

Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas.

Carlos Fernández Liria

1.- Introducción:

En este artículo intento aproximarme a la forma en la que puede ser entendido el antes y el después de su conversión al protestantismo o el evangelismo para los expulsados y migrantes indígenas tzotziles y tzeltales residentes en las colonias del periférico de San Cristóbal de Las Casas.¹ Tomo como vía de análisis la cuestión de la enfermedad, tal y como aparece en la mentalidad del indígena, lo que nos obliga, como se comprobará, a descuidar otros aspectos del problema. Ante todo, tal elección nos hace apartarnos de la comprensión histórica del proceso, y situarnos ante el reto de analizar las propias explicaciones que los interesados apuntan sobre él, o al menos, de intentar comprender sus testimonios, que no siempre aparentan coherencia. Es por ello por lo que, siempre que ha sido posible, he preferido proceder mediante el recurso de entrevistas con los propios protagonistas del problema, dejándoles a ellos la palabra.

No pretendo sacar conclusiones, sino tan sólo ofrecer un material suficientemente ordenado para reflexiones ulteriores. Intento proporcionar una muestra de la forma en la que la familia indígena, presionada por la

1. En el periférico de San Cristóbal, agrupados en colonias, conviven indígenas tzotziles y tzeltales en número que se calcula cercano a las doce mil familias. Gran parte de ellos han sido expulsados de sus comunidades de origen y otros son migrantes más o menos voluntarios. Pese a que en este artículo nos basamos en testimonios de conversos al evangelismo y el protestantismo, es de señalar que muchos de los integrantes de las colonias son católicos. Sobre la localización de las colonias y sus condiciones de vida y servicios, cfr. Angelino Caivo, *Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas*, Anuario CEI III, 1989-90, UNACH.

proletarización creciente de la comunidad al reducirse y transformarse en nuclear y neolocal, ha buscado nuevos procedimientos para instalarse en un universo cultural que no podía prever estas metamorfosis y que había literalmente invadido de amenazas e intromisiones enfermizas el último rincón en el que el indígena podía seguir produciendo su humanidad. Ello habría de servir de base, en algún trabajo posterior, para una discusión más amplia y teórica respecto a la naturaleza del ensamblaje entre familia, cultura e historia que genera la vida de los pueblos.

Las declaraciones de Andrés Pérez Gómez, de la colonia San Antonio Los Montes, han sido realizadas en español y todas las citas son literales. El resto de las entrevistas fueron traducidas del *tzeltal* y el *tzotzil* por Angelino Calvo y Juana María Ruiz. Ambos pertenecen al grupo de trabajo que realizó las entrevistas bajo la dirección de Anna María Garza (Centro de Estudios Universitarios, UNACH), durante los meses de marzo y abril de 1992, en la colonia La Hormiga de San Cristóbal de Las Casas. Agradezco infinitamente que pusieran a mi disposición este trabajo y también todas las orientaciones que me han brindado para la realización de este artículo. Quedo también muy agradecido al CEU-UNACH, a Pastor Padraza Villagómez, que asumió la dirección del proyecto ante el Ministerio de Educación y Ciencia Español y, en particular, a María Elena Fernández Galán por la colaboración que me brindó desde los inicios de mi trabajo.

2. El corte temporal en la conciencia del indígena

Sería fundamental un estudio que valorara en qué medida el fenómeno de los expulsados indígenas, que sin duda supone una pronunciada aculturación para los interesados, constituye al tiempo una "ladinización" u "occidentalización" de la estructura cultural de sus protagonistas. Me limitaré a proporcionar algunas muestras aisladas de la forma en la que algunos sujetos indígenas expulsados de sus comunidades y que hoy ocupan las colonias del periférico de San Cristóbal de Las Casas viven el corte temporal del "antes" y el "después" de su conversión evangelista, a raíz de la cual se produjo su expulsión como un acontecimiento que habría de trastocar por entero su modo de vida, arrancándoles de su pertenencia al suelo nativo y transformándoles en habitantes urbanos o "suburbanos". Es preciso hacer notar, sin embargo, que no todos los expulsados son evangelistas o protestantes. Muchos de ellos han sido acusados de tales, sencillamente por su adhesión a un catolicismo más ortodoxo al "catolicismo

enfermaban mucho y siempre con curandero, bueno no muy seguido el curandero pero con muchas medicinas, comprando siempre, venga a la farmacia. Y si un día les pega calentura muy fuerte, va inyección. Y si algo mi mujer se le queda con dolor, que ya no se podía levantar de la cama, queda tirada, entonces lo que hacía yo, corriendo me venía con curandero o corriendo vengo con la farmacia, que se está muriendo ya. Entonces *¿por qué será que se está muriendo? Es porque estoy haciendo muy mal yo, o mi mujer qué hizo, algo está enojado, algo que regaña, algo todo eso... Entonces ahí es la enfermedad*".

Aquí podemos encontrar una primera aproximación al tipo de relación que Andrés mantiene con su pasado en Milpoleta. La palabra de Dios no sólo es "curativa": es la garantía de un nuevo espacio social en el que la enfermedad está ausente al faltarle las causas que la originan. Tales causas siguen coincidiendo en el fondo con las propias de la mentalidad indígena de la comunidad: la enfermedad llega a la familia por los enojos, el coraje (*ti'ol*) de los padres, los disgustos originados cuando uno de los cónyuges hace mal, "al buscar tantas mujeres, tantos hombres y todo eso", y como veremos, también a causa de la envidia de los vecinos, de los "males echados" por brujería, etcétera.

William R. Holland, en su obra *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, mostró que la población indígena reaccionaba de idéntica forma ante la penetración en sus comunidades de la medicina moderna. El indígena aceptaba —en determinadas y siempre precarias condiciones— el tratamiento clínico, pero seguía interpretando las causas y la etiología de la enfermedad según las pautas de su propia concepción mágico-religiosa:

"Los 172 pacientes (tratados en la Clínica del INI) describieron sus males en los términos del sistema tradicional tzotzil. (...) Muchos indígenas asistieron a las clínicas del INI en busca del remedio para contrarrestar estas enfermedades causadas mágicamente (...), declarando haber sido hechizados (...) Un zinacanteco de 27 años de edad, creyendo que las heridas de su brazo habían sido causadas por un ataque contra su espíritu en sueños, pidió al INI medicinas que le permitieran no soñar. Casos como éste tienen lugar diariamente. (...) A pesar de haber sido recibido tratamiento moderno, una abrumadora mayoría de los integrantes del grupo clínico atribuían sus males a causas mágico-religiosas".³

3. R HOLLAND, W. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, INI, 1978 (1a. edición en 1963), p.221-2 y 235

inflamó mi estómago, se hincharon mis pies y mis manos”.

O el caso de María López Díaz, quien, después de administrar a su hijo enfermo, según sus propias palabras “una cápsula de terramicina y la pastilla de agromicina”, lo llevó a una huesera para ver si podía curarle el *k’asemal ch’ulelal* (enfermedad causada porque el alma se ha quebrado los huesos). Y “con el puro calor de su mano me mató mi hijo”, declara arrepintiéndose de no haber acudido al hospital.

La respuesta más habitual entre los sujetos expulsados al ser preguntados por el cambio que para ellos ha supuesto su conversión pasa siempre por el tema de la enfermedad. Pero lo que buscan y han hallado en la conversión, mirando más de cerca, no es un nuevo procedimiento de curación sino un espacio cultural en el que las causas (según la concepción indígena tradicional) de la enfermedad han desaparecido. Lo que se esconde en el fenómeno de la conversión es un intento de constituir un nuevo *espacio* en el que la sociabilidad sea posible sin la enfermedad. Se trata, como vamos a ver, de un proyecto social, de un proyecto de constituir, de nuevo sociedad.

Lo notable de las declaraciones de Andrés que hemos citado es que sigue considerando la enfermedad como algo intrínseco al “costumbre”. El antes y el después no son dos maneras de afrontar el hecho de unas enfermedades que, según nuestra concepción médica, atacarían a comunidades y colonias de expulsados en función de condiciones (higiene, nutrición, etcétera) independientes de los credos religiosos. De hecho, al menos en este aspecto, la *concepción de la enfermedad* de Andrés no ha variado: sigue siendo la que tenía antes de su conversión. Andrés no ha sepultado en el pasado su mentalidad indígena. Más bien se ha *desplazado en el espacio* con respecto a ella. Es así como el “antes” adquiere la forma de “migración”. El “antes” sigue *presente* al otro lado de los cerros, en Milpoleta.

3. “La costumbre de estar enfermo”

La comprensión espacial del “antes” y el “después” explica reiterativas contradicciones que sólo son tales desde nuestra propia concepción de la secuencia temporal. Interrogado acerca de los tipos de enfermedades, Andrés contesta “Sí, hay unos espantos”, e inmediatamente comienza a contar un “espanto” que “le pegó” cuando todavía estaba en Milpoleta, sin la menor intención de reinterpretar de otro modo a como entonces lo hizo la enfermedad que le sobrevino:

“Híjola ese es el brujo, dijo la María. Y sí, me fue ésa, fue como más de dos días, ya amaneciendo el segundo día, híjola, mi pie estaba bien hinchado, así. Y (fue) por eso que me salí en la noche, es un brujo, como decían los antiguos viejitos: si caminas por donde pasó el brujo, si pasamos nosotros y lo pisamos donde pasó rodando o caminando—que es brujo que no se ve— entonces, dicen los viejitos, que ahí lo pisé, me dijeron los viejitos. Entonces dije, ¿será posible? ¡no es! ¡Pero que si no golpeé nada, si no toqué nada, ni un golpe! Y sólo que se me hinchó todo aquí, en la pata, hasta no podía yo de dolor ya, con muletas salía yo, y me duele más al rato todo el cuerpo. ‘Ya me voy a morir, ahora sí es brujo que vino a mi casa’, decía yo. Si lo creemos ése, sí es brujo que llegó, pero no lo vimos. Pero lo escuchamos que hacía un ruido muy feo. Entonces ahí lo aceptamos un poco: sí es brujo o algo de esos. Y *por eso* que se me hinchó el pie, rápido, rápido. Y digo yo: pero qué será que fue esos, será por diablo que me quiere atacar aquí en la casa”. —Ahora que lo piensa, ¿cree que fue brujo de verdad?

—“Sí, me aseguró que es brujo. Bueno lo que creí (de lo que decían esos, era brujo)”.

—¿Todavía lo cree?

—(Como si fuera evidente) “¡No, ahora ya no!”

—Entonces, ¿qué cree que es lo que pasó en aquella ocasión en que se hinchó el pie?

—“Eso es porque yo andaba muy mal antes. Siempre me peleaba muy mal mis compañeros y todo eso. Bueno, *por eso que un brujo me echaron. No es que nació solo (la enfermedad). Siempre fue que algunos me hicieron esas porquerías. Ahora, si me lo hacen éstos, creo que ya no fácil me ganan*”.

—Ya, ¿pero fue brujo en esa ocasión, entonces?

—“Sí, sí fue brujo”.

—¡Pero si me está diciendo que ya no cree en los brujos!

—(Impaciente) “Ahora ya no, pero antes sí lo creía yo que es brujo. Pero ahora nunca me ha pasado eso ya. Siempre yo tan bien, por eso digo, siempre me portaba yo muy mal con la gente y hablaba yo muy mal también, con puras mentadas, puras locuras hablaba yo. Y un castigo me dieron éstos. Eso es lo que pienso yo ahorita.”

Analizaremos más adelante estas paradójicas particularidades del escepticismo de Andrés. En la mente de Andrés los brujos *siguen teniendo poder* pero no “ahora” (contra él, que ya “los puede ganar” con la Palabra

: Dios), sino "antes" (en Milpoleta).

Idéntica visión de las cosas comprobamos en las palabras de Virginia Gómez Velázquez, originaria de Chanal y hoy residente en La Hormiga, donde practica fervientemente el evangelismo.

"Allí fue donde tuvimos nuestro primer hijo, pero qué va a ser, se murió con la enfermedad y después tuvimos otro, una hija, pero se murió otra vez. No pudimos salvarla con medicina porque era mal echado la enfermedad, porque es la envidia que nos echan en nuestros pueblos, ya que allí echan mucha brujería, porque *nosotras (en las comunidades) seguimos creyendo a nuestras costumbres, por eso nos enfermamos mucho*".

Ni por un momento, pues, dejar de creer en los brujos significa dejar de creer en su poder en las comunidades. Allí, tal y como dice Virginia Gómez, precisamente porque se sigue creyendo en ellos se sigue enfermando mucho "a causa de los brujos". En seguida, también tendremos ocasión de analizar este escueto e inesperado razonamiento.

María Guzmán Entzin tiene un hijo deficiente de cuatro años que ha sido operado de la vesícula en el Hospital de Campo y sometido a varios atamientos. Todos estos contactos médicos no le han hecho tampoco cambiar su opinión sobre el tipo de enfermedades que se padecen en los arajes:

"Mi mamá murió por envidia, según dicen las gentes que murió mi mamá por envidia, porque ella estaba muy vieja y mi papá dicen que estaba muy joven todavía, por eso, por la envidia se murió mi mamá".

Los entrevistados, incluido el propio Andrés Pérez Gómez, no parecen poner en duda que las causas tradicionales de la enfermedad, si bien tienen menos eficacia en el periférico de San Cristóbal, siguen operando plenamente en esa "tierra de la enfermedad" que son los arajes. En la mentalidad de nuestros interlocutores de La Hormiga y San Antonio Los Montes, costumbre y enfermedad van unidas: la lógica misma de "el costumbre" lleva implícita la de la enfermedad. Ello parece dar la razón a Holland cuando define la enfermedad en Los Altos de Chiapas como un "castigo sobrenatural a la transgresión de normas sociales y a la desviación de las sagradas costumbres".⁵

En aquella ocasión que acabamos de citar, Andrés había comenzado a comprender el poder que confiere la confianza en Dios:

R. HOLLAND, W.: *op. cit.*, pag. 121.

“No busqué curandero. Yo mismo con una plantas... Y decía yo: ¿qué será obra del diablo? Es obra de personas aquí en la tierra, dije yo. Bueno, recé mucho por Dios, que si es por mi pecado, es por mi culpa, es porque he hecho muchas cosas, llorando porque ya no podía caminar. ‘Padre mío, ¿qué he hecho? No he robado a mis paisanos, a mis hermanos, no he hecho nada. *¿Por qué me hacen de enfermedad esos?’* Pero como siempre creía yo ya un poco de Dios, Sentía yo mejor, ya podía mover. ‘¡Gracias diosito, porque me parece que estoy bueno!’ Y ahí me pude sanar”.

Andrés comprobó entonces el poder que tiene Dios. Y el caso es que los brujos –cuyo poder para causarle en esa ocasión la enfermedad no es puesto en absoluto en duda– sólo tienen poder en el espacio humano en el que no habita la Palabra de Dios. En San Antonio Los Montes, “ahora creo que ya no tan fácil me ganan”, dice con un tono burlón que denota su fe absoluta en la superioridad de su nueva creencia. Es entonces cuando Andrés suele adoptar una actitud absolutamente descreída respecto al “costumbre”. “Es puro chiste, pura hablada”, repite riendo, “Es como que curan los curanderos, yo ya no lo hago caso. Es bonito lo que hacen, pero es para ganar dinero, son puro chiste, son sus negocios”.

Los curanderos van a su negocio –“como mi pobre hermano Juan que todavía anda engañando a gente por allá en el Huitepec (San Felipe)”–, y Andrés tiene una prueba definitiva de que todo lo que hacen son mentiras: un antiguo curandero, convertido al evangelismo, habita ahora en San Antonio y anda contando todas las mañas con las que engañaba a la gente para darse el gusto de comer pollo o gallina– “o carne de res o pescado seco si es eso lo que le pega la gana”–: una medicina que supuestamente mandaba San Miguelito en una caja y que él cobraba bien cara, por ejemplo.

“Me ha contado un curandero que tiene su caja que hablaba y todo eso, pero ahora ya no es curandero, ya es un evangelista también. Ya lo dejó su locura que hacía. Para hacer esa medicina de esa caja, que lo manda solo, que no ellos la preparan... Pero es mentira. Y ahora se está diciendo que ellos lo preparan en la noche, ni sus hijos, ni su mujer lo ven. Ponen a hervir rosas blancas, muchas plantas y sale amarillo como té y lo pone abajo su caja y amaneciendo dice que aquí está la medicina que mandó el dios en la caja. Y lo hacen ellos. Ese ya dijo la verdad: ‘es pura mentira, es como diablo en mi cabeza, que dijo que platicáramos así’”.

Sería de esperar que la certeza de que es pura “mentira lo que hacen” fuera acompañada de la negativa a aceptar cualquier poder de sanar de tales

prácticas de curanderos (o de los brujos para hacer el mal). Pero no es así. Para Andrés, sorprendentemente, ello implica tan sólo que ellos *no curan del todo*. Y es como si esto formara parte de la lógica misma del negocio: los enfermos sanan, pero vuelven a enfermar y vuelven a llamar al curandero. “Así es costumbre”, dice Andrés, “costumbre de enfermo, de curarse, de todo”: de lo que debemos deducir, pues, que para la mentalidad de Andrés, tal y como antes apuntábamos en referencia a Holland, la costumbre no sólo dicta unas normas de curación, sino que lleva implícita *la costumbre misma de estar enfermo*.

“Es sus negocios que hacen, porque, ya ves, hay mucho curandero. Ahí están rezando, hasta una muchacha de doce o catorce años. ¡Ahí se cree que es curandero! Pero es que su memoria que está pensando que ya puede entrar a curar, que ya puede sanar, no sé como esos. Y ya los enfermos también, *se sanan unos días, se curan unos días*. Porque yo ya he visto así con tiempo, ya cuando llega el curandero y todo lo hace con gallina, *ya unos días se siente uno bien bien y es mucho que tarda uno un mes o tres o cuatro semanas o un poquito más... se vuelve a enfermar otra vez*. ‘Ya me siento mal, ya me voy a morir otra vez’ y otra vez llaman al curandero. Mientras, el dinero va gastando con curandero y sus gallinas, si hay bastantes gallinas en la casa, ahí se van acabando, acabando.”

Andrés mismo muestra un cierto desconcierto cuando relata un episodio en el que su hermano Mateo —que también era curandero y ahora es evangelista— se puso a curar a su esposa. Pese a que cuenta entre risas el ritual, ello no significa que no tuviera efecto: sencillamente insiste en que el efecto *no duró mucho*.

“Enfermó la María. ¿Y sabes cómo hizo? Porque tiene una blusa la María. Como está bien enferma no podía levantar, venir aquí por la Iglesia de San Antonio, que allí (el Mateo) puso su vela, allí rezó para salvar a la María. Entonces dijo: que ya no puede llegar, tráelo un su blusa. Y yo venía ahí cargando una blusa en el morral, no sé que va a hacer pues. ‘Que esté bien lavada, no la traigas como sucio’ ¡Ah, mero mentiroso, le estoy bromeando ahora, porque lo sé qué me hizo! ‘Aquí está la blusa’ le dije. Lo mete su mano ahí en la bolsa y como que estáaaa pulsaaaando esa blusa (ríe). ‘¡Ah, dijo, ya lo sé que más falta!’ Por eso dicen: ‘hay *komel*, hay *c’op* y hay *biktal ontonil*... porque faltan estos (velas, gallinas, trago...)’ Bueno, yo voy a pasar a comprar su vela y ya en la casa lo vamos a ponerle más para que pueda eso. Yo me dí cuenta

ésos, porque es mentira que hace... Será cómo, ¿cómo va sentir eso, que va a pulsar una blusa? Es manta, y no es nada. No lo creo, decía yo, ni le hacía yo caso, Ná más que como está enferma, no sabía yo cómo curar. Entonces ahí voy, y llegando a la casa, puso uno su vela, no digo mucha vela, y dijo: 'Bueno, como no tenemos mucho que hacer; no es necesario que pongamos gallina y todo esos'. No pidió nada, porque es mi hermano, pues, no me quiere molestar. Bueno, ponemos su vela, dice, y ya se va a sanar. *Y bien hace la enfermedad, no sé, la verdad, no sé como es... el diablo que está con ésos, de verdad. Bien hace la enfermedad y se sanó. ¡Se sanó! ¡Pero unos días también! Un mes o dos meses y estaba enferma otra vez, y lo mismo.* Es mentira, el cuerpo se sana unos días y luego vuelve otra vez. Pero no sé si son diablos que tienen ésos, no sé"

Pareciera, que el error de los curanderos consiste en recurrir a los diablos, que sólo tienen poder para curar "unos días". O mejor dicho, que "la mentira que hacen" los hace "estar con los diablos" y ello les confiere cierto poder.

Más que nada, Andrés parece convencido de encontrarse a salvo del poder de los curanderos, protegido por la Palabra de Dios. Más que haber dejado de creer en ellos, lo que ocurre es que la cosa ya no va con él ni con su familia, ni con la colonia, y ello es, para él, prueba indelible de que *ha dejado de creer* en su poder. "Si crees te pega, si no crees, no te pega". De este modo, no tiene reparos en diagnosticar como *poslom* (enfermedad causada por brujo) la dolencia en el pie que antes citamos.

"*Poslom* es una enfermedad que nos ataca en el cuerpo. Dicen que es muy contagioso. Creía yo mucho en la comunidad también eso. 'Ya te pegó el *poslom*', me dijeron los curanderos. Dicen que *poslom* es un nagual de una persona. Pero es un nagual muy fuerte o de un curandero muy valiente. Ese lo puede mandar a chingar a su compañero. Eso es lo que dicen. Porque llega a molestar a uno en la casa, a la mujer, a los niños. Pero la verdad, pues, cuando creímos en Dios, nosotros de San Antonio, *ya no nos ataca el poslom ese.*"

Quando Andrés dice que "ya no cree en los curanderos" quiere decir que "ya no necesita utilizarlos". Cuando dice que "ya no cree en los brujos" quiere decir que ahí donde no hay una vida pecaminosa (y "el costumbre" lo es) no acuden los diablos a vivir con los hombres y, por tanto, los brujos (que no tienen otro poder que los diablos) carecen por entero de poder.

"El *pucej* tiene poder, pero ya está vencido por el Cristo que tiró su

sangre por los pecados, lo dice la Biblia.”

Eso no significa que el *pucuj* (diablo) no aproveche cualquier pecado para actuar y hacer mal.

“Mucho pasa así en las comunidades. Si llega uno a tocar en la casa y suena algo (un chirrido, un golpe...), para espantar a uno algo, ya no muy tardan que se enferman algunos de la casa. Se enferma ya el hombre. Se enferma la mujer. Se enferman sus niños. No sé por qué. Serán los diablos que están ahí en la casa. Por eso lo creen mucho el *poslom* ese. Porque es *pucuj*. Pero antes hacíamos así nosotros cuando no creíamos en Dios, donde hay Dios vivo. Ya no lo creemos el *pucuj*, ya no lo creemos el *poslom*, ya no lo creemos el sueño que es muy malo (que se puede enfermar uno por lo que sueña).”

Por supuesto, que de vez en cuando, también entra el diablo en la colonia. La diferencia entre el *pucuj* de las comunidades y el diablo (al que también llama *pucuj* en *tzotzil*) de San Antonio es que el primero “hace ruidos muy feos” e incluso puede llegar a verse mientras que “Satanás no se ve nada”.

“El diablo sí lo creemos ése. Porque no se ve nada. El diablo, claro que sí (creemos), creo que no nos deja el diablo, porque quiere estar chingando a uno no más. Está ahí en el aire, en el espíritu. ¿Cómo se va a ver a un diablo caminando? Qué tal si yo soy muy matón, lo mato mis compañeros, claro que soy diablo también. Pero si soy buena gente, claro que no soy *pucuj*”.

Andrés resume así lo que le han enseñado (en el Templo) sobre los diablos:

“Diablos, sí, montones hay. Porque ahí dicen, los hermanos, ‘hay *pucuj* grande, hay *pucuj* chico’. Pero no sabe uno cómo es. Hay unos diablos grandes, unos chicos. Dicen un ejemplo: los diablos grandes es que tratas de matar, pero si hay uno que gusta de pelearse, de enojarse, es el *biqu’it pucuj* (pequeño diablo). Es muy pequeño, no hace mucho grande. Los pastores dicen eso. Bueno, tal vez sí lo creo yo eso”.

Nada indica que estos nuevos “pucujs” sean muy distintos que los anteriores. Lo que sí se ha calado muy hondo es la convicción de que ahí donde no hay pecado no hay *pucuj*. A través de la idea de pecado, Andrés reconstruye toda la concepción indígena —supuestamente abandonada— de las causas de la enfermedad. Como veremos, una vida familiar feliz y tranquila —“sin enojos, sin infidelidades, sin corajes, sin disgustos, pues”— es garantía de salud, es el remedio contra la mayor parte de las enfermedades. Una vez más la conversión no sólo sana en el sentido de que la Palabra

de Dios “es curativa”, sino en el sentido más profundo de que elimina las causas de muchas enfermedades: *k’ak’al ontovil* (cólicos provocados “cuando es un problema porque un enemigo te quiere pegar, y uno se enoja mucho”), *ti’ol* (cuando enfermas a causa del calor excesivo provocado por “el coraje”), *biqu’tal ’ontovil* (cuando enfermas, por ejemplo, “de tanto llorar a causa del disgusto que te da el enojo de tu marido”), *komel* (“espanto”, que, por ejemplo, puede provocar en los niños “el marido cuando está bolo y pega a su mujer”), etcétera.

Rosa López Guzmán, de la colonia La Hormiga, representa con toda claridad esta concepción de la enfermedad:

“—¿De dónde cree que viene la enfermedad?

--Bueno, yo creo que por los problemas que hay en nuestras casas o por la tristeza. Yo me enfermé porque me pegaron y al otro día ya me amanecí enferma. Y también cuando empezamos a pelear, los niños se enferman también porque se espantan, por eso viene la enfermedad.”

La idea de que los problemas familiares y la tristeza en el hogar son el origen y el vehículo de la enfermedad está tan arraigada que Rosa López Guzmán expone incluso una sorprendente “teoría del contagio” basada en ese principio: la preocupación por ver enfermo a un familiar puede enfermar al resto de la familia.

“—¿Por qué será que a todos le dio la misma enfermedad?

—Pues quién sabe, a lo mejor porque dormimos juntos en la misma casa y yo me enfermé también por la preocupación”.

La causa y la etiología de estas enfermedades, así, no ha variado respecto a la concepción tradicional: sencillamente, las familias evangelistas se encuentran ahora supuestamente instaladas —en opinión de Andrés Pérez Gómez— en unas condiciones de vida que en nuestra terminología médica diríamos que son menos “insalubres”.

Lo mismo puede decirse, tal y como hemos visto, respecto a los “males echados”, producto de la envidia (*’ilk’op*) que por mediación de un curandero es causante de tantas enfermedades (*poslom*, *ch’ulelal*, pérdida del *wyjel* o alma animal que es devorada por el *ti’bal* o brujo). El *’ik* o *k’asemal*, que Andrés temía le hubiera atacado cuando se le hinchó el pie, es, en efecto, descrito por Calixta Guiteras en *Los peligros del alma*⁶ como “atribuido al *’ilk’op* (envidia) que flota en el aire” y consiste en una lesión que sufrió el *wyjel* (el alma animal) y que así se manifiesta en el cuerpo, como una rotura

6. GUITERAS HOLMES, C.: *Los peligros del alma*, FCE 1965, 1a. edición en inglés: *Perils of the soul*, 1961.

de huesos. La forma más eficaz de combatir estas enfermedades es comportarse con los vecinos como “verdaderos hermanos en Cristo”.

Es por ello que Lucía López Entzin considera que si la enfermedad te sobreviene en tu paraje indígena, entonces lo más lógico es pensar que se trata de un “mal echado”, pues

“allí en mi pueblo lo más fundamental es algún enemigo, lo vi que echan muchas cosas de enfermedad”.

Por circunstancias bien comprensibles, uno de los motivos por los que muchas veces los expulsados consideran haber ganado con este cambio radical de sus vidas, se refiere al hecho de encontrarse a salvo de la envidia y sus efectos patógenos. Ello se debe a que el ser acusado de evangelista es también sinónimo de ser muy “envidiado”. El dejar de tomar, el “dejar de gastar en curandero” e incluso la fidelidad matrimonial, suponen en la mayor parte de los casos una buena oportunidad para una muy relativa prosperidad económica, y ello atrae la atención de los envidiosos (“¿por qué será que hizo tanto dinero, dónde lo consiguió, será que tiene tesoro?”). Andrés Pérez Gómez, interrogado por los motivos por los que tanto se odiaba en Chamula a los evangelistas, contestaba:

“Eso es que ya no le gusta a la gente, que ya tienen envidia los vecinos, que ya no tomas trago, que ya no aceptas curanderos. Eso es, envidia. Si no acepto curandero es porque no quiero gastar dinero con curandero. Y si no tomo, porque no quiero tomar. Y si no, (en cuanto a) la tradición y la costumbre...¡a mí me gustaría ir a ver y todo eso!... hacer fiesta y todo eso ¡adelante todo, no es mucho dinero! Lo que no gusta a la gente es que no toma trago, que no quiere curandero... Ya es envidia que tiene que se puede sanar mismo solo. Es envidia que tienen ya. Los que expulsan son puro borracho que hablan muchas cosas feas. Los evangelistas no se meten con nadie y eso es que no les gusta”.

Y, una vez más, *apartarse en el espacio* –pese al trauma de la expulsión– de “la envidia que flota en el aire” es la mejor medida preventiva contra la enfermedad.

4. Sobre el escepticismo como medicina preventiva.

Puede que la forma en la que algunos –quizás la mayoría– de los expulsados evangelistas pueden ser considerados unos “descreídos” respecto al universo cultural indígena dependa, en realidad, muy poco de las virtudes antisupersticiosas de un “lavado de cerebro” evangelista. No puedo

detenerme aquí a analizar el itinerario de distanciamiento racional respecto a “el costumbre” seguido por Andrés Pérez Gómez – y su pandilla– ya desde que era un niño. Pero hay motivos sobrados para considerar que el escepticismo de Andrés - y el de tantos otros chamulas- es un fenómeno completamente intracultural, que en absoluto tuvo que aguardar al “violento proselitismo” de las sectas protestantes o adventistas.

A este respecto, resulta ilustrativo comparar a Andrés Pérez Gómez con un personaje ya clásico en la literatura antropológica: Manuel Arias Sojom.⁷ Ya hemos comprobado antes la extraña forma en la que para Andrés se ha resuelto el hecho de dejar de creer en los curanderos y los brujos: los unos sólo curan “por unos días o un mes”, los otros sólo tienen poder ahí donde tienes pecado y no gozas de la protección de Dios. Existe también un antídoto eficazísimo: no prestarles atención –lo que sin duda es difícil sin generar un espacio social en el que ya no tienes por vecinos a la envidia y la brujería. A este respecto, las risotadas de Andrés al referirse a los brujos, “esos puros mentirosos”, no se limitan a celebrar el lado cómico del asunto: actúan como un auténtico contra conjuro y como un antídoto que hay que pronunciar en voz muy alta.

“Unos dicen cuando les habla así (el brujo): ‘¡Híjola, que ya me dijo la verdad, que ya en su cara, bien que me dijo que ya me voy a morir! (Imitando un lloriqueo): ¡No sé qué me va a pasar! ¡Que me van echar velas y todo eso! ‘Lo creen. Por eso cuando ya lo creen así unos días, se pone enfermo su cuerpo, que unos días con calentura, ...No sé qué les pasa, solamente los diablos que se ponen en su obra. Pero yo no hice caso: ¡Qué va a ser brujo eso! ¡Mentirosos! ¡No me puede hacer, porque Dios, soy su hijo! así decía yo. Y no me hizo nada. No creí nada.”

Las dos últimas frases son pronunciadas como si fueran absolutamente sinónimas. Nosotros diríamos que es posible enfermar por autosugestión. Puede, sin embargo, que el razonamiento de Andrés sea muy diferente. Los brujos sólo tienen poder ahí donde “el pecado está en casa”, “ahí donde hay pukuj”: es decir, en el mundo gobernado por “el costumbre”, o lo que es lo mismo en un universo que les presta creencia y que en ello mismo reside su mayor pecado. Pues no hay mayor garantía de que convives con diablos que el ponerte a adorar santos “con tanta vela y tanto incienso y gallina”.

“Hay partes de Chamula que están llenas de diablos. Porque rezan mucho. Rezan con puras velas y gallinas, con puro trago... ¡lo hacen así

7. La visión del mundo de Manuel Arias Sojom es el objeto del libro de Calixta Guiteras Holmes *Los peligros del alma*, obra ya citada

con el trago (sobre las velas) y sale una llamas muy feas! Yo pienso que es idea de diablos que hacen eso”.

De ahí que al dejar de creer en los brujos hayamos generado un espacio –la familia, como se verá– en el que la ausencia de pecado los vuelve impotentes al no permitir a los diablos convivir con los humanos. Las circunstancias históricas –el caciquismo intransigente de Chamula– han hecho que para constituir un espacio tal sea necesario *desplazar físicamente* la unidad familiar al periférico de San Cristóbal, mediante el trauma de la expulsión o la migración “voluntaria”.

Para que podamos hablar de la “eficacia” terapéutica del “dejar de creer” es preciso que reconozcamos implícitamente un cierto poder a la brujería. De lo contrario, el descreimiento se limitaría tan sólo a desautorizar como falsas todas las historias que se cuentan al respecto, sin jamás pretender corregirlas con observaciones como que el curandero “sólo cura por unos días o un mes”. El escepticismo, concebido como “eficaz” contra los requerimientos de “el costumbre”, es un fenómeno en este sentido perfectamente interno al universo cultural del indígena. En *Los peligros del alma*, es así que encontramos a Manuel Arias Sojom declarando:

“Yo quiero quitar esas cosas de que son tíbal y de que comen ch’ulel, porque no es verdad. Viven intranquilos, viven tristes las gentes. Quiero levantar un acta diciendo de mi pensamiento: que ya no crean en esas cosas. No pueden andar de noche porque miran el ‘ik’al, oyen, les agarran su mano, hay tronido, alguien grita. Yo no encuentro nada. Dicen que en las cruces del camino y en las cruces de San Pedro están pidiendo comer almas, pero yo nunca he visto. Voy andando en la noche; así pienso, pero hago mi cruz (se santigua), rezo, y no veo nada. ¡Puros cuentos!”

En un paréntesis a la entrevista, Calixta Guiteras hace al respecto el siguiente comentario, en el cual también podría resumirse cuánto llevamos intentando probar respecto a la forma de razonar de Andrés:

“Por otra parte, cada vez que yo expreso alguna duda sobre una creencia, con el objeto de observar su reacción, me dice: ‘Sí, pero ¿cómo asomó la plática?’ *En realidad, él no ha dejado de creer, pero quisiera encontrar un medio de contrarrestar esas fuerzas del mal. Lo que sí cree es que el solo hecho de ponerlas en duda disminuye su fuerza*”.⁸

8. GUITERAS HOLMES, C.: *op. cit.* pág. 211.

Encontramos un testimonio idéntico en la colonia La Hormiga: Precisamente las virtudes curativas de la Palabra de Dios consisten en que te permiten *dejar de pensar* en los brujos.

“Allí nos paró la enfermedad, *porque ya no pensamos* de las brujerías ni de los que pulsán, *ya pensamos directamente* en la palabra de Dios” (Rosa López Guzmán).

También podemos recordar la extraña inferencia que hacía Virginia Gómez Velázquez y que ya citamos más arriba: “*porque nosotros seguimos* (en las comunidades) creyendo en nuestras costumbres, *por eso es que nos echan mucha brujería y nos enfermamos mucho*”.

Esta convicción de que el escepticismo anula los vehículos por los que “entra” y se desarrolla la enfermedad es una de las más profundamente arraigadas en Andrés:

“Entonces pulsa el curandero. ‘¡Híjola, ya vas a morir, ya dice así tu pulso, ya seguro vas a morir!. ‘Híjola sí se enferma uno. Pero si no le hace caso no llega. Es que el curandero quiere ganar dinero. Pero, hay veces, como digo, que si llega, entonces se enferma uno, dice que estoy muy triste y el curandero reza y ya se pone sano. Pero unos días...Otros días vuelve así otra vez. Así es costumbre de enfermo, de curarse...”

O podemos también atender a la siguiente conversación de Andrés con un paisano de Milpoleta:

“Si lo ves un perro que caga en el camino, o un pájaro que pasa gritando ¡cuaaa! ¡cuaaa!, eso dicen que es malo, que es *lamtavanej*. Mucha gente lo cree en Milpoleta. Así escuché uno que viene caminando en el camino:

—Ya me enfermé, me dijo.

—¿Por qué?

—Es que en mi casa vino a asustar un coyote. Salí y no había nada ni perro ni nada. Pero ya muy poco me enfermé. Me espante por el *lamtavanej*.

—¿Y hiciste caso?

—Sí.

—¿Por eso te enfermaste! Si no hubieras hecho caso, no te enfermaste. Así hacemos nosotros. Ya no le hacemos caso al *lamtavanej*”.

Trataremos más adelante de la forma en la que Andrés ha encontrado este “medio de contrarrestar las fuerzas del mal” y del papel que ha jugado el evangelismo para ello. Manuel Arias Sojom confía más bien en la educación de su pueblo por medio de la escuela:

“M: Labtawanej es todo lo que anda, lo que sale por la noche; todo lo

nocturno que espanta, desde las aves nocturnas hasta el yalen bek'et que se desnuda de sus carnes en las cruces y cuyo esqueleto camina en las noches en busca de víctimas. (...) 'El wayjel es labtawanej, –alma con alma perjudicando. Un chivo, un toro, que llega a la puerta es labtawanej: envidia por la milpa, por los animales. Por esto es que quiero escuela: que quiten labtawanej, que quiten envidia. Cuando truena la casa, la cama, la mesa, o la puerta, y es de noche, es labtawanej o Tentación por nuestras culpas, o también son compañeros que envidian'.⁹

La anotación al respecto de Calixta Guiteras podría aplicarse también al núcleo argumentativo de Andrés Pérez Gómez:

[Manuel me dice que no quiere creer en labtawanej ni en 'envidia'; que la persona que no tiene delito no tiene nada que temer.]

O en palabras del propio Manuel:

"M: Estoy convencido que es Dios el que nos echa daño por nuestro delito, que no es el hechicero. 'Me cae enfermedad por mi malicia. Cuido en mi corazón su plática de la mujer de Simojovel. Porque estoy vivo y buscaron matarme. Son mentiras. Los hechiceros engañan porque por pendejada piden bocado y piden dinero: quince pesos; por tres veces parece que llega a cuarenta y cinco pesos'".

Podemos comparar estas declaraciones con otra conversación mantenida entre Andrés Pérez Gómez y un anciano de Milpoleta que encontró en el mercado de San Cristóbal (relatada por él mismo):

–Hola, Andrés.

–Hola, tío Salvador.

–¿Cómo estás?

–Pues gracias a Dios estoy mejor. ¿Y usted?

–Pues estamos un poco tristes, porque ya ves la enfermedad...

–¿Qué enfermedad tienes?

–Pues ya ves, los brujos, todos nos caen mal...

–¿Qué cosa te cae mal? ¿Qué cosa tenés? ¿Tenés un gran oro, eres un gran millonario para que te echen brujo?

–No, soy pobre...Por eso es que me echan brujo.

–No le haces caso. No le haces caso. El Dios es todo, es poder que necesita uno. Pero en una persona que dice ¡ah, a éste le vamos a echar brujo, a éste le voy a matar! ¿Acaso él manda? Dios manda todo: si vamos a morir, y si no, todavía nos permite la vida, vivimos unos días,

9. GUITERAS HOLMES, C.: *op. cit.*, pág. 229.

y si cuando quiera Dios ahí nomás tu vida, ahí nos morimos unos días”.

Así dice Manuel Arias Sojom que platicaba su mamá sobre la muerte: “que no tiene año, que no tiene fecha, no tiene hora, sólo va a suceder cuando lo manda el Dios”.¹⁰ Como nos cuenta Calixta Guiteras, Manuel Arias Sojom dio un giro radical en sus creencias cuando escuchó a una supuesta hechicera de Simojovel decir que ella “no sabía echar daño”, que todo el poder residía en los Santos y que lo único que se podía hacer era rezarles. “Nos dijo la mujer que no eran los hombres ni las mujeres, sino el Santo el que puede castigar”.¹¹ De este modo, Manuel, dejó de curar con gallinas y trago y comenzó a confiar únicamente en los rezos. Y “si no sale, es porque Dios quiso”.¹² Más arriba vimos a Manuel declarar que todos los miedos nocturnos al labtawanej eran “¡puros cuentos!”. El caminaba de noche, tenía miedo, rezaba, “hacia su cruz”, y no aparecía nada. Muchos cristianos hacen igual cuando tienen miedo: lo hacen para quitarse el miedo y cuando ya es de día y ya no hay miedo entonces saben que ese miedo era infundado puesto que no apareció nada y, de hecho, nunca aparece nada. Sin embargo, en el comportamiento de Manuel, como en el de Andrés, cabe siempre la duda de si el mecanismo de la situación no es más bien este otro: si no aparece nada –y por tanto, es “puro cuento” el labtawanej–, es precisamente porque uno reza y se santigua (y porque es capaz de decir que es “puro cuento”). Ambos –tal y como señala Calixta Guiteras– no es que hayan dejado de creer en esas cosas, sino que han encontrado fuerzas protectoras más poderosas. Bien el rezo a los santos, bien el “entrar en Palabra de Dios”: lo cual da fuerzas para decir que todo es “puro cuento” y, por consiguiente, para pronunciar las palabras capaces de contrarrestar todas esas fuerzas del mal.

Advertimos ahora que las aparentes contradicciones que en el discurso de Andrés encontrábamos al comienzo de estas líneas no dependen tanto de una aberrante concepción temporal del “antes” y el “después” como de la particular significación de lo que significa *creer*. Creer es afirmar íntimamente la verdad de algo. Pero el propio concepto de *verdad* es para el indígena, sin duda, muy diferente al nuestro. Nosotros entendemos por verdad una concordancia con lo real, y en ese sentido cuando creemos en algo, afirmamos que ese algo corresponde a “lo que hay en realidad”. Para nosotros la cuestión estriba en creer o no creer lo que está o no está de

10. GUITERAS, C.: *op. cit.*, pág. 226.

11. GUITERAS, C.: *op. cit.*, pág. 177

12. GUITERAS, C.: *op. cit.*, pág. 227.

acuerdo con lo real (natural o sobrenatural). Para Andrés, el dilema es otro muy distinto. Se trata de creer en lo que está bien creer. La cuestión no es estar o no equivocado al creer, sino en si está bien o no creer en ciertas cosas. Para nosotros se trata de una cuestión teórica, para Andrés de una cuestión moral, cuestión, por otra parte que tiene enormes efectos sobre lo real: según lo que creamos, la realidad será de una forma o de otra. De hecho, para él, creer en lo que está mal creer no es estar equivocado con respecto a la realidad, sino modificar lo real dejando entrar a fuerzas del mal, no demasiado poderosas para proteger la vida del hombre. Creer en lo que está bien creer no es sólo corresponder a lo real, sino proteger lo real de las amenazas del mal. En la cuestión de lo que hay que creer se esconde, para Andrés, la cuestión de *en qué realidad hemos decidido vivir.*

La conversación entre Andrés y el tío Salvador que acabamos de citar continuaba del siguiente modo:

–Ah, usted buenas palabras, (aunque) es joven y yo de edad madura.

– Yo ya me olvidé todo eso de los brujos. No es verdad. Porque mismo uno se cree que es brujo y usted también ya lo cree que es brujo...

¡Híjola, no sé que me va a pasar! Vos sentís así un temblor de tu cuerpo, luego te pega calentura, una enfermedad que sentís, un frío y luego ya mañana o pasado no te vas a levantar. Por el miedo que dice usted. Pero si no lo hace usted caso, que hace reir todas esas cosas, el Dios te conoce.

–Está bien ¿ustedes son los evangelistas?

–Así escucho la Palabra y así estamos ahorita -¡híjola, se puso contento el viejito ese!

–Ya no voy a creer en los brujos entonces– dijo el viejito.

–Pero ¿cómo lo vas a creer entonces? No es verdad, es puro chiste. Es puro hablada. Sí, si lo aceptas y lo sientes que va a llegar la brujería, te pega, pero si no, no te pega.”

Ya hemos aludido a que cuando Andrés dice que “uno se enferma por el miedo” probablemente está aludiendo a un razonamiento muy diferente a aquél que nosotros hacemos al hablar de autosugestión. Lo fundamental aquí, sin embargo, sería comprender lo muy distinta que es su concepción del miedo respecto a la nuestra.

“Así nos crió mi mamá: espantados”. Con estas palabras Manuel Arias Sojom resumía un ser –en el mundo– perpetuamente amenazado por una frontera de pesadilla en la que los límites entre lo onírico y lo real, lo natural

y lo sobrenatural se confunden cotidianamente. Nuestra mentalidad occidental está acostumbrada a concebir el miedo de forma muy distinta al indígena *tzotzil*. Tenemos miedo ante la desgracia, miedo a sufrir un accidente, un engaño, miedo incluso ante lo sobrenatural, miedo que puede transformarse en terror. El indígena tiene, ante todo, miedo a tener miedo. El miedo, para él, es ya de por sí una de esas calamidades que pueden ser irreparables y ante las cuales nosotros nos atemorizamos. Un chamula no es que sienta miedo ante lo sobrenatural. Para él, siempre que se tiene miedo, aunque sea porque uno teme haberse roto una pierna en una caída, se ha abierto una puerta hacia lo sobrenatural, puerta por la que puede ocurrir que el alma se deslice para siempre a otro mundo y no pueda recuperarse jamás. Una vez perdida el alma, el sujeto es "pura carne (ti'bol)", en el sentido de que es "posible comida" del ti'bal (brujo), carne indefensa enteramente a las amenazas innumerables de la enfermedad y la muerte. Para nosotros, que tememos, por ejemplo, sufrir una caída y rompernos un hueso, el miedo se disipa enteramente cuando comprobamos que hemos resultado ilesos. Para el chamula es precisamente entonces cuando hay que tener verdadero miedo: miedo a que *hemos tenido miedo*, a que hemos abierto una puerta al universo del horror y la pesadilla, puerta por la que quizás el alma se ha deslizado o incluso ha "aprovechado" para separarse de nosotros, perdiéndose por caminos desconocidos. Quizás nadie mejor que Calixta Guiteras en la misma obra que venimos citando ha descrito la situación de perpetuo peligro en que habita este mundo el alma del indígena.

El aire politeísta que respira el indígena está hasta tal punto atiborrado de lo sobrenatural, sobredeterminando que la superstición utiliza cualquier miedo casual, por natural y explicable que pueda aparecer, como una muestra más del lenguaje sagrado del mundo del horror en cuyas puertas mismas despliega el chamula una vida frágil y endeble, perpetuamente amenazada. Incluso encerrados en el hogar familiar, un ruido, un chirrido, un animal que se aproxima a la puerta o alguien que llama ya caída la noche puede romper los delicadísimos vínculos que unen el alma y el cuerpo del indígena.¹³ La conexión entre el alma (las almas) y el cuerpo que le convierte

13. Cfr. *Entrevista a Jacinto Arias. Medicina del alma*. Revista *México Indígena*, No. 9, marzo-abril de 1986: "El alma, para los tzotziles, tzeltales y otros grupos indígenas, no es una cosa que esté fija en el cuerpo, más bien tiene una existencia separada (...) Cuando el alma se junta al cuerpo resulta la persona, pero el alma no pierde completamente su independencia de manera que puede separarse del cuerpo: El sueño es una muestra de esta posibilidad de separación. El bautizo cristiano es un rito que tiene la función de fijar el alma, pues un niño pequeño no tiene el alma fija a su cuerpo, entonces es necesario arraigarla en él. Si no se

en *bat'si vinic* (verdadero hombre) no sólo no es necesaria y natural, sino que al poder desaparecer en cualquier momento y en virtud del menor accidente, se puede afirmar que el indígena sólo es “humano”, según su propia concepción, por obra y gracia de una compleja correlación viva e inestable de fuerzas cósmicas en la que la menor variación puede acabar con el milagro cotidiano de la vida personal. Es de este modo como “el costumbre” en general se erige en un intento desesperado de mantener esa correlación de fuerzas y poderes en los límites de ese precario estado en el que se hace posible la vida de los hombres, la vida del indígena.¹⁴

Una vez más, todo indica que las colonias evangélicas no han modificado su creencia en que el miedo es una de las vías preferidas de la enfermedad. Sencillamente, han generado un espacio social en el que hay muchas menos ocasiones de tener miedo, al igual que hemos visto que había también muchas menos posibilidades de ser envidiado por los que ahora son ya tus propios “hermanos”.¹⁵

- bautiza al niño el alma queda medio suelta y es muy fácil que se pierda. (...) Hay que tomar también en cuenta que para el indígena el alma no es una cosa única, indivisible, sino que tiene sus partes. Algunos piensan que hay trece partes en el alma. En la enfermedad puede ser que salga o se pierda sólo una parte pequeña o una parte grande, o puede ser la totalidad. En el sueño, por ejemplo, el alma no deja el cuerpo plenamente, sólo por un momento y no del todo. En cambio, la muerte es la separación completa del alma y ésta nunca regresa”.
14. Cfr. el artículo *Cosmología e interpretación de la enfermedad* de Jacques Galinier, en *México Indígena*, No. 9, marzo-abril de 1986. Pese a que el artículo versa fundamentalmente sobre la comunidad otomí, algunas de sus afirmaciones son perfectamente aplicables a lo que venimos exponiendo: “El conjunto de las fuerzas sobrenaturales aparece implicado en el proceso de aparición de la enfermedad. (...) A partir de estos datos se puede entender mejor el carácter ineluctable de la enfermedad y su papel en un proceso dinámico de reequilibración del orden cósmico, porque un mundo sin enfermedad sería un mundo amorfo, sin energía. (...) Por todas estas razones, el saber chamánico sobre la enfermedad aparece a la vez como un saber de tipo cosmológico. Para curar, es necesario que esté enterado de la organización profunda del universo. Esta capacidad particular le da también el poder de provocar, él mismo, síntomas patológicos, porque la energía cósmica puede ser manipulada en un sentido patógeno u ortógeno (...) El hombre otomí se considera como preso de una red de fuerzas adentro de su comunidad en la cual las potencias sobrenaturales actúan como agentes eficientes. La interacción entre los hombres y los dioses es constante, interacción entre el cuerpo humano, el cuerpo social y el universo. (...) La concepción otomí de la enfermedad revela una serie de conceptos que se revelan idénticos a los que orientan su visión del mundo, de tal modo que el mal localizado en el cuerpo *no puede separarse de cierta forma de desorden cósmico*. La integración total del cuerpo al universo hace que la curación no pueda concebirse sino en términos de cosmología, (...) En efecto, la práctica chamánica impone al hombre enfermo la idea de que su salud depende en última instancia de cierto grado de armonía entre el cosmos y la sociedad”. (págs. 24 y 25).

- 15 “Ya no tenemos miedo de la envidia. Porque en las comunidades, sí hijola, ‘mejor dejo mi

Unas semanas antes del famoso ataque chamula a la colonia de La Hormiga, el fundamental protagonista de los acontecimientos, Domingo López Angel, nos hizo el siguiente comentario en el curso de una entrevista: “¿Por qué adorábamos (los mayas) a la tierra? porque nos da de comer. ¿Por qué adorábamos la lluvia? Porque nos da de beber. ¿Por qué al sol? Porque de día todos somos muy valientes, pero de noche nos morimos de miedo.”

“Las tinieblas son el vehículo de la enfermedad y la muerte”, nos dice Calixta Guiteras respecto a la población de Cancuc.¹⁶

Lo malo del miedo no es aquello a lo que se tiene miedo, a que el dentista te saque una muela, por ejemplo, sino que el miedo, incluso el miedo al dentista, es siempre una vía de entrada al mundo de la noche y la obscuridad, un mundo habitado por almas vendidas, prisioneras de los Cerros, el mundo de los wayjeletic y las almas animales. Así lo había comprendido también un farmacéutico ladino de la colonia Revolución al que entrevisté durante el pasado mes de julio. Cuando le pregunté su opinión sobre los muchos indígenas que todos los días pasan por la farmacia –pues tanto él como su hijo hablan *tzeltal* y *tzotzil*–, contestó con estas inesperadas palabras:

“–Son gente muy extraña. Se convierten en animales por la noche.

–¿Usted ha llegado a ver semejante cosa?

–Yo sólo lo vi una vez: un matrimonio se convirtió en una pareja de chivos negros delante de mis ojos. (Por lo que dijo, sus padres comerciaban en las comunidades indígenas y él a veces les acompañaba con un asno. Así aprendió el idioma) Por las noches se convierten en animales, en chivos o en perros, y hacen como juntas o congresos en las lagunas.

–¿Y se puede llegar a ver eso?

–Sólo si va uno solo– Hay que pasar miedo para verlos. Eso es lo malo. Si vas acompañado, no se ve. Y si vas solo, se ve, pero, claro pasas mucho miedo”.

trabajo, mejor me voy a sentar a la casa sin hacer nada, pues ni no me van a envidiar’, decían esos, del miedo que tienen a la enfermedad. Pero ahora no, gracias a Dios, la envidia ya no pasa. Antes pasaba así porque uno no cree en Dios, ahora yo creo en Dios, ahora ya no fácil me hace mal la envidia. Como que no le hago caso.” (Andrés Pérez Gómez).

16 GUITERAS HOLMES, C.: *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas*. 1944, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pág. 214

5. La intromisión del mal en el espacio generador de humanidad

Según cuanto llevamos planteado es posible pensar que la construcción del espacio social en las colonias evangélicas, para el indígena, no ha modificado en absoluto el ser-espantado-en-el-mundo característico del indígena. Nos encontramos frente a una particularísima situación en la que los sujetos se apartan de su cultura —mediante el destierro voluntario o forzoso— para escapar precisamente de unas amenazas mágico-existenciales que no existen más que en el interior de ese mismo universo cultural.¹⁷ En este sentido, los indígenas evangelistas parecen estar convencidos de haber logrado instalarse en una correlación de fuerzas cósmicas que permite hacer más durable y estable el lazo entre el alma y el cuerpo, y por consiguiente, el episodio mismo de la existencia del hombre. La propia concepción cósmica tradicional sirve para medir y apreciar el cambio que supone el abandono de las costumbres de los ancestros con miras a defenderse de unos peligros que no existen sino en una imaginación popular heredada de éstos. Si bien, físicamente, los indígenas expulsados han cruzado en pocos kilómetros la distancia infinita que separa su suelo natal del mundo ladino y urbano, ideológicamente no han hecho sino buscar en su propio universo cultural un rincón en el que la humanidad es posible y es también menos frágil y precaria.¹⁸

Contemplando las muchedumbres de la India, Lévi-Strauss expresaba su perplejidad con estas palabras: “¿Cómo interpretar la facilidad con que estas gentes arraigan en el cosmos? Hacen falta tan pocas cosas aquí para crear humanidad... Se necesitan pocas cosas para existir: poco espacio, poca comida, poca alegría, pocos utensilios o herramientas; es la vida en un pañuelo”. Hace falta muy poco para ‘crear humanidad’: una *historia neolítica*, de la cual dice Lévi-Strauss recordando con nostalgia a Rousseau, el

17 Hablamos, por supuesto, del análisis ideológico del fenómeno, tal y como funciona en las mentes de los protagonistas, sin referirnos a las amenazas políticas y materiales que el universo de “el costumbre” encierra para ellos y que es fundamental en la explicación del fenómeno de las conversiones al evangelismo y el protestantismo.

18 En sentido, quizás pudiera decirse a propósito de los expulsados chamulas, lo mismo que dice Jacques Galinier, *loc. cit.*, respecto de los otomíes: “mientras los otomíes sigan considerando que el destino de su cuerpo, su propia salud, está entre las manos del ‘Dueño del Mundo’, *taskwa* de los dioses del monte y de la tierra, entonces sí se puede considerar que todas las modalidades del cambio social generadas por el Estado, la vida urbana, los nuevos sincretismos religiosos, no han alterado verdaderamente su antigua cultura, su íntima relación con el mundo que los rodea”.

hombre quizás no debería jamás haber salido. Historia neolítica, dice, no “un estado natural primitivo” sino un “*justo medio* entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio (Rousseau) en el que la humanidad es posible”, y del que el hombre sólo fue arrancado por “alguna funesta casualidad”. Tras los trabajos de Marx y la labor antropológica de nuestro siglo se ha derrumbado el mito romántico -hegeliano- que concebía la historia como el aquí y el ahora en el que el hombre arraiga en el cosmos, de tal modo que la historia sería una aventura “humana” y las relaciones propiamente humanas serían precisamente las históricas. Nada más falso: el hombre no es ni el habitante ni el protagonista de la historia; hace falta mucho menos que la historia para “crear humanidad”: el hombre habita un residuo marginal de la historia, un suburbio o basurero de la historia donde los pueblos, las tribus y las naciones encuentran siempre un rincón donde tender una estera, abrazar a una mujer, alimentar a sus hijos y creer en Dios. Ello es todo lo que es preciso para generar el “milagro” de la cultura y la humanidad. Por cierto, que ese ‘rincón’ se llama Edipo y su protagonista es el protagonista de una tragedia.

Pero, como estamos comprobando, el mundo del horror nocturno invade en las comunidades hasta los últimos rincones en que los chamulas han encontrado la forma de constituir su humanidad. En los Altos de Chiapas jamás ha habido “muchedumbre” capaz de ahogar el sonido de una naturaleza que habla un lenguaje que jamás ha reclamado al ser humano. Ni el bullicio de las fiestas ni el chapoteo de la palabra humana en la plaza de la cabecera municipal ha bastado ahí para acallar el ruido estremecedor con el que la afabilidad terrorífica del ser se expresa prescindiendo de los hombres. Las lagunas son visitadas por los wayjeles, los cerros están habitados por las almas vendidas y enajenadas por los brujos. Detrás de cada árbol acecha el *x-Pantiqué* (Andrés: “aparición maligna que toma la forma de tu mujer y te desvía del camino para despeñarte por un barranco”). Incluso el lecho matrimonial está perpetuamente amenazado por el sueño, en el que quizás tu alma pueda sufrir un accidente que te haga contraer *k’asemal ch’ulelal*; o porque el alma visite otro paraje y luego no tenga ganas de regresar (*mukta ch’ulelal*); o porque un brujo aproveche que tu alma vaga lejos de ti en el sueño para devorar tu cuerpo indefenso; o por “soñar borrego”, señal ineludible de que tu alma ya se suma al rebaño de almas que van rumbo al *katibak* (infierno), lo que anuncia una temprana muerte, según cuenta que le diagnosticaron los curanderos a Andrés Pérez Gómez en una ocasión; o por soñar con vacas despiezadas para carnicería, lo que los

curanderos interpretaron como señal inequívoca de que pronto se iba matar en un accidente. El hecho mismo de abrazar por la noche a tu esposa y notar que está fría puede generar en los más crédulos la convicción de que es una bruja que ha salido a pasear mientras dormías en forma de *yalanbequ'et* ("bájate carne" o esqueleto) dejando su carne depositada al pie de una cruz y expuesta al frío glacial de la noche.

Todo hace pensar que el rincón que la cultura indígena ha arrancado a la naturaleza y a la historia para "constituir humanidad", si bien es lo suficientemente grande para generar "hombres", no es lo bastante para evitar que los hombres "se críen espantados". Los indígenas llaman *majbenal* a la enfermedad causada por la invasión del cuerpo por animales, objetos o fuego, a causa de las fuerzas del mal.¹⁹ Ello serviría también para describir una enfermedad congénita de las culturas *tzotziles*, en el sentido de que el espacio del que precisan para constituirse está perpetuamente amenazado por la intromisión de fuerzas ajenas al ser humano. Habría mucho que discutir sobre este punto. Aquí, me voy a limitar a mostrar que la idea de que la enfermedad y la muerte encuentra en el mal, el delito y el pecado mil vehículos y mil puertas de entrada en la intimidad existencial del indígena sigue siendo un tema casi obsesivo en las colonias evangelistas del Periférico de San Cristóbal. De ahí que la cuestión más vital que encierra el fenómeno de la conversión no sea el abandono de la costumbre, sino la búsqueda de un cuerpo social en el que sea posible pecar menos.²⁰

19 Tomo esta caracterización de la enfermedad *majbenal* de *Los peligros del alma*, op. cit. págs 191 y 275. Esta visión del *majbenal*, al igual que ocurre con muchas otras enfermedades --pues la clasificación de la enfermedad en los Altos de Chiapas dista mucho de poder ser sistematizada-- no coincide con la expuesta por Holland respecto a San Andrés Larráinzar, ni con muchas de las declaraciones de los informantes. Según Henri Favre (op. cit., pág. 271), la enfermedad debida a la introducción de objetos patógenos en el cuerpo es denominada *postlom*. En cualquier caso, tal y como señala Yolanda Sasson en su artículo *El espanto y el mal aire*, la idea de que se puede enfermar a causa de la intromisión de animales u objetos en el cuerpo que representan una energía negativa pertenece, sin duda, a "un complejo ideológico que estaba conformado desde la época prehispánica en la superárea que se llamó Mesoamérica. (...) En síntesis, el espanto puede considerarse un estado anímico de carencia (pérdida total o parcial del alma) y el mal aire un estado anímico de intrusión" (*México indígena*, No. 9, marzo-abril, 86. p.63).

20 Es sorprendente advertir que, en muchas ocasiones, cuando Andrés afirma haber abandonado "el costumbre" se refiere a que "ya no tiene la costumbre de estar enfermo". Por ejemplo, estar "enojado" es, en sí mismo, una enfermedad: "Así antes decían los viejitos: jah, está enojado, porque está enojado no se sabe si su vida se está quitando! Pero bueno, eso ya no es mi costumbre ya: ni enojos, ni envidia, ni celos con mi mujer en mi casa, ése es mi bien que estoy haciendo...y sí, siento bien mi cuerpo también como feliz, no siento nada que me moleste".

6. La familia amenazada.

Intentaremos ahora comprender las transformaciones que en este espacio generador de “humanidad” se ha operado en las colonias de expulsados. Comenzaremos analizando la visión al respecto de Andrés Pérez Gómez, la cual, sin duda, parecerá, –por el relatada– demasiado idílica comparada con la estremecedora y miserable cotidianidad de la mayoría de los sujetos expulsados.²¹ Cito –pese a su extensión– el recuerdo que tiene de ese “antes” en el que vivía ajeno a la Palabra de Dios:

“Cuando estaba yo en Chamula antes, decía yo: pero soy católico... Pero no escucho nada de la Palabra, claro que de verdad soy católico: católico pero de costumbre, católico para tomar trago, para curandero, para lo que hay en la tierra, bueno, todos esos. Pero de verdad, yo un poco leí y entendí un poco de esas gentes: que no se puede escuchar (la Palabra) como sea y donde quiera, jugando así un rato en la calle y un rato por ahí, cuando se está escuchando. Y hay que cumplir, pienso eso, cuando estaba yo de católico. Porque entonces dejaba yo una vela y no rezaba nada, porque ya sabía que recibió mi vela. Salía de la Iglesia y a la cantina, al rato ya está uno bien bofo y más tarde queda uno tirado ya. Ya se arrepiente uno después. Híjola, porque tomé, ya perdí dinero, eso es lo que pasa a los católicos. Ya más después que me fijé, que calculé bien mi vida: ‘que sigo tomando, que sigo haciendo locura en la calle’. Y pienso bien. No es bueno: dijo Dios que no se puede hacer tantas mujeres y entonces creí yo un poco bien por esas biblias, y entonces que dejé un poco de hablar mal y todas esas cosas. Porque siempre cuando no escuchan estas palabras toda la gente en Chamula, esos, puras chistosadas hablan esos, cuando lo ven las mujeres, cuando lo ven que hacen las muchachas, todo pura chistosada. Y así era yo, así antes. Porque yo voy en la fiesta, no es que voy a ver fiesta qué cosa queman, qué cosa hacen con el torito, no es que voy a ver yo esos, no; voy a ir a ver muchachas, voy a ir a ver lo que me gustan; qué tal si me ríen las muchachas y me río yo también; así lo hacía yo; pero es chiste; y así son las muchachas también, son muy de locuras también; porque

21 Los intensos y profundos trabajos del grupo de Anna María Garza (CEU-UNACH) en el periférico de San Cristóbal podrían demostrar una realidad muy distinta a la pretendida por Andrés Pérez Gómez. De hecho resulta chocante el empeño de muchos habitantes de las colonias en afirmar que “ya no hay violencia y enfermedad”, cuando los hechos demuestran en la mayor parte de los casos una mortalidad infantil estremecedora y episodios de violencia familiar demasiado cruentos y continuados como para considerarlos fortuitos.

no lo conocen la Biblia, no lo saben qué dice la Palabra. Así son las muchachas, aunque ya estén casadas, aunque ya tengan hombre. Antes me gustaba yo mucho las muchachas también, entonces cualquiera la veo o la conozco pues, y ahí me voy atrás de ellas y platico con ellas; y ya tiene marido y yo no tengo mujer, le decía yo, aunque yo tenía mujer, pero le decía yo; mira, que no tengo mujer, que soy joven y tengo esto y todo, decía yo, aunque no tengo nada y voy de calle. Pero leí la Biblia y cambié mi vida, para caminar derecho al paso, al paso. Y otra cosa: *no daba cuenta yo si por mi culpa o por eso que no llevo bien mi camino, se enfermaban mis niños, se enfermaba mi mujer, bueno siempre; y yo, yo no enfermo, de verdad no enfermaba yo mucho, pero lo que pasa es seguir tomando y tomando y me quedaba yo tirado en el camino.* Y más peor si encontré una muchacha, echamos una cerveza en la cantina, y cerveza y cerveza, y agarra camino la mujer y yo agarro camino detrás, y eso no es justo”.

Comprobamos ahora que la concepción de las causas de la enfermedad va asociada a una vida de delito y pecado. Es más, y esto es fundamental y muy reiterativo en la mentalidad de Andrés, la principal víctima de las enfermedades que acarrear los pecados de un hombre es su familia. Hemos visto ya que tal visión de las cosas no tiene mucho que ver con la intromisión de los mensajes evangélicos. Las vías por las que una vida pecaminosa permite la entrada de la enfermedad (envidia, enojos, disgustos, lágrimas, espantos de los niños, violencia doméstica...) recorren precisamente toda la clasificación de enfermedades de la mentalidad indígena tradicional: *komel, bik'tal ontovil, k'ak'al ontovil*, etcétera. Igual pensaba Manuel Arias Sojom: “si tenemos delito, si tenemos enojo, si peleamos por terrenos, si tenemos caballo, milpa, viene enfermedad”.²² O como dice Calixta Guiteras en su estudio en la comunidad tzeltal de Cancuc: “Hay enfermedades por envidia, por tener mal carácter, por golpear a otro, por regañar a la suegra, por sembrar en terreno que no es propio, por robar, etcétera”.²³

La convicción de que las faltas de los padres traen la enfermedad a los niños es expresada por Pascuala de la Cruz Pastistán, de la colonia La Hormiga, que nos habla del peligro que encierra despremiar a los hijos:

“Si una persona no lo quiere tener su hijo, entonces lo siente el niño y nace enfermo porque se siente despremiado y, así, poco a poco se empeora, se enferma más y de allí ya no se puede hacer nada, ni

22. GUITERAS HOLMES, C.: *Los peligros del alma*, op. cit., pág. 176.

23. GUITERAS HOLMES, C.: *Cancuc*, op. cit., pág. 214.

siquiera se puede curar con la medicina de los doctores. (...) Aunque nace un poco gordo, después se pone más criatura y acabado, se pone negro su piel y el cabello se cae y puro llorar hace el niño, se queda como de recién nacido. Yo lo he visto porque así le pasó a una mi cuñada, lo despreciaban sus criaturas y así le dio como les dije ya. Por eso he escuchado que no se puede despreciar a los bebés, es mejor quererlos, no despreciarlos para que crezcan muy contentos los niños. (...) *No es una enfermedad natural, sino que los padres le traen esa enfermedad*".

El tema de que la armonía familiar es fundamental para evitar la enfermedad es reiterativo en los testimonios obtenidos en la colonia La Hormiga ²⁴:

"Hay padres o suegros que dan muy bonito su consejo: (...) No peleen, sólo traten bien a sus hijos. Porque si van a estar peleando, hasta el niño se va a enfermar; le van a buscar cólico (*sk'ak'al yo'on*) al pobre bebé, pobre criatura". (María López Angel)

También los hijos pueden ellos mismos ser causa de turbación en la armonía familiar y enfermar por esta causa:

"Dios le mandó esta enfermedad (...) Esto pasa por no obedecer a sus padres o porque son muy malcriados los niños".

Más arriba citamos ya el testimonio de Rosa López Guzmán: la enfermedad es causada por "los problemas que hay en la casa o por la tristeza". En lo mismo insiste Juana Pérez Patistán: la explicación de que sus hijos se enfermen tanto es que se pusieron muy tristes cuando su padre abandonó el hogar para buscar otra mujer:

24. Es de señalar que esta idea forma parte de la concepción general indígena de la enfermedad, y que en absoluto se trata de una innovación nacida en las colonias portestantes y evangélicas Henri Favre, en su obra *Cambio y continuidad entre los mayas de México* (INI, 1984, 1a, Edición en francés, 1971), nos dice "Los mayores no sólo tienen hacia ellos una responsabilidad social y moral hacia sus descendientes; también tienen hacia ellos una responsabilidad espiritual. Por su piedad, su devoción, su buena conducta, los padres garantizan la salud de sus hijos. En efecto, la enfermedad de los niños es imputada siempre a la violación de una prohibición, a un pecado o a una falta de los padres. Los padres de niños que con frecuencia caen enfermos son considerados como 'gente mala'. A la inversa, la gente buena no tiene niños enfermos. Sin embargo, si los padres tienen social y moralmente la responsabilidad de sus hijos del mismo sexo, en lo espiritual tienen la de sus hijos del sexo opuesto. El padre transmite sus aptitudes y cualidades o sus defectos a su hijo, pero sus acciones repercuten sobre su hija. Del mismo modo, la madre transmite sus aptitudes o sus defectos a su hija, pero sus actos repercuten sobre su hijo. Cuando un joven cae enfermo, el curandero no tratará al paciente sino a la madre, cuya mala conducta es el origen de la enfermedad" (pág. 244).

“Me dijo: ‘Ahí se quedan, yo me voy a buscar otra mi mujer afuera de aquí, me voy a buscar otra más mejor que tú’. Yo no le dije nada ya, sólo me sentí mal porque se pusieron muy tristes mis hijos y quedaron enfermos mis hijos varios meses”.

Andrés Pérez Gómez expone de la siguiente forma la idea de que la “tranquilidad” familiar “inmuniza” contra la enfermedad, así como una de las vías en la que los pleitos entre esposos pueden convertirse en vehículos de enfermedades:

“Cuando uno va sufriendo de trabajar y la mujer también trabaja su casa, va uno tranquilo. Pero si el hombre no trae maíz, ahora la mujer se enoja y empieza el pleito. ¡Y ellos no se enferman, pero sí los niños! Porque si tienen un niño pequeño, claro, porque la mujer va a tener mucho coraje, que tanto pleito con su marido, que no tiene nada, y luego da el pecho a los niños y dicen que ahí reciben la leche del coraje los niños y les pega *k’ak’al ontónil*. Porque la mamá tiene *k’ak’al ontónil* y luego mama el pecho y le pasa al niño y se enferman”

Así se explica la tan aparentemente fantástica pretensión de Andrés: ahora no es que curen mejor las enfermedades con la palabra, ahora —que están ya contentos en San Antonio Los Montes es que ya (casi) no tienen enfermedad.

“Ya no hay enfermedad. Porque estoy haciendo un poco bien. No estoy haciendo mal, como que me porto mal con mis vecinos y estos. Noooo... Todo lo que pase, que pase, todo lo que me digan, que me digan. No voy acabar, no me voy a morir, no me van a quitar un pedazo de cuerpo. ‘Este es evangelista, maldito hombre, mentiroso’, si me dicen pues y fue la mentira, bien también, si no fue la mentira, Dios me conoce. Es lo que estoy haciendo sabiendo con éstos (los pastores)”.

Rosa López Guzmán resume suscitadamente el secreto curativo de la Palabra de Dios, en el sentido que hemos estado exponiendo:

“Nosotros, cuando entramos en la Palabra de Dios nos aconsejaron que si la verdad va a entrar a nuestro corazón con la Palabra de Dios, así ya no entra enfermedad y además ya no vamos a seguir peleando”.

7. Las nuevas demandas de la familia ante las modificaciones históricas del espacio social indígena.

Escuchando los testimonios de los protagonistas del fenómeno de las expulsiones, asistimos a un especialísimo caso de “aculturación volunta-

ria”²⁵ que se ha desarrollado por vías trágicas e incluso sangrientas, en condiciones de pobreza extrema que muchas veces ha acrecentado todavía más la expulsión. Aparte de la perplejidad que suscita para ciertas mentalidades antropológicas heredadas del funcionalismo el espectáculo de toda “aculturación” por “decisión”, es indudable que en el caso de los expulsados chamulas asistimos a un insólito fenómeno antropológico: los intentos desesperados de algunos indígenas por poner su familia (cada vez menos “extensa”) a salvo de las amenazas de su propio universo cultural. Bien sea porque estamos acostumbrados a pensar en la familia como el cimiento más básico de la vida cultural, bien porque no estemos habituados a considerar la inmensa autonomía que la familia es capaz de desplegar en el interior de una cultura, quizás no estemos en absoluto preparados teóricamente para comprender un caso como el que nos ocupa, y en el cual la familia misma amenazada se ha convertido en la más poderosa amenaza de desintegración cultural de los pueblos indígenas. Más adelante nos ocuparemos de discutir esta cuestión. Por ahora nos limitaremos a escuchar el relato de estos incansables esfuerzos por rescatar la familia de una cultura que la infernaliza como condición imprescindible de su reproducción.

Verónica Gómez Díaz, de la colonia La Hormiga, expone de este modo los motivos que le llevaron a “cambiar su costumbre”:

“Así me dijo la señora: que hay palabra de Dios, que es curativa, que solamente si tienes fe con el Señor Jesucristo vas a ver que se va a salvar tu enfermo. De allí lo creí, lo encontré en la casa y nos bajamos. Bueno, primero le platicué a mi marido que ya quiero cambiar mi costumbre, que ya me cansé de tantos iloles y de gastar mucho y de estar sin casa, sin terreno, así le platicué a mi esposo; ‘está bien’ me dijo él y nos vinimos, pero teníamos decidido antes de llegar aquí en San Cristóbal que ya no vamos a usar ilol”.

Andrés Pérez Gómez también sabía muy bien que necesitaba “cambiar su costumbre” mucho antes de convertirse al evangelismo. El representa uno de esos casos en los que las acusaciones de evangelismo fueron precisamente las que indujeron a la conversión. Comenzó a ser acusado de evangelista antes incluso de que decidiera comenzar a acudir a la Iglesia de la Caridad, en donde tan sólo pretendía ser “católico de verdad”. Cuando decidió pertenecer a la Iglesia Príncipe de Paz y “entrar en Palabra de Dios”, hacía ya año y medio que había sido violentamente expulsado de Milpoleta. A

25. Cfr. el artículo de Héctor Tejera, *Poder y cultura Revista Ojarasca*, No. 1, octubre de 1991.

primera vista: Andrés había sido muy previsor: en el momento en que le expulsan —con un plazo de ocho días para dejar el paraje—, no sólo tenía ya comprado un terreno en San Antonio (a cambio de su televisor en color), sino que ya había comenzado a construir su casa. Todo ello no prueba que previera la inevitable expulsión, sino más bien que Andrés tenía desde hacía mucho tiempo planes para dar a su vida un giro radical: dice, incluso, que el terreno le había entusiasmado desde que tenía catorce años y que siempre había soñado con vivir ahí. El nos cuenta así las razones de su “decisión”:

“Yo dejé mi casa (cuando le expulsaron) porque ya vi que podía sanar yo mismo de la enfermedad, no necesario con doctor, con medicinas, con todo eso. Ya no sanamos con la fe, así, por eso lo dejé mi casa.

—¿Quién le dijo que podía sanar así?

—Unos predicadores en el camino (año y medio después de su expulsión, en realidad). Me dijeron ¿no crees evangelio? No, le dije, no soy ésos todavía. “¿Por qué?”, me dijeron “son buenas palabras”, sí, le dije, entiendo, pero yo no puedo ser todavía, le dije así. “Pero un día te lo vas a creer y Dios te ayuda”, me dijo, y todo eso que te puede sanar con fe y con todo estos, si lo aceptas todo el Cristo ya es que todo es como que estuvieras bautizado. Será, pensaba yo, siempre quiero cambiar mi vida, porque mi vida es muy mal costumbre que hacía yo en la comunidad, hasta por mi mujer yo no la tenía yo por buen gusto y mis hijos, que ya tenía dos, no tenía con gusto, con cariño, siempre que les portaba yo muy mal; o no sé como que me hace falta comida, o dinero, siempre los regañaba yo porque no trabajaban y todo eso, pero eso es una mal costumbre que tengo yo. Pero cuando lo acepté el Cristo sería por mi memoria hay que saber, es decir, es mi familia ya, es mi misma sangre, hay que tener con paciencia y con gusto, todo eso, y así lo creí bien. Por eso es que ya poco a poco dejé esos de mal, todo, entonces cambié mi vida. Entonces ya no pensé de tomar ni trago, nada. Bueno de mi cigarro, nada. De refrescos no digo yo, cualquier comida lo puedo hacer. Cambié mi vida y dejé el lugar”

El evangelismo ha sido el vehículo por el que muchos migrantes y expulsados como Andrés han logrado salvar a su familia de la bigamia, el adulterio, y el alcoholismo. Andrés nos ha relatado casos en los que ya en la década de los setenta se había enfrentado a los curanderos por su negativa a tomar trago durante los rituales. En una ocasión, un famoso curandero de Huixtán que había acudido a sanar a su sobrina, le amenazó con una muerte inmediata si se negaba a tomar. El por su parte, viendo que el curandero

obligaba a tomar incluso a los niños le contestó: “pues si le pasa algo a algún niño, mañana te voy a llevar a los tribunales”. Ahora se enorgullece de que ese curandero está amenazado de muerte en Milpoleta, por “mentiroso”.

Lo que no le convencía del catolicismo era su pretensión de que es posible salvar a tu familia de la enfermedad sin prohibirte el alcohol. En el evangelismo, en cambio, encontró Andrés, lo que para él es casi el argumento ontológico que demuestra la verdad de su fe:

“Me dijeron que ‘no tomes’. Que es bueno para tu salud y tu vida. Y entonces, *creí*.”

La siguiente entrevista con Andrés puede dar una idea de los asuntos tan vitales que estaban en juego al tomar esa decisión:

–Me puse a pensar como de religión ¿Será que es verdad que se puede dejar bien fácil el trago? Si no, voy a seguir así y un día no voy a tener nada, ni tierra, ni casa, ni todo.

Entonces pensé bien y deje de tomar.

–¿Y ha mejorado su situación desde entonces?

–Bueno, un poco mejor estamos porque ya no sentimos mucha enfermedad.

–¿Pero es que se enferman menos?

–Sí, menos. Los niños tampoco. Contentos pasan el día. Pega un catarrito y pasa. Una tos y pasa sola. No como antes en Milpoleta ¡hijola!, se enfermaban mis niños, se enfermaba mi mujer, pura medicina, puras pastillas, puro curandero...”

El trago es, para Andrés, el agente fundamental que contribuye a infernalizar la vida familiar. Supone un gasto en sí mismo que inevitablemente se sustrae a la familia. Por otra parte, contribuye a hacerte ingresar en una vida pecaminosa que actúa como vehículo, a través de las vías ya descritas, de la omnipresente enfermedad, lo que a su vez te obliga a gastar en curandero. Precisamente, por eso, en San Antonio Los Montes aprendieron en seguida a desconfiar de los pastores que exigían el pago de diezmos.

El pastor, en efecto, estaba inevitablemente destinado a ocupar el lugar del curandero al que fundamentalmente había desplazado, y, de alguna manera, representa una nueva forma de relación con la enfermedad y la salud.²⁶ Precisamente por eso no se le perdonará que intente comportarse

26. El pastor ocupa, al tiempo, un lugar que habían dejado vacante los ancianos de la comunidad, al desintegrarse los grupos de parentesco extensos en los que administraban su sabiduría. Cito una conversación de Andrés Pérez Gómez con unos “viejitos”, en el tiempo que comenzaban a acusarle de evangelista: “Yo una vez platiqué con unos viejitos

como el curandero, cobrando sus servicios. En San Antonio Los Montes estableció primero la iglesia Príncipe de Paz, pero cuando el pastor pretérito dió cobrar diezmo a sus feligreses, suscitó el comentario de que era un nuevo curandero. Gran parte de los fieles optaron entonces por sumarse a la Iglesia Pentecostés Independientemente, cuyo pastor, al parecer, se gana la vida trabajando. Según relata Andrés, los que decidieron permanecer en la Iglesia Príncipe de Paz, están cada vez más disconformes: “ese pastor Pedro siempre pidiendo dinero, ya tiene casa, ya tiene moto, y ni siquiera ayudo para oración y curar enfermo”²⁷. La competencia entre los distintos pastores evangélicos puede que no sea muy diferente a la que mantenían los curanderos en la comunidad. Ahora, en una colonia de 110 viviendas hay dos templos evangelistas y uno católico. En el periférico de San Cristóbal cambia de religión como antes se cambiaba de curandero, o como nosotros cambiamos de banco o de vivienda.

Ello no debe asombrar si tenemos en cuenta que la identificación pastor-curandero respeta, en realidad, el concepto de curación propio de la mentalidad indígena. Tal y como hemos visto, “curar” no es sólo administrar un remedio –ya sea el ritual mágico o la Palabra de Dios– sino crear las condiciones sociales familiares en las que ya no encuentren vehículo a las fuerzas del mal. William R. Holland lo expresaba tajantemente: “Curar para los tzotziles significa buscar un curandero que posea la fórmula adecuada

en la fiesta. Ahí me agarró un viejito y me dijo: ‘éste es ya de religión’. Es un viejito ya muy canoso, muy muy viejito... pero son muy razonables los viejitos, ya han sido alférez, pasión mayordomo, y yo soy muy chico. Es la verdad, como que no lo sé muy bien el manejo de costumbre y él sabe todo. ‘Yo ya no lo creo eso del costumbre’, le dije. ‘¿Por qué?, dice, as era cuando me crié yo, así era, había mucho de eso. ¿Por qué es usted evangelista? ¿Quiénes hacen? ¿escogen la comida?’. ‘Según, dije yo, porque hay muchas religiones. Eso de que escogen la comida es por religión, pero yo no he salvado por religión, yo he salvado por la sangre de Cristo’. ‘Ah, qué bien, dijo el viejito, entonces saben todavía de Cristo Jesús’. ‘Claro, Dios es el que vino a la tierra a derramar su sangre y todo eso. Por eso nos salvó’. ‘Ah, que bien’, dice y entonces puso atención el viejito, escuchó bien el viejito. ‘Entonces, ¿cómo lo hacen? ¿ya no usan velas?’. ‘Claro, ya no usamos velas, porque Dios no quiere nada de velas’. ‘Entonces qué ¿oran por nada?. ¿Por qué no?, Dios nos puso las rodillas y a veces nos arrodillamos’. ‘Ah, qué bien, entonces lo creen todavía en el Dios, entonces’. ‘Para eso estamos, le dije para creer el Dios, pero Dios vivo, no Dios muerto, porque en la iglesia ya se han muerto, no oyen y no hablan’ ¡Ah, ahí sí se quedó callado el viejito, se enojó! ‘¿Por qué lo maltratan los santos?’ dijo. ‘Si no es maltratar, le dije, pues la verdad que no oyen, no hablan y todo eso’. Ah, sí se quitó así, no le gustó. ‘Bueno, ya me voy, dice el viejito. Pero sí escuchó un poco y escuchó bien. Y ya después como lo oí hablando así, ya no le gustó, y entonces ‘ya me voy’”.

27 Este pastor fue desautorizado por la comunidad unos meses después, en octubre de 1992, al haber intentado seducir según se dice, a la mujer de uno de sus “hermanos”.

para contrarrestar las circunstancias mágico-religiosas que provocan la enfermedad”²⁸.

Ello es precisamente, tal y como hemos visto, lo que representa el pastor: la posibilidad de generar unas circunstancias –que ahora ya son *condiciones* de un nuevo orden social– en las que la enfermedad ya no tiene acceso. En este sentido, en su búsqueda de un “curandero que posea la fórmula adecuada”, algunos tzotziles han descubierto al pastor evangelista, el cual, no sólo genera “por unos días o un mes” esas “circunstancias”, sino que pretende sentar los cimientos de una vida social inmune a la enfermedad.

Si comparamos algunos aspectos de las ceremonias curativas podemos comprobar la poca distancia que en muchos casos y para la conciencia de los interesados separa al pastor del curandero. Henri Favre nos describe así la forma en la que el *’ilol* inicia la curación: “Dado que la enfermedad se considera como la consecuencia de una infracción al código moral y social o de una ruptura personal de la armonía entre el hombre, su grupo y sus dioses, el *’ilol* tratará de conocer la acción culpable que su paciente haya cometido. Con este fin, le hará cierto número de preguntas: ¿Se ha peleado recientemente el enfermo? ¿Se ha mostrado violento, celoso, envidioso? ¿Tiene enemigos? Así, el enfermo se ve llevado a reconocer los pecados que han podido ser el origen de la enfermedad”²⁹. El caso es que, cuando Andrés Pérez Gómez explica las ceremonias curativas evangelistas en la colonia San Antonio, él mismo encuentra ciertas dificultades para mostrar la diferencia con la forma de proceder del *’ilol*:

“Cuando un enfermo, el pastor no llega solo, porque sí va solo, es como curandero. Llega con sus ancianos (ayudantes con formación en la Palabra de Dios) y los diáconos. ¿Qué te pasó, hermano, qué te duele? Pues me duele esto, la cabeza, puro vómito, no sé. Entonces dice el pastor: ¿no será que has hecho esto? ¿No has hecho un pecado muy fuerte, o con tu mujer que se han peleado, o con celos o envidia? Sí, dice el enfermo, dicen que sí. Entonces, dicen los ancianos ¿de qué vale que son evangelistas? Como no lo creen el Dios, por eso todo son pleitos en la casa. Por eso ¿tu enfermedad dónde viene? Los pleitos, las envidias, los celos, todos. Si tienes todavía, quiero que lo quites todo de tu corazón. Y entonces el enfermo se compone. Entonces sana bien, al otro día ya está bien ya completamente. Es lugar como de curanderos,

28 R. HOLLAND, W.: *op. cit.*, pág. 210.

29 FAVRE, HENRI: *Cambio y continuidad cultural entre los mayas de México*, INI, 1984 (1a. edición en francés, 1971) pág. 268-9.

pero ya no es igual como antes en costumbre. Ya no echan velas, ya no compra pollo, gallina, ya no compra posh, ni huevos para espanto. Ahora ya no es así... Ná más a decirle a los ancianos que ha hecho mal uno de pecado”.

Hemos hablado de la búsqueda desesperada por parte de los expulsados y conversos al evangelismo de un rincón estructural lo suficientemente potente para *volver a generar humanidad* a salvo de las amenazas intrínsecas al “costumbre”. Aparte del recinto en el que se desarrolla la vida familiar y de los precarios caminos –de todas formas plagados de *labtawanej*, de ramas portadoras de enfermedad y depositadas por los brujos, etcétera–, conquistados al mundo para mantener la subsistencia familiar, nada hay a salvo de la enfermedad y la muerte para el indígena. Lo único que el evangelismo y el destierro ha garantizado en la mentalidad del indígena ha sido, por lo menos, la esperanza de que ese reducido y miserable espacio en el que todavía es posible seguir siendo hombres puede quedar salvaguardado por un poder duradero y protector. En este sentido, las palabras de Virginia Gómez Velázquez tienen carácter de verdadera visión del mundo:

“El satanás nos tiene rodeados a todos y el que no cumple con la palabra de Dios se muere luego (en seguida) de con un poco de enfermedad. Pero con la Palabra de Dios no entra el Satanás. Siempre nos tienen rodeados los satanes. Pero si en nuestro corazón siempre pensamos con la palabra de Dios, pues el Satanás no entra en nuestra casa”.

El papel que antes cumplían tan imperfecta y contradictoriamente los Santos como protectores de la comunidad ante las fuerzas del mal, las tinieblas, la enfermedad y la muerte queda así, ahora, depositado en la Palabra de Dios.

“Porque dicen que es más fuerte nuestro Señor que el Satanás; que El nos ayuda por milagro: no es que nos pida dinero, ni por gallina, ni por el refresco, lo único que tenemos que hacer es orar, si se asoma cualquier enfermedad de calentura, dolor de corazón o cualquier dolor que aparezca en nuestro cuerpo, pues sólo hay que hacer una oración con el Señor y así nos sanamos, porque estamos con la palabra de Dios. Así con pura palabra de Dios nos sanamos, ya que la palabra de Dios nunca se acaba.”

La misma explicación encontramos en Andrés Pérez Gómez: la desdicha de los chamulas es que se han buscado un Dios que no tiene mucho poder, que no es capaz de proteger el espacio vital del indígena de las amenazas de la enfermedad.

“Viven espantados. Claro que el Dios que está en la iglesia, claro que no tiene mucho poder para salvarles el Dios que tiene más poder es el Dios que está en el cielo. Pero ellos no lo creen. Ellos creen en el Dios San Juan, creen que es su dios y dicen que está vivo, y que no hay que maltratar al San Juan porque es Dios vivo. Los santos hicieron bien, sí, tampoco son un juguete. Pero, la verdad que un Dios que está en el cielo es más poderoso ¡ha hecho el cielo y la tierra, creo ¿si? pero ellos no lo creen y por eso creen en todo eso costumbre, que hay k’asomal, que hay bik’ tal ontonil, hay k’op, hay ch’ulelal, hay komel...”

Tal y como antes sugeríamos, los expulsados comparten con sus vecinos de las comunidades la idea de que la correlación de fuerzas cósmicas que permite provisional y precariamente la vida humana puede en cualquier momento desbaratarse y provocar la separación del alma a través de la enfermedad o la muerte. De hecho, las fuerzas del mal pueden aprovechar cualquier delito o pecado para provocar el desequilibrio en el cual el hombre ya no puede subsistir. La conversión a la Palabra de Dios sólo es un medio más de asegurar el mismo equilibrio por el que vela “el costumbre” en su metódica y obsesiva cotidianeidad.

La elección de un dios adecuado no es para el indígena una cuestión religiosa que ataña a la salvación del alma. Se trata, antes que nada, de la forma en la que es posible garantizar un poder protector que genere el equilibrio cósmico e histórico en el que puede desarrollarse la vida humana en sociedad. Así, los tzotziles-tzeltales midieron la verdad a la fe por el poder que desplegaba. Como expone Henri Favre, el colonialismo había puesto mucho cuidado en apartar a los pueblos indígenas de las funciones sacerdotales y de “la definición de los dogmas” en los que se les obligaba a creer. “Vasallos inferiores de un rey desconocido, son también los fieles menores de un dios que se les ha ocultado, pero cuya eficacia miden por lo demás”³⁰. Es así como se explica el repetido empeño de las comunidades por adueñarse de la religión con la que se les sometía y el particular sincretismo religioso que constituye el “catolicismo indígena”.

“Los tzotziles-tzeltales interpretaron el estado de inferioridad religiosa en que los mantenía el clero como la causa esencial de su dependencia económica y social. Pensaban que al excluirlos de la religión católica, los ladinos los apartaban de la fuente de su poder y asentaban su dominio sobre ellos. Pero al adueñarse de esta religión que confería a sus colonizadores tanto poder, lograrían realizar su emancipación.

30 FAVRE, H.: *op. cit.*, pág 331.

Apoderarse del catolicismo, de todos sus ritos, de todos sus sacramentos, era tener el medio de rivalizar los ladinos y quizás de sustituirlos”³¹.

Mientras que el creyente occidental comprueba la verdad de su fe en el Más Allá, el indígena la mide en este mundo por su capacidad de proteger la vida de los hombres. El comercio místico de los distintos arreglos posibles con lo sobrenatural ha encontrado así en la proliferación de sectas religiosas un modo de abastecerse que en absoluto violenta la lógica interna de su religiosidad. Precisamente porque el universo cultural indígena mantiene su vigencia, la conversión al evangelismo es una decisión coherente y acorde con las transformaciones históricas del grupo familiar. En efecto, el cobijo estructural que la producción sexuada de hombres reclama en el interior de la cultura se ha desintegrado por obra de la proletarianización creciente de las comunidades sin que los santos y los ancestros protectores tan siquiera se hayan dado por enterados.

Los caminos históricos por los que las comunidades indígenas de los Altos han desembocado en esta situación fueron demostrados por Henri Favre en la obra que venimos citando. El derrumbe de la organización de la comunidad en clanes y linajes, el paso de la patrolocalidad a la neolocalidad y de la familia extensa a la familia nuclear bilateral, ha dejado a la familia indígena en una situación de indefensión en el marco de un universo cultural cuyas ubicuas amenazas permanecen, con todo, invariables. Al tiempo, si bien esta descomposición de la familia extensa ha anonadado la autoridad de los ancianos y de la comunicación directa con los ancestros que ellos encarnaban, ello ha contribuido a reforzar la autoridad central de la comunidad en su jerarquía política y religiosa, generando, aparte de los conocidos caciquismos,³² formas de integrista cultural que incluso han pretendido recientemente reformar el código penal.³³ Cultural, política y

31 FAVRE, H. : *op. cit.*, pág. 331.

32 Al respecto, es interesante seguir la polémica iniciada en *México Indígena*, recogida en los siguientes artículos : Héctor Tejera, *Vivir para creer*, *Revista México Indígena*, No. 19, abril de 1991. Carlos Monsiváis, *Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos*, *Revista México Indígena*, No. 21, junio de 1991. Andrés Fábregas Puig, *Entre la religión y la costumbre*, *Revista México Indígena*, No. 23, agosto de 1991. Héctor Tejera, *Poder y cultura*, *Revista Ojarasca*, No. 1, octubre de 1991.

33 A raíz del ataque a la colonia La Hormiga (1-4-92) por parte de las comunidades del municipio de Chamula, se hizo aún más patente la necesidad de una comprensión adecuada de toda la problemática contenida en el fenómeno de las expulsiones indígenas. Incluso el Gobierno del Estado consideró entonces conveniente hacer un llamamiento a las partes afectadas y los intelectuales y representantes de organismos públicos que tuvieran algo que decir para que debatieran en el H. Congreso durante las jornadas del 22 y 23 de abril a propósito de los Proyectos de Ley que se proponían para dar marco jurídico al

- económicamente, el indígena se ha visto así históricamente desnudado, en el seno de su propia comunidad, de todos sus ropajes protectores. Independientemente de las nuevas formas de explotación intracomunitaria a la que ahora se ve sometido el individuo, nada autorizaba a suponer, en el plano ideológico, que las amenazas del universo cultural comunitario podrían resultar soportables para una familia demasiado reducida y desconectada de lo sobrenatural como para protegerse de ellas.

Favre ofrece como prueba de este estado de indefensión, frente al propio complejo ideológico en el que se inserta la familia nuclear, el aumento de los homicidios por acusaciones de brujería:

“En la comunidad de Chamula, de los sesenta y tres homicidios que hubo entre 1956 y 1960, diecinueve tuvieron como causa directa o indirecta la brujería. En Amatenango, se produce un homicidio cada dos meses en promedio. Lo mismo que en Chamula, gran número de esos homicidios tiene por objeto levantar un maleficio que según se considera la víctima lanzó sobre el asesino o su familia. Estas cifras traducen el grado de inseguridad en que viven los tzotziles-tzeltales privados del marco que les ofrecía la organización en clanes y linajes, y de la protección que les aseguraban, en el seno de esta organización, los ancianos (los *mol*) o muertos (los *totilme'iletik*)”.³⁴

La comunidad ha cambiado, pero la montaña mágica en la que se decide la suerte de las almas no.³⁵ El universo de lo sobrenatural que hace omnipresente la amenaza de la enfermedad permanece invariable mientras el indígena ha perdido la protección de los ancestros y el refugio en su grupo extenso de parentesco. El anciano, intermediario entre los dos mundos y protector del patrilineaje, ha perdido el espacio específico en el que podía ejercer su autoridad y su prestigio se ha vuelto inútil y más que inútil peligroso. Capaz de manipular las fuerzas cósmicas que determinan ese equilibrio entre las almas y el cuerpo que hace posible la vida del individuo,

problema. Estos proyectos de ley, así como las ponencias que tuvieron lugar, fueron publicadas por el Gobierno del Estado en el volumen *Memoria, Audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas y tradiciones de esos pueblos*. 22 y 23 de abril de 1992. El diputado Mariano Gómez López, presentó una Iniciativa de Ley Reglamentaria del párrafo segundo del artículo 4o. de la constitución política del Estado de Chiapas, según expresó “representando a los pueblos indígenas y muy particularmente a mi pueblo de Chamula” (pág. 35). El documento es un auténtico manifiesto de integrismo cultural, encaminado a legitimar las expulsiones de disidentes políticos o religiosos en la comunidad.

34. FAVRE, H.: *op. cit.* pág. 276.

35. FAVRE, H. : *op. cit.*, págs. 257-302.

cuando ya no hay grupo familiar al que proteger con su autoridad y su sabiduría, el anciano, en su superflua sobrepersonalidad, se convierte en una amenaza y en una nueva ocasión de inestabilidad cósmica en el límite de la brujería.

La familia nuclear neolocal ha sido compatible con la proletarización progresiva de la comunidad ³⁶ pero se ha mostrado más y más incapaz de soportar la carga de un universo cultural que no varía al mismo ritmo que la historia.

8. La producción de humanidad en el Periférico de San Cristóbal de Las Casas.

Lo que el fenómeno de los expulsados debería enseñarnos es la forma de separar en sus distintos ensamblajes el conjunto de dispositivos que la mentalidad funcionalista en antropología fusionó en el conglomerado de la identidad cultural. Nos hemos acostumbrado, por ejemplo, a entender que la familia se prolonga en virtud de su propia gramática interna en la realidad de la cultura. En el caso de los expulsados chamulas y *tzotziles* en general, estamos asistiendo a un fenómeno insólito de resistencia familiar en el seno de su cultura.

Quizás ello pueda valer como prueba de que el dispositivo de identidad cultural no coincide con aquél que convierte en sujetos capaces de sociabilidad a los miembros de la comunidad. Los mecanismos generadores de personalidad social no se prolongan naturalmente en la globalidad de la cultura, antes bien, ésta entra casi siempre en conflicto con ellos. En un

36. Cfr. WASSERSTROM, R.: *Los mecanismos de la proletarización del indígena y la economía familiar en las tierras altas de Chiapas: el caso de San Juan Chamula* (1977). Artículos mecanografiados, DOC. 008-IX-77, carpeta 0. 84 CH del archivo del CIES, San Cristóbal de Las Casas. Wasserstrom se pregunta hasta qué punto podemos hablar de una agricultura de subsistencia en Chamula, y demuestra que "el trabajo asalariado y no la agricultura de subsistencia, representa la principal fuente de ingreso de la comunidad". "El chamula es un proletario que completa su sueldo con el cultivo de 0.25 hectáreas, lo único que le queda de su tierra ancestral". En otro artículo mecanografiado (*Ambiguo progreso*, Doc 002, XII-74, carpeta 0.84 CH) discute con la interpretación funcionalista (F. Cancian, 1965) de la organización social zinacanteca, demostrando que "los zinacantecos no producen simplemente para vivir, como insisten muchos estudiosos, o para comprarse el prestigio en el sistema religioso. Su propia subsistencia, la producen dos veces al año, una vez para pagar a los finqueros, dueños de camiones y jornaleros chamulas, y otra vez para que coman sus familias". La polémica con la que podríamos llamar la antropología clásica sobre los Altos de Chiapas es un tema demasiado amplio para abordarlo en los límites de este artículo.

artículo sorprendente³⁷, Lévi-Strauss insistió ya sobre este punto: la sociedad no encuentra su base en la familia, al contrario, consiste en una toma de defensa contra ella, considerándola como una “emanación de lo natural en lo social”. La familia es más bien el perpetuo peligro que amenaza con crear un imperio dentro del imperio social, enquistándose en sí misma según desarrollos propios que ignoran la vida comunitaria. Las reglas de matrimonio que genera lo social (“mejor casarse con los enemigos de la familia que perecer a manos de los enemigos de la familia”) consisten en “asegurar que las familias no se cerrarán y no se constituirán progresivamente en unidades autosuficientes”.

“El interés social fundamental con respecto a la familia no es protegerla o reforzarla: es una actitud de desconfianza, una negación de su derecho a existir aislada o permanentemente (...). La sociedad pertenece al reino de la cultura mientras que la familia es la emanación, al nivel social de aquellos requisitos naturales sin los cuales no podría existir la sociedad y, en consecuencia, tampoco la humanidad. Como dijo un filósofo del siglo XVI el hombre sólo puede superar a la naturaleza obedeciendo sus leyes. Consiguientemente, la sociedad ha de dar a la familia algún tipo de reconocimiento. (...) Pero las órdenes son de continuar la marcha. Y no puede decirse que la sociedad esté compuesta de familias, de la misma forma que no puede decirse que un viaje esté formado por las paradas que lo descomponen en una serie de etapas discontinuas. En conclusión la existencia de familia es, al mismo tiempo, la condición y la negación de la sociedad”.³⁸

Lo que ocurre es que la sociedad no puede levantarse a partir de la nada, y si bien no necesita del dispositivo familiar, el cual es siempre un estorbo al desarrollo comunitario, *sí necesita, sin embargo, de los productos de este dispositivo*, pues la sociedad es incapaz de producir por sí misma los *sujetos hablantes* que pueden ser interpelados, requeridos y reconocidos socialmente.

En el caso de los expulsados chamulas se nos presenta un caso de conflicto abierto entre las necesidades de la producción de personalidad social en la familia y las de la producción de identidad cultural. La familia se niega a someterse a un complejo tradicional que la infernaliza hasta

37. *La famille*, artículo incluido en LEVI-STRAUSS, C.: *Le regard éloigné*, Plon, 1983, págs. 65-92.

38. LEVI-STRAUSS, C.: *Le regard éloigné*, Plon, 1983, pág. 92.

hacerla peligrar. La familia se rebela, así, contra el "tipo de reconocimiento" que, en palabras de Lévi-Strauss la sociedad está obligada a otorgarle. En el momento en que Rosa López Guzmán tiene que resumir el conjunto de cambios ya citados que la Palabra de Dios introdujo en su vida y en virtud de los cuales rompieron el ciclo fatal entre la tristeza familiar y la enfermedad contesta sencillamente que ya se lleva mejor con su marido:

—¿Hubo algún cambio en su vida?

—Bueno, cambió un poquito, ya no es igual que antes. De cualquier cosa que pasa, de cualquier tantito, mi marido se enojaba luego y allí va el pleito, pero ya no es así, ya hubo cambio".

La forma en la que, contra todas las evidencias,³⁹ Andrés Pérez Gómez generaliza su armonía familiar al conjunto de los convertidos a la Palabra de Dios, es muy significativa de esta capacidad que posee la unidad familiar para generar sociedad independientemente de su inserción en una identidad cultural. Lejos de considerarse encerrado en su familia frente a un mundo enteramente hostil, Andrés está convencido de que se encuentra inmerso en un espacio social sólido y suficientemente amplio. Sus propias palabras demuestran, sin embargo, la muy reducida amplitud que es suficiente para que la familia posea sociedad. Cuando ya no puede negar que existe violencia también en las colonias evangélicas, piensa espontáneamente que eso ocurre en otra colonia, no en la suya.

"Los evangelistas también pegan a sus mujeres, pero no sé por qué. No sé, por qué hay hombres así, como pasa ahorita en La Hormiga, que dejan a su mujer y se van otro con mujeres, y, sí, hay unos evangelistas así. Sí creo que son religiosos esos que hacen así, ahí en La Hormiga, no lo creo que no son religiosos... Pero yo pienso que no lo ve bien el Dios, porque su hijo y todo eso lo deja ahí abandonado, y él con otra mujer ya más contento, pero su hijo en la casa no sé cómo está, llorando...y ahí viene enfermedad. Pero cuando uno se pone ahí con la mujer, tranquilo, claro que ya no hay enfermedad. Ahorita estamos nosotros así".

La amplitud de este "nosotros" puede irse reduciendo progresivamente de forma sustancial —de los evangelistas en general a los evangelistas de San Antonio, y en último extremo, a los que en San Antonio pertenecen al templo

39. De nuevo, he de remitirme a la multitud de entrevistas que el grupo de Anna María Garza tiene en su poder y que demuestran que la verdadera cara de la vida familiar en las colonias evangélicas dista mucho de ser tan idílica como los testimonio de Andrés podrían hacernos creer.

Pentecostés Independiente— sin que se ponga jamás en peligro la capacidad de *generalizar* que es prueba de la inserción de su familia en una unidad social. El secreto de las sectas religiosas consiste precisamente en que saben muy bien el reducidísimo espacio estructural que el hombre necesita para fundar sociedad, lo fácil que es generar sociedad sin historia.

Henri Favre demostró ya históricamente la “ausencia de cualquier conciencia colectiva indígena, tan característica de los tzotziles-tzeltales como de las otras poblaciones colonizadas de Mesoamérica”. Los intentos de generar algún tipo de supracomunidad que se gestaron durante las insurrecciones de 1712 y 1869 fracasaron debido a la “imposibilidad de los tzotziles-tzeltales de pensarse en función de marcos sociales que no sean, el linaje, el clan, la sección o la comunidad, para llegar a definirse en cuanto a indios”.⁴⁰ Una vez desintegrados los grupos extensos de parentesco y expulsados o marginados de su comunidad, los indígenas se refugian en su cobijo familiar nuclear y se instalan en una realidad proletarizada en la que cualquier lazo comunitario no es sino un lastre que entorpece la libre movilidad de la fuerza de trabajo. Por primera vez se ven desprovistos de cualquier inercia comunitaria e ingresan en la historia ya no en tanto que chamulas, pedranos o cancuqueros, sino en tanto que simples ciudadanos abandonados a su humanidad. Pero lo único que desvela en ellos su abstracta desnudez de ser humano es el color de su piel y su miseria.⁴¹ El único discurso que los reclama es el de las impotentes lamentaciones de las declaraciones de derechos humanos, pues en un mundo en el que las leyes de producción de riqueza se impusieron definitivamente sobre las leyes de la producción de hombres, sólo eres sencillamente un “hombre” cuando ya nada es capaz de protegerte de la lógica genocida de unas leyes históricas inhumanas. Hace ya dos siglos que la historia demuestra que nada hay más peligroso que ser un “hombre” en el mundo⁴² y que no hay peor síntoma de que se ha tocado el fondo de la miseria que el que las organizaciones de derechos humanos comiencen a reivindicar tu humanidad. No es extraño,

40. FAVRE, H.: *op. cit.*, pág. 341.

41. A los indios se les reconoce, sin duda, por su idioma antes que por su supuesta “raza”. Pero lo que se reconoce en su idioma es precisamente el color de su piel, por mucho que no sea muy distinto al del ladino. El racismo siempre encuentra procedimientos de inventar las razas cuando éstas no existen. Así por ejemplo, una ladina muy pobre de San Cristóbal, se mostraba escandalizada porque su hermano se había casado con una indígena, cosa que había descubierto, pasados los años, porque la había sorprendido hablando “idioma” con su familia.

42. Cfr. ARENDT, HANNAH.: *Historia del totalitarismo*, tomo II, Alianza Universidad, Madrid.

pues, que amparados por esa imitación de lo social que son las sectas religiosas los indígenas del periférico de San Cristóbal de Las Casas hayan buscado tantos y tan ambiguos procedimientos para seguir siendo, pese a todo, indígenas, algo más que “hombres”. En la colonia La Hormiga, encontramos a un hombre pelirrojo, procedente de la Ciudad de México, que, casado con una tenejapeña, habita una de las chozas más pobres de la colonia, donde sus tres hijos güeros y pecosos corretean descalzos entre la basura. Es el único habitante que aludió a la excelente vista que se contempla desde el cerro en el que se emplaza la colonia y todos los días se sienta a admirar el atardecer en la puerta de su casa. Mientras los derechos humanos velan por su humanidad, la historia sólo le ha brindado ese rincón en el que ser tan sólo hombre, un hombre frente al paisaje de los techos coloniales de San Cristóbal.

Lo que se trataría, respecto al fenómeno de las expulsiones es de analizar las vías por las cuales la familia nuclear neolocal indígena se las ha arreglado para generar el mínimo de sociedad suficiente para afrontar un universo que en su conciencia aún sigue perteneciendo a los ancestros y que en la realidad pertenece a la lógica interna de una proletarización en la que las comunidades indígenas han ingresado irremediabilmente.

OBRAS CITADAS O ALUDIDAS:

ARENDDT, HANNAH.

Historia del totalitarismo, tomo II, Alianza Universidad, Madrid.

CANCIAN, F.

Economía y prestigio en una comunidad maya, INI, 1976. 1a. edición en inglés, 1965.

FAVRE, HENRI.

Cambio y continuidad entre los mayas de Chiapas. INI, 1984, 1a. edición en francés, 1971.

GARCIA DE LEON, ANTONIO.

Resistencia y utopía, Ediciones Era 1985.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA.

Los peligros del alma. FCE, 1965, 1a. edición en inglés, 1961.

–*Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas*. 1944. Instituto Chiapaneco de Cultura. 1992.

HARMAN, ROBERT C.

Cambios médicos y sociales de una comunidad maya. INI, 1974. 1a. edición en inglés, 1969.

HOLLAND, WILLIAM R.

Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural. INI, 1978, 1a. edición en 1963.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE.

Le regard éloigné, París, Plon, 1983.

MCQUOWN, NORMAN Y PITT-RIVERS, JULIAN.

Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas. INI, 1a. edición, 1970.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR.

Los indios en un proceso de organización. La organización indígena en los

Altos de Chiapas. ORIACH. Tesis de licenciatura, UNACH, México, 1992.
-*Expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas, Agosto de 1991, artículo mecanografiado, Biblioteca del CEU-UNACH.*

SIVERTS, HENNING:

Oxchuc, INI, 1969. 1a. edición noruega, 1965.

SMITH, WALDEMAR R.

El sistema de fiestas y el cambio económico, FCE., 1981. 1a. edición en inglés. 1977.

WASSERSTROM, ROBERT.

Clase y sociedad en el centro de Chiapas. FCE., 1983. 1a. edición en inglés, 1983.

-*Los mecanismos de la proletarianización del indígena y la economía familiar en las tierras altas de Chiapas: el caso de San Juan Chamula*. Artículos mecanografiados, DOC. 008-IX-77, carpeta 0.84 CH del archivo del CIES, San Cristóbal de Las Casas.

ARTÍCULOS Y PONENCIAS:

Cuadernos de la Casa Chata. Serie *Religión y Sociedad en el sureste de México*. Cuadernos 161-167, CIESAS, México.

Revista *México indígena*, monográfico sobre *Medicina tradicional*, No. 9, marzo-abril de 1986.

Revista *México Indígena*, polémica sobre el fenómeno de las expulsiones cogida en los siguientes artículos: Héctor Tejera, *Vivir para creer*, Revista *México Indígena*, No. 19, abril de 1991. Carlos Monsiváis, *Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos*, Revista *México Indígena*, No. 21, mayo de 1991. Andrés Fábregas Puig, *Entre la religión y la costumbre*, Revista *México Indígena*, No. 23, agosto de 1991. Héctor Tejera, *Poder y Altura*, Revista *Ojarasca*, No. 1, octubre de 1991.

Expulsiones indígenas en las sierras de Chiapas, Oliver Tickell, Boletín Grupo Internacional del trabajo sobre asuntos indígenas, No. 2, septiembre-octubre de 1991.

Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos. H. Congreso del Estado de Chiapas, 22 y 23 de abril de 1992.

El sistema de cargos en la antropología chiapaneca; de la antropología tradicional a la moderna, conferencia de Leif Korsbaek, 29 de noviembre de 1991, Cuadernos de la Biblioteca Pública, No. 2, DIF-CHIAPAS.