

PROCESO DE SALUD-ENFERMEDAD / VIRTUD-PECADO. RELIGIÓN, SISTEMAS DE CREENCIAS, TRADICIONES Y MEDIOS DE SANACIÓN.

J. Erik Mendoza Luján

Profesor-investigador de la Dirección de Antropología Física
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

*Existe una tentación extremadamente sutil y peligrosa
de confundir la salud con la ausencia de enfermedad.
La terminología es a veces engañosa.*

Dominique Pire

La forma en que, habitualmente, traducimos e interpretamos la realidad es por medio de dicotomías, conceptos antagónicos que nos permiten comprender los signos y símbolos que se encuentran en la naturaleza. De esta manera nuestro lenguaje siempre mantiene sinonimias y antonimias para describir y descubrir la verdad aparente de la realidad.

En el lenguaje coloquial, familiar y, en muchos casos, en el científico, se recurre a definir un concepto a partir de su antagónico. No podemos pensar el mal sin el bien, el negro sin el blanco, la muerte sin la vida, la virtud sin el vicio, y la salud sin la enfermedad. Esta forma de conceptualizar es herencia, como la mayoría de nuestro conocimiento de la forma de razonamiento de la filosofía griega.

Parménides, en el siglo VI a.C., planteaba que todo el mundo estaba dividido en principios contradictorios, y uno de los polos de la contradicción era, según él, positivo y el otro negativo. A partir de este razonamiento, es lógico observar que lo positivo es el bien, el blanco, la vida, la virtud y la salud; y lo negativo el mal, el negro, la muerte, el vicio y la enfermedad. Pero, ¿es necesario observar todos los conceptos como polos de un continuo? La respuesta es hartamente compleja, puesto que, nuestra forma de pensar es a partir de similitudes y diferencias, por supuesto creando a partir de las diferencias las semejanzas (parafraseando a Turner). Si entendemos lo anterior podemos entender que la existencia de los antagónicos, los polos del *continuum*, es la forma en que hemos organizado nuestro conocimiento por siglos. Pero la realidad es que estos antagónicos son expresiones de lo único, de lo atómico (entendiendo átomo en su significado real: sin división)

De esta forma, la polarización de un sistema abierto, como lo es el “fenómeno humano”, queda sobrepasada. No podemos racionalizar un proceso como un *continuum* o

la ausencia de uno de los polos, en la medida que existe una serie de componentes que permiten una gama de resultados a partir de una cromatización diversa de los constituyentes. Por tanto, la conceptualización de opuestos es verdadera pero al mismo tiempo encierra una mentira. Verdadera en la medida que es la expresión que vemos y experimentamos para poder racionalizar, pero mentira en la medida que forman parte de un todo, en este caso del “fenómeno humano”.

Para poder llegar a una conceptualización de salud y/o enfermedad es imprescindible no pensarla como opuesta una de la otra, en la medida que salud no es la ausencia de enfermedad y viceversa, desgraciadamente no existe una definición unánime sobre el concepto y significado de la enfermedad, dada su característica polisémica y el contexto multidimensional que abarca; más aún, el devenir histórico ha planteado diferentes concepciones sobre este tema. Es imposible dar una definición única sin caer en parcialidades, por lo cual, también se hace necesario contextualizar el concepto de salud.

La salud y la enfermedad son parte integral de la vida, del proceso biótico y de las interacciones ambientales (factores físico-bióticos, sociales y culturales). Generalmente, se entiende a la enfermedad como una entidad opuesta a la salud, cuyo efecto negativo es consecuencia de una alteración o des-armonización de un sistema a cualquier nivel (molecular, corporal, mental, emocional, espiritual, etcétera) del estado fisiológico y/o morfológico considerados como normales, equilibrados o armónicos (homeostasis). La enfermedad es un proceso y el status consecuente de afección de un ser vivo, caracterizado por una alteración de su estado ontológico de salud. El estado y/o proceso de enfermedad puede ser provocado por diversos factores, tanto intrínsecos como extrínsecos al organismo enfermo: estos factores se denominan noxas (del griego nósos: «enfermedad», «afección de la salud») (Osol, 1983: 143).

Por definición, existe una sola enfermedad, pero la caracterización e identificación de variados procesos y estados diferentes de la salud, ha llevado a la discriminación de un universo de entidades distintas (entidades nosológicas), muchas de ellas son entendidas estrictamente como enfermedades, pero otras no (síndrome, entidad clínica y trastorno). De esta forma, las enfermedades y procesos sucedáneos y análogos, son entendidas como categorías determinadas por la mente humana (Osol, 1983: 144).

Por otro lado, en la constitución de 1946 de la Organización Mundial de la Salud (OMS), la salud es definida como el estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades. También puede definirse como el nivel de eficacia funcional o metabólica de un organismo tanto a nivel micro (celular) como en el macro (social) (Osol, 1983: 353).

Feldenkrains propone que:

La salud se mide por el shock que una persona pueda recibir sin comprometer su sistema de vida. Así, el sistema de vida se convierte en criterio de salud. Una persona sana es aquella que puede vivir sus sueños no confesados plenamente (Feldenkrains, 1980: 85).

En 1992 un investigador agregó a la definición de la OMS: “y en armonía con el medio ambiente”, ampliando así el concepto. Benet Hernández de Gispert cambiaría la palabra “bienestar” por “equilibrio” de la definición de la OMS. Tiempo después, en 2006 la OMS amplía la definición a “estado de adaptación diferencial de un individuo al medio en donde se encuentra” (Osol, 1983: 354).

A partir de lo anterior podemos entender que la salud es la expresión de un estado¹ de equilibrio en todos y cada uno de los componentes del “fenómeno humano”, y por antagonía la enfermedad es la expresión del desequilibrio, pero estos son estados de sensación y percepción individual, declaradas por medio de signos lingüísticos aprendidos, ergo la enfermedad es sociocultural. Esto es, el significado y concepción dado a los estados de salud-enfermedad son cultivados, lo cual reditúa a un entendimiento diverso de los mismos.

Para entender mejor, en algunas culturas, la vejez es un estado que se cataloga como una enfermedad y causa exclusión, en otras tantas es sinónimo de sabiduría. Lo mismo pasa con las enfermedades mentales. Así, la salud y enfermedad es un estado que obedece a políticas y conocimientos generados desde el orden hegemónico de las sociedades-culturas, al mismo tiempo que obedecen a un tiempo y espacio delimitado y contextualizante. Lo que en la Europa de la Edad Media se consideraba como una posesión demoniaca o un toque de divinidad, ahora corresponde a trastornos mentales y/o neurológicos como puede ser la esquizofrenia o epilepsia.

De esta forma, la concepción del proceso salud-enfermedad se encuentra contextualizada por las dinámicas socioculturales y temporo-espaciales. Pero no solo se ve afectado por el contexto, sino que forma parte de él, y para poder explicar estos estados se hace imprescindible incorporar la nosología y tratamiento médico a la cosmovisión de los grupos humanos. Por tanto, los estados de salud y de enfermedad serán traducidos de la experiencia a la forma de vida de los grupos y los individuos miembros de la colectividad insertándose a partir de mitos y signos para explicar el equilibrio-desequilibrio individual y cósmico.

¹ Es importante señalar que tanto la salud como la enfermedad tienen una caducidad de tiempo y espacio, transitando de uno al otro, al sufrir la mudanza y los efectos del tiempo y espacio son estados, que no permanencias.

Así, la explicación de las enfermedades, en tanto evento de desequilibrio, tendrá una explicación práctica dentro de los mitos fundacionales y consecuentemente de faltas a la alianza entre los manes y los hombres. Por tanto, la cosmovisión le dará sentido a la enfermedad como un mal que proviene de la naturaleza en desequilibrio por culpa de la humanidad. Para algunos grupos humanos la relación epidemia y/o pandemia-desorden natural es explícita, en la medida que no se da tributo a las fuerzas naturales y por lo tanto castigan a los pobladores². De esta manera, al incorporar los estados de salud y enfermedad en la cosmovisión de los grupos humanos, se le asigna un lugar en el orden del cosmos que se encuentra ligado a la vivencia diaria y al sino de las existencias; consecuentemente se conceptualiza de acuerdo a su cosmovisión y se crearán modelos para su atención, asignando personas calificadas por el orden hegemónico para recuperar el equilibrio de los individuos y del cosmos.

Luego entonces, los estados de salud y enfermedad forman parte de un sistema de tradiciones y costumbres propias de cada sociedad-cultura, las cuales le asignarán un valor dentro de su cotidianidad, la cual, por regla general, es dicotómica parmenidiana. Así, la salud es buena, ligada a bien-estar general y, sobre todo, al cumplimiento de la parte correspondiente del hombre en la alianza con los manes; esto es a la virtud. Por el otro lado, la enfermedad al ser expresión de desequilibrio se le asigna el valor negativo, al mal-estar, por lo tanto es el pecado. En el caso particular de los tzotziles de San Juan Chamula en la región de los Altos de Chiapas, esta forma de mirar al proceso de salud-enfermedad forma parte de su cotidianidad e identidad propia.

La identidad chamula (forma en la que se denominan los habitantes tzotziles del municipio de San Juan Chamula) se basa en la aceptación de la tradición y costumbre, que se encuentra sólidamente establecida en la lengua y forma de comunicación de este grupo, la espiritualidad (catolicismo en su forma muy particular), ser de filiación política priísta, el vestido y la lealtad y adhesión a la comunidad.

La lengua y la comunicación es la base en la medida que constituye el mecanismo por el cual se instituye la pertenencia del grupo, al mismo tiempo que es la manera de transmisión de la tradición y costumbre. De esta manera, la palabra tiene un significado que expresa la percepción del mundo, puesto que va respaldada por la tradición y la costumbre, la lengua es la forma de comunicar los sentimientos más profundos en la comunión de la común-unidad. Uno de los refranes chamula que contiene la máxima de enseñanza es: “se es hombre hasta que se aprende a hablar”, lo que signi-

² En la región arará de del África occidental, los tradicionalistas piensan, hasta nuestros días, que los brotes de viruela, entre otras afecciones de la piel, entre los miembros de la comunidad se debe a faltas dentro del culto a Azowano, man de las epidemias y afecciones de la piel (Augé, 1998:38)

fica que cuando uno es joven todavía no se tiene el conocimiento, el cual se aprende escuchando a los ancianos. Así, la identidad chamula se aprende por tradición oral. Como ejemplo de lo importante que es el saber hablar correctamente, esto es el tener el conocimiento de toda la tradición y costumbre, es el requisito primordial para ser presidente municipal: saber hablar.

La comunicación asertiva en este grupo es de suma importancia, en la medida que los símbolos que se emiten tienen la validez y respaldo de toda la comunidad. Cualquier chamula cuando habla, habla para ser entendido por los demás. El símbolo oral es sustentado por el resto de los componentes de la identidad chamula: Todos estos elementos conforman a grosso modo la tradición y costumbre ancestral de un pueblo. Como parte de esta comunicación está la comunión espiritual, los chamulas se adhieren a una forma de religión propia y que da identidad a los miembros de la comunidad. Cabe señalar que es de suma importancia este componente, en la medida en que ha sufrido cambios en las dos últimas décadas y, al mismo tiempo, expresa la esencia de la cosmovisión de este pueblo tzotzil. El catolicismo practicado por los habitantes del municipio de San Juan Chamula es sincrético, ya que no abandonan su pensamiento mágico-religioso original. Las imágenes católicas de los santos equivalen a las fuerzas vitales de la naturaleza, a los manes propios de su tradición milenaria.

Esta perspectiva sincrética del mundo, donde conviven el cristianismo y la tradición mágico-religiosa, sirve como fundamento de su forma de pensar y que se expresa en la palabra, así la palabra y el sistema de creencias se ligan para entender el mundo, su origen, equilibrio y desequilibrio. Para entender más es necesario el observar la fe en los sistemas de sanación (estructura de los estados de salud y enfermedad), el cual va organizado también con el sistema de cargos y la vida cotidiana del indígena chamula.

Se acude al templo no sólo para pedir los favores de una buena cosecha, del bienestar de los habitantes o de las posibilidades de prosperar. En este “catolicismo” no existe la figura del sacerdote que oficie la eucaristía (aun cuando cada domingo y día festivo asiste un sacerdote de San Cristóbal de las Casas va a oficiar la misa), no hay párroco; los encargados de los deberes del templo son chamulas con un cargo religioso. Este punto es importante en la medida que el templo funciona como centro de salud, lugar de sanación (donde se equilibra a los miembros de la comunidad), centro económico (en la medida que es el sitio turístico por excelencia en los Altos de Chiapas), de comunión y confirmación de la organización social (después de aceptar un cargo cívico y/o religiosos, se debe ir a dar favores para recibir favores de los “santos”) (Pérez, 1997; López, 2002; Page, 2006).

La religión, la palabra, la costumbre, la economía y la organización civil es inseparable para el tzotzil chamula, como ejemplo de esto es que hasta mediados del siglo

XX, la cabecera municipal fungía como lugar de encuentro, comercio y asiento de los poderes cívicos y religiosos del municipio, no existían asentamientos de viviendas, únicamente las de las personas que tenían cargos cívico/religiosos, en estos casos las viviendas eran prestadas por el tiempo que duraba el puesto.

La insolubilidad de de estos niveles de identidad y vida diaria se expresan en la construcción de la persona y viceversa. La persona chamula es un reflejo de la construcción dual de su cosmovisión, en tanto hay cielo hay tierra, en tanto hay bien hay mal, diablo y dios. De la misma manera el tzotzil chamula se ve a sí mismo como una dualidad de cuerpo y alma(s). Esta dualidad es la que permite el orden y equilibrio de la creación, la cual está regida por las obligaciones de la humanidad hacia los manes representados por los “santos”, los cuales en la cotidianidad piden tener atenciones hacia ellos, adorarlos y proveerles el sustento.

Esta compleje de alteridad es el *ch'ulel*, *vayijelil* y *quibal*. En la literatura etnográfica referida a tzotziles se reporta que:

la naturaleza humana se compone de cuerpo [quibal], que es el elemento mortal de la persona, y dos entidades anímicas, a saber el *ch'ulel*, elemento inmortal de la persona, y el compañero animal, *vayijel* o *chanul*, elemento mortal-inmortal (según el contexto). Lo que sucede a uno afecta a los otros (Page, 2006: 36).

A partir de esta conceptualización se puede entender más el porqué de la indisolubilidad de los factores que dan la identidad del chamula. Así, lo que afecte a su cuerpo afecta a sus entidades anímicas y viceversa, *ergo* lo que pase en el mundo le afecta al cuerpo y por tanto a sus entidades anímicas, y lo que le pase a sus entidades anímicas le ocurrirá al cosmos. Todo esto es el reflejo y expresión de la forma de entender el mundo, tanto en dualidades como en valores calificativos y cualificativos; por este motivo los estados de salud y enfermedad son tratados a partir de la tradición y costumbre, puesto que la medicina occidental no entiende los estados de bien-estar y mal-estar.

De esta manera, el origen de las enfermedades está en:

que no nos respetamos, nos peleamos, no respetamos a los dioses, nos mentimos unos a otros, no ayunamos, robamos, matamos, hablamos mal. Si hubiera un respeto muy grande, si de verdad nos quisiéramos, si no habláramos mal, si no nos burláramos, tendríamos una vida sana, una vida aliviada [un bien-estar (Page, 2006: 114)].

Desde esta perspectiva, y a partir de lo mencionado, la enfermedad no solo es el desequilibrio es el mal, el castigo al pecado cometido, a la falta de un compromiso con la

alianza entre el universo y el hombre, mientras que la salud es la forma de mantener la alianza permanente, que no la recompensa, puesto que ésta sería dada cuando el *ch'ulel* sea llevado a otro sitio³. De esta forma el equilibrio sería proyección del equilibrio y la enfermedad expresión del desequilibrio cósmico hasta el individual.

A pesar que los tzotziles de San Juan Chamula son conscientes de su deber y compromiso con la alianza entre los manes y los hombres, por ser humanos se dejan llevar por “los placeres mundanos” y cometen las faltas que acarrearán enfermedades tanto para la persona como para sus prójimos y, en casos extraordinarios, a la comunidad completa. Para que se restablezca el equilibrio existen personas que se encargan de sanar los mal-estares, a ellos se les denominan “sanadores”, “curanderos”, “pulsadores” y en último caso los “brujos”. El papel de estos últimos es importante para la comunidad y su cosmovisión, porque la enfermedad no solo se presenta por las faltas a la alianza con los manes, sino que también la envidia y el deseo de hacerle mal a otra persona es generadora de enfermedad, la diferencia es que este tipo de mal-estar es enviado; de tal manera que los brujos se encargan de enviar enfermedades y de quitarlas⁴.

Los casos más consecuentes de enfermedad es “el espanto” y “el mal de ojo”, los síntomas que en la mayoría de las ocasiones se presentan son fiebre y debilidad, “cuando la enfermedad ha entrado en la sangre, pierde su color rojo y se nota en la piel que se pone muy amarilla o negra” (Page, 2006: 114). Al tener este cuadro, se acude al “pulsador” el cual, por medio de una técnica de medir el pulso sanguíneo en la muñeca del paciente, determina el mal que aqueja al individuo. La cura normalmente es el rezo en el templo de San Juan, acompañado de velas, *posh* (aguardiente de caña), un gallo o gallina y huevos.

Este sistema de sanación se lleva a cabo desde hace siglos, adaptándose a los cambios, pero en esencia se mantiene intacto, y como vimos su importancia es imprescindible en la medida que es la forma en que se equilibra al mundo, restableciendo la alianza entre hombres y cosmos, así como la común-unión entre los miembros de la común-unidad, por lo tanto y para proteger sus tradiciones, ningún extraño puede acceder al mismo, en tanto que es tradición y costumbre. Tan arraigada se encuentra esta forma de medicina tradicional que los miembros de la comunidad pocas veces o ninguna vez se presentan a los servicios médicos establecidos por el gobierno federal y estatal. Para ellos puede ser una falta a la identidad, a ser chamula.

Lo anterior, a grandes rasgos, es la forma en que se conceptualizan los estados de salud y enfermedad entre los pobladores de este municipio, y que mantienen su tradi-

³ El sitio donde va el *ch'ulel* no es muy descriptivo, además que puede irse en sueños y a la hora de la muerte. Esto demuestra la complejidad de la cosmovisión tzotzil, la cual, en muchas ocasiones, es inasequible para el extraño, el extranjero puesto que no sabe hablar.

⁴ Comunicación personal con Xun Gallo.

ción, puesto que no es una generalización, en la medida en la que no todos los habitantes de la población tienen esta visión; también se encuentran los “evangélicos”⁵.

En las últimas décadas se ha presentado un fenómeno dentro de la mayoría de las comunidades indígenas de México, la intrusión de las iglesias cristianas, no católicas en la vida cotidiana de las comunidades. El inicio de la misma data de la década de los años sesenta, con las misiones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) auspiciado por diversas iglesias cristianas norteamericanas. El propósito del ILV era aprender lenguas madre y alfabetizar a las comunidades indígenas de nuestro país, pero el contacto íntimo con la gente propuso el cambio de religión y creencias en varios miembros de las comunidades, provocando que se fracturara la comunión existente entre sus miembros, esto en la medida que este tipo de creencias religiosas van en desacuerdo con diversas tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas (Boege, 1998).

Como ejemplo de lo anterior se encuentra la veneración a los antepasados, ofrendarles en los días propicios para ellos (Todos Santos y Fieles Difuntos, fechas de aniversario de muerte y nacimiento) y en muchas ocasiones el recuerdo permanente; otra de las prohibiciones es el culto a los santos y vírgenes; y por último el asistir a los sistemas de sanación tradicionales (Mendoza, 2006). Para este tipo de creencias todo lo anterior es una forma de rechazar a “Dios y su hijo Jesús” y “caer en las trampas del diablo”⁶. De esta forma, poco a poco se van alejando de la cosmovisión propia de su comunidad y acercándose a la propia de un occidente puritano norteamericano.

En el caso específico de San Juan Chamula, suceden una serie de eventos que poco se han aclarado. La identidad del tzotzil chamula se conforma por su entendimiento del mundo a partir de pertenecer a un grupo sociocultural que tiene sus propios símbolos, a los cuales no acceden la mayoría de las personas, y que se refleja en su adhesión al sistema de creencias católico-chamula, el cual obliga a servir a la comunidad por medio del sistema de cargos religioso-cívico, al afiliarse a un partido político, vestir y hablar correctamente bajo los cánones de la tradición, y en particular, a asistir a los rituales propios para conservar el equilibrio propio y de la comunidad; el cristianismo creó una separación violenta entre los habitantes del municipio, dando como resultado las expulsiones y muertes de varios cristianos-chamulas en el año de 1994 (López, 2002).

Es importante saber que dentro de las razones que explicitaban y todavía manifiestan los chamulas cristianos se encuentran, el deber dentro de la comunidad para aceptar un cargo religioso y/o cívico y el acudir al curandero. Lo anterior es particular

⁵ Este término ha sido acuñado por la mayoría de los tzotziles para referirse a aquellos que han abandonado sus creencias y tradiciones para convertirse a las diversas iglesias cristianas.

⁶ Comunicación personal con Xun Gallo

en la medida que según ellos el gasto de ocupar un cargo o asistir con el curandero era enorme y que al encontrar a Jesús, su salud es curada a partir de rezos y fe, alejándolos de los vicios de la bebida, el cigarro y la adoración de imágenes que “son del diablo”⁷.

El chamula cristiano tampoco acude a los servicios médicos proporcionados por el gobierno. Tanto para una facción como para otra, la salud, el bien-estar, el equilibrio, se logra a partir de la fe en los sistemas de creencias propios de cada parte. Así, la salud es ofrecida como salvación por parte de Cristo o en la otra mano por parte de los rezos que se elevan a los santos que son los manes primigenios. Tanto una parte como otra, mantienen un equilibrio dentro de su cotidianidad, pero, lo interesante de este caso es que los servicios médicos no son utilizados, se prefieren los métodos alternativos para alcanzar la salud.

A manera de conclusión, a pesar de que la definición de salud propuesta por la OMS se trate de aplicar a una universalidad, la concepción, la forma de vivir la salud y enfermedad están determinadas por la forma de existir y coexistir de las personas que conforman una comunidad, una sociedad-cultura, formando parte de la cosmovisión preponderante de la misma, y que va de consuno con la identidad propia de comunión.

Para los miembros de la comunidad de San Juan Chamula, la salud es asunto de cosmovisión y debe resolverse conforme a las tradiciones y costumbres que dan la identidad propia del chamula. Al negarse a seguir dentro del sistema de comunicación asertiva y no aceptar la continuidad de una identidad, ya sea por adquirir la salud por otros medios no tradicionales o el desempeñar cargos cívicos-religiosos, causa motivo de exclusión de la comunidad; lo cual traduce a un desequilibrio general de la misma y de los individuos. Equilibrio que tratará de ser recuperado por medio de rituales de sanación propios del sistema de creencias y de sanación, en la medida que la salud no solo es cuestión de los individuos, también de las sociedades-culturas.

En el momento que se alejan los individuos de las tradiciones se sufre un cambio que debe ser regenerado y subsanado, en este caso la enfermedad es el cambio de un sistema de creencias que no está conforme a las tradiciones y costumbres, lo que no permite un libre flujo de comunicación, tanto emocional como asertiva. La forma de recuperar la salud es la exclusión y expulsión de los agentes de desequilibrio de la comunidad, así como acepción del resto de los miembros, para que no continúe una infección que ataque la cotidianidad de la comunidad. Esto se logra a partir de los *rituales de crisis de grupo* se refieren a los ritos de paso que acompañan a cualquier cambio, de índole colectiva, de un estado a otro, por ejemplo; cuando toda una comunidad va a la guerra o cuando una gran grupalidad celebra actos rituales para anular los efectos de

⁷ Comunicación personal con Xun Gallo

carestías, sequías o epidemias. Por esta razón también se les denomina “ritos de aflicción” (Boege, 1998)⁸. En todo caso, cada sociedad-cultura proveerá a sus miembros con las herramientas necesarias para superar cualquier tipo de crisis y se conserve la unidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, 1961, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México.
- , 1939, *Struttura dell'esistenza*, Turín
- , 1959, *Posibilità e libertà*, Turín
- Aguado Vázquez, José Carlos, 2004, *Cuerpo humano e imagen Corporal*, UNAM, IIA, México.
- Agustí, Jordi y Jorge Wagensberg (compiladores), 1998, *El progreso ¿Un concepto acabado o emergente?*, Tusquets editores, Barcelona, España.
- Anders Ferdinand, Jansen, Marten y Luis Reyes García, 1996, *Religión, costumbres e historia de los Antiguos Mexicanos, Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A 3738*, FCE, México.
- Augé, Marc, 1987, *Simbolismo, función e historia: Interrogantes de la Antropología*, Editorial Grijalbo, México.
- , 1998, *Dios como objeto*, Gedisa, México.
- Boege, Eckart, 1988, *Los mazatecos ante la nación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bouyer, L., 1990, *Diccionario de Teología*, Editorial Herder, España.
- Burkle Elizondo, Gerardo, 1999, *Teorías del Caos y catástrofes*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- Carse, James P., 1987, *Muerte y existencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E., 1945, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cortés Ruiz, Efraín, et al, 1983, *Los días de Muertos una costumbre mexicana*, GV editores, México.
- De La Grasserie, R. y R., Kreglinger, 1989, *Psicología de las religiones. Evolución religiosa de la humanidad*, Ediciones Pavlov, México
- De Saussure, Ferdinand, 1970, *Curso de lingüística general*, Ediciones Nuevomar, S.A. de C.V., México.
- Derrida, Jacques, 1989, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, España.
- , 1997, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Editorial Trotta, Valladolid, España.
- Douglas, Mary, 1978, *Los símbolos naturales*, Editorial Alianza Universidad, Madrid, España.
- Feldenkrais, Moshé, 1980, *Autoconciencia por el movimiento. Ejercicios para el desarrollo personal*, Paidós, Buenos Aires.

⁸ Los rituales de aflicción se efectúan en los momentos en que una gran crisis amenaza la integridad individual o colectiva, crisis que se manifiesta por una ruptura en estabilidad, o enfermedad. Se les denomina también de curación (Boege 1988).

- Firth, Raymond W., 1961, *Tipos humanos. Una introducción a la Antropología Social*, Eudeba SEM, Buenos Aires, Argentina.
- Foucault, Michel, 1981, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- , 1985, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund, 1974, *Obras completas*, Siglo XXI, México.
- , 1967, *Totem y Tabú*, Alianza editorial, Madrid, España.
- Giménez Montiel, Gilberto, 1986, *La teoría y el análisis de la cultura*, Tres tomos, SEP, UAG, COMEC-SO (Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales).
- , 1998, *Territorio, cultura e identidades. La región Socio-Cultural*. Comunicación oral, S/p. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México
- Girard, René, 1998, *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Gluckman, M., 1962, *Essays in the ritual of Social Relations*, Manchester, U.S.A.
- Heidegger, C., 1962, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ibañez, Jesús, 1994, *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI editores, España.
- Isuza Vera, Ernesto, 1992, “Bases teóricas para un estudio de la identidad” en *América indígena*, vol. VII, núm. 3, Julio-Septiembre, Instituto Interamericano de Investigaciones Indígenas, México.
- Laing, R.D., 1977, *La política de la experiencia*, Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, España.
- Levi-Strauss, Claude, 1984(a), *Antropología estructural*, Siglo XXI, México.
- , 1984(b), *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Austin, Alfredo, 1985, *Cuerpo Humano e Ideología*, UNAM-IIA, México.
- López Meza, Antonio, 2002, *Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Chiapas, México
- Mair, Luey, 1970, *Introducción a la Antropología Social*, El libro de bolsillo, Alianza editorial, Madrid, España.
- Mendoza Luján, J. Erik, 2005(a), *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, CONACULTA-INAH, México.
- , 2005(b), “El cuerpo muerto. Reflexiones acerca del manejo del cuerpo humano, a partir de un estudio osteobiográfico de una colección ósea tepaneca”, en Serrano Sánchez, Carlos, *et.al.* (editores) *Estudios de Antropología Biológica*. vol. XII, IIA-UNAM, INAH, AMAB, México.
- , 2005(c), “Ánimas volverte a ver. Las entidades anímicas, la muerte y la escatología: Una revisión en algunas religiones”, en Artís, Gloria (directora) *Diario de Campo Boletín interno de los investigadores del área de antropología*. núm. 80, septiembre, INAH, México.
- , 2004, “Hay muertos que no hacen ruido... La Antropología de la Muerte una línea de trabajo”; en Artís, Gloria (directora) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 64, abril, INAH. México.

- Osol, Arthur (coordinador),1983, *Diccionario breve de Medicina de Blakiston*, La Prensa Médica mexicana, México
- Page Pliego, Jaime Tomás, 2006, *Ayudando a sanar. Biografía del J'ilol Antonio Vázquez Jiménez*, PRO-IMMSE-UNAM, México.
- Pérez López, Enrique,1997, *Chamula un pueblo tzotzil*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Chiapas, México
- Poincaré, Henri,1981, *Filosofía de la ciencia*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
- Rosaldo, Renato,1991, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, en Colección *Los noventas*, núm. 77, Editorial Grijalbo, S.A. de C.V. / CNCA, México.).
- Salthe, Stanley N.,1985, *Evolving Hierarchical Systems. Their structure and representation*, Columbia University Press, New York.
- Sazbón, José (editor), 1977, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Centro editor de América Latina, S.A. de C.V., Buenos Aires, Argentina.
- Schnitman, Dora Fried (Compiladora), 1994, *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Paidós, México.
- Sheldrake, Rupert, 1991, *El renacimiento de la Naturaleza. El resurgimiento de la ciencia y de Dios*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Teillard de Chardin, Pierre,1955, *Le phénomène humain*, Editions du Seuil, Paris, France.
- Turner, Victor W.,1985, *El proceso ritual*, Taurus, México.
- Vázquez, Héctor, 1986, *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte, hacia una teoría antropológica del conocimiento*, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- Vilar, Sergio, 1997, *La Nueva Racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*, Editorial Cairós, Barcelona, España.
- Xirau, Ramón,1980, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, México
- Zarate Hernández, José Arturo, 1994, "Cultura regional e identidades locales" en *Estudios del Hombre*, núm. 1, Noviembre, Universidad de Guadalajara, México.