE, México.

Geertz, C., 1990, *La Interpretación de las Culturas,* Gedisa, Barcelona.

—, 1991, *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna,* Gedisa, Barcelona.

—, 1976, *Los Usos de la Diversidad,* Paidós, Barcelona.

Godelier, Maurice, 1996, *El Enigma del Don,* Piadós, Barcelona.

Goodbout, Jacques T. y Alain Caillé, 1997, *El Espíritu del Don,* Piadós, Barcelona.

Guiteras, Calixta, 1946, "Clanes y Sistema de Parentesco en Cancuc" en *Acta Americana* 1-2, México.

—, 1961, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil, FCE, México.*

Hermite, Esther, 1970, *Control Social y Poder Sobrenatural en un Pueblo Maya Contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

—, 1990, "El Concepto de Nagual entre los Mayas de Pinola" en *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas,* Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers (eds.) INI-CNA, México.

Holland, Willliam, 1961, "Psicoterapia Maya en Los Altos de Chiapas" *en Estudios de Cultura Maya,* Vol. III, pp.261-277.

—, 1963, *Medicina Maya en Los Altos de Chiapas*, INI, México.

—, 1961, "El Tonalismo y el Nagualismo entre los Tzotziles", UNAM, Estudios de Cultura maya, vol I-167-181.

Köhler, U., 1977, *Chombilal Ch'ulelal-Alma Perdida, UNAM, México.*

Lisbona Guillén, Miguel, 1998, "El valor de la deuda. Territorio e Intercambios Simbólicos entre los Chimas Oaxaqueños" en *Cultura y etnicidad zoque.* UNICACH-UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

—, 1992, "Nuevos Aspectos acerca del Nagualismo" en *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas.* Chiapas. Serie Nuestros Pueblos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Maus, Marcel, 1979, "Ensayo sobre los Dones, Motivo y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas" en *Sociología y Antropología,* Tecnos, Madrid.

Mitchell, William, 1989, "The Defeat of hierarchy: Gamblin as Exchangein Sepik Society" en *American Ethnologist.* Vol. 15, número 4, Vermont.

Montagú Roberta, 1990, "Autoridad, Control y Sanción Social en las fincas tzeltales" en *Ensayos de Antropología en la zona Central de Chiapas,* Norman McQuown-Julian Pitt-Rivers (eds.), INI-CNA, México.

Nash, June, 1970, *In the Eyes of Ancestors. Belef an Behavirs in a Maya Community,* Prospect Heights, Waveland Press.

Pedrero Nieto, Gloria, 1983, "Las Haciendas y los Ranchos Sancristobalenses del siglo XIX" en *San Cristóbal y sus alrededores.* Secretaría de Educación y Cultura del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

—,1998, *Haciendas Chiapanecas del Departamento de las Casas en el Siglo XIX.* Tesis de maestría, UNAM, México.

Pinto Durán, Astrid M., 2000, *Los Artificios de la Fidelidad. Reciprocidad y Poder en una Finca de Los Altos de Chiapas.* UNICACH, Tuxtla Gutiérrez.

Pitarch, Pedro, 1996, *Ch'ulel. Etnografía de las Almas Tzeltales. FCE, México.*

—, 1995, "Un Lugar Difícil: Estereotipos Étnicos y Juegos de Poder en Los Altos de Chiapas" en *Chiapas. Los Rumbos de otra Historia. UNAM-CEMCA-CIESAS,* México.

Pitt-Rivers, Julian, 1970, "Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas" en *Witchcraft Acussations and Confessions,* M. Douglas (comp.), Tavistock, A.S.A. Monographs 9, Londres.

Pozas, Ricardo, 1947, *Chamula. Un Pueblo Indio de Los Altos de Chiapas.* INI-2 Vols., México.

Rojas González, F., 1944, "Totemismo y Nagualismo" en *Revista Mexicana de Sociología,* T.VI, núm. 3, México.

Ruiz de Alarcón, Hernando, 1953, *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentilicas que aún se Encuentran entre los Indios de la Nueva España*, Ed. Fuente Cultural, México. Cap. I. Ulrich Köler, 1992, "Nuevos Aspectos acerca del Nagualismo" en *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas.* Chiapas. Serie Nuestros Pueblos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Ruz, Mario Humberto, *Savia India, Floración Ladina. Apuntes para una Historia de las Fincas Comitecas* (Siglos XVIII y XIX), CONACULTA, México.

Sahlins, Marshall, 1976, *Cultura y Razón Práctica,* Gedisa, Barcelona.

—, 1983, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid.

—, 1989, *Islas de Historia: la Muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia.* Gedisa, Barcelona.

Taussig, Mitchael T., 1985 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing.* The University of Chicago press, Chicago y Londres.

Thomas, Norman D., 1974, *Envidia, Brujería y Organización Ceremonial. Un Pueblo Zoque.* SEPSETENTAS, México.

Thompson, John B., 1994, *Ideología y Cultura Moderna. Teoría Crítica Social en la Era dela Comunicación de Masas, UAM, México.*

Villa Rojas, A., 1947, Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community South-eastern México" en *Acta Americana,* México.

En español: 1992, "Parentesco y nahualismo en una comunidad tzeltal del sureste de México", en *Antropolologia Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas.* Chiapas. Serie Nuestros Pueblos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—, 1963, "El Nagualismo como Recurso de Control Social entre los grupos mayances de Chiapas" *en Estudios de Cultura Maya,* México.

Vogt, Evon, 1969, *Tzinacantan. A Maya Community in the Highlandas of Chiapas*, The Harvard University Press, Cambrige.

—, 1970, *Ofrendas para los Dioses,* México, FCE.

Winch, Peter, "Para Comprender una Sociedad Primitiva" en *Alteridades,* UNAM, México.