

# Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo

María Esther Hermitte



# Poder Sobrenatural y control Social

María Esther Hermitte



Derechos Reservados ©, 1970, Instituto Indigenista Interamericano.  
Portada y viñetas de Alberto Beltrán.  
Versión castellana de Carmen Viqueira.

1<sup>ra</sup> edición: 1970, Instituto Indigenista Interamericano, México.  
1<sup>ra</sup> edición: 2004, Editorial Antropofagia, Argentina.

ISBN: 987-21387-3-7

Queda hecho el depósito que marca la ley 11 723.

Hermitte, Esther

Poder sobrenatural y control social : en un pueblo  
Maya contemporáneo. – 1a. ed. – Buenos Aires : Antropofagia,  
2004.

180 p. ; 12.5x22 cm.

ISBN 987-21387-3-7

1. Antropología Social. I. Título  
CDD 306

No se permite la reproducción parcial o total de este libro ni su almacenamiento ni transmisión por cualquier medio si el permiso de los editores.

# Índice

Comentarios a la Segunda Edición . . . . .	5
<b>Mauricio F. Boivin y Rosana Guber</b>	
Prólogo . . . . .	7
<b>June Nash</b>	
1958-1964: Esther Hermitte de Buenos Aires a Chicago-Chiapas . .	11
Agradecimientos . . . . .	19
1. Introducción . . . . .	21
2. Descripción etnográfica . . . . .	41
3. El nahual y el ch'ulel . . . . .	89
4. Enfermedad, curas y sueños . . . . .	111
5. Los agentes de control social . . . . .	145
6. Resumen y conclusiones. . . . .	165
Obras citadas . . . . .	175
Anexo: Bibliografía de Esther Hermitte . . . . .	177

## Comentarios a la Segunda Edición

Presentar este volumen merece algunas palabras tanto por su contenido como por su trayectoria. *Poder Sobrenatural y Control Social* fue publicado por primera vez en 1971 y constituye la versión castellana de la tesis doctoral de la antropóloga social argentina María Esther Álvarez de Hermitte (1921-1990). Siendo su título original *Supernatural Power and Social Control*, fue presentada y defendida en 1964. El material comenzó a prepararse para su versión inglesa bajo el título *The House of the Thunderbolt*, aunque la misma nunca se materializó. Poco después, ya estando su autora de regreso en la República Argentina, el Instituto Indigenista Interamericano con sede en México DF aceptó publicarla en castellano en el marco de sus “Ediciones Especiales”.

La primera edición logró difundirse por las redes de los estudiosos de comunidades indígenas con particular interés en Mesoamérica y el área Maya. Sin embargo, su trascendencia a la antropología latinoamericana fue muy limitada y sólo alcanzó el medio argentino gracias a los volúmenes que distribuyó la autora desde su regreso de los EE.UU. en 1965. Esa difusión, además, se vio constreñida por el pasaje de Esther Hermitte desde el estudio de área indígena a la campesino-artesanal en los valles Calchaquíes del noroeste argentino.

¿Por qué reeditar un trabajo surgido de la antropología de la primera mitad de los años 60, en un contexto tan distante del argentino? Por varias razones que constan principalmente en las páginas de este libro, y que se subrayan además en el prólogo de June Nash, la eminente antropóloga norteamericana y colega egresada del mismo programa universitario del que se doctorara Esther, y en el rastreo biográfico profesional en acápite adjunto. *Poder sobrenatural y control social* es un excelente ejemplo de los alcances de la antropología social británica de cuño estructural-funcionalista, que se instauró en los EE.UU. gracias a la permanencia de A. R. Radcliffe-Brown en la Universidad de Chicago. Pero más que un ajuste estricto a determinados lineamientos teóricos, este volumen presenta el fructífero diálogo entre la teoría y el trabajo de campo malinowskiano, esto es, prolongado, intensivo y con residencia del investigador en la comunidad.

Este modelo de “Antropología Social” ingresó a la Argentina desde 1957 y por varias vías, siendo una de las más tempranas la que implementó Esther Hermitte en círculos periféricos a la antropología oficial de Buenos Aires y La Plata. Esta vertiente de la antropología se configuró como asociada al estudio del presente, del cambio sociocultural y de las relaciones sociales, más que al relevamiento de los patrimonios culturales y a la reconstrucción de los orígenes, como había sido el caso hasta entonces en los centros académicos antropológicos. Ello no obstó para que Esther Hermitte se dedicara al estudio de poblaciones indígenas, que en la Argentina eran y serían por mucho tiempo, privativas de la Etnología.

Este libro nos muestra que la producción etnográfica es mucho más que la consignación puntual y circunstancial de los usos y costumbres; es la descripción, en este caso clara y sintética, de cómo entienden los pueblos su lugar en un mundo cuyas fuerzas están tan lejos de su control. La propuesta de *Poder sobrenatural y control social* excede, en su nivel de excelencia, las modas teóricas para consolidarse renovadamente con la reflexión acerca de otras poblaciones de variada procedencia y trayectoria.

Mauricio F. Boivin y Rosana Guber

## Prólogo

La monografía de Esther Hermitte, sobre el control social en Pinola, revela la enorme vitalidad de los trabajos de campo prolongados que utilizaron un análisis estructural de una única localidad. La autora realizó la mayor parte de su trabajo de campo de 1960 a 1961 en Pinola, una comunidad Tzeltal encapsulada dentro de la creciente población ladina de la municipalidad de Villa Las Rosas, situada sobre un camino de piedra que conectaba a las tierras altas centrales de Chiapas con las tierras bajas de Venustiano Carranza. Allí, Hermitte observó las transformaciones que ocurrían en las tierras altas cuando las comunidades indígenas trataban de atenuar lo que se podría describir como la segunda gran ola de aculturación desde los tiempos de la conquista.

Dadas sus consumadas habilidades como etnógrafa, Esther Hermitte logra tomar el modelo constructivo de una sola comunidad para explorar el delicado equilibrio con el que los Tzeltales logran perpetuar su núcleo cultural.

Cuando el grupo ladino dominante logró abolir la jerarquía cívico-religiosa que operaba como un sistema de control social, paralelo al de las autoridades municipales, los indígenas del pueblo analizado fueron capaces de rescatar las premisas centrales de un mundo de cuatro puntos cardinales aún regulado por el *Me'iltatil* literalmente madres-padres de los ancianos que están relacionados con las fuerzas creativas y destructivas del universo.

Los problemas teóricos de Esther Hermitte surgen de la temática esencial del estructural-funcionalismo:

¿Cómo es que la sociedad indígena continuó ejerciendo su control sobre la comunidad teniendo en cuenta que sus representantes en el gobierno fueron dejados sin poder por los ladinos? ¿De qué modo se producían las órdenes en una jerarquía indígena civil y religiosa que se había movido a la esfera de lo sobrenatural a medida que los últimos miembros de la jerarquía se morían? ¿Qué tipo de ideología daba a estos ancianos legitimidad durante sus vidas a pesar de su fracaso político?

Esther Hermitte siempre provee al lector con la evidencia ganada a través de la obtención de datos que provienen de la observación

participante realizada o de sus entrevistas. Al presentar respuestas a estos interrogantes nos muestra cómo los ladinos crearon diferentes esferas para separarse de los indios, esferas que, en definitiva, permitieron a los indios retener sus particularidades culturales. Ella nos provee la evidencia para comprender la estrategia utilizada que estuvo el proceso de ladinización entre adultos y niños. Los ladinos también proveyeron las figuras de los santos que terminaron personificando a repositorios alternativos de los detentadores del poder, anteriores a la conquista: los dioses de la lluvia, el trueno y el rayo.

Reteniendo el estilo simple y directo de sus informantes, Hermitte nos transmite la base ideológica que permitió el mantenimiento del sistema de control social ante la ausencia de figuras de carne y hueso que lo encarnaran. El sistema jurídico y moral de los indígenas continuó funcionando, nos dice Hermitte, porque éste existía en las mentes de todos los indios, permitiéndoles obtener una noción de su identidad como pinoltecos.

La llave al sistema de creencias, y al poder ejercido por la jerarquía sobrenatural de los *Me'iltatil*, es la creencia en los *nahuales* y *ch'uleles* -animales, espíritus y almas. Son estas creencias las que, teniendo en cuenta la posesión de los ancianos por espíritus animales de enorme poder, provee el terreno para la explicación de poderes y eventos. Estas creencias prueban su efectividad con éxito en las enfermedades y en su curación, que sólo el *Me'iltatil* de la jerarquía que posee *nahuales* de alto vuelo puede curar. El poder y la autoridad del *Me'il* son transferidas del mundo sobrenatural a la sociedad humana a través de los espíritus animales.

Paradójicamente, la autoridad de estos seres poderosos aumentó cuando la jerarquía indígena fue abolida. Localizados en lo sobrenatural los *Me'iltatil* se hicieron invulnerables a las amenazas humanas.

Al explicar estos conceptos elusivos, Hermitte despeja a la vez el proceso que se construye en torno al acto de interrogar, no sólo de las preguntas que se formula puesto que también clarifica el modo en que ella aprende de sus informantes. Cuando comienza a comprender la complejidad del concepto de *nahualismo*, se pregunta: "¿En qué ocasión y bajo qué forma de comunicación la bruja enviará su *nahual*? ¿El *nahual* entró en el cuerpo de la bruja o simplemente llegó a la casa de la bruja para recibir órdenes acerca de a quién atacar? Y cuando estas preguntas sólo produjeron como respuestas sorpresa o negación, Hermitte entiende finalmente que no había proximidad física, que más bien el hombre es uno y el mismo que el

*nabual*. Aprendemos con esto que el trabajo de campo es el arte de preguntar las preguntas adecuadas.

Esther Hermitte nunca sobregeneralizó sus descubrimientos y siempre limitó con cautela el grado de variación en el detalle etnográfico. Al mismo tiempo, ella compara y contrasta su material con aquel que procede de comunidades vecinas. Por ejemplo, dice del ser sobrenatural a cargo de los rayos y los truenos:

“No tratamos de sugerir que el rol del rayo en Pinola debe ser exactamente igual en cualquier otra aldea maya. Los resultados de los procesos de cambio cultural varían en innumerables instancias de una comunidad a otra”.

Y es exactamente por eso, precisamente, porque fue y sigue siendo esencial entender el contexto total de una comunidad de modo acabado para poder apreciar la complejidad de las interacciones entre los diversos niveles de sentido y agencia para nunca generalizar apresuradamente.

Del mismo modo en que Esther Hermitte acierta en su función etnográfica de describir y analizar a la comunidad como a un todo, es también sumamente cuidadosa en tomar en cuenta interpretaciones alternativas de un fenómeno dado entre sus informantes.

Teniendo en cuenta la siempre presente tendencia a imponer interpretaciones derivadas de nuestra propia lógica cultural, la incapacidad de escuchar a los informantes y de entender el contexto no sólo es tendenciosa sino que, además, hace imposible otra investigación. Hermitte, en cambio, no solamente expone interpretaciones alternativas a la suya, sino que las toma en serio. En el capítulo 2, su técnica de describir de acuerdo con las perspectivas de sus informantes queda notablemente expuesta. En vez de suprimir las discrepancias, seleccionando las interpretaciones que concuerdan con las sus hipótesis, Hermitte las utiliza como un medio de afirmar el cambio histórico o la variabilidad geográfica. Una vez que el etnógrafo acepta la base relativamente cerrada de la comunidad corporativa (esa tan discutida categoría estructural- funcionalista) es posible entender las condiciones que permitieron a los mayas mantener su sentido de especificidad cultural que generaciones de etnógrafos han percibido.

Teniendo en cuenta la tendencia actual de ignorar estas premisas, abandonando las presencias prolongadas en el trabajo de campo en aras de una etnografía de “múltiples sitios”, y de generalizar un hallazgo singular más allá del grupo étnico o lingüístico al que parece representar, nos beneficiaríamos si leyéramos de nuevo el trabajo de

una etnógrafa que se enroló en un viaje de descubrimiento a un mundo desconocido.

Siempre lista para comparar sus hallazgos con otros que la precedieron, o coexistieron con ella en el campo, Esther Hermitte todavía provee a sus estudiantes y colegas con un mapa para ingresar en territorios desconocidos o parcialmente descriptos.

June Nash

**1958-1964:**

## **Esther Hermitte de Buenos Aires a Chicago-Chiapas**

María Esther Álvarez de Hermitte (1921-1990), más conocida en el medio de las Ciencias Sociales de la Argentina y del exterior como Esther Hermitte, escribió *Poder Sobrenatural y Control Social* como resultado de su socialización como antropóloga social en la Universidad de Chicago. Conoció su Departamento de Antropología antes de 1950, cuando obtuvo el título de “Profesora de Enseñanza Media, Normal y Especial en Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Por entonces, la antropología sólo contaba con algunas materias del profesorado de Historia, y no constituía un grado en sí mismo. Hermitte decidió especializarse en Antropología Social y para la misma época que se establecieron las licenciaturas de Ciencias Antropológicas en Buenos Aires, con mayor énfasis arqueológico y etnológico, y de La Plata, con dominio biológico, ella obtuvo una beca de postgrado otorgada por el flamante Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, que dirigía Bernardo Houssay.

1958, el año de su partida, fue una coyuntura particular en la antropología de los EE.UU. Alfred Kroeber y Talcott Parsons publicaban su artículo “The concept of Culture and of Social System” en el *American Sociological Review* (1958:583), considerado “un pacto de caballeros” por el cual Parsons y los caciques de la antropología norteamericana intentaban establecer la división del trabajo intelectual académico sobre el Sistema Social: para los antropólogos “la cultura”, para los sociólogos el “sistema social” en sentido estricto y para los psicólogos el mundo psíquico individual.

Sin embargo, muchos antropólogos norteamericanos no cedieron el estudio de las relaciones sociales al campo vecino. Uno de los baluartes de esa resistencia era el departamento de Chicago, por donde había pasado seis años (1931-7) A. R. Radcliffe-Brown, uno de los fundadores de la antropología social británica entendida como disciplina científica y abocada al estudio de la “estructura social”. Su influencia fue amplia, y convirtió a Chicago en cabeza de playa de la antropología social británica en América del Norte.

Esa influencia fue bienvenida por un influyente miembro del Departamento desde 1928, Robert Redfield, reiterado *Chairman* (jefe) del Departamento y por un largo tiempo *Dean* (decano) de la división Ciencias Sociales de la universidad. Redfield mantenía una perspectiva acentuadamente sociológica de la antropología desde sus orígenes en la sociología cualitativa del vecino departamento que, en esa misma universidad, había dirigido su suegro y maestro Robert E. Park. Redfield, sin embargo, no sometía el estudio de la cultura a la estructura, y destacaba un perfil más funcionalista. Su proyecto de área en Yucatán fue simultáneo a la estada de Radcliffe-Brown en Chicago.

La influencia del insigne británico también afectó la organización departamental según los lineamientos de la “disciplina de los cuatro campos” (*four-field discipline*): antropología física, arqueología, lingüística y antropología cultural. La antropología social era, según Radcliffe-Brown, una disciplina práctica, más próxima a la sociología comparada que a la reconstrucción del pasado. La incorporación en 1935 de William Lloyd Warner, discípulo del antropólogo inglés en el estudio de aborígenes australianos, Fred Eggan<sup>1</sup> y Sol Tax<sup>2</sup>, dio a ese departamento un perfil británico no exclusivo ni excluyente, pero bastante consolidado.

Para 1958 la presión parsoniana se hizo sentir en Chicago gracias a la partida de Warner, la muerte de Redfield, y la llegada de tres jóvenes discípulos de Parsons vía Kroeber y Klukhohn. David Schneider, Lloyd “Tom” Fallers y Clifford Geertz disientían tanto con la *four-field discipline* como con la orientación sociológica. Los cursos sobre Sistema Social, que Esther debió seguir en 1958, obedecían a este sesgo aunque contrarrestado por un miembro más añoso del departamento que, sin embargo, no revistaba en las filas de la antropología social.

Norman McQuown (1940 Ph.D. Yale) era un lingüista experto en nahuatl y maya, y dirigió el Instituto Lingüístico de Verano que entrenaba estudiantes norteamericanos en lenguas aborígenes de

<sup>1</sup> Fred Eggan hizo un relevamiento comparado de la estructura social de los indios de América del Norte para el gobierno federal. El dossier fue compilado por él bajo el título de *Social Organization of North American Tribes: Essays in Social Organization, Law, and Religion presented to Professor A.R. Radcliffe-Brown* (Univ. of Chicago, 1937).

<sup>2</sup> Sol Tax discutía con Redfield vía Radcliffe-Brown, desde sus estudios sobre comunidades guatemaltecas. En efecto, el campo de Tax, siempre tan próximo a los emprendimientos en Chiapas, arrojaban distintas conclusiones a las de Redfield, más en una vena mercantilista que pretendidamente cultural.

distintos puntos de América Latina, especialmente en México y América Central. En 1956 lanzó el proyecto interdisciplinario *Man in Nature* que financió la *National Science Foundation* y el *National Institute of Mental Health*. El sesgo en ecología cultural dejaba traslucir cierta vertiente neoevolucionista como la de Julien Steward en Columbia. Los propósitos del proyecto eran registrar y comparar los procesos de cambio social y cultural de las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas, al sur de México. La integración entre antropología cultural y lingüística podía evocar cierto pasado boasiano, pero el equipo de campo estaba coordinado, significativamente, por el discípulo de un discípulo de Radcliffe-Brown.

Julian Pitt-Rivers se había formado en Oxford con E. E. Evans-Pritchard y se había dedicado al mundo andaluz del honor y la vergüenza entendidos como un sistema de control social, del mismo modo que Evans-Pritchard había visto operar la magia y la brujería Zande. Pitt-Rivers debía acompañar el trabajo de campo visitando a cada equipo –un lingüista, un intérprete indígena y un antropólogo social– a cargo de cada localidad. Leía y discutía registros y notas de los antropólogos, visitaba a antropólogos e informantes de antropólogos, conocía los campos respectivos, y reunía periódicamente a los equipos en seminarios de una semana, que se daban cita en San Cristóbal las Casas. Allí cada investigador presentaba sus resultados parciales y sus dificultades. Las líneas de investigación se ajustaban para seguir adelante, y los mismos Pitt-Rivers y McQuown hacían trabajo de campo. Si bien el proyecto tenía su ambición holística, cada investigador ensayaba una línea propia según su propio campo empírico. El caso de Esther Hermitte fue notable y resonante.

Era ella una más entre otros futuros doctores en Antropología Social como Roberta Montagu, Calixta Guiteras Holmes, Charles A. Mann, Manuel Zabala Cubillos, Marcelo Diaz de Salas y Andrés Medina Hernández. Su base era Villa las Rosas o Pinola, en el “área Tzeltal Sur del equipo número 1”, junto al lingüista R. Radhakrishnan y al intérprete indígena Alberto Méndez Tobilla. La presencia en el campo de Esther fue registrada en el Informe Final como la más extensa de todo el equipo, alcanzando los 24 meses sólo en una sección de Pinola, el Barrio Golowuitz. Entre julio y diciembre de 1959 realizó el primer tramo exploratorio de la localidad. En julio de 1960 regresó y allí permaneció hasta diciembre de 1961 con breves interrupciones, como las mencionadas “reuniones de equipo” y las jornadas de capacitación para el censo lingüístico que organizó Chicago en

Chiapas en 1961. Como a mediados de 1960 culminó su beca externa del CONICET, sus directores de proyecto, McQuown, y de tesis, Pitt-Rivers, le extendieron parte de los fondos generales del proyecto provenientes del NIMH.

En base a su prolongado trabajo de campo y a su análisis posterior, Esther Hermitte obtuvo su grado de *Master of Arts* en 1962 y de *Philosophical Doctor* en 1964. Ambas tesis estaban estrechamente sintonizadas con el proyecto general, pero presentaban sus particularidades; fueron “Movilidad social en una comunidad bicultural de Chiapas” y “Poder sobrenatural y control social”, que dio origen a este volumen. Resultantes del mismo trayecto de campo, reflejan las dos caras de una misma moneda: las fuerzas sociales que promueven el cambio a través de la ladinización (cambio de adscripción indígena a ladina) y el revestimiento (abandono de la vestimenta indígena y adopción de la vestimenta ladina), y las fuerzas sociales que restringen el cambio sociocultural (a través de los sueños, la brujería y, eventualmente, la curación o la muerte). De este modo, Esther Hermitte avanzaba sobre planteos no esencialistas acerca de la configuración y preservación de los grupos étnicos, paralelamente a la labor de Fredrik Barth y sus Pathanes, y antes de la redacción de la introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Barth 1969). Efectivamente, de esta célebre compilación del noruego participaría Henning Siverts, un estudiante de la Universidad de Oslo que hacía campo en Oxchuc, Chiapas, mientras integraba el círculo de debates del equipo de Pitt-Rivers.

Gracias a su arduo trabajo de campo y a sus muy focalizadas y minuciosas discusiones sobre la naturaleza del *nabual*, Esther Hermitte había logrado imprimirle un sello absolutamente peculiar a Pinola, una comunidad que había perdido las jerarquías políticas y religiosas indígenas y las tradiciones artesanales. Los miembros del comité doctoral Manning Nash, Lloyd Fallers, y sus mentores Pitt-Rivers y McQuown, recomendaron que las dos tesis fueran premiadas: la de maestría con el Roy D. Albert Prize, y la doctoral con el Bobbs Merrill Award. Estas distinciones le garantizaban a su autora un excelente porvenir en la academia de los EE.UU. Sin embargo, y después de dictar algunas clases sobre etnografía americana y de colaborar como asistente de David Schneider en el equipo de campo sobre familia y parentesco en EE.UU. (*American Kinship Project*) en 1965, Hermitte regresó a la Argentina adonde permaneció hasta su muerte en 1990.

## BIBLIOGRAFÍA

- Grupo Taller de Trabajo de Campo etnográfico del IDES, 2001. “De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de ‘nahual’ en los registros chiapanecos de Esther Hermitte”. *Alteridades* 11(21):65-79. Universidad Autónoma de México. También en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* VII-VIII:69-92. Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas de la República Argentina, 1999.
- Hermitte, M. Esther 1960-1. *Diario de Campo, 2 vols.* Inéd.
- Hermitte, M. Esther 1968. “La movilidad social en una comunidad bicultural” en *Revista Latinoamericana de Sociología*, Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella.
- Hermitte, M. Esther 1970. “El concepto de nahual en Pinola, México” en *Ensayos antropológicos en los Altos de Chiapas*. McQuown & Pitt-Rivers comps. México, Instituto Indigenista Interamericano-SEP. Reeditado en 1989 por el Instituto Nacional Indigenista – Consejo Nacional de la Cultura y las Artes:371-381.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologists’ Account*. Cambridge, Harvard University Press.
- McQuown, Norman & Julian Pitt-Rivers. 1964. *Social, Cultural and Linguistic Change in the Highlands of Chiapas*. Department of Anthropology, University of Chicago.
- Patterson, Thomas C. 2000. *A Social History of Anthropology in the United States*. London, Berg.
- Stocking, George W. Jr. 1980 *Anthropology at Chicago*. Chicago, The University of Chicago Press.



## Agradecimientos

Deseo expresar mi gratitud al doctor Norman A. McQuown, director del Proyecto de Estudios de Chiapas de la Universidad de Chicago, quien me brindó la oportunidad de hacer mi trabajo de campo en Pinola, como miembro del Proyecto. Agradezco también a la Organización de los Estados Americanos su patrocinio durante el periodo dedicado a la redacción del presente estudio.

Tengo una deuda muy especial con el doctor Julian Pitt-Rivers, quien como co-investigador a cargo de la Sección de Antropología Social del Proyecto de Chiapas me hizo indicaciones muy útiles mientras estaba en el campo. Como presidente de mi comité de tesis dedicó mucho de su valioso tiempo a discutir conmigo los tópicos que aquí se analizan. Su interés personal en mi tema de estudio y su constante estímulo me hicieron profundizar más en el estudio del control social. Los otros miembros de mi comité de tesis, doctores N. A. McQuown, L. A. Fallers y M. Nash, contribuyeron con sus comentarios a una mejor organización y a un análisis más acabado de los datos recogidos.

Mientras yo estaba en Chiapas, Alfonso Villa Rojas y Calixta Guiteras-Holmes se encontraban también en el área. El interés que compartimos respecto del tema de la investigación y nuestras largas conversaciones sobre la concepción del mundo de los mayas, resultaron esenciales para mi labor que se vio siempre sustentada por las cordiales y veraces confianzas de mis informantes indígenas.

Mis más sinceros agradecimientos a Malcolm y Donald Collier cuya amistad de muchos años, continuo estímulo y presencia constante, me ayudaron a proseguir mis estudios hasta terminarlos.

N. del Ed. La presente obra es reproducción, sin modificaciones de fondo, de la tesis doctoral de M. Esther Hermitte presentada ante la Universidad de Chicago en 1964.

Las fotografías que ilustran esta edición nos fueron proporcionadas gentilmente por el Dr. A. David Hill, del Departamento de Geografía de la Universidad de Colorado, y corresponden a paisaje, tipos humanos y actividades en Pinola.

# 1. Introducción

## EL TEMA DE INVESTIGACIÓN

El propósito de este estudio es analizar el sistema de control social, definido por Parsons como aquellos procesos en el sistema social que tienden a contrarrestar las tendencias desviantes, y de las condiciones bajo las cuales tienen lugar tales procesos<sup>1</sup>

Nuestro enfoque del problema del control social está exclusivamente reducido a aquellas sanciones sobrenaturales impuestas a los indios tzeltales de Pinola cuando transgreden el código moral local. Esta salvedad es necesaria, porque en esta comunidad bicultural no sólo operan las sanciones sobrenaturales, sino que además las del código legal mexicano bajo la jurisdicción de funcionarios ladinos y bajo las presiones sociales y económicas que ejercen los ladinos. La distinción entre los dos tipos de sanciones es muy clara para los propios indios. Ellos saben qué clase de transgresiones y de conflictos han de tratarse con el juez de la localidad o con el presidente municipal, y cuáles pueden resolverse tan sólo mediante la intervención de los agentes sobrenaturales.

Por sanciones sobrenaturales entendemos las actividades metafísicas de individuos poderosos que envían a sus *nahuales* a dañar los espíritus de los transgresores, haciendo que se enfermen. En esta comunidad las sanciones sobrenaturales pueden equipararse con la brujería.

Al tratar del control social no me limitaré al análisis de las desviaciones y de los procesos subsecuentes que las contrarrestan y sirven para reintegrar al individuo a su sociedad. “Una sanción es una reacción por parte de la sociedad o de un número considerable de sus miembros a una forma de conducta que es aprobada (sanciones positivas) o desaprobada (sanciones negativas)<sup>2</sup> “Por lo tanto, una parte complementaria importante de este trabajo se ocupará de la dimensión del control social que aplica sanciones positivas a aquellos cuya conducta adhiere a las normas locales. La ausencia de enfermedad es un premio básico a la conformidad; la forma culminante de aprobación es el ascenso a la jerarquía sobrenatural de control social.

<sup>1</sup> Parsons, 1951:297.

<sup>2</sup> Radcliffe-Brown, 1956:205.

El objetivo final de este estudio es explicar cómo una institución de control, originada en un sistema social, sobrevivió y se adaptó a la estructura social cambiante.

Los datos en los que se basan la descripción y el análisis teórico de las creencias y el sistema social de control en esta comunidad, se presentan en varios capítulos. El orden en que se tratan los problemas e incluso su división en varias secciones, es únicamente un recurso analítico: cada parte es esencial para el sistema como un todo.

Una transgresión implica las acciones concertadas de los dirigentes espirituales, las actividades de sus *nahuales*, los sueños oraculares del transgresor —y de los guardianes y curanderos—, y la enfermedad, cuya etapa final puede ser curarse o morir. Cada tópico analizado es, por lo tanto, complementado por los demás.

La división en capítulos de temas que están tan íntimamente relacionados llevó a algunas repeticiones que he tratado de reducir al mínimo posible.

El capítulo primero es una descripción de Pinola en su carácter de comunidad bicultural. El propósito principal es presentar las formas restringidas de comunicación entre las dos culturas imperantes —la *ladino* e *india*—, y hacer destacar la distancia cultural que existe entre ellas. Las sanciones negativas ejercidas para corregir las tendencias desviantes de los indios —tratadas en los capítulos posteriores—, operan precisamente para reforzar la adhesión de los indios a los mandamientos morales *tzeltales*, manteniendo así las fronteras que separan a los indios de los *ladinos*.

El capítulo segundo está dedicado a una descripción etnográfica. Es una transcripción del sistema de creencias tal y como se expresa en: los mitos de origen; la concepción mágica del cosmos; el concepto de enfermedad, del *nahual* y del *ch'ulek*; la teoría de los sueños, y la estructura del poder. Esta presentación, puramente descriptiva, proporciona una transcripción literal de las versiones dadas por los informantes indios. En ella he tratado de conservar el estilo simple y repetitivo que usan los *tzeltales* de esta comunidad. El propósito de esta presentación es dar la visión que del mundo tienen los indios de Pinola. Estos datos sobre el sistema de creencias son tema de análisis en otras secciones de la tesis.

Falta en Pinola una secuencia bien redondeada y bien integrada de mitos que expliquen a los indios *tzeltales* modernos los procesos que los han conducido a su actual forma de vida. Ninguno sabe en el pueblo, o se interesa por conocer, la precedencia temporal de unos

mitos respecto a otros; para ellos no hay necesidad de origen cronológico. Es más, la historia de la creación —del mundo, del hombre y de los animales—, es la más débil de una serie de leyendas que los ancianos de la comunidad cuentan a grupos que se reúnen en ocasiones especiales, como en la zafra de la caña o para beber.

Los mitos de origen, la lista de los lugares sagrados que son recintos de seres sobrenaturales y los atributos de los miembros de más categoría en la jerarquía sobrenatural, han sido recogidos, principalmente de los hombres más ancianos de la comunidad. A los ancianos es a quienes se atribuye un buen espíritu y los *nahuales* importantes. Son ellos, además, depositarios del cuerpo de conocimientos. También gozan de mayor libertad para hablar de las cosas sobrenaturales, tema que atraería brujería a aquellos no calificados para hacerlo, de acuerdo con la estructura local de poder. Sobre este tema pude obtener menos información de las mujeres. Lo que sabían al respecto era poco. Las mujeres tienen un papel secundario en el gobierno sobrenatural y como tales, no tienen derecho al conocimiento esotérico. Además, las oportunidades para la transmisión de estos mitos surgen, como ya dije, en las reuniones en las que suelen faltar las mujeres. De algunos mitos hay versiones divergentes. Cuando tal sucede, he puesto una nota explicatoria al pie de página.

Para las secciones del segundo capítulo, sobre enfermedad, el *nahual*, el *ch'ulel* y los sueños, rigen las mismas condiciones. La única excepción es que un grupo mucho más amplio de la población conoce la importancia de las enfermedades, ya que éstas, como resultado de un ataque mágico, y los sueños, como símbolos que indican este proceso, constituyen el núcleo del sistema ideológico que gobierna las acciones de estos indios mayas.

La inclusión de una sección puramente descriptiva es doblemente ventajosa. Primero, trata de proporcionar el modelo que tienen los pinoltecos de su sistema de creencias y de control social. Segundo, nos permite proceder en un nivel superior de abstracción en los capítulos siguientes, haciendo sólo referencias a la descripción etnográfica cada vez que es pertinente.

Este capítulo es más extenso que los otros en cuanto a datos se refiere. Algunos tópicos, como el cosmos mágico, los mitos y algunos tipos de enfermedades, ya no vuelven a tocarse en el resto del trabajo. No están directamente relacionados con el tema, pero los incluí en la descripción para facilitar la comprensión de “este mundo de cuatro esquinas donde existen o se mueven seres sobrenaturales que tienen

relaciones jerárquicas así como funciones y responsabilidades especiales”<sup>3</sup>

El capítulo tercero, marca el comienzo del análisis antropológico de los datos. El *nahual* y el *ch'ulel*, como manifestaciones espirituales del hombre, son fundamentales en un análisis del control social, porque ellos son los actores principales —ya sea como agentes o como víctimas—, de las sanciones sobrenaturales. Un cierto número de *nahuales*, entre los que están los que vuelan alto, y un buen *ch'ulel*, son requisitos previos para el alto status sobrenatural que implica la participación en el “gobierno del otro mundo” y el poder de decidir sobre los destinos de los hombres comunes.

En el capítulo cuarto, “Enfermedad, curas y sueños”, se discute el núcleo del sistema de control social. La enfermedad es el único tipo de castigo que se impone a los transgresores. La curación es una etapa decisiva para resolver las tensiones creadas por la brujería; curando el cuerpo y el *ch'ulel* del paciente, el individuo se reintegra a la comunidad social y a la sobrenatural.

Los sueños se estudian en relación con su función de control social. En consecuencia, se dividen en: 1) sueños de brujería, oraculares o confirmatorios; 2) sueños de prueba, interpretados como medios de verificar si alguien está o no calificado para un status sobrenatural alto, y 3) sueños de iniciación, requisito previo para ciertos papeles dirigentes.

El capítulo quinto, “Los agentes de control social”, contiene un análisis de la estructura de poder en Pinola. En él se discuten los roles más importantes, los del *me'iltatil* (o guardián sobrenatural), del *poshtawaneh* (el que cura), y del *ak'chamel* (o brujo), así como sus atributos, sus funciones y jurisdicciones territoriales. La sección sobre los mecanismos usados para reclutar a los candidatos para estos roles muestra las grandes diferencias existentes entre las conductas ideal y real de los pinoltecos.

## FUENTES DE LOS DATOS

La investigación se extendió durante un periodo de dieciséis meses en 1960 y 1961 en el pueblo de Pinola. Al reunir los datos, me interesé especialmente en el tema que aquí se trata. Mi tesis de maestría versó sobre la información etnográfica general y el proceso de ladini-

<sup>3</sup> Redfield, 1960:87.

zación en este pueblo (junio de 1962), y fue publicada en 1968, en forma resumida, como “Movilidad social en una comunidad bicultural”.

El trabajo de campo se hizo principalmente en la mitad norte del pueblo. Esto se debió en parte a la localización de la casa donde yo residía, lo que hizo que estableciera mayor contacto con los vecinos que con los indios de la parte sur que no suelen cruzar la “línea” divisoria del pueblo. Algunas entrevistas en la parte sur me permitieron atribuir las mismas creencias y medios de control social a esta otra sección del pueblo. Las técnicas principales para reunir los datos fueron entrevistas formales, cuestionarios sobre temas especializados y grabación de conversaciones; pero mi estancia prolongada en el pueblo me permitió ser un observador participante en las actividades cotidianas y en los acontecimientos importantes para los indios.

Trabajé con muchos informantes, sistema de indudables ventajas, sobre todo para entender la estructura local de poder. Pinola me hubiera parecido enteramente diferente si hubiera limitado mis entrevistas a un solo informante. En este pueblo una gran variedad de informantes y la investigación de un cierto número de subsecciones son indispensables para captar la dinámica del control social, porque: 1) no existe un consejo formal de autoridades indias, sino tan sólo guardianes que vigilan su propia subsección; 2) los únicos grupos que sancionan se forman por alianzas más o menos transitorias, y 3) el consenso se obtiene en territorios muy restringidos y es la única base del poder de los dirigentes.

Mi prolongada estancia en el pueblo tuvo otra ventaja. Pude hacer amistades más íntimas y establecer relaciones de compadrazgo con varios indios, lo cual establece una relación de confianza mutua y de respeto, permitiendo tocar temas de conversación que le están vedados al informante incidental.

El contacto personal con algunos *poshtawaneh* (Emilio S., Caralampio S., Jacinto M. y Pedro S.), y con algunos de los más ancianos *me'iltatiles* (Enrique B., Eleuterio S., Nazario M. y Elpidio M.), resultó útil para entender el tema central de las enfermedades y su importancia en el proceso de control social, y también para distinguir la conducta de los que llegan al status superior.

Con frecuencia los mejores datos los obtuve al acercárseme un informante, lleno de ansiedad, para contarme sus temores de que estaba siendo objeto de brujerías. Tuve mucha suerte en el caso de Bricio H., mi compadre desde 1959, a quien considero el mejor de



mis informantes. Cuando lo conocí era un pinolteco pobre, muy trabajador, que no tenía status especial en el pueblo. Era uno de los hombres comunes con temores y sin aspiraciones específicas. En 1961, como describo en los capítulos siguientes, Bricio comenzó a lanzarse al terreno de la jerarquía sobrenatural. Esta coincidencia me permitió presenciar un proceso que de otra manera no puede ser observado por un extraño.

#### LISTA DE TÉRMINOS

A lo largo de este trabajo se emplean con cierta frecuencia sinónimos en español y tzeltal. Si bien esto puede resultar confuso para los lectores, su empleo sirve para especificar a los investigadores de habla española en Chiapas y áreas anexas el término nativo exacto al que se está haciendo referencia. Para reducir a un mínimo la confusión proporcionamos una lista de los términos en español y sus equivalentes en tzeltal.

Shamán, médico = *poshtawaneh, hu'hul*

Espanto = *shiwel*

Guardián = *me'iltatil*

*Ch'ulel me'tik tatik*, se emplea exclusivamente para referirse al consejo sobrenatural.

Meteoro = *paslam*

Disípela = *k'esblal*

Rayo = *chaguk*

Torbellino = *sutu'ik*

Brujería = *mal echado*

Brujo = *ak'chamel*

*Principal*; no empleamos este término, que en la mayoría de las comunidades mayas se usa para designar a los ancianos importantes, porque los pinoltecos distinguen entre un *principal*—que es un anciano digno de respeto, pero no necesariamente un guardián sobrenatural—, y un *me'iltatil*, poseedor de todos los atributos sobrenaturales que le permiten proteger a los hombres comunes y castigar a los transgresores.

## LA COMUNIDAD

Pinola es la cabecera del municipio de Villa Las Rosas en el Estado de Chiapas, sureste de México. Tiene 7.764 habitantes (según el Censo Nacional de 1960). Aproximadamente el 60% es de mayas que hablan un dialecto tzeltal; el resto es de mestizos, a los que en el área llaman ladinos (portadores de la cultura nacional mexicana)

Pinola está en tierra templada,<sup>4</sup> a 1.400 m sobre el nivel del mar. Su posición “cerca del límite superior de algunos cultivos, como el café, la caña de azúcar y algunas frutas tropicales, hace del pueblo un lugar óptimo para la producción comercial”<sup>5</sup> El mercado local cotidiano es un centro activo donde van a comprar dichos productos los indios de comarcas vecinas cuyo clima no favorece su cultivo. El mercado y la producción en gran escala de caña de azúcar y de café explican el crecimiento de la población desde 1778 (cuando era un pueblo pequeño de 479 indios y cuatro negros, según el censo de 1778), a las cifras registradas en 1960.

Desde 1955 el pueblo está unido por la carretera panamericana y en consecuencia con pueblos más grandes durante todo el año por una ruta secundaria. Aunque probablemente Pinola nunca estuvo totalmente aislada—hay una red de senderos y caminos de carros todavía en uso—, es importante señalar que sólo en los últimos años, desde 1955 aproximadamente, ha comenzado a ser fácilmente acce-

<sup>4</sup> Los 20 grados centígrados anuales de la isoterma pasan diagonalmente de noroeste a sureste a través del Municipio de Villa Las Rosas (Hill, 1964:1)

<sup>5</sup> Warner, 1959 parte 11:11



sible al mundo moderno.<sup>6</sup> Esta ruta aumentó las posibilidades de vender los productos de Pinola en los pueblos vecinos de Comitán, Teopisca, San Cristóbal y Aguacatenango.

El gobierno, la educación, el catolicismo formal y la administración del pueblo están en manos de los ladinos, que son también empresarios y comerciantes en gran escala. Los indios tienen representación en el gobierno municipal, pero siempre en una situación subordinada, sujetos a la jefatura de los ladinos.

El presidente municipal es el jefe elegido del pueblo. Es asistido por el juez, un secretario, un tesorero y otros funcionarios menores. La jurisdicción del gobierno local sigue el sistema hispanoamericano de los cabildos; es decir, que los asuntos judiciales y económicos importantes se someten a niveles superiores de autoridades que están fuera del pueblo. Así, los asuntos económicos se tratan en San Bartolo y los judiciales en la ciudad de Comitán. El presidente cuenta con un regidor indio, que hace principalmente de agente municipal entre los indios de la localidad, para poder obtener su cooperación con las autoridades oficiales.

Hay un cura residente que por lo general dice misa en la iglesia de San Miguel, el santo patrono de Pinola. Las otras dos iglesias, de San José y de la Virgen de Guadalupe, se usan sólo en algunas ocasiones especiales del año. El cura del pueblo ha organizado una serie de cofradías para cuidar de la iglesia y organizar las ceremonias, absorbiendo

<sup>6</sup> Hill, 1964:1.

así las funciones que antes tenía la jerarquía religiosa indígena, desaparecida hace unos treinta años, aproximadamente.

Pinola es un pueblo bicultural. La frontera étnica, que separa la clase más baja (la de los indios), de las tres clases superiores de ladinos, es uno de los criterios importantes para describir la estructura de clases en la comunidad. El status económico y las diferencias ocupacionales son los otros criterios esenciales para entender los diferentes estratos.

Los ladinos de clase alta se limitan a unas cuantas familias ricas que viven en el área que circunda la plaza central. Desde la inauguración de la carretera, en 1955, el transporte en camiones de los productos locales a los mercados del área y el abastecimiento al pueblo de artículos de fuera, constituyen algunas de las principales actividades económicas de esta clase social. También son propietarios de tiendas y de ranchos grandes, pero estos últimos los administran como dueños absentistas. En la clase alta no hay profesionistas, ni sus miembros demuestran especial interés en la educación superior. Algunos que llegan al primer año de secundaria abandonan los estudios atraídos por las recompensas inmediatas que les ofrecen las empresas comerciales.

Los miembros de la clase alta tienen lazos familiares y de compadrazgo muy amplios en las ciudades más grandes del área. Son muy exclusivos en cuanto a la celebración de acontecimientos privados, participando en éstos tan sólo sus pares dentro de la comunidad, invitados de fuera del pueblo y una pequeña minoría de ladinos locales de clase media.

El matrimonio es endógamo en las familias de clase alta, pero también son prestigiosas las uniones con familias poderosas de las ciudades más importantes. Aunque no se dedican abiertamente a los asuntos políticos del pueblo, manejan ciertas decisiones en esta esfera mediante sus contactos con las autoridades estatales y nacionales.

Los pequeños propietarios rurales, empleados federales y estatales que viven en el pueblo, los maestros y propietarios de pequeñas tiendas componen la clase media ladina. Ninguno de ellos se dedica a la agricultura. Este grupo viaja menos y sus conexiones externas son menores. Los maestros de la escuela primaria son considerados como la intelectualidad local, pero aparte de ellos, el nivel educativo de esta clase es bajo. Su actitud respecto de los indios es semejante a la de los miembros de la clase alta.

Un grupo de mestizos de bajo status económico constituye la clase ladina más baja. Su principal actividad económica es la agricultura, pero algunos de ellos trabajan como artesanos, empleados de baja categoría, ayudantes de choferes de camión y muchos otros oficios necesarios para los cuales los indios carecen de conocimientos adecuados. Aunque hablan castellano, algunos han aprendido tzeltal a través de años de interacción con los indios, con quienes comparten algunas costumbres y hábitos de trabajo.<sup>7</sup>

Los miembros de la clase inferior, la de los indios, son agricultores en pequeña escala que cultivan maíz, frijoles y calabaza, ingredientes básicos de su alimentación. La caña de azúcar se cultiva en la tierra baja al oeste de Pinola, y da buenos ingresos. Sin embargo, no todos los indios tienen parcelas en esta área; no muchos pueden permitirse el gasto que significa la producción de panela (azúcar oscura sin refinar). El café se cultiva en las huertas junto a las casas, mayormente para consumo local.<sup>8</sup>

Una pequeña proporción de la población india desempeña actividades económicas extras, pero siempre como algo secundario que no implica el abandono de la actividad agrícola tradicional. Entre ellos hay propietarios de tienditas, peluqueros (cualquiera que tenga y sepa usar un par de tijeras), tocadores de marimba, carpinteros (hay sólo dos en el pueblo), y alfareros, que son mujeres que hacen cacharros en su mayor parte para uso doméstico.

El hecho de que cada clase desempeñe actividades características, establece, en Pinola, una estrecha interdependencia entre los ladinos y los indios, sobre todo en la esfera económica. Veamos algunas de las formas de esa dependencia mutua:

1. Los indios compran en las tiendas de los ladinos: a) ropa; b) herramientas agrícolas; c) ingredientes para cocinar y para curar, y d) productos para la casa, tales como utensilios de cocina, tractolina, jabón, velas, etc..

En Pinola todos estos artículos se venden a precios más altos que en San Cristóbal, debido al costo del transporte. Algunos indios van a San Cristóbal a comprar o piden a sus amigos o parientes que les

<sup>7</sup> Hermitte, 1962.

<sup>8</sup> “A excepción del café, introducido a fines de los 1800, cuyo cultivo ocupa un considerable espacio en las huertas de los indios, las áreas agrícolas grandes en Pinola se dedican a cosechas o animales conocidos allí desde hace varios cientos de años” (Hill, 1964:62). Para una descripción más detallada de la ecología económica de la agricultura de Pinola, véase Hill, 1964:Cáp. I

comprende allí los artículos más caros y duraderos. Sin embargo, sólo una pequeña minoría sale de Pinola debido a que el costo del viaje en los autobuses o en los camiones de los ladinos anula la ventaja de los precios más bajos en otros sitios.

2. Los indios dependen de los ladinos para la venta de sus productos agrícolas. Hay un pequeño grupo de campesinos locales que producen cantidades suficientemente grandes como para que les convenga alquilar un espacio en los camiones de los ladinos para llevar sus productos a los mercados del área, donde los precios son mejores. Esto presupone, sin embargo, el ser capaces de tratar con comerciantes en los pueblos de afuera, así como una ganancia que les permita cubrir el costo del transporte y sacar beneficios. Entre los indios es muy común vender todos los excedentes a los intermediarios locales, a pesar de saber que salen perdiendo en el trato.

3. Las frutas y verduras las venden los indios mismos en la localidad. Este tipo de venta, efectuada por mujeres, se realiza de casa en casa o en el mercado: huevos, pollos, calabazas, café, frutas, flores y algunas raíces comestibles, se venden así.

4. Los ladinos de la clase alta prestan dinero a los indios. El nivel de subsistencia de la economía de la gran mayoría de la población tzeltal les obliga a pedir dinero prestado a un interés muy alto cuando ocurre un imprevisto. Una fiesta familiar (una boda o un bautizo), nuevas prendas de vestir, la enfermedad o la muerte de algún miembro de la familia, bastan para desequilibrar el precario nivel doméstico. El interés es muy alto, hasta del 20% mensual, y la garantía que suelen dar al pedir prestado es el título de sus tierras o sus próximas cosechas. En este último caso los ladinos prestan cerca de un tercio de lo que va a representar el valor de las cosechas. Los indios son claramente conscientes de estas desventajas, pero su situación les impide rechazar este tipo de “ayuda”.

5. Los hombres de este grupo (indios), a veces van a trabajar al ingenio de azúcar de Pujiltic o al molino de arroz de El Arrozal. Por lo general van por una o dos semanas, bien cuando hay poco trabajo en la milpa o en caso de alguna necesidad extraordinaria.

6. Una última forma de dependencia es la de los indios más pobres, que tienen muy poca tierra cultivable, y que para aumentar sus ingresos rentan parcelas en los ranchos grandes o hacen tratos como aparceros.

En los seis aspectos que acabamos de describir puede verse una interdependencia de los dos grupos, aunque se ha descrito principalmente desde el lado de los indios. El papel de los ladinos en todas las transacciones, ya sea como compradores, vendedores, terratenientes o transportadores, no podría continuar muy bien sin la producción en pequeña escala de los indios y sin los beneficios que obtienen de los artículos que les venden.

En estos seis aspectos de interdependencia hay alguna forma de interacción entre ladinos e indios, no importa cuán breve y cuán restringidas sean las transacciones particulares. En general, las relaciones interétnicas en Pinola tienen lugar dentro de ciertos contextos específicos. La distancia social entre los estratos es lo suficientemente grande como para poner de relieve la relación superordinada-subordinada prácticamente en todas las situaciones que los ponen en contacto.

Los dos tipos de situaciones que varían mucho, respecto de los roles de los grupos o de los individuos que interactúan, son los contactos estructurados en oposición con los no estructurados. Por situaciones estructuradas me refiero a aquellos acontecimientos organizados, en la mayoría de los casos por instituciones formales en las que la participación está predeterminada o que está restringida a propósitos específicos en los que afloran pocos problemas personales envueltos y donde no hay competencia. Estas situaciones, patrocinadas por las autoridades civiles o religiosas, reúnen a ambos grupos sin llevarlos a una interacción íntima.

Ejemplo de situación estructurada es cuando la sección india del pueblo, o algunos de sus representantes, como los miembros de la jerarquía civil o de los comuneros, son invitados a participar en alguna celebración política oficial. La toma de posesión del presidente municipal de una de esas ocasiones; las fiestas nacionales, que se celebran con desfiles, discursos patrióticos y festejos en la escuela, constituyen otro caso. Dos o tres de los líderes indígenas más conocidos por los ladinos tienen asientos reservados junto a las autoridades ladinas, y grupos nutridos de ejidatarios marchan en los desfiles.

Aunque algo diferentes en carácter, hay toda una serie de reuniones vinculadas con la solución de problemas de tierras, permisos para la explotación forestal, mantenimiento de los caminos, puentes y canales, a las que asisten tanto ladinos como indios. En todos estos casos, los interesados plantean los asuntos al presidente. Los indios actúan como representantes de Pinola tzeltal, y la acción de grupo da fuerza a las delegaciones. Los ladinos cuidan de no inmiscuirse en ciertas áreas de los derechos de los indios, pues saben que este grupo es mayoritario.

En las situaciones que mencionamos arriba, la distancia social es máxima, y sin embargo es posible que sean las más armoniosas. La razón es que en ellas el indio aparece como tal a los ojos de los ladinos, quienes toman una actitud protectora.

El culto católico concita la máxima participación conjunta de indios y ladinos; en este plano sus relaciones no son tirantes. Bajo la dirección del cura, cada miembro se convierte en un seguidor anónimo del ritual católico. Ya sea en misa, durante la cual no hay separación de indios y ladinos en la iglesia, o durante el rosario, las novenas o en las cofradías organizadas más formalmente<sup>9</sup> que se encargan de cuidar de las iglesias y organizar las celebraciones religiosas, encontraremos siempre un mínimo de conflicto. La explicación radica en que en este tipo de situaciones están ausentes las actitudes competitivas, un grupo no usa al otro, y de nuevo esto está dentro de lo que llamamos situaciones estructuradas en donde las actividades están claramente definidas.

Ambos grupos participan en las celebraciones organizadas por los ladinos para conmemorar las fiestas nacionales o religiosas, de una semana de duración. La plaza central es el lugar donde se desarrollan los acontecimientos durante esos días. Pero allí hay áreas socialmente reservadas para el uso exclusivo de las clases superiores, como ciertas cantinas o el salón municipal, donde los jóvenes ladinos bailan al son de la marimba. La plaza es lugar para todos, pero el papel de los indios es en gran parte el de simples espectadores que contemplan pasivamente las actividades de los ladinos.

Si los indios interactúan con los ladinos, es sólo al comprar un trago en las tiendas o en las cantinas, o dulces y comida en los

<sup>9</sup> Los miembros son mixtos en la mayoría de las cofradías. Sólo la de San Miguel es predominantemente india, debida a que San Miguel, es predominantemente india, debida a que San Miguel, además de ser el santo patrón del pueblo, ha sido imbuido de creencias sobrenaturales tzeltales.



puestos que se instalan para las fiestas. Como clientes que entran en breve contacto con las clases altas, tienen un papel bien definido que no implica conflicto.

En la mayoría de las formas no estructuradas de interacción propias de las esferas política, legal y económica, la superordinación de los ladinos es evidente. Es en este tipo de encuentros en los que las imágenes mutuas, que contienen un elemento de desconfianza, refuerzan las barreras de la comunicación. En tanto el indio puede ser identificado como tal, el ladino es benevolente y toma una actitud protectora respecto a sus problemas. Pero cuando en el curso de la interacción parece desaparecer la distinción de status y se pone en duda el papel subordinado de los indios, el ladino reacciona en seguida para evitar toda posibilidad de tener que tratar con él como con un igual. Las actitudes que emplean los ladinos son el desprecio y las humillaciones para restablecer la distinción de status que estaba en peligro de ser destruida.

La delicada línea de separación entre la tolerancia benevolente del ladino y su rabioso desprecio del indio, puede quebrarse cuando un pequeño gesto o una palabra de éste sugiere una intimidación o pretensiones impropias de los derechos restringidos que se conceden a los miembros de las clases bajas. En todas las situaciones en que hay ladinos presentes, los indios representan un papel muy inseguro.

En el caso de los problemas legales en los que los indios sienten que la solución provendrá de la intervención de las autoridades ladinas, van a pedirles consejo y ayuda. En este tipo de problemas están los divorcios, los robos, el ingreso de animales en los campos ajenos, etc.. El juez, el secretario o el presidente, según el caso, tomarán actitudes paternalistas o admonitorias hacia el solicitante en tanto éste mantenga la distancia social, muestre sumisión y se ajuste a las instrucciones. Si no dan estas señales de respeto, los indios son objeto de las sanciones legales más estrictas; así se mantiene la autoridad y los privilegios de la clase alta, personificada en este caso en las autoridades legales.

En la esfera de la interacción económica hay algunas situaciones estructuradas y poco proclives al conflicto. Estos tipos de contacto tienen lugar al vender o al comprar en el mercado, o cuando las indias venden sus productos de casa en casa. A pesar del regateo, usual en todas las transacciones económicas entre indios y ladinos, los precios son bastante constantes, establecidos por los mecanismos del mercado. Los encuentros son necesariamente breves y limitados a un

solo propósito. En las tiendas de los ladinos tenemos la misma situación, pero aquí el indio tiene que esperar hasta que hayan despachado a todos los clientes ladinos. Cuando toca su turno le llaman de vos en lugar del usted o del tú, que suelen emplear los ladinos entre sí.

Hay varias formas de interacción no estructurada que surgen de motivaciones específicas. Entre ellas podemos mencionar las visitas de un indio a sus compadres ladinos. En la casa de clase alta puede tener una acogida amistosa, que le den ropa, le agradezcan por lo que haya traído de regalo, fruta, un pollo, huevos, e incluso que le den de comer en la cocina. Un indio recibirá tratamiento paternalista de su compadre o de su comadre, pero fuera de esto no hay relación en ningún otro terreno. Si no actúa de acuerdo con lo que de él esperan los ladinos, que lo definen como miembro de un grupo subordinado a pesar del parentesco ritual de compadrazgo, será negativamente sancionado recibiendo un trato despectivo o, en casos extremos, cesando la relación por entero.

Otros casos de interacción se observan cuando los ladinos van de casa en casa en la parte del pueblo donde viven los indios, buscando vendedores de productos agrícolas o de caña de azúcar, y cuando los indios van a tratar una posible operación con el dueño ladino de un rancho. No hace falta decir que surgen los mismos problemas que en otras situaciones no estructuradas. En estos casos, la ambivalencia de la actitud del ladino respecto a los indios se acentúa por la posibilidad de beneficio económico que implican las transacciones. Una actitud conciliatoria será mantenida mientras el trato lleve trazas de implicar un máximo de ganancias para él. De no ser así, actúa en forma que da a entender al indio que no debe pedir tanto, o esperar privilegios cuando trata con miembros de la clase alta.

Ciertas esferas, tanto en la vida privada como en la pública, son totalmente herméticas ya sea para los indios o los ladinos. En estas situaciones, los impedimentos son esencialmente culturales. Los indios celebran algunos actos públicos siguiendo costumbres tradicionales, y los ladinos actúan como simples espectadores. En casos extremos, cada grupo celebra simultáneamente, pero totalmente aparte, una fecha determinada.

En el caso de las diversiones públicas, además de las barreras de clase que inhiben la participación conjunta, hay mucha diferencia entre lo que los ladinos y los indios consideran descanso y entretenimiento. Las actividades públicas típicas del ladino son meriendas en



el campo, deportes (básquetbol y fútbol), carreras de caballos, bailes en el parque o en el palacio municipal, y representaciones teatrales en la escuela. Los deportes y los bailes son muy rara vez practicados por los indios. Cuando van a los bosques no lo hacen por paseo. La naturaleza no es vista como un hermoso panorama; más bien está poblada de fuerzas mágicas con las que todo indio está estrechamente ligado. A veces van a recoger plantas silvestres o a caminar por el campo, o a ver la milpa y regocijarse de cómo va de crecida, o a preocuparse porque no va bien.

Las celebraciones públicas que llevan un fuerte sello indio, y de las que los ladinos se mantienen alejados, son el carnaval, el día de la Santa Cruz y el Día de Muertos. En este último cada grupo realiza actividades simultáneas pero diferentes.

El día de la Santa Cruz (3 de mayo), está restringido a la jerarquía civil india. Sus miembros visitan las cruces que hay desparramadas en el área de Pinola y generalmente cerca de los ojos de agua.

Los otros dos días mencionados, la sección india del pueblo los celebra a plena vista de los ladinos, pero nunca se mezcla con ellos. El Día de Muertos (2 de noviembre), se celebra en todo México. La población católica va a misa y después al cementerio. En Pinola ambos grupos cumplen con sus obligaciones para con los muertos, pero en el cementerio permanecen separados y se dedican a actividades diferentes.

Después de una visita temprana de las tumbas, donde colocan flores, los ladinos pasan el resto del día en carreras de caballos en un llano amplio a las afueras del cementerio. Se apuesta fuerte. Las muchachas y las mujeres pasean alrededor, mirando las carreras o van y vienen en los camiones locales del pueblo. Los indios se quedan dentro del cementerio la mayor parte del día, sentados en las tumbas donde comen y beben en abundancia.

A los ladinos les molesta esta conducta indígena y evitan encontrarse con ellos, yendo temprano al cementerio. El cura, que es la única persona que tiene autoridad para cambiar esto, es indulgente respecto a ciertas costumbres indígenas.

El carnaval es una fiesta importante para los indios. Durante el Martes de Carnaval, los documentos en custodia del alcalde indio pasan a un nuevo alcalde. Esto significa que hay un periodo bastante grande entre la elección del alcalde (1 de octubre), el día en que toma posesión del cargo (1 de enero), y el día en que recibe los documentos (en su mayoría títulos de tierras)<sup>10</sup>. Los funcionarios entrantes y los que cesan en su función se reúnen en la casa del nuevo alcalde y se leen los documentos, acto al que nadie presta mucha atención. Esta reunión, que no tiene ninguna otra característica importante, dura todo el día.

Los tres días del carnaval se caracterizan por las celebraciones de los indios en la plaza central. Es una fiesta exclusivamente de indios; el único papel que cabe a los ladinos es simplemente sentarse a mirar.

Los indios se visten de ladinos: zapatos, pantalón, saco, sombrero con pañuelo por debajo que cuelga por detrás, máscara, y polainas de cuero o de cartón. Algunos adornos varían según las personas, como un espejito que cuelga del cuello, un animalito vivo o disecado (iguana, mapache, tacuatz), una calaverita de plástico, rifle o pistola.

Hay varios grupos de marimba, cada cual dirigido por un capitán que dispone qué casas han de visitarse antes de llegar a la plaza y el número de piezas que tocará la marimba. En cada casa pide permiso para detenerse con la marimba a bailar y beber. Después de muchas horas de visitas y ya bien embriagados, los diferentes grupos llegan a la plaza y siguen bailando. Cada grupo se sitúa en una esquina de la plaza; no bailan por parejas. Unos cuántos hombres van vestidos de

---

<sup>10</sup> Ninguno de los indios es capaz de explicar este intervalo tan largo; dicen tan sólo que esa es la costumbre. Fue imposible determinar si esto era la supervivencia de prácticas rituales mayas más antiguas.

mujeres y bailan con otros hombres. Con frecuencia, hay peleas cuando dos disputan una de estas “mujeres”.

Hay otros dos días en el año que sólo los celebran los indios: el 29 de junio (San Pedro), y el 25 de julio (Santiago). En estos días un grupo de indios juega a una especie de competencia: agarrar un gallo que está colgado de una cuerda atravesada en lo alto de una calle, yendo a caballo al galope. Cada cual espera su turno; el premio es una bebida que el ganador comparte.

Las reuniones familiares, tanto ladinas como indias, tienen lugar el día del santo de un miembro de la familia, en ocasión de un bautizo, una boda y de los funerales. La participación conjunta es imposible. En ningún caso se invitó a una fiesta de familia a miembro alguno del otro grupo. En este pueblo, una fiesta en casa significa una identificación interpersonal, lealtades mutuas, igualdad y modos peculiares de diversión. El otro grupo es excluido porque su presencia implicaría una restricción en la conducta y el uso de reglas de interacción que son obligatorias cuando se encuentran ladinos con indios. La conducta durante una reunión, en la forma de cooperación, etiqueta y respeto, deriva del sistema de valores y el de los indios tiene pocos puntos comunes con el de los ladinos.

Esta descripción de la división étnica en Pinola y, de las formas de interacción —y dependencia mutua—, tiene dos propósitos principales. El primero es mostrar que la distancia social que separa a ladinos e indios es demasiado grande como para poder salvarla mediante las contadas situaciones en que entran en contacto. El segundo es describir a los ladinos como parte esencial de esta comunidad bicultural. No me ocuparé de éstos con mayor detalle en el resto de este trabajo.

En la comunidad hay un proceso de cambio<sup>11</sup> que se manifiesta en el hecho de que los indios jóvenes van adoptando los rasgos culturales de la cultura ladina: se visten como ellos, hablan castellano y tzeltal. Esta influencia ladina se hace sentir a un ritmo muy lento y sus efectos son mínimos cuando se considera un corto lapso de tiempo. En contraste, hay también un proceso de cambio que afecta a una pequeña minoría de indios y que he llamado ladinización orientada a la movilidad social<sup>12</sup>. Este último cambio es rápido y sus efectos son evidentes en períodos más cortos; pero no influye sobre el resto del grupo indio.

<sup>11</sup> Descrito por Hill, 1964.

<sup>12</sup> Hermitte, 1962

De todos modos, y a pesar de los cambios superficiales y con las salvedades anotadas, los tzeltales de Pinola forman un grupo de gran cohesión. Son predominantemente endógamos, visten en forma peculiar y hablan su propio dialecto. Estas distinciones étnicas separan a los indios de Pinola no sólo de los ladinos locales, sino también de los otros indios del área. Se produce una situación paralela a nivel ideológico en los límites claros que diferencian a la comunidad sobrenatural de las vecinas; en las interdicciones de brujería intergrupales; y en varios mitos que demuestran que no hay que confiar en los “extraños”.

Los pinoltecos todavía consiguen erigir barreras para conservar la cualidad corporada de su comunidad. Estas barreras sólo podrán entenderse cuando analicemos el sistema de creencias y de controles.



## 2. Descripción etnográfica

### MITOS DE ORIGEN

En un principio no había sol. Los hombres eran diferentes a los tzeltales de hoy. No había maíz. No se conocían todos los animales y algunos tenían formas diferentes a las que ahora tienen.

Hace mucho, ni los brazos ni las piernas de los hombres tenían articulaciones. Trabajaban la piedra con los pies.<sup>1</sup> Para descansar tenían que dejarse caer en la cama, ya que no podían doblarse. Pero un día el sol los miró; las piedras que estaban vivas hirvieron y todos esos hombres se murieron. No queda ya ninguno. Fue un santo el que cambió a los hombres dándoles articulaciones para que, pudieran caminar y trabajar como lo hacen ahora los pinoltecos.

### EL ORIGEN DEL SOL

Había una vez una mujer “que era gente, como cualquiera de nosotros”. Tuvo tres hijos y el más pequeño mató a sus dos hermanos mayores. Sucedió así:

Un día el hermano más joven fue al bosque a buscar leña y vio un árbol donde había colmenas. Trató de agarrarlas pero no pudo. Al volver a la casa les dijo a sus hermanos mayores: “Mañana iremos a coger miel de un encino que yo he visto. Aunque traté de alcanzarla no pude, pero si vamos los tres tal vez podamos alcanzarla”.

Al día siguiente fueron los tres. El más joven tiró cuatro bolas de algodón al árbol y las abejas se fueron. Llamó a sus hermanos y les dijo que allí estaba la miel, y que podían subirse al árbol a recogerla. Así lo hicieron y en seguida comenzaron a comerse la miel.

El hermano menor, que estaba esperando debajo del árbol, les pidió un poco de miel, pero los otros dos sólo le echaron algo de la cera que quedaba después de haberse comido la miel. Enfurecido, el hermano más joven decidió matarlos. Enrolló la cera y después la puso alrededor del tronco.<sup>2</sup>

El árbol cayó haciendo un ruido como el trueno y los dos hermanos mayores se mataron.

<sup>1</sup> Según otras versiones, el hombre simplemente silbó y las piedras se amontonaron.

<sup>2</sup> Otras versiones mencionan bolas de cera que fueron lanzadas al árbol

El pequeño se sentía feliz. Regresó a su casa sin la miel. La madre le preguntó por los dos hermanos, y al principio el hijo menor dijo que vendrían más tarde porque venían cargados de leña. Cuando su madre insistió, le dijo que el árbol se había caído y que ellos habían desaparecido. La madre pensó que el “dueño” del lugar se los habría llevado y se resignó a la idea.

El joven dijo que él podía trabajar solo los campos de maíz. Ocho días después comenzó a trabajar. El primer día limpió tres hectáreas, más de lo que otros podían hacer, pero al siguiente volvió y todo se veía como si no hubiera hecho nada. La causa de esto era que por la noche el conejo, la urraca y la gallineta fueron al campo y gritaron en tzeltal: “levántense árboles, levántate piedra”, y todo estaba otra vez como antes de que el muchacho hiciera su trabajo.

Así pasó durante varios días hasta que el muchacho decidió quedarse vigilando el campo. Esa noche llegaron los animales y pudo agarrar a dos de ellos, al conejo y a la gallineta. A esta última le retorció el cuello y desde entonces tiene dolor de cabeza; por eso le llaman gallina tonta. Al conejo se lo llevó y le dijo a su madre que ese animal era el que estaba destrozando el campo.

En el pueblo había feria.<sup>3</sup> La madre y el hijo fueron a divertirse. Había una rueda muy grande y todos trataban de subirse, pero siempre se caían para atrás. El joven dijo a su madre que él iba a tratar y le pidió que lo sujetara de la punta de su camisa. “Y no olvides de traer el conejo, madre”. El muchacho saltó y pudo subir al primer intento. También la madre se pudo subir a la rueda. A los otros les dio tanta rabia que empezaron a tirarles piedras. Una le pegó a la madre en los ojos. Su vagoneta empezó a subir hacia el cielo. El muchacho se convirtió en el sol y la madre en la luna. Él trabaja durante el día y ella por la noche. La luna no brilla mucho porque uno de sus ojos está lastimado. Todavía se ve el conejo que lleva en brazos.

## LA HISTORIA DEL DILUVIO

El Ángel le habló a la gente: de casa en casa fue diciéndoles dónde deberían reunirse. Cuando llegó el día todos se juntaron, y el Ángel les habló así: “Pronto llegará el día del castigo. Construiré una casa muy alta”.

---

<sup>3</sup> Otras versiones omiten el elemento de la feria

Algunos de los que allí estaban eran partidarios de construir la casa y otros estaban en contra. Por fin sólo un hombre y una mujer decidieron ayudar al Ángel. Al ver esto, el Ángel dijo: “¡Está bien! Si sólo dos de vosotros me querés ayudar y los otros no, entonces esos morirán”.

Muchos de los que allí estaban se negaron a creer en las palabras del Ángel. Uno de ellos dijo: “¿Cómo sabés que va a venir el castigo? ¿Sos Dios, o alguien te ha dicho?” A esto el Ángel contestó que había hablado con Dios del castigo que iba a venir. Todos se fueron, menos el hombre y la mujer. Se quedaron y hablaron con el Ángel sobre el día en que comenzarían a construir. El Ángel decidió que a la semana siguiente. Los tres estuvieron de acuerdo. El primer día recogieron piedras. El segundo cortaron árboles y los llevaron al lugar donde iban a construir. El tercer día fueron a recoger ratán. Al cuarto día comenzaron a cavar.

Una vez que terminaron de cavar la zanja comenzaron a poner las piedras para hacer los muros. El Ángel y el hombre hacían esto mientras la mujer traía agua para hacer la mezcla. Tres días les llevó hacer los muros. Pusieron tejas en el techo. La casa tenía veinticinco cuartos. “Ahora que la casa está terminada –dijo el Ángel– comenzarán las lluvias. Pero primero tenemos que recoger una pareja de cada animal”. Estos animales los pondrían a salvo en la casa para que no se murieran. El Ángel le dio al hombre una red y un palo para que fuera a recoger a los animales buenos y golpear a los que fueran malos.

El hombre recogió los animales. Todos los buenos se dejaron atrapar, pero tres no se podían agarrar. Éstos se querían comer al hombre. Eran el tigre, el león y la serpiente. El hombre se fue corriendo a donde estaba el Ángel y le dijo de esos tres animales. El Ángel, como era Dios, dijo que él los agarraría. Y así lo hizo con la red. A todos los animales pequeñitos los pusieron en una botella para que no se escaparan volando.

Las lluvias comenzaron y la tierra se oscureció. Llovió durante cuarenta días y cuarenta noches.

La gente comenzó a llorar al darse cuenta de que iban a morir. Algunos se subieron al monte, otros se subieron a la copa de los árboles, pero hacía frío y se quedaron helados. Los que habían subido al monte se cayeron y murieron. Las casas se hundieron. Todos tenían que morir porque era el castigo de Dios. Todos los animales que no habían recogido también se murieron.

Había un hombre que no quería morir. Compró muchas tortillas y una vela para tener luz, y se hizo una caja muy grande y allí se metió. Después de quince días sintió que había comenzado a flotar en las aguas que seguían creciendo. Sólo después de cuarenta días salió de la caja.

El hombre y la mujer que ayudaron al Ángel eran hermano y hermana. Eran los únicos seres humanos que había en la casa del Ángel. Después de cuarenta días apareció el arco iris en el cielo y cesaron las lluvias. El Ángel ordenó al zopilote que fuera a ver cómo estaba el mundo, si había gente viva, y le dijo que regresara con una ramita seca para demostrarle que todo se había secado. El zopilote fue a ver y encontró a toda la gente muerta. No pudo aguantar el hambre y comió la carroña.

Como el zopilote no regresaba el Ángel envió al gavilán a ver cómo estaba el mundo. Cuando el gavilán llegó donde estaba el zopilote le preguntó qué había pasado. A esto el zopilote contestó que había tenido la tentación de comer la carroña y ahora ya no podía volar. El gavilán regresó a la casa llevando una ramita seca y dijo al Ángel lo del zopilote.

Como la tierra estaba seca soltaron a los animales, bendiciéndolos para que se reprodujeran de prisa.

El Ángel dio permiso al hombre y a su hermana para que se casaran. Él mismo los casó y les dijo que no era necesario que se respetaran el uno al otro como hermano y hermana. De esta manera podían tener hijos.

Una vez que el hermano y la hermana se hubieron marchado, el Ángel le pidió al gavilán que lo llevara al lugar donde estaba el zopilote. Cuando llegaron, el Ángel le preguntó al zopilote por qué había desobedecido sus órdenes. “Nunca te di permiso para que comieras gente”, fueron las palabras del Ángel. Entonces el zopilote recibió su castigo. El Ángel le puso la cabeza en el lugar donde antes tenía el trasero y al revés; por eso es que el zopilote camina de esa manera tan rara. Además, el Ángel lo condenó a comer carroña por el resto de su vida. Después de esto se fueron a ver al hombre que se había refugiado en la caja de madera y lo encontraron vivo. El hombre les contó su historia de cómo con tortillas y una vela para tener luz había pasado todo el tiempo en la caja. El Ángel decidió transformar al hombre: “Ahora cambiaré tu forma”. Le ordenó que se quitara las ropas y una vez hecho le ordenó que cerrara los ojos. El Ángel dijo unas palabras y en seguida el hombre tuvo un cuerpo diferente, muy

feo. En lugar de ropa le colgaban pelos, la cara era diferente, las manos y los pies como los de un perro. Ya era un ser diferente. Le llamaron “mono” y le dieron el poder de caminar por los árboles, saltando de uno a otro; pero rara vez camina por el suelo. Y después la gente quemó la caja<sup>4</sup>.

## EL ORIGEN DEL MAÍZ

Hace mucho tiempo hubo un hombre que decidió ir a dar un paseo por los bosques. Tenía su rifle y su bolsa de cazador, esperando cazar algún animal para llevar a su casa para comer. El hombre caminó mirando a los árboles por si veía una ardilla o un conejo, pero por allí no había ningún animal. Una vez que estaba muy arriba de una montaña vio muchas hormigas. Les preguntó de dónde traían el maíz que andaban cargando, pero las hormigas le contestaron que no sabían. No querían hablar, temerosas de que el maíz se acabara si otros lo usaban.

Al regresar a su casa el hombre le dijo a su mujer lo del maíz. Ella le aconsejó que fuera a la iglesia y le rezara a Dios para que les diera maíz. Esto hizo y Dios dijo que iría a la montaña con el hombre a encontrar las hormigas. Después de mucho caminar las encontraron. Dios les preguntó de dónde venía el maíz, pero las hormigas no le dijeron. Nuestro Señor agarró una de ellas, diciendo que si mataba aunque fuera una todas se acabarían. Mató a una apretándola y partiéndola por el medio, pero la hormiga todavía podía caminar y le suplicó que la dejara y le prometió decir la verdad. Así lo hizo y Dios volvió a unir las dos partes.

Nuestro Señor y el hombre caminaron hacia un lugar donde la hormiga les había dicho que estaba el maíz, y se encontraron con que estaba dentro de una piedra muy grande, y que la abertura no era lo

<sup>4</sup> Otros dos breves mitos explican la forma del cuerpo del conejo y del murciélago. El conejo siempre ha sido un animal travieso. Se comía el maíz de las milpas hasta que Rayo (*Chaguk*), el dueño de las milpas, decidió poner una trampa para agarrarlo. Puso un muñequito de cera en medio de la milpa; cuando vino el conejo a comerse los elotes vio el muñeco y le dio una patada, pero su pata de atrás se le quedó pegada. Volvió a patear y se le pegó la otra pata. Esto pasó otras dos veces hasta que las cuatro patas se quedaron bien metidas en la cera. Entonces vino el “dueño” y sacó al conejo por las orejas y le cortó un pedazo del hocico. Por eso es que tiene las orejas tan largas y un hocico tan pequeño. El murciélago era un ratón. Varios de ellos hicieron una apuesta. Los que pudieran cruzar el camino de un salto podrían volar y los otros probablemente se morirían. Muchos lo lograron y volaron; los otros murieron en el intento



bastante grande para poderlo agarrar. Nuestro Señor mandó al hombre a buscar dos pájaros carpinteros, uno viejo y otro joven y cuando llegaron les ordenó que sacaran el maíz de la piedra. El pájaro carpintero joven intentó sacarlo con su pico pero no pudo. Se había lastimado mucho el pico y la cabeza. Nuestro Señor llamó al pájaro carpintero viejo y pasó lo mismo después de estar golpeando en la piedra por un rato. Este pájaro carpintero le suplicó a Nuestro Señor que le envolviera la cabeza en un trapo rojo y que le enderezara el pico. Nuestro Señor lo hizo poniéndole acero en el pico. Con esto el pájaro agujereó la roca y el maíz comenzó a salir. El pájaro carpintero se fue y desde entonces ha sido capaz de perforar árboles muy duros para sacar su comida. Ahora el hombre podía conseguir su maíz, todo el que necesitaba, sin trabajar. Fue de esta manera que el maíz se conoció por primera vez.

#### EL ORIGEN DEL MAÍZ ROJO

Esta era una vez que había un hombre muy pobre que ni siquiera sabía cómo trabajar. Estaba solo en los bosques cuando oyó a alguien silbando. Al principio no sabía quién sería el silbador, pero después de un rato empezó a buscar y encontró una serpiente muy grande que tenía una herida en la mitad del cuerpo.

La serpiente le habló: “Vení y traé un palo en horquilla, poneme atravesada en él y llevame a mi casa que está allí en esa roca”.

El pobre hombre estaba asustado y le preguntó a la serpiente si no se enfermaría de espanto por ello. Pero la serpiente le prometió que nada le pasaría y le suplicó que la llevara a su casa.

Después de pensarlo el hombre puso la serpiente, doblada en dos, en la rama y empezó a caminar hacia la cueva en la roca. Llamó y apareció un sapo muy grande. El hombre le señaló la serpiente y preguntó al sapo si sabía quién era. El sapo se metió en la cueva y regresó con un hombre que era el Rayo, quien invitó al hombre a entrar. En la cueva había muchas cosas buenas. El Rayo le dio las gracias al hombre por haber traído a la serpiente, llamó a otros tres sapos y les ordenó que saltaran por encima del cuerpo de la serpiente. Cuando el último de ellos había cruzado a la serpiente, ésta se transformó en un hermoso joven. Era el hijo del Rayo. El Rayo le dijo al hombre que, se llevara lo que quisiera de la cueva —comida, ropa, etc.—, en agradecimiento por lo que había hecho, y también le preguntó si tenía esposa, a lo que el hombre contestó que estaba solo y no podía trabajar bien. El Rayo llamó a los tres sapos, que se transformaron en tres hermosas muchachas y les preguntó cuál quería irse con el hombre. La mayor dijo que prefería quedarse y la segunda también. Sólo la más joven estuvo dispuesta a irse. El hombre y su nueva esposa salieron de la cueva. Después de haber caminado un trecho, el hombre se volvió y vio que en lugar de una mujer lo iba siguiendo un sapo. El hombre se asustó, pero cuando le preguntó al sapo, éste le contestó que era su esposa. A pesar de esta respuesta el hombre volvió a la cueva y le dijo al Rayo lo que había sucedido. El Rayo le dijo al hombre que todo estaría bien si la muchacha se llevaba su rebozo.

El hombre y su esposa eran muy pobres. Apenas si tenían un poco de maíz podrido, pero ella se las arregló para hacerlo durar. Con dos elotes se las arreglaba para hacer pozol y tortillas. Por fin, un día le dijo a su esposo que tenía antojo de comer *tzeheb'* (tortillas de elote). Su esposo le dio permiso para que trajera dos elotes de maíz de la milpa.

Ella fue a buscarlos y al regresar a la casa los puso en un rincón, pero a poco el maíz comenzó a multiplicarse solo, hasta que hubo un montón de elotes. Cuando el hombre regresó, se enojó creyendo que su esposa lo había desobedecido y había cogido demasiado maíz. Golpeó a su mujer y ella comenzó a echar sangre por la nariz. La pobre mujer agarró una de las mazorcas del suelo y se limpió la sangre de la nariz y así fue como comenzó el maíz rojo. La mujer se

murió de tristeza y los dos niños chiquitos que tuvo también se murieron. El hombre, se quedó otra vez solo.

## EL ORIGEN DEL RAYO MUDO

Dos hermanos vivían juntos. El más joven salía todos los días de la casa y al regresar no quería comer nada diciendo que no tenía hambre. El hermano mayor, a quien le había entrado curiosidad de cómo sería aquello, decidió seguirlo para averiguar la verdad. Después de caminar un rato llegó a una cueva dentro de la cual desapareció el hermano más joven. Al entrar el hermano mayor encontró que todos los Rayos estaban sentados en torno a una gran mesa. Lo vieron y lo invitaron a comer con ellos, sirviendo la comida en platitos pequeños que se volvían a llenar por sí solos en cuanto se vaciaban.

Una vez terminada la comida el hermano menor le preguntó al mayor: “¿Por qué me seguiste hasta aquí? ¿No te das cuenta que ahora tendremos que ponerte a prueba?”

Una vez dicho esto los Rayos le dieron al hermano mayor un pedazo de cuerda y le dijeron que caminara fuera de la cueva y estirara la cuerda todo lo que pudiera. Cuando lo intentó, la cuerda se rompió en cuatro pedazos que salieron volando a las cuatro esquinas del mundo. El hermano mayor se cayó al mar y así se convirtió en un Rayo mudo.



## EL COSMOS MÁGICO

El mundo es plano y cuadrado, dividido en cuatro partes, como lo está la sección norte, del pueblo de Pinola.<sup>5</sup>

Las aguas del océano rodean la tierra. La prueba de esto es que si uno hace un agujero lo suficientemente profundo, sale agua.

Al otro lado de la tierra, del otro lado de donde vive el hombre, están los *'ik'ales*. Son hombrecitos morenos que llevan sombreros de barro para protegerse del calor del sol, que pasa más próximo al lado del mundo donde ellos viven que de la gente de este lado. Los *'ik'ales* solían salir a este lado del mundo y hacer daños, pero los pararon. Ahora sólo trabajan. La única diferencia es que cuando en su lugar es de día, aquí es de noche y cuando en su lugar es de noche aquí es de día.

El cielo está arriba de nosotros en un lugar montañoso. También hay pueblos, pero nadie sabe bien cómo son. La única descripción es la de un hombre que, iba volando muy alto en un avión y llegó a uno de estos pueblos. Mientras iba volando escribía en pedazos de papel para contarle a la gente sobre esos pueblos y después los dejaba caer a la tierra. Esto fue una suerte, porque el avión se estrelló y él se mató; la única información que ha quedado es la de estas notas que tomó.<sup>6</sup>

El pueblo de Pinola está en el centro del mundo, en el ombligo del mundo (*yolil b'alumilal*). Dios iba a hacer que el sol siguiera su curso de norte a sur, pero lo cambió porque el mundo es más pequeño de este a oeste por eso las milpas están al oeste del pueblo.

Al principio no había tzeltales en Pinola. Los antepasados, los *me'iltatiles*, vivían en lo alto del monte de Sohktik que está sobre el valle, al este.

En la cueva que se llama Muk' Nah, donde todavía quedan restos de las casas que son los testigos del pasado, vivían los *me'iltatiles* en casas lujosas y allí crecía el cacao en abundancia. Había mucho que comer, pero los dos primeros hermanos, el *me'iltatil* de Pinola y el de Guapa de Corzo, decidieron ir a buscar otros lugares. El *me'iltatil* de Pinola era el hermano mayor (*b'ankil*) y el de Chiapa el menor (*kitz'in*). Este último era muy listo y convenció al mayor de que si cambiaban su "suerte" sería mejor. El *me'iltatil* de Pinola no era muy listo y pensó que esta vez saldría ganando, y aceptó el trato. Antes de

<sup>5</sup> Cada uno de los dos lados de Pinola está subdividido en cuatro secciones de control sobrenatural. Algunos informantes dicen que el mundo es redondo como una naranja "con cuatro esquinas".

<sup>6</sup> No saben qué sostiene al mundo y hay poca información acerca del cielo.

salir en busca de lugares nuevos el hermano mayor decidió comer mucho, mientras su hermano pequeño apenas si probó la comida.

Llegó el momento de dejar Muk' Nah y ambos salieron volando. El *me'iltatil* de Pinola voló hacia arriba pero le pesaba mucho la barriga con todo lo que había comido y enseguida perdió altura y tuvo que bajar muy cerca de donde había salido, aquí, en el valle de Pinola, precisamente al pie del monte de donde salió. El *me'iltatil* de Chiapa de Corzo no tuvo ningún problema y siguió volando a baja altura. Conservó su fuerza y llegó a donde ahora está Chiapa de Corzo, y allí bajó. Los de ese pueblo son mucho más ricos y más listos que los pinoltecos.<sup>7</sup>

Estos primeros *me'iltatiles* hace mucho que están muertos, pero sus espíritus han regresado a Muk' Nah, a la cueva en el monte de Sohktik, desde donde cuidan al pueblo y se ocupan de que los pinoltecos sigan la voluntad de los viejos del pueblo. Los espíritus de los hombres vivos importantes, como los que saben curar y los muy ancianos, de todos los que son Rayos, Meteoros o Torbellinos, también habitan en Muk' Nah.

Muk' Nah es donde está el “gobierno”. Están los *me'iltatiles* que tienen secretario, policías y un juez para decidir sobre el destino de sus súbditos y espantar al mal que viene de afuera. En Muk' Nah no vive ningún tigre, ni gallinas, ni monos; sólo los espíritus de los elegidos, los *ch'ulel me'tik tatik* (los espíritus de los madres-padres).

También la Madre de la Guerra está en Muk' Nah. Es una persona de verdad. Está acurrucada, con la cabeza doblada y cubriéndose con las manos. Antes, cuando había una guerra, levantaba su delantal y protegía a los hombres de Pinola. Ahora está quieta, dormida, porque si levantara la cabeza habría guerra otra vez en el pueblo.

Los *me'iltatiles* de Pinola no guardan toda la tierra habitada, pero sí viajan a pueblos lejanos cuando tienen amistades con los *me'iltatiles* de allá.

Hace muchos años nadie podía ir de Pinola a San Cristóbal o a Comitán. Los dos caminos estaban bloqueados por los *naht'ilholes*, unos gigantes que mataban a los caminantes y les robaban lo que llevaban al mercado. El *naht'ilhol* del camino de San Cristóbal se escondía en Mitzitón (una cueva muy grande a unos 15 Km. del

<sup>7</sup> Los indios dicen que cuando un hombre de Chiapa se encuentra con uno de Pinola le llama *b'ankil* porque todavía son hermanos; pero esto es poco probable porque Chiapa de Corzo es ahora un pueblo ladino

pueblo). Ningún pinolteco había podido pasar Mitzitón hasta que dos ancianos, que tenían espíritus muy buenos, decidieron ir a vender los sombreros de paja que habían hecho.

Al llegar a Mitzitón el *naht'ilhol* los paró y les quitó los sombreros. Los viejos pelearon con el gigante y por fin lo mataron abriéndole el pecho con sus machetes. Se sorprendieron al encontrar que donde debía estar el corazón había una bola de cera.

Los dos ancianos se fueron a San Cristóbal y llegaron sanos y salvos, ante el asombro de los del lugar que nunca habían visto pinoltecos. Las autoridades del pueblo pidieron a los ancianos que les enseñaran dónde estaba el *naht'ilhol*, y una vez en Mitzitón encontraron mucho oro, animales, ropas y otros objetos que, el gigante había robado y guardado durante años. Los pinoltecos fueron recompensados por su valor. En el camino a Comitán había otro *naht'ilhol* y también lo mataron los pinoltecos.

A menudo los guardianes de otros pueblos tienen malas intenciones y mandan enfermedades a lugares lejanos. Para evitar que esto perjudique a los pinoltecos, hay que mantener guardia en las “torres” ubicadas en los puntos extremos del pueblo y en los lugares que limitan con otros pueblos que se sabe que tienen poderosos *me'iltatiles*. A estos lugares es a donde envían a los policías del “gobierno” espiritual para que puedan alertar cuando ven venir algún mal. ‘Amayhuitz, un cerro cerca del pueblo de Amatenango, y Me'wakash, otro cerca de San Bartolo, son los dos lugares más distantes a donde van los policías en sus vuelos.<sup>8</sup> Los personajes de más alto rango en el gobierno “del otro mundo” no van a estas “torres” a menos que su presencia sea especialmente necesaria.

Dentro del mismo pueblo los principales puntos de guardia son las cuatro entradas (que aproximadamente corresponden a los cuatro puntos cardinales): Campanatón en el oeste, Tzawahunch'én al sur, Ch'en en el norte y Muk' Nah al este.

A veces los *ch'ulel me'tik tatik* se reúnen en uno de estos lugares para discutir asuntos importantes. Como vuelan muy alto pueden llegar a cualquiera de ellos muy de prisa.

Pinola está rodeado de una “línea” que la divide de las comunidades vecinas. Hace muchos años Francisco C. se enfermó de espanto en la tierra caliente al oeste de Pinola. Su espíritu fue capturado pero se las arregló para escapar. El “dueño” del lugar estaba persiguiendo al es-

<sup>8</sup> En la percepción del cosmos mágico, ambos cerros se ven siempre como torres de vigilancia

píritu de Francisco. Sólo que cuando Francisco estaba cerca de la “línea” se apareció San Miguel, lo agarró y le dijo al perseguidor: “Ha cruzado la línea, ahora está en Pinola, a mí pertenece y aquí se queda”. Francisco recobró su salud al poco tiempo.

La principal tarea de los guardianes es vigilar la conducta de los pinoltecos. Durante el día, desde las 6 a.m. hasta las 6 p.m., las ancianas con buen espíritu son las encargadas de vigilar. Están despiertas, trabajando en la casa, y sin embargo pueden ver; ellas saben. A las 6 p. m. les pasan la vigilancia a los hombres importantes, informándoles de los acontecimientos del día. Estos hombres vigilan toda la noche. Vuelan en sus rondas nocturnas, siguiendo determinadas calles del pueblo y que nadie más conoce. Cada *me'iltatil* sigue la misma ruta noche tras noche, cuidando de que ningún mal les venga a los pinoltecos y tomando en cuenta las malas acciones de los que se merecen el castigo. El que una persona vaya a ser víctima de brujería o no se decidirá después, cuando los guardianes se reúnan, sentados en torno de la gran mesa, y discutan lo que ha hecho. El secretario apunta los nombres de los transgresores en un libro muy grande que siempre lleva consigo.

Hay cuatro subsecciones en cada lado de Pinola<sup>9</sup> Los guardianes, los que tienen muchos nahuales, los que tienen espíritu alto, cuidan de su propia subsección. Esto es, siempre en torno a la casa donde viven. Pero si se cambian a una casa nueva su espíritu regresa a vigilar donde nacieron, porque el espíritu está ligado al lugar donde nació. Tienen mucho cuidado de no meterse en las secciones de otros *me'iltatiles*. Sólo cuando se reúnen cooperan para decidir sobre el destino de los hombres.

Un buen ejemplo de la prohibición sobrenatural de adentrarse a otras subsecciones es el siguiente. Alejo M., un indio joven que trabajaba para el Proyecto Chiapas de la Universidad de Chicago, tenía su espíritu guardado por Lorenzo T. (el hermano de la madre de Alejo y curandero bien conocido), que vivía a una cuadra de la casa de Alejo. Alejo se cambió a las afueras del pueblo y se convirtió en objeto de la protección y del castigo de unos guardianes que vivían cerca de su nueva casa.

<sup>9</sup> La línea imaginaria que divide al pueblo va a lo largo de la calle principal de este a oeste, atravesando la iglesia, la plaza principal y el edificio del gobierno municipal. Esta división dual es válida para los indios, tanto en términos de las autoridades civiles, una para el sur y la otra para el norte, como para la jerarquía sobrenatural

Una noche, después de que Alejo había estado trabajando durante unos cuantos meses como informante (ganando fácilmente dinero, según creía) el guardián de su espíritu, Lorenzo T., lo visitó y le avisó de que los guardianes de la sección de las afueras lo iban a embrujar y que en tal caso Lorenzo no podría contraatacar porque estaban fuera de su parte del pueblo. Alejo pasó unas semanas muy preocupado y comenzó a difundir el rumor de que había dejado el trabajo con los norteamericanos, lo cual no era cierto. Puesto que nada sucedió (no se enfermó ni él ni nadie de su familia), sus preocupaciones fueron disminuyendo.

A estos guardianes voladores no les gusta que haya casas tzeltales en su camino nocturno. Si encuentran una, pisan a la gente. Nadie puede saber al construir una casa si va a estar en “calle” o no. Si resulta que queda en una “calle”, los adultos de la casa tienen pesadillas y los niños se enferman y mueren. Sólo una buena *poshtawaneh* puede decirlo. No hay remedio y la casa tiene que cambiarse de sitio.

El santo patrón de Pinola es San Miguel. Es el verdadero jefe de todos los *me'iltatiles* y les da la “ropa” para que vigilen el pueblo. San Miguel tiene trece nahuales. Es Rayo y guarda Pinola para que ningún otro santo venga a hacer daño a la gente —puede ser San Agustín de Teopisca que quiere venir y hacer mal, o San Bartolo desde su pueblo. A veces San Miguel va a sus pueblos de visita.

San Miguel es el que manda las lluvias. Cuando se retrasan, el cura dice misa y las gentes rezan para que comiencen pronto las lluvias. Hay dos días al año en que se honra a San Miguel, el 8 de mayo y el 29 de septiembre. A este último se le llama San Miguel de octubre y en esta fecha se ofrendan las primeras mazorcas de maíz que se recogen en los campos regados y se llevan a la iglesia, cuyo piso queda literalmente cubierto de manojos de mazorcas de maíz, de hojas y a veces de flores.

San Miguel es tan poderoso que le han pedido ayuda otros santos de diversos lugares. Una vez, la montaña que está encima del pueblo de San Bartolo iba a explotar. San Bartolomé, el santo patrón de ese pueblo, había tratado de evitar la explosión para que la montaña no se abriera, pero no pudo. Los *me'iltatiles* de allí habían pedido a otros santos pero ninguno había podido ayudar. Por fin, San Bartolomé vino a Pinola y habló con San Miguel. “Necesitamos tu ayuda —le dijo—, por favor vení a mi pueblo y tratá de detener el agua que sale

de la grieta de la montaña; de otro modo todos los de nuestro pueblo morirán”. San Miguel no quiso primero, pero por fin aceptó y fue; no más puso su pie en la grieta<sup>10</sup> y el agua paró.

San Bartolomé no sabía cómo agradecerle a San Miguel. “¿Qué te daré a cambio de lo que has hecho por nosotros?” le dijo. San Miguel le pidió que cuando los de Pinola fueran a San Bartolo a vender sus productos estaría bien que los indios del lugar les compraran todo. Y así ha sido. Incluso ahora, cuando un pinolteco va a vender caña o frijoles o lo que tenga para ofrecer, vuelve a Pinola habiéndolo vendido todo.

Otra vez fueron los *me'iltatiles* de San Cristóbal quienes vinieron a pedir ayuda. El pueblo estaba a punto de inundarse. Los drenajes de la cuenca de San Cristóbal se habían tapado y no sabían cómo volverlos a abrir para que el agua corriera.

Esta vez San Miguel sí que no quería ir porque los de San Cristóbal no son buenos; pero de nuevo insistieron y fue. Encontró el porqué se habían tapado los drenajes. Un viejo había puesto a su nahual cabeza abajo, obstruyendo así el paso del agua. San Miguel en seguida lo vio y jaló la cabeza del hombre, agarrándola por los cabellos. Después de eso el agua empezó a correr y el pueblo se salvó.

La gente no puede “hablar” a San Miguel a menos que tenga un buen espíritu. No cualquiera puede oír y aprender cosas de él. Sólo los *me'iltatiles* pueden hacerlo o los que no siendo todavía *me'iltatiles* tienen un buen espíritu.

Los *ch'ulel me'tik tatik* pueden guardar el pueblo porque vuelan tan alto que ningún daño puede alcanzarlos. Son los que pueden “ver cómo es el mundo”.

En las cuevas de los cerros que rodean al pueblo viven muchos seres poderosos –Rayo, Meteoro, Torbellino y el Sombrerón– que hace que estos lugares sean peligrosos para el hombre común. Rayo y Meteoro también viven en los ojos de agua.

Allí, en las cuevas, están los espíritus de los pinoltecos comunes, guardados por los poderosos. Allí, en las cuevas, están los nahuales durante el día. Los nahuales se alimentan de comidas “especiales” que les da el sapo, que es la esposa de Rayo.<sup>11</sup>

Los nahuales viven en las cuevas, en cuyas partes más profundas está la casa del Rayo, el más importante de todos los espíritus. Allí

<sup>10</sup> Otras versiones dicen que puso un alambre, o su cinturón, en torno de la montaña

<sup>11</sup> El sapo se menciona también como la hija o la madre de Rayo



tiene una lujosa casa, con muchos cuartos, con muebles y construida de manera semejante a las casas de los ladinos ricos del centro del pueblo y con muchos sirvientes que satisfacen sus deseos.

Ningún hombre común se atreve a aproximarse a estos lugares. Corre el riesgo de que capturen su espíritu (una forma especialmente mala de espanto mágico) y de perder la vida.

Sólo los que saben que tienen un espíritu muy bueno pueden acercarse a estas cuevas. Pueden “hablar” en espíritu a estos “dueños” de las cuevas y pedirles las riquezas que poseen. Esto se hace firmando un pacto. El hombre obtendrá riquezas y salud por un periodo estipulado con el Sombrerón, que es el pastor de los venados sagrados y de otros animales y después se quedará encantado. Cuando llegue su hora tratará de engañar al Sombrerón para que alargue el tiempo del pacto. Hace esto tomando un perro negro, amigo del hombre, y entregándolo al Sombrerón que cuenta los pelos del perro. Cuando el Sombrerón va por la mitad el perro se sacude y el Sombrerón pierde la cuenta y tiene que volver a empezar. De esta manera la vida del encantado se prolonga.

En las cuevas de los alrededores del pueblo se pueden pedir diversas cosas. La cueva de la Marimba, por ejemplo, es donde van los tañedores a pedir que sus marimbas toquen bien y no se estropeen. A la cueva de Ch’enuo va a pedir buen ganado y otros animales. A la cueva de Campanatón uno va a pedir dinero y buenas herramientas.

Después de su muerte todo hombre que ha sido encantado tiene que cuidar de los animales en pago de los regalos y los privilegios que ha recibido del Sombrerón.<sup>12</sup>

Muchos pinoltecos comunes se han atrevido a ir a las cuevas a pedir riquezas y bienes materiales pero, no teniendo un buen espíritu, no han sabido cómo hacer su petición y su atrevimiento les ha acarreado desgracias, a veces incluso la muerte.

Hace muchos años Juan B. y Toribio M. fueron a la cueva de Coral Tsak a pedir un venado. No sabían bien cómo hacerlo; entonces Juan se trepó a un árbol y Toribio se fue a otro a cierta distancia. Los dos esperaron a ver qué pasaba. A eso de las 10 p.m. Juan vio un tigrillo, pero no se atrevió a disparar. Bien pasada la medianoche, como no aparecía nadie, Juan bajó de su escondite y se puso a buscar a Toribio que estaba inconsciente cerca del árbol donde se había estado escondiendo. Juan prendió un fuego y trató de despertar a Toribio quien, al recobrar el conocimiento, dijo que un animal grande no identificado había sacudido el árbol en el que estaba y le había hecho caer. El animal era seguramente el “dueño” del lugar y estaba enojado por el atrevimiento de los dos hombres. Juan se dio cuenta de que el tigrillo había sido el nahual de Toribio avisándole del peligro.

Otro. Mariano M. pidió “encantamiento”. Recibió un rebaño de ganado, su milpa dio una cosecha excelente y se compró una lujosa casa. Pero no fue listo cuando hizo el pacto y arregló tan sólo por un corto periodo de vida. Para prolongar su vida entregó el espíritu de otros dos, un muchacho y una joven. Después ya no tuvo a nadie más para llevar en su lugar. Su día llegó y murió.

Luis B. fue al cerro de Chiapa, cerca de Muk' Nah. Una vez allí estaba tan asustado que se quedó mudo. No pidió nada y volvió a su casa. Poco después se puso muy enfermo y murió.

Incluso los buenos *poshtawaneh* tienen que tener mucho cuidado cuando van a las cuevas. Esto sucede cuando se les llama para que curen a una persona que está enferma de espanto, cuyo espíritu se ha quedado cerca de la cueva. Aun si el *poshtawaneh* puede recuperar el espíritu del enfermo, puede perder el propio como sustituto del otro espíritu. El *poshtawaneh* se pone muy enfermo y hay pocas probabilidades de salvarle la vida. Después de su muerte se convierte en uno de los ayudantes del Sombrerón, cuidando de los venados y curándolos cuando están heridos.

<sup>12</sup> El diablo, en vez del Sombrerón, se menciona ocasionalmente en estos pactos.



Las cuevas son particularmente peligrosas los jueves y los viernes por la noche. Sus puertas están abiertas dos noches y quien quiera que se acerque lo más probable es que se enferme de muerte.

Aunque las cuevas están lejos unas de otras, los *ch'ulel me'tik tatik* que las habitan pueden comunicarse fácilmente con los de las cuevas distantes. Lo hacen volando o yendo bajo tierra por pasadizos que hacen el camino fácil y rápido.

Antes era costumbre decir una plegaria para pedir permiso a los seres importantes de estas cuevas, al Sombrerón, que es el pastor de los animales, y al jefe de todo, el Rayo, para cazar en los bosques. Ahora ya no se caza tanto y la costumbre hace mucho que ha desaparecido. Sólo algunos hombres muy viejitos recuerdan las palabras que se decían antes de ir de cacería.<sup>13</sup>

También los ojos de agua de los alrededores del pueblo son casa del Rayo y del Meteoro. A veces se les puede ver saliendo disparados desde uno de ellos hacia el cielo.<sup>14</sup>

El Rayo es la deidad principal que preside sobre el destino de las cosechas y la distribución de las lluvias, fundamentales para la super-

---

<sup>13</sup> Hasta donde sé sólo hay un viejo ex-cazador que recuerde las plegarias, pero se negó a repetir las

<sup>14</sup> Los ojos de agua son mucho menos importantes en la percepción del mundo mágico. Son visitados el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Cuando una persona pasa delante de una cruz coloca ofrendas de flores cerca de su base porque la Santa Cruz ayuda a los hombres presentándolos a San Pedro.

vivencia de estos agricultores. Tiene que ser propiciado con ritos antes de la siembra e inmediatamente después de la recolección.<sup>15</sup>

Pequeñas cruces de madera se colocan encima de la semilla que van a sembrar y el Sábado Santo los indios llevan la simiente a la iglesia para que la bendiga el cura.

Una vez levantada la cosecha, el maíz se separa haciendo cuatro montones en la milpa, dejando cierto espacio entre ellos. Se cava un hoyo en este espacio y se coloca una pequeña imagen de un santo, preferiblemente de San Miguel. Se colocan cuatro velas alrededor del santo y después se las enciende. Estas velas son una ofrenda al Rayo. De no hacerse esto el maíz disminuye al llevarlo a la casa y no dura para todo el año porque el Rayo toma exactamente la mitad. Una vez en la casa, de nuevo se ponen crucecitas de madera sobre los montones del maíz recién recogido.<sup>16</sup> A veces cuelgan dos de las primeras mazorcas de maíz en el altar de la casa.

Pero siempre hay peligros para el hombre, que emanan no sólo de los seres poderosos ya mencionados. Amenazando el bienestar de uno y de su familia está la casa en que vive. La casa está viva, prueba de ello es que se hace vieja, se pudre y tiene gusanos, y al estar viva tiene su nahual, una mujer, que puede volverse contra sus ocupantes.

Cuando se ocupa una casa nueva tiene que ser debidamente “alimentada”. Si las ofrendas se olvidan, la casa comienza a tener “envidia”. Toda ella (postes, barro y techo de paja), empieza a hacer ruidos al mediodía y por la noche, los jueves y los viernes. Los adultos que viven en ella a menudo tienen pesadillas, los niños se enferman y lo más probable es que mueran.

Los ruidos en la casa, los sueños, las enfermedades, todo ello, indican que la casa quiere comida. El dueño tiene que llamar a un *posh-*

<sup>15</sup> El Rayo y San Miguel poseen los mismos atributos y en estos ritos se honra a ambos por igual e incluso se fusionan.

<sup>16</sup> Los informantes de más edad practican ritos algo más elaborados: echar cohetes en los campos de maíz después de la cosecha e invitar a los trabajadores a tomar chocolate y bebidas alcohólicas. También se quema incienso en las cuatro esquinas de la milpa. Muchos informantes dijeron que no valía la pena hacer todos esos ritos ya que el espíritu del maíz se lo habían llevado los de Amatenango y ya era demasiado tarde para recuperarlo. El mito relacionado con la disminución de las cosechas dice que San Miguel, que era el guardián de los espíritus del maíz y de los frijoles, los tenía muy bien escondidos bajo sus pies, pero una vez estaba distraído y levantó un pie; entonces los *me'iltatiles* de Amatenango robaron algunos de ellos y se los llevaron. Como sus *me'iltatiles* son más listos que los de Píno-la, es poco probable que se recuperen esos espíritus.

*tawaneh* o quizás simplemente a un viejito que sepa las fórmulas adecuadas.

Cuando éste llega, acompañado de una anciana y de algunos invitados, los ocupantes de la casa se van y esperan afuera. El viejito y sus acompañantes miden la casa para encontrar el centro exacto. Aquél camina de esquina a esquina y después pone comida cerca de cada poste. La mujer que va detrás de él lleva incienso ardiendo y salpica agua bendita. En cada estación se enciende una vela y se dicen las siguientes palabras:

Bendito bosque, bendita casa, vos criás a tus hijos. Todo el tiempo están a tu sombra. Vos mirás a ver quién se acerca a la casa. No des permiso a los extraños para que se pongan a tu sombra. Vigilá todo el tiempo. Esta es la razón por la que he traído estos bocados. Para esto me han llamado. Perdoname, no es mucho lo que te he traído. Perdoname, Señor. Cuidá de las criaturas.

Después de visitar los cuatro postes se hace un hoyo en el centro de la casa. En el hoyo se entierran flores, tabaco, incienso, licor y un gallo negro (el gallo se entierra vivo).<sup>17</sup>

Una vez terminada esta ceremonia el dueño y su familia son invitados a entrar y todos comen y beben juntos.

## EL NAHUAL

Cada persona viva tiene su nahual. Sin él no se puede vivir, no tendría energía. Pero un solo nahual no es bastante para sobrevivir. Incluso los hombres y las mujeres que sólo tienen dos nahuales no son muy fuertes, ni muy listos. Tres nahuales constituyen el mínimo que debe tener una persona, y el máximo, trece. Las personas que poseen trece nahuales son las que tienen buen espíritu (*ch'ulel*).

La gente y sus respectivos nahuales nacen simultáneamente.<sup>18</sup> Tienen una vida de la misma duración independientemente de la es-

<sup>17</sup> El gallo no parece ser indispensable. Algunos informantes dijeron que no teniendo dinero para conseguirlo lo substituyen por pan dulce.

<sup>18</sup> Un informante dijo que cuando nace un niño los *me'iltatiles* saben su suerte y toman una cinta —del cerro— de las que hay muchas de muchos colores. La suerte del niño depende del color de la cinta. Estas identificaciones de la suerte con cintas de colores aparecen en el mito del origen de Pinola. Todos los demás informantes las negaron

pecie a que pertenezca el animal. Ni el hombre ni su nahual pueden sobrevivirse el uno al otro; así dicen los indios.

Hay muchas clases de animales que son nahuales. Las gallinas, perros, vacas, gatos, caballos, coyotes, gavilanes, etc., son los nahuales de la gente común, aunque también son los secundarios de los guardianes. Los nahuales monos no son buenos, ya que suelen pertenecer a los brujos, como también suelen serlo los tigres. Los carneros son malos, igualmente.

Todos los nahuales pueden ser malos, pero no es mucho lo que puede hacer una gallina, por ejemplo, o un gavilán o una mariposa.

Los nahuales de un pinolteco pertenecen a diferentes especies. Una persona puede ser perro, gallina y vaca; o puede ser caballo, oso y tigre. De estos nahuales unos son más poderosos que otros. El más poderoso de los que tenga será el primer nahual o el nahual “verdadero”. Si lo matan, la persona, “el cuerpo del nahual”, se muere. Si el segundo o el tercer nahual son los que mueren, la persona enferma, se debilita, pero se repone.

Un nahual, a diferencia de un animal doméstico, nunca se acerca a las casas a menos que lo envíen a “mirar en el corazón de alguien”. Nunca se mezcla con los otros animales. Esta es una manera de identificar a un nahual cuando está cerca de las casas o de las milpas. Se mantiene alejado, solo. Si se encuentra en su camino con una persona, la ataca, o cuando menos trata de impedirle el paso.

Cuando se sospecha que un animal es un nahual, para poder matarlo hay que “curar” las armas, frotándolas con una mezcla de ajo y aceite de mostaza; de no hacerse así cualquier intento de matarlo será en vano.

Los nahuales sólo salen por la noche. Durante el día están en las cuevas de los montes guardados por los espíritus quienes les dan de comer viandas especiales. Cuando andan sueltos por ahí no comen; su única comida en esas ocasiones es la sabrosa carne de la gente.

Una persona nunca entra en contacto con su nahual; nunca lo ve, ni habla con él. Es más, el común de la gente no sabe cuáles son sus nahuales. Se lo puede decir un *poshtawaneh* o un viejito de buen espíritu, porque ellos sí saben. Sin embargo, como es una persona común, sigue “sin saber”.

Otras veces ciertos rasgos físicos y otras habilidades de una persona indican qué clase de nahual tiene. Este es el caso de algunos indios muy gordos, que deben ser osos que caminan por el lodo sin

mancharse, que deben ser perros, o los que tienen las piernas muy peludas, que deben ser monos.

Un hombre y su nahual no sólo mueren al mismo tiempo sino que ambos tienen los mismos síntomas y signos, según la causa de la muerte. Se cuentan casos bien conocidos que así lo corroboran. Una vez los indios mataron una vaca que se había metido en un sembrado (les pareció que no era un “animal bueno”). A la mañana siguiente una mujer que tenía fama de bruja apareció muerta lastimada en los mismos lugares que la vaca, a la que habían matado a palos. Otra vez mataron a un tigre de un tiro; un buen tirador le metió la bala por la oreja. A la mañana siguiente un viejo se estaba muriendo y echaba mucha sangre por el oído. Todos se dieron cuenta de que era el tigre.

Los brujos y los que “pueden ver el mundo” saben cuáles son sus nahuales. Son los únicos que pueden enviarlos a castigar gente o a “mirar en sus corazones” y llevarles enfermedades.

Muchos de los brujos son tigres, venados, monos y otros animales malignos, y la gente los ha visto tanto cuando eran personas como cuando eran animales. Hace muchos años había en Pinola un curandero muy conocido. Algunos dicen que embrujaba a sus pacientes mientras hacía como que los curaba. Dos indios que iban en la obscuridad, una noche se metieron en un solar vacío a descansar un rato. Al poco tiempo oyeron a alguien que entraba. Los dos hombres se subieron a un mango y se quedaron bien quietos, temerosos de que el recién llegado fuera un ladrón y les robara. Le vieron quitarse la ropa y colgarla en las ramas del mango en el que ellos estaban subidos. Después, cuando estuvo completamente desnudo, el hombre se tiró al suelo y estuvo revolcándose un rato, hasta que su cuerpo empezó a cubrirse de lana. Por último, tomó su faja y se la puso en torno a la cabeza transformándose en cuernos. El hombre era ahora un carnero. Demasiado asustados para hacer nada, los dos que estaban escondidos se dieron cuenta de que aquél iba a hacer algún mal y lo vieron salir del solar.

Otros vecinos de Pinola fueron testigos de otro caso igualmente dramático que todavía recuerdan perfectamente bien y relatan en el pueblo. En la tierra baja, al oeste de Pinola, había un tigre que andaba merodeando por las noches y causando daños entre los animales de los ranchos de esos contornos. Uno de los dueños del rancho contrató a dos excelentes tiradores para ir a cazar al animal. Los hombres mantuvieron guardia una noche y cuando apareció el animal le dispararon, pero aunque lo hirieron el animal huyó. Si-

guiendo el rastro que iba dejando la sangre del animal, los hombres, con la ayuda de dos perros de caza, llegaron a una piedra grande, sobre la cual estaba tirado un hombre. Los perros saltaron y ladrando furiosamente atacaron al hombre que estaba acostado y comenzaron a morderle. El hombre mató a uno de los perros y estaba tan furioso que amenazó terminar allí mismo con los dos cazadores.<sup>19</sup> Éstos no se atrevieron a acercarse más, temerosos de la rabia del hombre; cuando de repente se dieron cuenta de que en los hombros del herido habían aparecido unos pelos de color negro y amarillo. Cuanto más enojado se ponía más pelo le iba saliendo por la espalda. Poco a poco se iba cubriendo todo él de ese pelo horrible. Sin embargo, “todavía era gente”.

Al fin, uno de los cazadores que repetidamente había intentado disparar, pero sin éxito, le dijo a su amigo: “Yo soy bueno y creo que tengo el poder de acabar a este hombre; esperá y verás”. Dichas estas palabras se mordió la uña del dedo gordo y la hizo sonar. Un relámpago salió de su boca y poco después el Rayo. Éste golpeó al hombre herido y lo mató cuando ya sólo su cabeza y los pies eran de gente; el resto era ya tigre.

A pesar de los poderes de los tigres, osos, monos, gavilanes y carneros, ninguno de ellos ha sido nunca el primer nahual de los guardianes de Pinola, sobre todo porque caminan por el suelo y no pueden cubrir grandes distancias, o si vuelan van bajo y despacio y no pueden llegar muy lejos.

Los *me'iltatiles*, los que guardan al pueblo de los peligros que provienen del exterior y castigan los pecados de los pinoltecos, son el Rayo, el Meteoro y Torbellino. Vuelan muy alto y velozmente.

Hay pocas personas que sean Rayo, Meteoro o Torbellino; sólo los elegidos por Dios. También algunos brujos lo son.

El Rayo vive en las cuevas de los cerros y también en los ojos de agua. Vuela hacia arriba, hacia el cielo, y vuelve a caer en esos lugares después de volar muy alto.

El Rayo es el que más alto vuela de los tres. Por eso es tan poderoso. Hay varias clases de Rayo. El más alto es el Rayo negro. El Rayo rojo también es muy alto pero maligno; continuamente persigue al Rayo blanco, el inferior de los tres, y muchas veces se lo “come”.

Rayo es el que envía las lluvias y es el “dueño” del maíz. Combate a los malos vientos y los detiene con su poder.

<sup>19</sup> “¡Voy a acabar con vos!” es la expresión común de los brujos enojados cuando amenazan con maleficios.

Los diferentes colores del Rayo pueden verse al observar atentamente el cielo. En realidad, el Rayo es un niño con hermosos vestidos, ya sean de color negro, rojo o blanco. Algunos lo han visto.

El sapo, compañero del Rayo, anuncia las lluvias cuando los Rayos se reúnen para decidir cuántos días va a durar la estación de lluvias.

También hay tres clases de Meteoro: el verde, el rojo y el blanco. Vuelan muy alto, pero no tanto como el Rayo.

Torbellino siempre está cerca del fuego. Es el nahual que camina con los pies en alto y la cabeza abajo, cerca del fuego. Por eso los hombres que son Torbellino tienen calva. Las personas que son Torbellino pueden probarlo comiendo carbones encendidos; son los únicos que pueden hacerlo. Una vez que los ven hacerlo la gente lo cree y se lo dice a otros.

Pioquinto O. tiene calva. Es Torbellino. Una vez estaba moliendo caña de azúcar con Hilario G. y le dijo: “¿Quieres que ‘juegue’ con estas cenizas?” Así lo hizo y las cenizas que al principio no eran más que un montoncito empezaron a crecer cuando las sopló y al poco se levantó un Torbellino.

Eladio J. puede agarrar una brasa ardiendo, metérsela en la boca “y la mastica como dulce”. También se sabe que es Torbellino.

Había un viejito en este pueblo. Un día estaba regando su milpa de maíz cuando vino un joven y le dijo que necesitaba agua para su campo. Cuando el viejito le contestó que todavía no había terminado de regar, el joven lo golpeó y desvió el agua para su terreno.

Unas semanas después de este incidente el joven estaba trabajando en su milpa cuando de un fueguito se levantó un Torbellino que fue creciendo y creciendo, lo rodeó y el joven murió abrasado. El viejito era Torbellino.

Sólo los más ancianos, que son conocidos y respetados, que saben cómo trabajar, que ven el mundo como es, que son curanderos o guardianes, que saben beber, sólo esos a los que todos respetan, son Rayo, Meteoro o Torbellino. Pero a veces un joven que es muy listo, que trabaja con menos esfuerzo y rinde más que los otros del pueblo, que habla muy bien, hace pensar que es uno de estos seres.

Éstos son los nahuales que nunca mueren. Cuando su cuerpo muere regresan a las cuevas, donde se quedan para siempre. Son los espíritus más altos, los más poderosos, los elegidos para guiar a los demás y para dar consejo.

## EL CH'ULEL

Todo mundo tiene sus *nahuales* y cada cual posee además un espíritu (*ch'ulel*). El espíritu está en el corazón o en la garganta y al mismo tiempo mora en las cuevas.

Tan pronto como un niño comienza a moverse en el vientre de su madre, tiene ya un espíritu. Es muy delicado y se lo pueden robar los monos, los *ak'chameles* que lo roban del vientre de la madre y lo pasan al de una mujer estéril quien les paga para que lo hagan. Los abortos y el nacimiento de niños muertos se atribuyen a estos robos.

Hasta los cuarenta días los niños son todavía muy tiernos y susceptibles de perder su espíritu. Es particularmente peligroso estar junto a una mujer embarazada o que está en menstruación, porque están temporalmente “calientes” y pueden dañar el espíritu del niño recién nacido, quien crecerá débil y será enfermizo. También si un niño nace con muy buen espíritu y los *me'iltatiles* lo saben, pueden robárselo para ponerlo en sus propios hijos.

Para evitar las enfermedades y la muerte es esencial que los padres pidan a un *poshtawaneh* bien conocido o a un anciano que sea un *me'iltatil* que “levante” y guarde el espíritu del niño.

Esta es la salvaguarda que protege del daño al individuo común. Cuando su espíritu está guardado en lo alto de los cerros, ya no pueden alcanzarlo los brujos. Esta protección continúa hasta que la persona llega a la edad adulta.<sup>20</sup>

Después del nacimiento, la primera persona que levanta el espíritu del recién nacido es la partera que ha atendido a la madre. Pero no es lo suficientemente poderosa y no puede conservarlo por mucho tiempo. Poco después es mejor pedirle a un *me'iltatil* que se encargue de esto.

El *poshtawaneh* o guardián que levanta el espíritu del niño lo hace en una ceremonia sencilla. Puede invitar a su casa a varios padres con sus hijos pequeños y después de haber compartido una comida o simplemente después de haber bebido juntos, cada madre, con su niño en brazos y con una velita encendida, se acerca al altar de la casa y se queda allí cerca mientras el *poshtawaneh* reza a los santos. Cuando termina de rezar les dice a los padres que los espíritus ya están guardados.

<sup>20</sup> Algunos informantes dicen que cuando levantan el espíritu de un niño lo ponen junto a la Virgen, a Jesús, o a los Santos.

Mientras una persona duerme, su espíritu abandona el cuerpo y anda por ahí –visitando otros lugares y a gentes, hablando y peleando.<sup>21</sup> El cuerpo mientras tanto está como muerto y sólo se despierta cuando el espíritu regresa.

El espíritu también abandona el cuerpo cuando la persona recibe un susto, pero en este caso hay que llamarlo para que regrese porque no puede volver solo.

Mientras que los nahuales de una persona mueren al mismo tiempo que su cuerpo, el espíritu deja el cuerpo poco después de la muerte y va al purgatorio y después al cielo o al infierno, según lo que haya hecho en vida.

Los espíritus de los que han sido buenos *poshtawaneh*, así como los de los *me'iltatiles*, se van a las cuevas desde donde siguen protegiendo y castigando a los pinoltecos.<sup>22</sup>

El espíritu de un individuo siempre está protegido por los altos espíritus de los guardianes, excepto durante el coito, cuando el espíritu del marido abraza al de la mujer.

Después de la muerte, el *ch'ulelal* (alma) de una persona abandona el cuerpo.<sup>23</sup> Es igualita a la persona excepto que camina por los aires, como a unos tres metros sobre el suelo. El alma se queda en las cercanías del lugar de la muerte hasta por cuarenta días. También visita los lugares donde esa persona solía trabajar, donde jugaba, donde iba de viaje. Después se va al cielo.

<sup>21</sup> El maíz y los frijoles también tienen *ch'ulel* que anda por ahí en la noche. *Es por esto que ninguno de los dos puede ser cosechado después de que se pone el sol.*

<sup>22</sup> El catolicismo influyó mucho en la idea sobre el destino del espíritu después de la muerte. Casi todos los informantes están de acuerdo en que el espíritu va al cielo, al purgatorio o al infierno poco después de morir la persona. Sin embargo, hablan de cruzar el río de sangre, montados en el perro negro, antes de llegar al otro mundo. También mencionaron algunos que el espíritu tiene que limpiarse en las grandes calderas donde se va reduciendo de tamaño. Los informantes más viejos del pueblo consideran las cuevas como el único y último recinto del espíritu.

En cuanto a la noción de la reencarnación que se encuentra en otras áreas mayas, hay versiones contradictorias. Lo que dicen más a menudo es que la gente va al cielo o al infierno, donde están para siempre. Dos informantes dijeron que el espíritu sólo se queda en el cielo, o en el infierno, tantos años cuantos la persona haya vivido en este mundo, después de los cuales reencarna. Otros informantes dijeron que cuando se entierra a una persona, Rayo le corta la cabeza, donde está la memoria y la pone en otro cuerpo joven. Otra versión, opuesta a esta última, es que la cabeza se queda en el cementerio pero Rayo se lleva el cuerpo y le pone una nueva cabeza.

<sup>23</sup> El *ch'ulelal* no parece desempeñar un papel importante durante la vida de la persona.

Una vez al año regresa, el 1 o el 2 de noviembre, a visitar a sus parientes y tomar la comida que le han dejado en el altar de la casa. Las almas de los niños regresan el primero de noviembre y las de los adultos el segundo (en este día se añade tabaco y bebidas a las ofrendas).

#### ENFERMEDADES, CURAS Y DIRIGENTES SOBRENATURALES

De las muchas enfermedades que afligen al hombre, algunas son tan graves que ni los mejores *poshtawaneh* o *h'uhul* pueden aliviarlas. Estas son las enfermedades que afectan al espíritu (*ch'ulel*): susto, cuando el espíritu se separa involuntariamente del cuerpo y no puede regresar a él, o la brujería, cuando el espíritu es "comido". Las otras enfermedades dejan a la persona debilitada y a veces abatida, pero se recobra la salud mediante medicinas que todo mundo conoce. No se suele llamar a un *poshtawaneh* en caso de estos padecimientos menores, y uno de los parientes del paciente suele ser el que aplique los remedios requeridos.

Los niños pequeños son particularmente sensibles a ciertos factores externos que no tienen efecto en los niños mayorcitos o en los adultos. Después del nacimiento la madre y el recién nacido se aíslan, por lo general en un rincón del cuarto, con una pared hecha de carrizo o de una tela a modo de cortina. Se pone un hornillo con carbones encendidos cerca de la recién parida. Los pocos visitantes a quienes se les permite entrar en este cuarto se arrodillan primero delante del fuego y dejan que el humo les dé en los brazos, en el pecho, en la cara y en la cabeza. Se supone que esto les quita el frío que traen de fuera. El frío y la humedad del rocío son las causas de una temida enfermedad, el *musuzuelo*. Sólo ataca a los niños en las primeras semanas de vida. La contraen cuando alguien de la familia, por lo general el padre del niño, vuelve tarde y trae el frío de la noche. También cuando alguien, sin darse cuenta, entra al cuarto comiendo una lima, fruta particularmente "fría". El niño se pone morado y le dan convulsiones que con frecuencia terminan en la muerte.

Los remedios para esta enfermedad son "calientes", como en el caso de la mayoría de las enfermedades "frías". El concepto de alimentos calientes y fríos, cosa que no depende de su temperatura, está muy extendido entre los indios y los ladinos de Pinola. De igual modo ciertas condiciones físicas y enfermedades son frías o calientes.

Por ejemplo, las mujeres embarazadas o que tienen la menstruación son calientes; el espanto puede ser caliente o frío; el cólico (coraje), es caliente. El tratamiento de cualquier enfermedad a la que se le asigna una determinada “temperatura” se hace con medicamentos que tienen la temperatura opuesta. Después del parto una mujer está fría y tiene que comer alimentos calientes por algún tiempo. Debe tener también un “medio fuego”, modificación del baño tradicional maya de temazcal, de los que sólo quedan dos en el pueblo y ninguno de ellos en uso. El “medio fuego” se prepara salpicando agua en las piedras calientes cubiertas de ramas y hojas. El paciente, envuelto en una manta, se sienta en un banquillo cerca del vapor producido para sudar. Si una recién parida no tiene “medio fuego” o si come comidas frías, se vuelve estéril.

En caso de enfermedades producidas por brujería los indios dicen: “el cuerpo ya no quiere frío, ya no quiere caliente, sólo medicina fuerte va a curar el *mal echado*”.

Mantener al niño dentro de la casa o sacarlo completamente tapado con un rebozo, es una de las protecciones contra el mal de ojo, otra amenaza para los niños. Un adulto que tiene ojos “calientes” puede producir esta enfermedad, cuyos síntomas son vómitos e hinchazón del cuerpo. Otra manera de evitar el mal de ojo es colocando una cuerda en la muñeca del niño, de la que cuelgan unas cuentas de ámbar. El ámbar tiene el poder de absorber el mal de ojo y después de algún tiempo, cuando esta capacidad de absorción está agotada, el ámbar se quiebra y hay que cambiarlo.

Un niño que ya tiene mal de ojo puede curarse mediante la aplicación de una fritura hecha con aceite, ruda y chile, con la que se le dan friegas en todo el cuerpo; después se echa la pócima al fuego. Esto último es necesario para devolver la enfermedad al agente causal.

La presencia de una mujer menstruante es también peligrosa para un niño recién nacido. Para evitar las malas influencias que emanan de su condición temporal, tiene que poner al niño en el suelo, cerca de la entrada de la casa y pasar sobre él tres veces. También toma un poco de su saliva y la pone en la boca del niño; hace el signo de la cruz sobre los codos del niño y le enrolla pelo suyo en torno de la muñeca.

Los niños son más susceptibles que los adultos de tener espanto o ser víctimas de brujería, pero esta última enfermedad suele tener su origen en una sanción contra las transgresiones de los padres del niño.

Los pinoltecos saben que el catarro común o los parásitos intestinales no son enfermedades malas. Las curan las aspirinas o algunas otras medicinas que se venden en las tiendas de los ladinos.

El cólico es una enfermedad resultado del coraje. La situación que provoca el coraje puede ser de varios tipos: la mala conducta de los hijos, la traición de un amigo, y muchas otras. Las medicinas que se recomiendan cubren una gran variedad de hierbas de las que se hace un té o infusión, pero casi siempre se usa hinojo y aguardiente de caña. Algunos otros de los ingredientes suelen ser hojas de menta, piloncillo y hojas de limón.

El síntoma más común del cólico es la falta de apetito; pero hay otros, tales como una laxitud general y dolores musculares. Los remedios los aplica cualquier miembro de la familia.

De acuerdo con la teoría local sobre las enfermedades, cuando una persona hace un coraje traga “aire” que se queda en la boca del estómago y desde ahí afecta al hígado y a los riñones. La manifestación del “aire” es una sensación de tener una bola en el estómago.

El “aire” puede entrar también por los ojos y por la nariz. Otro tipo de “aire” es el que cae sobre un lugar ya debilitado, como un tobillo torcido o una raspadura. Produce dolor por mucho tiempo. No es un “mal aire” como el que ponen los brujos en una ramita.

La *disípela* (*k'eshlal*), da cuando un individuo está confundido, preocupado, avergonzado. Las circunstancias en las que uno puede enfermarse de *disípela* son varias, pero siempre pasa cuando la persona está en público. Aquí reside la explicación de por qué los hombres están menos predispuestos a esta enfermedad. Trabajan en los campos, casi siempre solos y con pocas oportunidades de encontrarse con alguien. Por otra parte, el mercado, en el mismo centro del pueblo, con mucha gente (muchos ladinos) a todas horas, es un lugar especialmente peligroso.<sup>24</sup>

La capacidad para tolerar una situación embarazosa, o una en que se provoca el coraje, se atribuye a la fuerza de la sangre. Si la sangre es débil, una situación enojosa produce una enfermedad.

<sup>24</sup> Una mujer muy vieja, delgada y enferma, estaba muy preocupada cada vez que iba al mercado donde otros podían ver su mal semblante. Otra mujer india a la que la antropóloga saludó en el mercado se puso enferma cuando se le acercaron varios que estaban por allí que querían saber quién era “la extranjera”. Una mujer, maltratada en público por su marido, también se enfermó de *k'eshlal*. Una muchacha, demasiado joven para aceptar invitaciones a bailar, varios jóvenes la invitaron a hacerlo en una fiesta; de resultas, cayó enferma

“La sangre no puede absorber el coraje y aparece la enfermedad”, es una explicación frecuente de los indios refiriéndose tanto al cólico como a la *disípela*.

El *k'eshlal* se manifiesta por una erupción que aparece en diferentes partes del cuerpo; pero hay otros síntomas que también indican la enfermedad. Enrojecimiento, ardor de estómago, dolor de cabeza y dolor de muelas, son los síntomas más frecuentes. Si uno tiene una muela picada, la enfermedad entra por ahí produciendo un caso de *disípela* particularmente malo, llamado *k'eshlal petz*. La cura consiste en rociar al paciente con una mezcla de aguardiente y sal, que se, pone bien sea en la boca del *poshtawaneh* o del pariente y se echa después como rocío sobre las partes afectadas del paciente y aquellas otras que se consideran vitales, como la cabeza, el cuello, el abdomen y las muñecas. Cualquiera puede curar el *k'eshlal*; las madres suelen curar a los niños. La única precaución que hay que tomar es que si la *disípela* la ha causado un hombre, el paciente debe ser tratado por un hombre; si una mujer ha sido el agente, el que cure debe ser mujer. En el caso de que alguien haya contraído la *disípela* en una reunión, con asistencia de personas de ambos sexos, es mejor que la curación sea hecha por un hombre y una mujer.

Los niños de pecho no tienen *disípela*, pero si la madre se enferma se la pasa a las niñas, y el padre a los niños. En estos casos hay que curar al padre o a la madre y al niño o a la niña. No hay fórmulas rituales ni rezos durante la curación de este padecimiento.

Hay otras enfermedades en las que el paciente debe ser tratado por un buen *poshtawaneh*, o quizá por más de uno porque el peligro de muerte es grande. Nadie de la casa sabe qué enfermedad tiene el paciente, ya que la única manera de averiguarlo es escuchando los latidos del pulso. Esto sólo puede hacerlo un *poshtawaneh* poseedor de un buen espíritu; puede escuchar el pulso y revelársele en sueños las medicinas que debe usar.

El espanto se produce cuando como resultado del miedo el espíritu abandona el cuerpo y no puede volver a él. Quizá la persona se asustó al cruzar un río o al encontrarse un animal peligroso en los montes, como una culebra, o quizá se acercó demasiado a lugares peligrosos, como las cuevas de los montes.

El pulso le dice al *postawaneh* si se trata de espanto o de alguna otra cosa. Cuando una persona está enferma el pulso salta y va más de prisa, en forma muy diferente de como lo hace el de una persona sana.

Después de escuchar cuidadosamente el *poshtawaneh* pregunta: “¿Te caíste? ¿Viste un animal peligroso?” En realidad no necesita preguntar estas cosas. Ya lo sabe en cuanto escucha el pulso. Pero hay algo que no está claro; qué enfermedad es la que ha contraído la persona. Para estar seguro el *poshtawaneh* tiene que pasar un huevo por el cuerpo del paciente. Después se parte el huevo y se echa en un tazón con agua. Según la yema se separe de la clara y por manchas que aparecen en la superficie de la yema o de la clara, el que cura sabe si es espanto y puede ver las circunstancias especiales, incluso cómo se espantó la persona y cómo le salió el espíritu.

Para encontrar el lugar exacto donde la persona se espantó, el *poshtawaneh* puede mezclar trece granos de maíz rojo, nueve semillas de cacao, tres dientes de ajo y nueve pedacitos de ruda con agua. Todo ello se pone en una botella y se agita bien. Si las semillas de cacao se posan en el fondo, es porque el espanto sucedió en un lugar lejano. Si se quedan en el medio, es porque el espíritu está cerca de la casa. Si se quedan arriba no se trata de espanto sino de otra cosa.

Hay diferentes tipos de espanto: el espanto seco y el espanto de agua. El primero da cuando uno se asusta en los bosques o al ver un animal salvaje. El enfermo se pone muy delgado y débil. El espanto de agua, como su nombre lo indica, da a resultas de haberse caído al agua o de asustarse cerca del agua. La persona se hincha y puede estar así por varios años durante la estación de lluvias. Cuando se dan purgantes eliminan gran cantidad de agua y de “lama” de agua.

Alguien que sufre del espanto nunca está fuerte y bien. La razón es que su *ch'ulel* ha abandonado el cuerpo y quedó en el lugar donde la persona se asustó. La tarea del *poshtawaneh* es dar medicinas para devolver la fuerza al cuerpo, pero más importante todavía es procurar que el espíritu vuelva a unirse con el cuerpo. Para hacer volver al espíritu el *poshtawaneh* va al lugar donde éste ha quedado. Va por lo general acompañado de algún amigo o compadre que se ofrece a ir. Llama al espíritu y lo guía en su regreso a la casa. Para conseguirlo el *poshtawaneh* tiene que seguir cuidadosamente ciertos procedimientos que varían en los detalles, según quien vaya a “llamar”. Es mejor llevar una pieza de ropa del enfermo y, una vez en el lugar donde se espantó, envolver la ropa en unas ramas y barrer el suelo con ella. Pone una vela, una crucecita y flores en el lugar donde se quedó el espíritu; después descansa un rato y bebe un poco de aguardiente con los que le acompañan. Después está ya listo para iniciar el camino de regreso a casa del paciente. El *poshtawaneh* comienza a andar lla-



mando al espíritu: “Regresá, seguime... no seas tonto, regresá a tu casa conmigo”.

Mientras tanto, los demás le ayudan poniendo ramas para bloquear el paso de los caminos que parten del que ellos van siguiendo. Esto se hace para que el espíritu no se pierda al meterse por un camino equivocado.

Así llegan a la casa. La madre o el padre del enfermo está esperando al *poshtawaneh*, al que recibe a la puerta con flores y una vela. De ahí en adelante, caminando de espaldas, sigue llamando al espíritu. Una vez en el cuarto del enfermo, el que cura llama al *ch'ulel* en cada una de las cuatro esquinas del cuarto. Por fin se arrodilla junto al paciente y reza para que el espíritu regrese, pidiéndolo con el permiso de los *me'iltatiles* y en nombre de Dios. Después esparce unas flores en el cuarto y pone una pequeña cruz en la entrada.<sup>25</sup>

Puede elevarse una plegaria final en el altar de la casa, después de lo cual los parientes más cercanos del enfermo y el *poshtawaneh* comen juntos, por lo general pavo o pollo, pero muchas veces sólo chocolate y pan dulce.

El peligro de muerte en esta enfermedad no es tan grande como cuando el espíritu se ha “quedado”. En este caso el *ch'ulel* no sólo se ha separado involuntariamente del cuerpo, sino que es retenido por el “dueño” del lugar donde se espantó. El *ch'ulel* no puede dejar el lugar, ya que está firmemente atrapado. Hay un gran peligro de muerte, no sólo para el enfermo sino también para el *poshtawaneh* que trata de hacerlo regresar. Sólo un *poshtawaneh* de espíritu muy bueno puede liberar un espíritu capturado, pero siempre corre el riesgo de que capturen su propio espíritu para reemplazar el que pierde el “dueño”.

Muchos *poshtawaneh* no se acercan al lugar donde el espíritu del paciente se ha quedado. El que cura no tiene que ir necesariamente, ya que puede enviar a parientes o amigos del enfermo a que hagan la llamada y él estar presente tan sólo en espíritu. El riesgo de perder el espíritu disminuye cuando en lugar de estar presente un cuerpo vulnerable sólo lo está un espíritu poderoso y rápido..<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Un *poshtawaneh* dijo que succionar las sienes, la coronilla de la cabeza, el *cuello*, los codos, las muñecas y los pies del paciente, era bueno para curar -el espanto, para “despertar así el espíritu de la sangre”

<sup>26</sup> Uno de los casos en que el *poshtawaneh* no va en persona a “llamar”, es cuando el espíritu ha quedado en casa de un ladino. Dado que ningún amigo o pariente del enfermo pueden ir a realizar la cura, el *poshtawaneh* dice que él ha ido en su espíritu y todos aceptan esto como suficiente. Los informantes también dicen que

Julio H., un muchacho de diez años, se enfermó de espanto. Se había asustado lejos del pueblo, a unas tres horas de camino hacia arriba, mientras acompañaba a su padre a las milpas de maíz. Los padres llamaron a una mujer que sabía curar, quien, después de escuchar el pulso del muchacho, diagnosticó su enfermedad como espanto y descubrió el lugar donde había tenido lugar. Entonces le pidió al padre del muchacho que fuera allí y ella se quedó en la casa con la madre y el muchacho enfermo.

El padre y un vecino fueron al lugar donde el espíritu del muchacho se había quedado e hicieron la llamada. Cuando regresaron a la casa, la mujer salió y llamó desde la esquina de la calle. De regreso a la casa puso dos crucecitas —una de palma y la otra de madera de pino—, tulipanes e incienso en la entrada de la casa (que consta de un solo cuarto grande), se arrodilló ante el altar y le rezó a San Antonio<sup>27</sup> para que el muchacho se pusiera bien. Frotó una mezcla de ruda, ajo y agua por el cuerpo del muchacho y lo roció con aguardiente. Por último lo llamó en cada una de las cuatro esquinas del cuarto.

Después ella y la familia se sentaron a comer y beber. Mientras estaban comiendo la mujer empezó a hacer preguntas sobre el viaje al padre del muchacho e insistentemente a preguntarle si habían encontrado algún animal en el camino. El padre del muchacho se acordó haber visto una mariposa volando cerca de él, a lo que la mujer replicó que había sido ella que los había acompañado, guiado y protegido en su camino de regreso.

Hay todavía otro caso en el que el peligro de que el espíritu deje al cuerpo, es grande. El espíritu quiere estar en el lugar donde nació la persona; está muy apegado a la casa. Incluso si una persona se cambia a una casa nueva en otra parte del pueblo, o a una ciudad distante, su espíritu regresa periódicamente al lugar donde nació la persona.

Es particularmente peligroso cambiar a los niños de casa. Una vez en la nueva casa se enferma y hay que ir a la casa vieja a llamar al espíritu y guiarlo por el camino a la nueva casa. El espíritu no quiere dejar la casa anterior y hay que enseñarle el camino.

El *mal echado* es la enfermedad más temida. El peligro de muerte es mucho mayor que en todas las demás enfermedades. La causan los *ak'chameles*, quienes la envían con sus nahuales que “miran en el corazón de la gente, comen su carne y les roban el *ch'ulel*”. A los brujos

---

cuando un *poshtawaneh* tiene un espíritu muy bueno y sabe muy bien su arte, no necesita ir en persona.

<sup>27</sup> En Pinola, San Antonio y Santa Cecilia son santos que curan.

les gusta mucho la carne de los indios de Pinola, que tiene un sabor como de puerco tierno o de calabaza dulce. La carne de los ladinos no les gusta por los perfumes, jabones y otros productos de olor fuerte que usan.

Muchos síntomas diferentes pueden indicar esta enfermedad pérdida de peso o hinchazones en ciertas partes del cuerpo; tumores; parálisis parcial; dolores intensos, etc. Sólo un buen *poshtawaneh* puede averiguar si la enfermedad la envía Dios o es un *mal echado*.

Un brujo puede mandar enfermedades por envidia. Si un indio tiene una casa muy buena, muchos animales y hace su trabajo con menos esfuerzo que otros, se convierte en blanco de brujerías. Al “mirar en su corazón” el brujo pone en el cuerpo del embrujado un objeto similar al que le ha provocado envidia. Veamos los siguientes casos ilustrativos:

María B., que ahora es muy vieja, era una buena alfarera, envidiada por su destreza. Una bruja le puso barro en la espalda. Así lo dijo un *poshtawaneh* que la trató por un tumor en la espalda, del que salía intermitentemente una sustancia grisácea.

A Felipe R. Le gusta comer puerco. Una vez lo embrujaron y al tomarse una purga echó tripas de puerco.

Milo S. Tuvo una hemorragia nasal que fue explicada como “el calor del café”. La razón era que había guardado café que era de su hermano porque éste no lo querría dar a su suegra.

Ser dueño de algunas cosas en cantidad excesiva trae como consecuencia que el *ak'chamel* introduzca en el cuerpo algo semejante al objeto de su envidia: dinero (papel); puercos (“vapores calientes” de cerdos o puerquitos); ganado (sangre de res); caballos (pelo de caballo); maíz (hojas o cabellos de maíz); frijoles (una hoja de la planta del frijol); una casa demasiado bonita (tierra de la casa).

Además, cualquier sustancia que el cuerpo expulse durante una situación de conflicto, aunque no sea “identificable”, puede hacer sospechar que es señal de brujería.

Ernestina B. estaba enferma y temía que fuera debido a brujería. Después de tomarse un laxante echó una sustancia negra, endurecida, y algo de mucus; confirmó así sus sospechas e que era víctima de brujería.

Un brujo tiene que tener un espíritu poderoso para poder echar el mal. Este poder es *pukuh* y el *ak'chamel* lo tiene de nacimiento<sup>28</sup>. Dios le da el poder de hacer daño a otros. Hay algunos brujos, sin

<sup>28</sup> Pukuh es sinónimo de mal.

embargo, que han adquirido el poder en el curso de sus vidas. Lo consiguen inhalando el último suspiro de otro brujo o tragando algo su de su saliva. Los poderes maléficos se transmiten de cualquiera de estas dos maneras. Por eso es tan peligroso visitar a un moribundo que se sabe es *ak'chamel*. El visitante, sin darse cuenta, puede aspirar el *pukuh* que sale del aliento del brujo y en consecuencia adquirir el poder de embrujar.

Un *ak'chamel* no puede actuar solo. Necesita de “su compañía”. El mal se hace mejor cuando tres brujos unen su espíritus para hacerle daño a alguien. Los días para hacerlo son los jueves y los viernes. Son también los dos días de la semana en que las puertas de las cuevas permanecen abiertas y es peligroso acercarse a ellas. Estos son también los días en que los *ch'ulel me'tik tatik* se reúnen a discutir el destino de la gente de Pinola.

Un brujo no tiene poder más allá de su lugar de residencia. Por eso es malo despertar la envidia de los vecinos. Si éstos tienen poder de brujería, con seguridad echan mal al que provocó la envidia. Por lo general, cuando el que envidia es un individuo común, no tiene el espíritu lo suficientemente fuerte como para mandar a su nahual a comerse la carne de alguien de quien tiene envidia. En estos casos puede contratar a un brujo y pagarle para que haga el mal.

Si uno quiere castigar a alguien que vive en otra parte del pueblo, el brujo puede pedirle a alguno de sus “amigos” que viven en esa parte del pueblo que lo haga por él. Él sólo lo acompaña “en su espíritu”.

A pesar de las malas intenciones del *ak'chamel* y de su poder de enviar enfermedades a otros pinoltecos, no siempre puede alcanzar a alguien que tiene un alto espíritu; de ser así no importa cuántas veces el brujo lo intente, a aquél no le pasa nada. Entonces el ataque se dirige a otros parientes, especialmente a los más débiles –su mujer, o quizá uno de sus niños. Sólo el *poshtawaneh* puede decir si la brujería iba originalmente contra uno de los adultos de la casa, y si al fracasar se dirigió a un pariente de espíritu más débil.

Otras veces, la explicación de echar mal a un tercero no es por la invulnerabilidad del espíritu de la presunta víctima. Puede suceder que el brujo ponga “mal aire” en una rama o en una espina para que la víctima pise en ella, pero alguien de su casa sale antes y accidentalmente pisa el objeto. Entonces la enfermedad penetra en su cuerpo. De manera que cuando uno ve una rama cerca de la entrada de la casa, se toma la precaución, para evitar accidentes de este tipo, de

tirar la rama lo más lejos posible; se usa otra rama para retirarla, teniendo cuidado de no tocarla con las manos.

Una persona puede ser embrujada de varias maneras. Si sueña que se encuentra con un animal que le ataca, es brujería y después se pondrá enferma.

Bricio H. soñó que un perro negro lo atacaba en el bosque y le mordía la muñeca. Dos semanas después le apareció en la muñeca una mancha roja y se le hinchó donde el perro le había mordido. El sueño fue interpretado como brujería.

Ernestina B. soñó que un toro negro le perseguía. Llegó su marido y le dijo que se subiera a un árbol. Ella se subió pero le daba mucho miedo caerse del árbol. El toro negro era un nahual de brujo que estaba tratando de echarle mal.

A continuación relatamos un sueño, reforzado con un encuentro con un nahual e inmediatamente después con una enfermedad.

Ya tarde, una noche, Antonio R. oyó ruidos que provenían del aguacate que hay junto a la casa. Agarró el rifle y salió. Descubrió que los ruidos los hacía un mono que estaba escondido en el árbol. Antonio disparó, pero apenas si hirió al animal, que escapó. Al huir, el mono pasó cerca de Antonio y le rozó las piernas. Después de este incidente Antonio se fue a dormir y soñó que una voz le decía:

Antonio, ésta era calle [sendero de los guardianes sobrenaturales] y yo acostumbraba venir aquí, pero ahora me has lastimado. Veremos quién es más hombre, si vos o yo. Seguro que duele donde me diste el balazo, pero más te va a doler a vos.

A la mañana siguiente Antonio estaba muy enfermo y el diagnóstico fue de brujería.

El *ak'chamel* logra alcanzar al objeto de su "envidia" tanto si decide mandar un nahual contra la persona mientras está despierto, mientras duerme, o simplemente poniendo su *pukuh* en algún objeto.

Algunos de los brujos del pueblo son fáciles de reconocer porque su forma de echar mal es siempre la misma. Por ejemplo, Eufrasia G., que es mono, a petición de mujeres estériles roba el feto del vientre de una mujer embarazada y lo transfiere al de su cliente.

Aunque los brujos actúan por envidia y su poder es *pukuh*, tienen sin embargo que pedir permiso a los *me'iltatiles* para hacer brujerías. Para ello tienen que acercarse a los *me'iltatiles*, en su espíritu por su-

puesto, y decirles: “Fulano de tal tiene demasiados buenos caballos... o una casa demasiado lujosa, y creo que debe ser castigado”.

A veces los *me'iltatiles* no conceden la petición del brujo, pero éste va y procede sin su permiso. En estos casos, cuando la persona es embrujada sin haber pecado, los parientes pueden matar al brujo o pagar a alguien para que lo haga. El primer intento de matar a un *ak'chamel* se hace “en espíritu”, pero no siempre se le puede alcanzar. Los brujos tienen espíritus altos y aunque varios reúnan sus poderes para echarle el mal, es posible que no lo logren. Si estos procedimientos fracasan, lo esperan en los caminos que van a las milpas y lo matan de un tiro o a machetazos.

Los mismos *me'iltatiles* embrujan al que no obedece a los mayores de la comunidad, o al que sigue demasiado las costumbres de los ladinos, o al que de alguna otra manera no sigue las costumbres pinoltecas; pero sus brujerías tienen únicamente la finalidad de dar una lección. Incluso si la persona se pone muy enferma, su enfermedad no dura mucho. Después ya sabe que los *me'iltatiles* le han avisado que no se está portando bien y que debe cambiar.

La gente común de Pinola no puede saber qué sucedió cada vez que se enferma. Puede ser que hayan reñido con un vecino porque sus animales se metieron a la milpa; que hayan celebrado un santo o un bautizo sin invitar a alguien a quien debían; pueden haberle negado ayuda a alguien. Pero es casi imposible que el enfermo sepa si de veras es brujería y a quién puede haber ofendido que pueda estar haciéndosela. Además, una persona común, cuyo espíritu es alto, apenas si puede “saber” cómo actúa el mal, no puede “ver el mundo”, no se puede curar y tiene que recuperar la salud recurriendo a un buen *poshtawaneh*.

Tan pronto como un pinolteco nota algún síntoma de enfermedad, los parientes se preocupan. Si la enfermedad disminuye en unos días con la aplicación de algún remedio, quiere decir que la enfermedad no era *mal echado* sino una enfermedad enviada por Dios. Pero si persiste y la persona adelgaza y desmejora, si no quiere comer o se hincha, si no puede hablar, entonces un miembro de su familia corre a rogar al *poshtawaneh* que venga a ver al enfermo; o si el caso lo permite, llevan al enfermo a la casa de aquél. Esto requiere dinero. Un *poshtawaneh* tzeltal no le cobra a uno como hacen los doctores ladinos; pero mientras cura va a querer beber y es costumbre dar muestras de respeto ofreciéndole una buena comida y regalos.

Uno puede elegir a cualquier *poshtawaneh*, incluso a un forastero con tal de que sepa y pueda hablar al brujo en su espíritu y convencerlo de que ya no le eche mal al paciente, y también hablarles a los *me'iltatiles* y rogarles que le permitan proseguir su cura. El *poshtawaneh* de otro grupo indio también sirve. Pero los doctores de los ladinos no pueden curar a los tzeltales de Pinola. Sus medicinas sólo sirven para otros ladinos y como no saben escuchar el pulso no pueden averiguar qué tipo de enfermedad tiene el paciente.

Lo primero que hace un *poshtawaneh* es escuchar el pulso. El pulso se puede oír en las muñecas, en los codos, en el cuello, en la planta de los pies, en los tobillos y en la frente. Cada uno de estos lugares puede indicar qué enfermedad padece el paciente y es mejor pulsar en varias partes del cuerpo. Por ejemplo, si la brujería es en la parte inferior del cuerpo y todavía no ha llegado a la parte de arriba, escuchando el pulso en la muñeca o en el cuello no se sabe nada. El que sabe curar entiende el mensaje del pulso, sus diferentes latidos, sus saltos. Al cabo de un rato anuncia: “Esto no es una enfermedad buena, esto es *mal echado*” y le hace algunas preguntas al paciente: “¿Ofendiste a alguien? ¿Te peleaste? ¿Te negaste a ayudar?” No es que necesite preguntar, porque, además de recibir el mensaje del pulso, también sabe en su espíritu que no es Dios sino un espíritu poderoso el que ha enviado la enfermedad.

Si la enfermedad se debe a la brujería, las medicinas tienen que ser fuertes.<sup>29</sup> El brujo puede haberle metido un animalito, sangre, maíz, dinero o algún otro objeto extraño. Hay que sacarlo y ninguna medicina débil puede hacer esto.

El *poshtawaneh* no puede empezar a curar apenas hecho el diagnóstico. Si tiene un buen espíritu —y los *poshtawaneh* tienen que tenerlo o si no no pueden vencer a los brujos—, primero tiene que comunicarse, en espíritu, con los *ch'ulel me'tik tatik*. Les explica el caso y les pide permiso para curar. Los *me'iltatiles* deciden en pro o en contra. Dicen: “No, no te metás vos con nosotros; le hemos dado permiso al *ak'chamel* porque esta persona tiene un pecado muy grande”. Si los *me'iltatiles* le autorizan a seguir con la cura suelen decirle. “Seguí, no más queríamos darle una lección y ya tuvo bastante”.

<sup>29</sup> Enemas, sangrías y purgas (una receta común de purgante es una bebida hecha con tabaco, sal y ajo), son las medicinas “fuertes” que aplican los *poshtawaneh* del lugar.

La curación *puede* tener que ser repetida a menudo y lleva mucho tiempo si el brujo sigue haciéndole maleficios todos los jueves y los viernes, los dos días ideales para la brujería.

Los *poshtawaneh* no tienen que combinar sus esfuerzos para neutralizar la acción de los brujos; con uno solo basta siempre que pueda hallar “la medicina”. Pero la familia del enfermo puede llamar a varios *poshtawaneh*, uno después de otro, si el primero no fuera muy bueno y no capaz de curar al paciente. Pueden ir a Amatenango, pueblo vecino, donde hay muy buenos *poshtawaneh*, o a Teopisca a ver a los espiritualistas,<sup>30</sup> o incluso a la capital del Estado.

Ocasionalmente un *poshtawaneh* pide permiso a la familia del paciente para llamar a otro, pero él es el que decide a quién llamar. El segundo *poshtawaneh* hace su diagnóstico y después combina sus esfuerzos con el primero, tanto dando medicinas cuanto en la acción conjunta de sus espíritus para obtener la mejoría.

A pesar de que los *poshtawaneh* siempre saben quién es el brujo que está atacando a la persona enferma de *mal echado*, no revelan su identidad ni al paciente ni a su familia. Tampoco se llama al brujo ni se le pide que retire el mal. En Pinola han matado a muchos brujos y la familia del enfermo puede pagar a alguien para que lo mate y esto debe ser evitado. También, si averiguan que el *poshtawaneh* se ha equivocado al revelar la identidad del brujo, tienen derecho a matar a aquel. Esto explica por qué un *poshtawaneh* habla con el brujo sólo en su espíritu y trata de convencerlo de que deje de echar mal.

Antes era diferente. Una de las primeras cosas que hacía el *poshtawaneh* era divulgar el nombre del brujo y forzarlo a aparecer ante el mismo y el enfermo. El brujo negaba persistentemente su culpa, pero a instancias del *poshtawaneh* y con frecuencia después de haber sido golpeado, se decidía a interrumpir su maleficio.

Santiago M. (que tiene ahora unos cincuenta años), se acuerda de cuando hace muchos años estuvo enfermo y lo curaron. Santiago era un joven alegre, cantaba, iba a la escuela y trabajaba duro para su padre, que era uno de los indios más ricos del lugar. Un día Santiago regresaba al pueblo cuando empezó a llover. Al dejar de llover salió el arco iris precisamente delante de él y no lo dejaba pasar. Al llegar a su casa Santiago se puso muy enfermo. Le dolía mucho la cabeza y parecía estar muerto. El primer *poshtawaneh* al que llamaron sus padres fue una mujer, Mercedes, pero no pudo encontrar la “medicina

<sup>30</sup> Los indios van a Teopisca a consultar a los espiritualistas ladinos, pero sólo como último recurso, en casos en los que los *poshtawaneh* locales hayan fracasado.

buena”. Lucas S., Manuel S. y Mariano M., tres buenos *poshtawaneh*, se juntaron y salvaron la vida del muchacho, que se hubiera muerto esa misma noche a las dos de la madrugada si no hubieran podido averiguar quién era el *ak'chamel*.

Vieron que los brujos eran Alberto R. (un vecino y padrino de Santiago), Ángel P., que estaba en la casa acompañando a la familia durante la enfermedad del muchacho, y otros dos brujos. El *poshtawaneh* principal, Mariano M., ordenó a Ángel que quitara el mal. Ángel se negó pero al cabo de un rato aceptó y “barrió” al muchacho con ramas. Los *poshtawaneh* llamaron también a Alberto, otro de los brujos, pero no quiso venir. Desde entonces Santiago nunca ha estado bien del todo y periódicamente le dan ataques.

Ahora los buenos *poshtawaneh* no revelan el nombre de los brujos. Los que lo hacen pueden estar diciendo mentiras. Las únicas pláticas entre *poshtawaneh* y brujos son “en sus espíritus”. Eso es lo que está pasando con la brujería sobre Rosa S., hija de un *poshtawaneh* muy conocido. Hace algunos años Rosa se casó con Oscar S., cuyo padre y el hermano de su padre también son *poshtawaneh*. Cuando se casaron se fue a vivir, como es costumbre, a la casa de su marido, situada en una sección diferente del pueblo. El marido de Rosa gana bien tocando en una de las marimbas locales, y le compró a su mujer una máquina de coser. Una noche, Rosa salió a dar de comer a los cerdos. Al caminar pisó algo y a los pocos días se le debilitaron y se le hincharon las piernas. Estaba casi paralizada. Su padre, Pedro S., le escuchó el pulso y dijo que eran el padre y el hermano del padre de su marido los que le estaban echando mal por tener la máquina de coser. Aunque el padre de Rosa es un buen *poshtawaneh*, Rosa fue tratada por otros del lugar e incluso la llevaron a la capital del Estado, pero no se ha puesto bien del todo porque los *ak'chameles* siguen embrujándola cada jueves y cada viernes.

En cuanto al padre de Rosa, no hay nada que pueda hacer. Cuando ha tratado de visitarla en “su espíritu” le “han disparado balazos” los dos *poshtawaneh*. No le dejan entrar en su parte del pueblo y no quieren que vaya a ver a su hija porque ella ya no está en “su poder” (bajo su autoridad).<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Felipe S., el hermano del padre del marido de Rosa, era *poshtawaneh* pero tenía fama de embrujar a sus pacientes; lo mataron al regresar de su campo de maíz en diciembre de 1960. El padre de Rosa fue acusado de haberlo matado, pero esto nunca se probó.

Nadie en Pinola podría ser *poshtawaneh* si la Virgen, los santos o los *ch'ulel me'tik tatik* no se le hubieran aparecido en sueños y le hubieran dicho que su misión en esta vida era curar a otros. Lo tiene que haber soñado no una sino varias veces antes de iniciar sus prácticas. A veces un joven tiene un sueño, pero no sabe quiénes son los que realmente se le aparecen o qué significan las palabras que le dicen. Entonces tiene que ir a ver a un *poshtawaneh* o a uno de los *me'iltatiles* para que le expliquen el sueño. A menudo una mujer o un hombre se aparecen en sueños, muestran algún remedio especial y hablan, animando al joven a que empiece a curar. Las medicinas que muestran y le ofrecen en el sueño son las que usará a lo largo de toda su vida.

Hace muchos años, Milo S., *poshtawaneh* bien conocido, estaba muy enfermo. Fue al pueblo próximo de Socoltenango a rezarle a la Virgen de la Candelaria. Tenía hinchado el vientre y le dolía.

Se quedó dormido y se encontró delante de un hombre sentado. El hombre tenía una aguja muy grande en la mano y le pinchó en la parte del vientre que tenía hinchada. La primera vez no salió nada, pero a la segunda vez salió un coágulo grande de sangre negra y en seguida desapareció la hinchazón. Entonces una señora entró en el cuarto. Tenía una botellita de aceite en una mano. En la otra tenía una botella de manzanilla. El caballero se fue. Milo se aproximó a la señora, que le dio las botellas. Le dijo: “Esta es tu medicina”.

Al poco tiempo Milo se curó y después empezó a atender a otros, siempre empleando la manzanilla, el aceite y haciendo sangrías.

Jacinto M. es otro *poshtawaneh* del pueblo. Era muy pobre de joven; ni siquiera tenía altar en su casa. Una noche se le aparecieron un hombre y una mujer en un sueño; pusieron un altar muy bonito decorado con flores. Después le dijeron que debía curar. Jacinto les contestó que no sabía cómo, pero insistieron y le dijeron que incluso con su propia saliva tendría éxito. También le mostraron las hierbas que debía utilizar.

Al poco tiempo de haber tenido este sueño Jacinto visitó a un amigo enfermo y le puso saliva en un pie hinchado y en el cuello, y se puso bien.

Otros *poshtawaneh* no son muy buenos. Saben poco y lo que han aprendido se lo enseñaron sus padres, que también sabían curar. Caralampio S. es uno de esos. No tiene un alto espíritu, dice mentiras. De vez en cuando, mientras cura, embruja a sus pacientes. Dicen que cuando su padre estaba agonizando llamó a Caralampio y le

echó el aliento, diciéndole: “Lo siento, este hijo mío no tiene muy buen espíritu, pero es el único que me queda y le voy a transmitir el conocimiento que tengo”.

Caralampio no acepta esto y dice que él aprendió de los santos que se le aparecieron en sueños y le dijeron cómo debía de curar. A todos cuenta los sueños que tuvo hace algunos años cuando su esposa estaba muy enferma. Se le apareció una señora y le trajo una aguja y una ventosa. La señora curó a la esposa de Caralampio y así fue como él aprendió. Al despertarse se dio cuenta de que no tenía ni la aguja ni la ventosa, y las hizo lo más parecidas posible a las que había visto en sueños.

Cuando un sueño no está claro es muy difícil que un joven sepa con certeza lo que le quieren decir. Sólo un *me'iltatil* se lo puede explicar. Eso fue lo que le pasó a Bricio H. Soñó que estaba en una casa muy grande en un pueblo bastante lejano, en Comitán. Unos doctores ladinos miraban a un hombre que estaba tirado en el suelo, muy enfermo. Estos doctores, a pesar de ser ladinos, sabían cómo escuchar el pulso y se dirigieron a Bricio para que pulsara al enfermo: “Andá, pulséalo, vos sabés cómo”.

Bricio dijo que no sabía; los doctores insistieron pero él siguió rehusándose. Por fin se despertó pensando que había sido una pesadilla.

¿Por qué tenía que soñar en otro pueblo? ¿Estarían esos hombres tratando de jugar con su espíritu? ¿Estaría mal que se hubiera negado a escuchar el pulso del enfermo?

Algún tiempo después, al contarle Bricio el sueño a Jacinto M., un *poshtawaneh* viejo y muy famoso, fue cuando comprendió la verdad. Jacinto sabía que *los me'iltatiles* habían elegido a Bricio para que fuera secretario del gobierno sobrenatural y que iba a ser *poshtawaneh*; pero Bricio todavía no podía entender el sueño. Le preocupaba y un día que llamó a Jacinto para que curara a su hija tuvo lugar la siguiente conversación, según la cuenta Bricio.

Jacinto: Escuchá Bricio; el secretario que tenemos no se está portando bien. Vuela muy bajo. Mejor que vos fueras secretario. Nombramos a ese porque insistió mucho en ser un miembro del gobierno prometiendo portarse bien. Vos sos diferente, Bricio, vos querés que te roguemos para que participés; evadís nuestras demandas. Pero sabemos que en el otro mundo vos sos muy vivo.

- Bricio: Yo de veras no sé cómo soy en el otro mundo.
- Jacinto: ¿No sabés escribir?
- Bricio: No, no sé.
- Jacinto: Pero en el otro mundo sí sabés. Lo miré en mi espíritu. Esa es la razón por la que aunque vos no querás ser uno de nosotros, tendrás que serlo. Escuchame, por favor. Hemos enviado a este secretario en una misión, pero ha fracasado y sabemos que vos no fracasarás. Se que fuistes de viaje lejos. ¿Te acordás, no es cierto? Estabas en una casa con unos señores ¿no es cierto? y tenías una pluma en la mano derecha.
- Bricio: Sí, eso soñé; pero estaba en otro pueblo, en Comitán.
- Jacinto: No, no estabas allá. Estabas aquí, en Pinola.
- Bricio: Ah, ya veo. Sí, tuve una conversación con esos señores y de repente tenía una pluma en la mano.
- Jacinto: Esos señores son los verdaderos *me'iltatiles* de Pinola y te están probando, y yo soy el mero principal de la sección en donde vivo, pero cuido todo el pueblo. Hago mis rondas para ver qué es bueno y qué es malo. Lo primero de todo, suelo ir por el camino que va a San Cristóbal, después por el que a va a Socoltenango, después por el que va a San Bartolo, y por último por el que va a Comitán. Mirá, Bricio, vos tenés un buen espíritu, e incluso si te negás tendrás que venirte con nosotros. Ahora perdoname pero voy a escucharte el pulso.
- Bricio: No, no quiero que me pulses.
- Jacinto: Pero te voy a pulsar.
- Bricio: ¿Pero podrás decir cuántos años van a pasar antes de que me haga *poshtawaneb*?
- Jacinto: No, sólo Dios lo sabe porque él lo puso en vos cuando naciste. No lo aprenderás, lo tenés de nacimiento. Tenés buena suerte. Por eso te están pasando tantas cosas. Es porque no sabés todavía cómo estamos en este mundo. Bueno, ¿qué me decís?, ¿me das la muñeca?

- Bricio: No... no. Se me hace que no.
- Jacinto: Voy a escuchar tu pulso y así te podré decir cuántos años tenés que esperar porque yo soy un verdadero *me'iltatil*. No le digás nada a nadie. Hemos observado que vos sos un buen hombre, pero sos muy orgulloso y no querés estar con nosotros.
- Bricio: Pero si acepto puede tener malas consecuencias; los brujos me echarán mal y yo no sé cómo defenderme.
- Jacinto: No tengás miedo, porque si aceptás entonces los *me'iltatiles*, los buenos, te cuidarán. Hay pocos espíritus que puedan alcanzarte y hemos notado que vas muy lejos. ¿Por qué no nos das tu palabra? Bueno... ¿me das la muñeca o no?
- Bricio: [Tenía que decidirme. Al fin y al cabo había venido a mi casa a curar a mi hijita. ¿Qué iba a pensar si me seguía negando?] Bueno, te doy mi pulso, pero no quiero tener nada que ver con los brujos malos.
- Jacinto: No te preocupés. No va a ser brujería lo que vos aprendas. Serás un gran *poshtawaneh*.
- Bricio: [Por fin dejé que me pulseara. Puso mi pulgar en la palma de su mano y como mi mujer entraba en la casa precisamente entonces, le pidió que también pusiera su pulgar en su palma. Jacinto estaba rezando pero nadie podía entender lo que decía porque “estaba hablando en su corazón”.]
- Jacinto: ¡Ah! sí. El próximo año serás secretario. Decime Bricio ¿soñás seguido?
- Bricio: No, como cualquiera. [Le mentí al viejito porque no quería que supiera].
- Jacinto: Vas a soñar. Dentro de poco recordarás bien tus sueños. Tu compañía es un hombre muy importante. ¿No te has enfermado de *mal echado* verdad?
- Bricio: No. Sólo cosas como catarros. Nunca tengo que llamar a un *poshtawaneh*.

Jacinto: Eso es porque tenés muy buena compañía y estás con él y es un verdadero *me'iltatil*. Bricio ¿por qué nunca venís a mi casa? Podríamos platicar largo de muchas cosas.

Bricio: Entonces ¿no estoy enfermo?

Jacinto: No, no lo estás. Pero siempre fuiste muy difícil y decís que no, y los *me'iltatiles* no pueden alcanzarte porque volás muy alto y ellos se te quedan mirando no más. Lo que has soñado es una prueba. Ahora perdoname pero de veras necesito ayuda. Necesito a mi compañía. Tenemos que ayudar a la gente. Te voy a pulsar otra vez.

Bricio: Por favor, no. Mirá qué enferma está mi hijita. Si yo supiera algo los de mi familia no se enfermarían.

Jacinto: Estás equivocado. Está enferma porque todavía no sabés mucho. Por el momento sólo de vos podés cuidar. No hay brujo que pueda echarte mal. Pero cuando te vuelvas un *me'iltatil*, los otros te ayudarán para cuidar de vos y tu familia. Dejame ver otra vez cuántos años faltan para que seas *poshtawaneh*.

Bricio: [Me escuchó el pulso en la muñeca y en el codo, y me dijo que tenía que esperar cinco años para ser *poshtawaneh*. Que cuando comenzara a curar no tendría que ir aunque me llamaran. Tenía que esperar a que los enfermos vinieran a mi casa].

Jacinto: Bricio, soñarás, pero tenés que esperar cinco años. Puesto que yo soy un *me'iltatil* te digo que serás secretario a partir del próximo primero de enero y quizá no tengan que pasar cinco años para que vos seas *poshtawaneh*, porque nosotros los *me'iltatiles* nos ayudamos unos a otros, y después de ser un buen secretario serás un buen *poshtawaneh*. Y los secretarios también guardan el pueblo y también tienen poder<sup>32</sup>.

Agustín L., joven de unos veinte años, también tuvo un sueño que no pudo entender. En el sueño un hombre le ofrecía una copa, pero Agustín estaba tan asustado que no quiso beber pensando que quizá

<sup>32</sup> Esta conversación me la contó Bricio inmediatamente después de que tuvo lugar (y fue grabada).

fuera brujería. Al despertarse Agustín contó el sueño a su padre, un *poshtawaneh* muy conocido (Pedro S.), que se enojó mucho:

¿Por qué no quisiste beber, cómo podés ser tan tonto? ¿No ves que no debés despreciar a los *me'iltatiles*? Te invitan porque pueden ver que tenés un buen espíritu y se van a enojar si despreciás su oferta. No lo volvés a hacer.

Los sueños indican al *poshtawaneh*, a lo largo de toda su práctica, cuáles son las medicinas adecuadas y si el enfermo se va a curar o si va a morir. Es el *ch'u'lel* (el espíritu) el que deja el cuerpo durante el sueño y habla con el espíritu de otras personas. Visita lugares lejanos y sólo al regresar al cuerpo la persona se despierta y sabe lo que ha estado haciendo. El cuerpo estaba descansando pero el espíritu andaba por ahí, viendo cosas, hablando, actuando.

No todos tienen un espíritu alto. Algunos lo tienen muy bajo y los brujos juegan con él. Lo ponen a prueba para comprobar su calidad. Hace algunos años Bricio H. soñó que dos hombres insistían en que montara un caballo. A Bricio no le gustaba el aspecto del animal, pero los hombres insistían en que lo montara, prometiéndole que le sujetarían bien las riendas. Tan pronto como Bricio montó soltaron las riendas y el caballo salió disparado al galope por el borde de un precipicio. Bricio se daba cuenta de lo que iba a pasar y saltó, a tiempo, antes de que el animal se despeñara.

En otra ocasión un hombre le estaba ofreciendo de beber. Tenía la cara de Pedro S., de sus compadres, pero Bricio sabía que no era él, que era una manera de tratar de hacerle beber lo que le ofrecía, que a lo mejor lo enfermaba. Bricio se negó repetidamente y por fin se llevó el vaso a los labios y apenas si se los mojó. “Por la acción, compadre”, le dijo al hombre del sueño; nada más como un gesto de aceptación.

Desde entonces han dejado a Bricio en paz. Se han dado cuenta de que con su espíritu no se puede jugar, que su espíritu es alto. Ahora ya lo respetan.

Bricio es demasiado joven todavía, no puede cuidar a su familia, pero ahora sabe cómo entender algunos de sus propios sueños y los de su mujer. Ella tiene un espíritu bajo, no sabe “cómo está en el mundo”. Cuando sueña con alguna de sus comadres que le ofrecen dulces, en seguida los acepta a pesar de las advertencias de Bricio

quien le repite que es tonta y que la van a embrujar. Y de hecho ya está embrujada.

Un pinolteco nunca llega a ser del “gobierno del otro mundo” si tiene un espíritu bajo. Mateo M. es un viejo. Es un gavilán; vuela muy bajo. Está muy solo, no bebe, no tiene buenos compañeros. Sabe que no es un miembro del gobierno de Muk’ Nah, y aunque no le gusta hablar de eso todos lo saben. De hecho no le gusta hablar de nada referente a los *me’iltatiles* porque tiene miedo de ser castigado.

Hace muchos años su espíritu regresaba al pueblo volando bajo porque un gavilán no vuela alto. Al entrar al pueblo presencié una escena extraña. Había una gran mesa en la que estaban comiendo varios viejitos y viejitas. Lo invitaron a comer con ellos, pero le dio miedo y siguió volando. Los *me’iltatiles* mandaron a un “policía” que volara tras él, pero Mateo se escondió entre los arbustos y el “policía” no pudo encontrarlo. Esta fue la última vez que lo invitaron a ser uno de ellos. Si hubiera aceptado hoy sería importante, quizá un *poshtawaneh*, quizá uno de los ancianos guardianes que lo ven todo. Tal y como es, es como un niño. Su espíritu “no sabe”.

Todos los *poshtawaneh* buenos y ancianos guardan el pueblo. También los *me’iltatiles*, muchos de los cuales nunca han curado pero tienen un espíritu muy alto imposible de alcanzar; protegen a la gente y la castigan cuando no es respetuosa.

A veces un *me’iltatil* viejo vuela mucho más alto que un *poshtawaneh*. Por ejemplo Enrique B., que es mayor que muchos otros. Era un alférez y aunque nunca ha curado se sabe que tiene uno de los espíritus más altos.

Es pobre, trabajador, su milpa da buenas cosechas, su huerta junto a la casa está llena de lindas flores y plantas. Es su buen *ch’ulel* el que las hace tan frondosas.

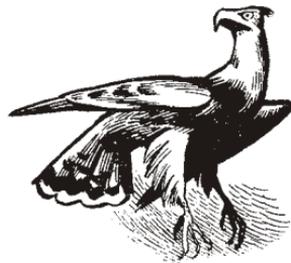
Enrique B. es un *me’iltatil* muy respetado y muy temido. Su alto status sobrenatural le permite ver el futuro. Sus pronósticos son artículo de fe para los jóvenes pinoltecos que “aprenden” de él. Puede anunciar la fortuna y las desgracias que esperan a un individuo o a la comunidad.

Ha visto en su espíritu que en el futuro no va a haber guerra. Por otra parte dice que Pinola será invadida por muchos animales dañinos y desconocidos que arruinarán las cosechas y atacarán a los vecinos.

Cuando un joven tiene un buen espíritu, Enrique lo sabe y se lo dice. Él y los otros *me’iltatiles* reclutan a los futuros guardianes, ani-

mándoles a que sueñen, trabajen duro y practiquen “el costumbre”. Les enseña las historias de otros tiempos. Enrique le ha dicho a Bricio que será *poshtawaneh* dentro de unos años y que no debe preocuparse porque no tiene enemigos poderosos para él en el otro mundo. A Santiago M. le ha dicho Enrique que los *me'iltatiles* lo han elegido y le han dado una buena arma para guardar el Ch'en, la entrada norte del pueblo, de las enfermedades.

Algunos pinoltecos dicen que Enrique es Rayo negro; otros dicen que es Meteoro. Pero otros creen que es el jefe de todos los *ak'chameles*.



### 3. El nahual y el *ch'ulel*

Los conceptos de *nahual* y *ch'ulel* son esenciales para entender la teoría de la enfermedad y de la curación entre los pinoltecos. Son imprescindibles también para entender los sueños y la estructura de poder de la comunidad. Estos temas serán objeto de análisis en los capítulos siguientes.

Varios nahuales, un *ch'ulel* y el ser físico son coesenciales. Un hombre es un ser total cuando goza de buena salud y está en posesión de sus facultades; ileso porque su nahual es sano y está protegido en las cuevas por los guardianes sobrenaturales; a salvo del espanto mágico que causa la separación del cuerpo y el *ch'ulel*; libre de los ataques de los brujos que devoran el *ch'ulel*.

El nahual es un animal (aunque en el caso de los jefes sobrenaturales es un fenómeno celeste), necesario para el bienestar de una persona. Le proporciona energía para sobrevivir y determina igualmente los rasgos de personalidad de un individuo: el destino de una persona y el de sus nahuales están íntimamente relacionados.

El *ch'ulel* (espíritu), es de naturaleza etérea. Está en el cuerpo del hombre. Al morir éste, el *ch'ulel* va al cielo o a las nuevas sagradas, como veremos adelante.

Estas definiciones preliminares del nahual y del *ch'ulel* se irán aclarando en el curso de un análisis más detallado de ambos conceptos y de los papeles que desempeñan en la vida de los pinoltecos. Ya hace años que los antropólogos especializados en Mesoamérica se han interesado en el nahual; sin embargo, en las publicaciones antropológicas encontramos definiciones diferentes. En 1944, Foster, en su bien conocido artículo “Nagualism in Mexico and Guatemala”, se queja de que “pocos aspectos de la brujería mexicana y guatemalteca han sido tan discutidos y a menudo tan mal estudiados como la serie de creencias que llegaron a ser conocidas como nahualismo”<sup>1</sup> En el resto del artículo critica los conceptos de Bourbourg y de Brinton (quienes consideran el nahualismo como una organización secreta antiblanca), y hace un intento para aclarar el concepto de nahual.

---

<sup>1</sup> Foster, 1944:85.

Las publicaciones posteriores siguen revelando una falta de sistematización del concepto de nahual entre los que se han dedicado a estudiar la cosmovisión de los mayas contemporáneos del Estado de Chiapas. Villa Rojas, en “Kinship and nagualism in a Tzeltal community”, define el nahual de la siguiente manera:

Existe la creencia ampliamente difundida entre los tzeltales que todos los jefes y ancianos cuentan con la ayuda sobrenatural de un *lab o nagual*. En la mayoría de los casos este nagual es imaginado en forma de animal, como perro, lagartija, gavilán y otros. Sin embargo algunos nagueles adoptan forma humana minúscula, como enanos de no más de un metro de alto, vestidos de negro, al modo de los obispos o curas católicos... en ocasiones se materializan y entonces se les puede ver rondando las chozas, escondiéndose entre los árboles o comportándose como si fueran verdaderos animales. Todo esto sucede en la noche, que es la hora en que los nagueles trabajan obedeciendo las órdenes de sus “dueños” (los ancianos o jefes de calpul). Durante el día el nagual permanece “en el corazón” de su “dueño” pero en la noche se puede mover por sí mismo enteramente desligado del cuerpo de su “dueño”. Sin embargo, predomina la creencia de que si el nagual es herido o muerto, destino igual ocurre al “dueño”, cuyo cuerpo presenta heridas iguales a las sufridas por el nagual... Al través de estos intermediarios sobrenaturales, los ancianos y jefes son capaces de conocer los pensamientos y acciones de sus subordinados y en tal forma acordar el castigo que les corresponde haciendo que se enfermen u ocasionándoles otros infortunios.<sup>2</sup>

Para este autor, pues, el nahual, aunque ligado a su poseedor, todavía es clasificado como un ser sobrenatural automotivado que simplemente ayuda a los ancianos. Villa Rojas considera la vinculación entre hombre y nahual más aparente durante el día, cuando el nahual permanece en el corazón de su dueño; pero la liga se rompe en cierto modo durante la noche, cuando el nahual puede irse solo, independientemente del cuerpo de su dueño.

En *Perils of the Soul*, Guiteras también hace una acabada descripción del *ch'ulel* y el nahual (*wayhel* en San Pedro). Define este último como “un alma animal mediante la cual el hombre se asocia con la

<sup>2</sup> Villa Rojas, 1947:583-584

naturaleza, y que es indispensable para su vida en este mundo”.<sup>3</sup> Más adelante dice: “La vida del hombre depende de su contraparte animal o alma animal”.<sup>4</sup>

Vogt, en *Structural and conceptual replication in Zinacantan culture*, dice: “...cada zinacanteco posee un *chanul* como espíritu animal compañero... una especie de animal salvaje, *alterego*, por decirlo así. La vida de un zinacanteco está íntimamente ligada a su *chanul*; cualquier cosa que le pasa al *chanul* automáticamente le pasa a él”.<sup>5</sup>

Wisdom, en *Heritage of Conquest*, define el nahual de la siguiente manera: “El nagual, animal propio de un individuo, mitad real mitad espíritu, que se une a una persona al nacer ésta y la protege durante toda la vida, es sólo imperfectamente comprendido por los indios de hoy”.<sup>6</sup>

Lo encontrado en Pinola nos permite profundizar las características del nahual y, al mismo tiempo, aclarar este concepto tan importante entre los indios mayas de Pinola contemporánea.

En el análisis de los atributos del nahual tendremos que hacer una distinción entre el nahual de un hombre común y los de los dirigentes (o *me'iltatiles*), miembros de la jerarquía del control sobrenatural. Pero en ambos casos, y a pesar de las diferencias cuantitativas y cualitativas entre los nahuales, se entiende que no es sólo lo expresado por los autores citados. El nahual no es ni un ser que está sólo temporalmente vinculado con la persona, ni simplemente una contraparte del individuo. No puede definirse como un animal que sea mitad real y mitad espíritu.

No hay palabra del dialecto tzeltal local que exprese el concepto de nahual (es *lab* en el tzeltal de Oxchuc; *wayhel* en San Pedro Chenaló; *chanul* en Zinacantan). Los indios de Pinola usan el término nahual tanto cuando hablan en castellano como cuando hablan en tzeltal.

Foster recomienda hacer una distinción cuidadosa al analizar antropológicamente el nahualismo:

Dado que tanto *tona* como *nagual* son de origen azteca, lo lógico pareciera ser que los antropólogos usaran el primero en el

<sup>3</sup> Guiteras, 1961:296

<sup>4</sup> *Ibidem*; 299.

<sup>5</sup> Vogt, 1963:6.

<sup>6</sup> Wisdom, 1952:122.

sentido de destino o fatalidad, y que la idea derivada para el animal compañero, nagual, en el sentido original del brujo transformante, se aplicara a aquellos individuos a los que se cree capaces de metamorfosis. El investigador debe, sin embargo, establecer claramente qué prácticas particulares y creencias se están describiendo, y debe especificar cuándo las palabras nagual y tona forman parte del vocabulario de los lugareños, o si él las emplea en sentido genérico.<sup>7</sup>

Aguirre Beltrán toma la misma posición de Foster:

La distinción entre tonalismo y nagualismo, sin embargo, puede fácilmente definirse haciendo notar que, en las culturas donde ambos fenómenos coexisten, todo individuo tiene su tona, pero no todo individuo es nagual. La ligadura mística, presente en los dos complejos, sólo es uno de los rasgos del nagualismo, el más sorprendente si se quiere, pero no el principal; en cambio, esta ligadura constituye el elemento fundamental del tonalismo. El sacerdote, en el nagualismo, se transforma, transfigura o metamorfosea en otro ser, pierde su forma humana y adquiere una forma animal; en el tonalismo el animal y el individuo coexisten separadamente, sólo están unidos por el destino común.<sup>8</sup>

En Pinola no hay distinción terminológica en cuanto al nahual de los individuos comunes y al de los dirigentes; a ambos se les llama nahuales. Sin embargo, los indios distinguen claramente las propiedades de cada uno (véase El nahual, en el capítulo 2).

Aquellos que deciden acerca del destino de los pinoltecos son los *me'iltatiles*, los *poshtawaneh* y los *ak'chameles*; en el castellano local les llaman "nahualudos". Si seguimos la formulación del nahualismo de Foster y de Aguirre Beltrán, aquellos son los únicos en la comunidad que entran en la clasificación propuesta por ellos. Todo mundo tiene una *tona* en Pinola, pero sólo los jefes son nahuales.

Nuestra terminología seguirá el uso local en vez del que han establecido los autores antes citados, los cuales distinguen entre *tona* y *nahual*. Confiamos que el análisis de los atributos de los distintos tipos de nahuales será lo suficientemente claro como para reflejar las

<sup>7</sup> Foster, 1944:103.

<sup>8</sup> Aguirre Beltrán, 1963:106.



diferencias entre los hombres comunes y aquellos cuyos poderes sobrenaturales los capacitan para actuar en forma animal.

Incluso el hombre más simple (y para esto los pinoltecos tienen ideas bien definidas, tales como el ser poco trabajador, no ser capaz de expresarse bien o de portarse correctamente al embriagarse), tiene más de un nahual; el mínimo para este tipo de hombre es de dos o tres según se cree; el riesgo de tener sólo uno sería demasiado grande. Si algo le pasara a su nahual, el sujeto moriría automáticamente. De esta manera, el sistema de creencias no sólo explica ciertas enfermedades que acaban ya sea en la muerte o en la recuperación de la salud, sino que también justifica posibles cambios del status espiritual.

La respuesta de los indios de la localidad al preguntárseles si una persona puede sobrevivir sin un nahual es: “No, y además, ningún hombre tendría fuerza si tuviera uno no más”.

Un hombre nace simultáneamente con sus nahuales cuya vida dura lo que la de aquél. La semejanza entre la duración de la vida de una mariposa, una gallina, y la de un hombre, se explica por el carácter mágico del nahual.

Los indios saben muy bien que las gallinas comunes o las mariposas viven poco tiempo. Pero cuando esos animales son nahuales, residen en el mundo sobrenatural y su vida está íntimamente ligada a la de un hombre. Como animales “mágicos” trascienden las limitaciones habituales de los de su especie.

La vida de un hombre se ve amenazada, según las creencias locales, sólo cuando muere su primer nahual, que es el más poderoso. Los animales secundarios que completan la serie tienen menor poder. Su muerte causa enfermedades transitorias o falta de vigor.

Un análisis de las afirmaciones insistentes de los indios respecto de la muerte simultánea de un hombre y de sus nahuales nos permite llegar a la conclusión de que esto no siempre sucede así.

En el caso de los guardianes, sus primeros nahuales, ya sean Rayo, Torbellino o Meteoro, sobreviven a la muerte del ser físico y continúan en una vida eterna en las cuevas; desde allí vigilan la conducta de los pinoltecos comunes.

Los nahuales de los individuos comunes pueden ser animales de distinta especie, tales como aves de corral, perros, mariposas, gavi-lanes y demás, pero todos tienen una característica común: son relativamente inofensivos y vuelan bajo (véase más adelante el concepto de altura en relación con el poder). Por lo general los brujos tienen nahuales potencialmente peligrosos, pero no son necesariamente animales de presa. Toros, carneros, monos y tigres, son los mencionados más frecuentemente como malignos.

No siempre es importante para el indio identificar sus propios nahuales o los de otro. Lo que es importante es distinguir entre los que tienen nahuales poderosos y en consecuencia están dotados de poderes sobrenaturales, y los hombres comunes cuyas coesencias animales son pocas —sólo dos o tres— y de tipo bajo. Los parecidos físicos y psicológicos sugieren ciertos tipos de nahuales, pero están sujetos a cambios si



el individuo da alguna “señal” —ya sea por su conducta, sus alianzas con *me'iltatiles* importantes o los sueños que cuentan—; estas señales permiten atribuirle otros nahuales más poderosos.

Así, aunque según las creencias locales el sujeto nace con sus nahuales, la adscripción de ciertos animales depende en última instancia del status social que el individuo tiene en la comunidad.

La ausencia de un horóscopo, calendario o ceremonia para determinar el tipo exacto de nahual (todavía usado en otras comunidades mayas), permite un criterio más amplio y flexible que sólo puede entenderse cuando se analiza en el contexto social particular.

La jerarquía de los nahuales no es estricta, pero los animales pueden agruparse en ciertas categorías según su poder. Por ejemplo, si un hombre tiene como nahuales un gavián y un gallo, el primer nahual será el gavián, porque vuela más alto.<sup>9</sup>

Es necesario efectuar aquí un análisis más detallado del concepto de nahual. Hasta ahora hemos mencionado que algunos animales son más poderosos que otros. Por ejemplo, una mariposa es potencialmente menos perjudicial que un tigre. Esta “lógica”, sin embargo, no se adapta enteramente al fenómeno del nahualismo de Pinola, ya que el nahual tiene la capacidad mágica de dañar al *ch'ulel* de otra persona. Los nahuales de un brujo siempre son malignos y cualquier acusado de practicar brujería puede ordenar a sus nahuales que hagan mal, no importa cuán pequeños sean éstos o cuán bajo vuelen.

Que la coesencia animal de un hombre no es meramente una contraparte, se explica por el hecho de que las condiciones físicas del nahual se reflejan en las del hombre, pero no viceversa. Cuando el nahual resulta accidentalmente herido, el hombre sufre las consecuencias, incluso con la aparición de síntomas parecidos o de señales en los mismos sitios. Pero cuando un hombre está enfermo o su herida no es lo suficientemente importante como para ser peligrosa, el nahual no sufre. Además, para que un hombre recobre la salud es fundamental que su coesencia animal esté sana y bien alimentada. Esta oportunidad es la única que tiene para curarse. Esta disparidad pone de relieve un hecho fundamental (si bien éste es obvio): el nahual es una proyección del hombre y sus desdichas explican las de su dueño; pero lo contrario no es importante, ya que a nadie le interesa explicar la cojera de un toro o el dolor de estómago de un mono. Este sistema de pensamiento místico es antropocéntrico.

<sup>9</sup> Emplear el verbo “tener” respecto a los *nahuales* no es correcto: Los indios de Pinola rara vez se expresan así. Para ellos un hombre *es* toro, carnero, o caballo.

El que los nahuales de los hombres comunes, de los brujos o de los dirigentes sobrenaturales sean coesencias del hombre, se advierte mejor en la creencia de que nunca se encuentran cara a cara. Sólo de noche, cuando el cuerpo está en un estado semejante al de la muerte (porque el *ch'ulel* lo ha dejado), es cuando está activo. Pero el nahual es el hombre mismo que actúa en un universo poblado de seres sobrenaturales. Sus acciones en ese otro mundo no son las de su ser físico, sino las acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal (o celestial).

Los mejores ejemplos para ilustrar esta conceptualización en la mente de los mismos indios, son las dos historias relativas a los dos brujos locales que asumieron forma de animal en presencia de testigos de que se habló en el capítulo anterior.

Aquí debemos señalar un “error lógico” del investigador de campo, error que, una vez eliminado, aclaró la idea de la unidad del hombre y el nahual. Cuando estábamos tratando de investigar la residencia de la coesencia animal del hombre, los informantes nos decían claramente que durante el día los nahuales estaban en las cuevas a cargo del Rayo y que por la noche los nahuales de los *ak'chameles* iban “a mirar en los corazones de la gente”, en tanto que el de una persona común simplemente vaga por el bosque. Mis dudas me llevaron a plantear estas preguntas: “¿En qué ocasiones y por qué tipo de comunicación mandan los brujos a sus nahuales? ¿Entra el nahual en el cuerpo del brujo o simplemente viene a su casa para recibir las órdenes respecto a quién atacar?”

Después de mucho preguntar a este respecto, los informantes indios, con cara de asombro, dijeron simplemente que no hay necesidad de dar órdenes; no hay comunicación entre la persona y su coesencia animal; no hay proximidad física; el hombre es el animal.

Está muy extendida la aceptación y declaración pública de que los nahuales propios no son poderosos. Hay tanta humildad al admitir el hecho de que uno está fuera del grupo de los dirigentes sobrenaturales, como la hay entre estos últimos al dar a conocer sus poderes sobrenaturales.

Cabe aclarar aquí la visión que el hombre común tiene de su exclusión de la jerarquía de control sobrenatural. Respecto a esto suele decirse que: “No sabe cuáles son sus nahuales” y que “no recuerda cosas del otro mundo”. En respuesta a la pregunta de si un *poshtawaneh* le ha dicho alguna vez qué tipo de nahuales tiene, el indio dice

que sí, que le han dicho, pero que él no sabe y que al no conocer sus nahuales no puede comer *ch'uleles*.

La imagen que de sí mismo tiene un hombre común se hace así explícita con connotaciones de significado psicológico profundo, hasta el punto que resulta casi irrelevante proseguir el análisis.

El hombre común, el que no tiene buen espíritu y nahuales que vuelan alto, no recuerda. Recordar y saber son atributos exclusivos de los dirigentes. El conocimiento consciente significa el control sobre los nahuales propios; la capacidad de dominar la coesencia animal a voluntad, y de atacar por medios sobrenaturales.

El hombre, en el ápice del conocimiento metafísico, que es el poder sobrenatural, se caracteriza por una serie de atributos que le permiten comunicarse con otros seres poderosos, sancionar a los demás, prever el futuro, combatir el mal y perpetuarse después de la muerte en una vida eterna en la cueva sagrada de Muk' Nah.

El *me'iltatil* se diferencia del hombre común por su buen espíritu (*ch'ulel*) y por sus trece nahuales. Tanto su excelente *ch'ulel* como sus numerosos nahuales le dan sabiduría, poder e inmunidad.

Sus nahuales no sólo son más numerosos sino infinitamente más poderosos que los del hombre común. La excelencia de esos nahuales está en su habilidad para volar a gran altura. El concepto de altura está ligado con el de estar a salvo, con el de velocidad y con el de conocimiento metafísico. Ya no se trata de animales, ni domésticos ni salvajes. Los nahuales que vuelan alto son fenómenos atmosféricos tales como el Torbellino, el Meteoro (*paslam*) y, el más alto de todos, el Rayo. De los tres, Torbellino es el que está más íntimamente relacionado con el fuego, pero este elemento está presente en todos ellos.

Estos hombres tienen varios animales como nahuales secundarios y por lo general entre ellos hay uno de los que típicamente se identifican con el mal.

El que los Meteoros y los Rayos sean nahuales importantes de los dirigentes parece ser un rasgo antiguo en el sistema de creencias de los mayas. F. Núñez de la Vega, obispo de Chiapas a principios del siglo XVIII, habla del “poder de ciertos individuos de transformarse en tigres, leones, bolas de fuego y rayos”.<sup>10</sup>

Calnek, en su tesis de doctorado,<sup>11</sup> cita a Núñez<sup>12</sup> diciendo que el *paslam* está íntimamente identificado con el nahualismo y era equi-

<sup>10</sup> Foster, 1944:88.

<sup>11</sup> Calnek, 1962:52.

<sup>12</sup> Núñez, 1702:133.

valente al *tzihuizin*. Era concebido “como pelota, o bola de fuego, anda por el aire en la figura de estrella con caída a modo de cometa”.

La etnografía de nuestros días indica una amplia distribución de estos nahuales que vuelan alto, o celestiales, aunque su función en la estructura de poder de la comunidad no ha sido investigada en detalle.

No queremos decir que el papel del rayo en Pinola tenga que ser exactamente igual al de otros pueblos mayas. Los resultados del proceso de cambio cultural varían en muchos casos de una comunidad a otra. En nuestra opinión el Rayo aparece como un agente sobrenatural formidable en las publicaciones antropológicas, aunque los datos en la mayoría de los casos se reducen a unos párrafos. Es pertinente citar aquí algunos de estos párrafos para poder entender lo que hemos dicho antes.

Villa Rojas, al describir los nahuales de Oxchuc, que en su mayoría son animales, agrega: “Todavía otros son bolas de fuego de diferentes tipos: rojas, amarillas o verdes. De las tres variedades, el tzeltal que ha ido en contra de la ley considera que el rojo es el agente más eficaz del castigo mágico”.<sup>13</sup>

Guiteras dice que “algunos pedranos creen que el viento y el rayo son también *wayheles* personales... pero Manuel [su informante] no lo cree. En dos ocasiones Manuel se refiere a la función destructiva del *wayhel*, cuando dice que el rayo, el arma del ‘Anhel, es el *wayhel* de este último”.<sup>14</sup>

Pero el párrafo más revelador respecto a la importancia del rayo es el siguiente (aunque Guiteras define el rayo como menos poderoso que la tierra):

El ‘Anhel es el dios de la lluvia, el señor de las montañas, el que da el maíz, el dueño de los animales y el dios de las aguas. Es el dueño del rayo. El ‘Anhel cuida de las milpas sembradas al pie del monte y en sus empinadas laderas “cerca de él”; está íntimamente relacionado con “nuestro sustento”. Es el dueño de los animales del matorral y el bosque, y los hombres sólo pueden cazar después de obtener su permiso. Invariablemente se refieren a él como protector del hombre, y hablan de él como del conservador de la vida, porque la comida es vida...

El ‘Anhel parece tener ciertos atributos y dominios; pero sus poderes son limitados y es servidor de la tierra. Si es una deidad

<sup>13</sup> Villa Rojas, 1947:583.

<sup>14</sup> Guiteras, 1961:301-302. El concepto de ‘Anhel no existe en Pinola

separada, es con mucho la más débil... La palabra *'anbel* se le da también a las montañas, al relámpago, al maíz y al *moy*.<sup>15</sup>

La misma importancia fundamental del rayo se encuentra en las siguientes líneas sobre las creencias de los mayas en Jacaltenango, Guatemala.

Los pueblos mayas parecen haber concedido siempre poder y mucha influencia a un tipo u otro de montes. Entre los contemporáneos uno puede referirse a la leyenda kekchí de los "cerros y el maíz" recogida por Burkitt (1920). Entre ellos los montes y los rayos están relacionados; los jacaltecos, al asociar el rayo con los precipicios y las rocas, reflejan quizá una idea fundamental semejante.<sup>16</sup>

Y de nuevo:

Quizá los relámpagos o los rayos, *Komam k'u*, "Nuestro Padre Rayo", que vive en determinadas rocas o partes de los acantilados alrededor del pueblo, caen dentro de la religión más que del folklore, pero probablemente pertenecen a éste... El término *komam* se aplica por lo general sólo a seres divinos. Estos relámpagos protegen al pueblo... Estos relámpagos suelen ser adorados con incienso que los indios queman en el fuego, en momentos indeterminados. En la mayoría de esos promontorios pueden verse restos de estos pequeños fuegos.<sup>17</sup>

Un estudio reciente de los indios tzotziles de Larráinzar dice:

Las supervivencias del culto maya prehispánico en la naturaleza son más evidentes en las creencias actuales de los tzotziles en los espíritus sobrenaturales (tzotzil: *yawal*, *balumil*, *chauk*;<sup>18</sup> español: capitanes, ángeles, maestros), los cuales habitan en las montañas, en la tierra y en los ojos de agua. Estas deidades son

---

<sup>15</sup> Guiteras, 1961:290-291.

<sup>16</sup> LaFarge y Byers, 1931:131.

<sup>17</sup> *Ibidem*: 135-136

<sup>18</sup> Es un tanto sorprendente el que Holland nunca tradujera *chauk* como rayo, aunque es lo que significa esta palabra tzotzil

dioses de la fertilidad, ya que controlan todos los recursos naturales tan importantes para el modo de vida indígena...

Existen tantos tipos de ángeles, como favores que conceder o no conceder. Los que tienen bajo su control al viento y a la lluvia habitan en las cuevas y se conocen, generalmente, con el nombre de *chawk*, que es posiblemente un cognado de Chac, el dios maya de la lluvia (Tozzer, 1941:97n). Cuando hay truenos y rayos durante una tormenta, los indios creen que un ángel salido de una cueva está en el cielo y rocía con el agua de un jarro gigantesco, que cae a la tierra en forma de lluvia.<sup>19</sup>

Se considera que los naguales más poderosos son los fenómenos naturales. Los brujos parecen como remolinos de viento (tzotzil: *sutum ik*), bolas coloradas de tierra incandescente (tzotzil: *pos lom*), que en sus formas más aterradoras se reúnen en la formación del arco iris (tzotzil: *waklebal*) y cometas. Los cometas están en el cenit de la jerarquía del poder nagual, porque hacen los vuelos más altos en el cielo y de ahí que sean los brujos más temidos.<sup>20</sup>

Díaz de Salas dice que en San Bartolo:

Se conocen otros dueños de los cerros como son el Huracán y el Rayo; este último, en forma de niño, habita de hecho en todos los cerros de los cuales sale con fuerza inusitada para desgarrar las nubes y provocar la lluvia.<sup>21</sup>

El lugar que ocupan los sambartoleños en el cosmos se acerca bastante a un concepto de elegidos o hijos de Dios; hay memoria de una época en que se disfrutaba de grandes poderes emanados de los nahuales que los sambartoleños poseían. “Antes había nahual rayo, torbellino, gorrión (colibrí)”. Estos nahuales mataron al Ikal, Negro o Sombrerón, que tenía aislada a la población y es gracias a esta acción por lo que fueron premiados y reconocidos como hijos del sol o *totikes*, término este último por el que son actualmente conocidos en los municipios aledaños.<sup>22</sup>

Bunzel encontró en Chamula que:

<sup>19</sup> Holland, 1963:92.

<sup>20</sup> *Ibidem*: 143.

<sup>21</sup> Díaz de Salas, 1963:259

<sup>22</sup> *Ibidem*: 265

La creencia referente al nagual es que los nagueles viven todos en lo alto de una montaña en tierra caliente. Está a cargo del Relámpago. Él es su amo y ellos son sus mozos y los manda a que cacen para él. Si uno no da velas al Relámpago, éste se enoja y manda al nagual de uno a cazar, y entonces uno está expuesto al peligro. Mientras se quedan en lo alto de la montaña con el Relámpago están a salvo.<sup>23</sup>

El nahual Rayo se destaca como principal en el sistema de creencias de Pinola. Los hombres cuyo primer nahual es Rayo están en la cumbre de la jerarquía sobrenatural.<sup>24</sup>

La importancia capital del Rayo en la percepción local del cosmos mágico se deriva de sus derechos inalienables a controlar las lluvias, a proteger y regular las acciones de los nagueles de menor rango que residen en las cuevas sagradas, y a guardar las milpas, la gente y al propio pueblo de todo daño.

Una de las condiciones para esta excelencia es su suprema altura al volar, altura que lo hace inaccesible al ataque de los seres malignos. Otra es que la pluralidad de nagueles de un hombre que es Rayo le da inmunidad: cualquiera que sea Rayo tiene el número máximo de nagueles.

Aquí, como en otros aspectos del sistema de creencias del pueblo, encontramos una supervivencia interesante de la cultura maya de poco después de la Conquista. La supervivencia es importante en tanto que muestra cuáles elementos han subsistido a pesar de los cambios en otros aspectos de la cultura.<sup>25</sup>

En Pinola, la jerarquía de alturas entre los diferentes nagueles voladores no está claramente definida. De los tres colores del Rayo, el negro es evidentemente el más alto y el más poderoso. El rojo se identifica siempre con el mal.<sup>26</sup> El Rayo blanco es considerado como la víctima de los otros dos.

<sup>23</sup> Bunzel, 1952:275.

<sup>24</sup> Se dice que el santo patrón del pueblo es Rayo.

<sup>25</sup> "Ciertos individuos pueden controlar hasta trece *nagueles* cada uno, graduados en una jerarquía bien definida de poderes y atributos. Los más poderosos eran los poderes destructivos del rayo y del aire, que podían ser controlados mediante la intervención de la contraparte animal del individuo" (Calnek, 1962:70; citando a AGI, Guatemala 295, No. 3).

<sup>26</sup> Aparte de la constante dualidad de agentes sobrenaturales de control buenos y malos, encontramos una adscripción más íntima del Rayo rojo a los brujos bien conocidos (véase Villa Rojas, 1947:583).

El Rayo está relacionado con el sapo y la serpiente, pero aparte del mito de origen del maíz rojo no hay otras leyendas, sueños o casos de brujería que nos permitan ver claramente la relación.

Pero Rayo no es simplemente un fenómeno atmosférico. En las creencias locales es un niño pequeño vestido ya sea de negro, de rojo o de blanco, que lleva zapatos y sombrero.<sup>27</sup>

Algunos indios dicen que lo han visto. El ruido del Rayo me fue explicado por uno de los informantes como el que hace un niño al patear en el suelo.

No es posible afirmar rotundamente que existe siempre una relación entre los fenómenos atmosféricos y algunos seres animados.<sup>28</sup>

Otra interpretación –puesto que el niño no se llama “dueño” sino que se identifica con el Rayo–, puede ser la supervivencia de creencias más antiguas en un dios de la lluvia cuyo ayudante era el Rayo. Pero con la desaparición de esta creencia los pinoltecos la han reemplazado por la del niño, cuya importancia en su religión es secundaria con respecto a la del Rayo.

No creemos interpretar mal el marco de referencia ideológico de los indios locales cuando decimos que Rayo es considerado como la deidad más importante, incluso superior a los nahuales que vuelan más alto. No pretendemos establecer una dicotomía estricta entre el concepto de Rayo como el nahual más poderoso de los dirigentes locales más importantes y el del Rayo como un poder impersonal. Sin embargo, esto a veces parece así en sus propias verbalizaciones.<sup>29</sup>

El Rayo, que vive en el lugar más recóndito de las cuevas sagradas y es el principal ser sobrenatural a cargo de todos los demás, es un poder impersonal.

Cuando los indios hacen ritos propiciatorios del Rayo en los campos de maíz, no están pensando en un guardián individual que vendrá a llevarse la mitad del maíz. Es atributo del Rayo proteger las milpas contra los vientos que las destruyen y reclamar parte de la cosecha.<sup>30</sup>

Meteoro (*paslam*), es otro nahual muy importante que vuela alto. Parece haberlo sido para los mayas de la época de la Conquista,

<sup>27</sup> Semejante a la representación de Rayo en San Bartolo (*vid supra* Díaz de Salas).

<sup>28</sup> Dos informantes dijeron que *paslam* era un pájaro, pero otros lo negaron. Calnek menciona que el dueño del Torbellino es el mapache en Chilón, pero esta creencia no existe en Pinola (Calnek, 1962:70).

<sup>29</sup> Véase Guiteras, 1961:290.

<sup>30</sup> *Vid supra*, cap. 2.

como lo muestran las fuentes.<sup>31</sup> *Paslam* habita en los mismos lugares que el Rayo y sus poderes son similares, aunque claramente es segundo en rango. Hay una diferencia de color: *paslam* es verde, rojo o blanco.

De los tres nahuales principales, Torbellino es el más claramente relacionado con el fuego. Mitos, leyendas y casos de brujería coinciden en relatar el fenómeno simultáneo de torbellino y fuego. Además, los hombres que dicen tener status en la jerarquía del control sobrenatural comen carbones encendidos en presencia de sus paisanos para demostrar sus poderes sobrenaturales y su identificación con Torbellino.

Los tres nahuales celestiales ya mencionados son tan activos como los nahuales animales y mucho más peligrosos; pero sus ataques los hacen por medio del fuego. Una víctima de Rayo, de *Paslam* o de Torbellino es quemada viva o tiene señales, ampollas o manchas rojas, que indican que el agente fue el fuego.

A pesar de la importancia fundamental del concepto de altura, no hay diferenciación estricta respecto a la altura exacta a la que pueden volar los agentes sobrenaturales de color, excepto el Rayo negro que vuela más alto que todos.<sup>32</sup>

No sabemos si con anterioridad había una correlación entre los niveles del cielo y la altura de los vuelos y si sólo el segundo elemento ha sobrevivido. Pero en otras comunidades de Chiapas, como en Larráinzar, todavía existen los trece niveles mágicos del cielo y de las montañas.<sup>33</sup>

En la mente de los indios de Pinola la distinción está clara sólo en términos de alturas, muy altas, bajas (como a la que vuelan el gavián, la mariposa, etc.), y a ras del suelo. Cada una de ellas define un tipo de personalidad así como un status social y otro sobrenatural.

Un hombre nunca es los tres nahuales "altos". Ser uno de ellos es suficiente para establecer su poder espiritual.

Ya hemos mencionado antes que Rayo, Meteoro y, en menor grado, Torbellino, son casi completamente inmunes a los ataques sobrenaturales gracias a su altura. Sin embargo, este concepto ideal de omnipotencia está balanceado cuando las condiciones reales en

<sup>31</sup> Véase Calnek, 1962:52.

<sup>32</sup> De la misma manera, los colores de los *nahuales* no pueden ser correlacionados con los de los cuatro puntos cardinales que se encuentran entre los chortí (Girard, 1962:127-128), los tzotziles de Larráinzar (Holland 1963:92) y los de San Bartolo (Guiteras 1961:287 n.).

<sup>33</sup> Holland, 1963:110-113.

este sistema social “demuestran” que uno de los hombres al que se le atribuyen esos poderes muere de enfermedades supuestamente sobrenaturales. Puesto que Rayo y Meteoro habitan en las cuevas y en los ojos de agua, vuelan hacia arriba, hacia el cielo y después regresan a la tierra cuando terminan su misión. Es allí, cuando están a punto de aterrizar, cuando otros nahuales igualmente poderosos los esperan y logran vencerlos.

Podemos afirmar que el pinolteco percibe al hombre como una colección de egos. Un hombre es simultáneamente perro, tigre, mono, rayo. Pero aunque puede ser todos ellos, nunca puede ser más de uno al mismo tiempo. Es inconcebible que el nahual tigre y el nahual meteoro de un hombre se encuentren, porque cada uno es el hombre, en una manifestación distinta.

Aunque el nahual de un indio puede ser identificado como un determinado animal, lo que importa son los atributos peculiares de la especie a la que pertenece el animal. Como ha dicho Bergson refiriéndose al totemismo: “Reconocer a un hombre quiere decir distinguirlo de los demás; pero reconocer un animal normalmente implica decir a qué especie pertenece... Un animal carece de concreción e individualidad, aparece esencialmente como una cualidad y en consecuencia esencialmente como una clase”.<sup>34</sup> Por lo tanto, el indio de Pinola es fuerte como un oso, ligero como un perro, sanguinario como el tigre, o peludo como mono.

El sistema de status de los pinoltecos se expresa en nahuales. Diferentes clases de nahuales quiere decir diferentes clases de poder, disposición y vulnerabilidad.

## EL CH'ULEL

La creencia en un *ch'ulel* como la esencia etérea del hombre parece estar muy extendida entre los mayas, aunque ha sido menos estudiada que el nahual.

Blom y LaFarge están entre los primeros que hicieron la distinción entre nahual y el término inglés *soul* (alma):

Aunque entre los ladinos de Chiapas prevalece la idea de que el nagual y el alma son lo mismo, en realidad son completamente diferentes. El alma, *lap* [sic], es concebida como una po-

<sup>34</sup> Bergson, 1958:192.

sesión aparte, distinta también de los principios de la vida, tanto en su concepción como etimológicamente (vida, *Kucul*). Esta alma es una cosa delicada, fácilmente extraviable y objeto de muchas precauciones ceremoniales. Aparentemente reside en el cuerpo, pero puede desprenderse, o perderse total o parcialmente.<sup>35</sup>

Durante muchos años después de esta publicación el concepto de *ch'ulel* no ha sido comentado por los autores que mencionan el nahual (Villa Rojas, Wisdom, Oakes, LaFarge, Bunzel). Recientemente parece haber un creciente reconocimiento de la importancia del *ch'ulel* en la ontología maya<sup>36</sup>.

Las dos contribuciones más importantes para entender el *ch'ulel* son la de Guiteras-Holmes y la de Holland. Aunque en términos generales ambos autores coinciden en sus definiciones del *ch'ulel*, el análisis de su rol en la vida de los indios mayas varía, como puede apreciarse en los siguientes textos. Guiteras define el *ch'ulel* como:

El alma indestructible que sigue existiendo después de la muerte del cuerpo. El recinto del *ch'ulel* es todo el cuerpo. Es el aire, está en la imagen del cuerpo “al venir a este mundo”, “como un monumento”, queriendo decir que tiene la forma del cuerpo. Es la esencia impalpable del individuo, de su forma física y de sus características mentales; en resumen, la imagen del sueño<sup>37</sup>.

Holland traduce el concepto de *ch'ulel* entre los andreseños de Larraínzar como:

La fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante e indestructible de todos los humanos, animales y plantas. En el hombre, el espíritu es el medio innato por el que expresa su carácter psicológico y social, la naturaleza esencial del ser humano.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Blom y LaFarge, 1927:370.

<sup>36</sup> El concepto de *ch'ulel* lo menciona Marcelo Díaz de Salas en San Bartolo, Andrés Medina en Tenejapa, Manuel Zabal Cubillos en Sibacá. Sus trabajos pueden conseguirse manuscritos en los archivos del Proyecto de Chiapas, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago.

<sup>37</sup> Guiteras, 1961:297-298

<sup>38</sup> Holland, 1963:99-100.

El análisis subsecuente del rol del *ch'ulel*, como distinto o unido con el nahual, señala las diferencias en las interpretaciones de estos autores. En San Pedro Chenaló:

El *ch'ulel* es el que deja el cuerpo durante el sueño, la inconsciencia, la muerte aparente, el coito y la embriaguez. Durante el sueño el *ch'ulel* puede visitar el Katibak, comunicarse con los *ch'uleles* de los vivos y de los muertos, y recibir comunicación de los poderes sobrenaturales o deidades. De igual manera puede ser víctima de apariciones como el *winik-ton* y el *xpakinté*. En estas situaciones de ausencia del alma mi informante no establece distinciones entre los estados pasivos y activos del cuerpo, ni entre la realidad y el sueño. Sin embargo, siempre está implícito que durante el sueño es el alma animal a la que se refiere<sup>39</sup>.

Y más adelante:

Todos los pedranos dicen que las experiencias oníricas se relacionan con el *wayhel* [nahual], y los sueños se interpretan según esta creencia. Por lo tanto, la comunicación durante el sueño con las deidades y con los muertos se realiza a través del *wayhel*.<sup>40</sup>

He incluido estas citas para señalar las dificultades que surgen al querer especificar las áreas concretas de conducta para el nahual y el *ch'ulel*. Guiteras, a pesar de sus excelentes datos e interpretaciones, no dice, en último análisis, cuál de sus dos afirmaciones es la correcta, o si la acción del nahual y del *ch'ulel* es simultánea o separada.

Holland, por otra parte, atribuye todos los ataques de brujería y todas las acciones sobrenaturales a los nahuales. Para él, tanto el nahual como el *ch'ulel* son manifestaciones del espíritu, pero el nahual es siempre el actor principal —tanto si es agente como si es víctima—, incluso en el caso de espanto que todos los demás antropólogos han interpretado exclusivamente como una separación del *ch'ulel* y el cuerpo.

Cuando un individuo deja su choza y se encamina por territorios que le son poco familiares, supone que su animal compa-

<sup>39</sup> Guiteras, 1961:297-298.

<sup>40</sup> Guiteras, 1961:302.



ñero sale simultáneamente de la montaña sagrada y vaga por los montes. Si aquél sufre un mal acontecimiento, como una mala caída o el ataque de algún animal, los dioses de la tierra de ese lugar podrán capturar allí a su espíritu y tomarlo prisionero; al mismo tiempo su animal compañero habrá tenido la misma experiencia y permanecerá en los montes, imposibilitado para regresar a su montaña sagrada y a la protección y seguridad proporcionadas por los dioses del linaje.<sup>41</sup>

Si el nahual sale de su montaña cada vez que el hombre se aventura por los senderos, ¿por qué no pasa esto cada vez que el individuo sale de su casa? La hipótesis de Holland no explica qué le pasa al nahual cuando un hombre se espanta dentro de su propia casa; lo que es bastante frecuente en Pinola. Si tal fuera el caso, el nahual no estaría protegido en la montaña durante el día, como parecen creer generalmente los indios mayas.

Poder contestar las cuestiones principales relativas al nahual y al *ch'ulel*; saber si la vida onírica es dominio privado de uno, de otro, o de ambos; averiguar cuál es activo y cuál pasivo en la brujería, son algunos de los difíciles problemas que hay que abordar para tratar de explicar la semántica india. Una separación de las esferas de acción tiene tan poca base como una total fusión del nahual y el *ch'ulel*.

A menudo los pinoltecos unen aparentemente nahual y *ch'ulel*. Sin embargo, no creo que esto se deba a que sólo “entiendan imper-

<sup>41</sup> Holland, 1963:164.

fectamente” estos conceptos, como alega Wisdom.<sup>42</sup> Esta fusión emana principalmente de las creencias en el carácter coesencial del nahual y el *ch'ulel* con el ser físico.

Los indios son perfectamente consecuentes cuando se les pregunta qué es un *ch'ulel*: “Es el espíritu que está dentro del cuerpo —en el corazón y en la garganta— y simultáneamente en las cuevas bajo la protección de los líderes sobrenaturales. Es gracias al *ch'ulel* que podemos hablar”.<sup>43</sup>

Y a la inversa, explican el nahual como un animal —o un fenómeno atmosférico en el caso de los *me'iltatiles*—, que vive en las cuevas donde está protegido durante el día y sale por la noche.

Además, distinguen las situaciones en las que las acciones del ser físico tienen lugar sin el nahual y el *ch'ulel* o viceversa. El “otro mundo” está vivo, poblado tan sólo cuando aquél está dormido, en un estado letárgico.

Muy a menudo emplean la expresión “buen *ch'ulel*” o “*ch'ulel* alto” en forma indistinta, cuando es obvio que se están refiriendo al *ch'ulel*. Esta referencia a la altura del *ch'ulel* puede verse en la descripción etnográfica, donde a propósito mantuve la terminología de los indios. Por esto debemos entender que en el hombre que ocupa los escalones más altos de la jerarquía, la calidad excelente del *ch'ulel* es sinónimo de los nahuales que vuelan alto. En el extremo opuesto, un hombre que tiene nahuales bajos no tiene muy buen espíritu. Nunca hay falta de consistencia en la cualidad de la combinación entre nahual y *ch'ulel*. A la pregunta de si Meteorito, Rayo o Torbellino son *ch'uleles*, la respuesta inmediata es “no, por supuesto que no, esos son nahuales”.

No confirman mis datos que el ataque de los nahuales sea exclusivamente dirigido a los nahuales de la víctima y nunca al *ch'ulel*. Los casos tres y ocho de los sucesos de brujería son ambos ataques a personas despiertas. En cada uno de estos casos, la víctima se enferma con lo que se diagnostica como *mal echado*. No creo que sea característico del concepto de lo sobrenatural del pinolteco percibir esto como un proceso dual; es decir que el animal que atacó era uno de los nahuales del brujo y que este ataque fue duplicado simultánea-

<sup>42</sup> Wisdom, 1952:122.

<sup>43</sup> Los pinoltecos se ponen nerviosos al preguntárseles si el *nahual* habla. Presenció una discusión entre un ladino pobre y dos indios. El primero estaba contando un suceso en el que un caballo-*nahual* interceptó el camino a un hombre y le habló. Los indios insistían en que el ladino era muy ignorante; de no ser así sabría que los *nahuales* nunca hablan.

mente en el “otro mundo” donde el nahual de la víctima se vio agredido por otro de los nahuales del brujo. Interpretamos ambos casos como situaciones en las que el *ch'ulel* fue el objetivo de las malas intenciones del nahual.

En el caso de los sueños, la figura que aparece en ellos indica al pinolteco cuál de los dos, nahual o *ch'ulel*, tiene que ver. Si aparecen animales, piensan que son animales, pero cuando el contenido del sueño incluye figuras humanas los indios interpretan que son *ch'uleles*. Como dice Holland:<sup>44</sup>

Generalmente los sueños que incluyen seres humanos se consideran como ocurridos en la primera sociedad del espíritu, mientras que los que incluyen grandes cantidades de animales ocurren supuestamente en la sociedad de los animales compañeros.

Podemos resumir diciendo que el *ch'ulel* parece ser el centro del lenguaje, de la inteligencia y de la voluntad. Queda expresado con sus propias palabras muy claramente: “Lo miró en su espíritu y entonces su nahual atacó”.

La sección anterior incluye la descripción de las propiedades distintivas del nahual. Podemos concluir ahora diciendo que para un pinolteco un hombre es su nahual cuando la propiedad que el animal representa es relevante; de otra manera no puede serlo. Sólo el análisis de contexto decidirá acerca de si los indios interpretan el agente como nahual o como *ch'ulel*.



<sup>44</sup> Holland, 1963:164.

## 4. Enfermedad, curas y sueños

Polgar resume las comparaciones interculturales de nociones etiológicas y concluye que se pueden “clasificar en etiologías sobrenaturales (Ackerknecht, 1946), mecanicistas (‘mecánicas’-Erasmus, 1952; ‘empíricas’-O. G. Simmons, 1955a; ‘naturales’-Nurge, 1958) y emocionales (Clark, 1959a; ‘psicológicas’-Foster, 1952a.)”.<sup>1</sup>

Estas tres categorías etiológicas resultan válidas para el análisis de la noción de los indios pinoltecos respecto de las enfermedades. Las etiologías mecanicista y emocional quedan fuera del tema tratado aquí; no las consideraré en detalle.

La etiología mecanicista comprende el catarro común, las heridas causadas por accidentes, las fracturas y la diarrea, todas ellas tratadas con medicinas que se venden en las tiendas de los ladinos de la localidad.

Para los indios, las enfermedades emocionales se deben a una mala “absorción” de ciertos estados emocionales, como el coraje y la vergüenza. Ambos tipos de enfermedad afectan exclusivamente al ser físico, no al *ch’ulel* ni al nahual. Uno puede enfermarse debido a la vergüenza o al coraje o a una combinación de uno de ellos con una enfermedad más seria, como el espanto o la brujería.

Para curar la *disípela* (vergüenza), y el cólico (coraje), se usan infusiones, rociaduras de alcohol y hierbas. El que cura no suele ser un especialista, sino un pariente o un vecino. Con frecuencia este tratamiento se da antes de que aparezcan los síntomas. Un indio sabe que si hace un coraje o se avergüenza en público se enferma. Por lo general se va corriendo a casa y le pide a quienquiera que haya por ahí que lo cure; en algunos casos él mismo se receta la medicina.

La vergüenza y el coraje son quizá enfermedades que pueden incluirse en el sistema de sanciones de esta comunidad. Sin embargo, estas sanciones no emanan de poderes sobrenaturales y no afectan a toda la persona. Tienen que ser interpretadas como sanciones surgidas del grupo social en el cual el indio no se ha comportado de manera adecuada.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Polgar, 1962:167.

<sup>2</sup> El espanto podría quizá considerarse una enfermedad marginal que se caracteriza tanto por etiología emocional como sobrenatural. Se origina en un susto, pero esta experiencia causa la separación del cuerpo y el *ch’ulel*. Este último proceso hace válida su inclusión en la categoría de enfermedades sobrenaturales.

Las sanciones sobrenaturales tienen como único resultado la enfermedad; de aquí la íntima relación entre la enfermedad y el control social (véase tabla 1 al final de este capítulo).

Para el hombre común, las normas de esta cultura prescriben relaciones específicas con los lugares y los seres sagrados, así como con los hombres importantes. Debe mantenerse a distancia de ellos; de los lugares sagrados no acercándose a ellos (porque no pertenece a la elite de la comunidad sobrenatural y carece, de los atributos de los que han alcanzado un alto status sobrenatural); respecto de los ancianos siguiendo reglas estrictas de conducta que implican respeto y deferencia (otra manera ésta de crear distancia social).

Cuando se enferma alguien, el equilibrio que trata de mantener parece haberse roto. El conflicto cristaliza y adquiere realidad. Las señales externas del éxito del ataque sobrenatural se hacen presentes.

El concepto de enfermedad por brujería es, entonces, el signo inconfundible de que los seres poderosos, descontentos o simplemente malignos, están actuando. Este es el centro del sistema de creencias y explica la supervivencia y la validez de las instituciones de control social que ya no existen en el nivel de la realidad sino tan sólo en el mundo del espíritu. La enfermedad establece el nexo entre lo sobrenatural y lo natural.<sup>3</sup> Aún hoy “demuestra” a los pinoltecos que siguen funcionando ciertos procesos sobrenaturales posibles de acarrearles desgracias e incluso la muerte. Es una dimensión de máxima importancia en este sistema de control social que pone coto a las tendencias desviantes de los indios locales.

Los indios temen las sanciones de un *me'iltatil* enojado y la envidia del *ak'chamel*, pero en tanto ellos (o sus parientes cercanos) no se enfermen, la amenaza es tan sólo potencial, independientemente del tiempo durante el cual se prolongue el conflicto. La cultura proporciona la explicación del fracaso de los sobrenaturales en dañar a alguien en la creencia de que el *ak'chamel* no es capaz de alcanzar al *ch'u'lel* de la víctima.

Las amenazas abiertas de los *me'iltatiles* o de los *ak'chameles*, el saber que se han transgredido las normas, los conflictos abiertos o latentes con un vecino, y los sueños, son condiciones necesarias pero no suficientes para reforzar el sistema de control social local. Como ya expresé en páginas anteriores, una crisis aguda en las relaciones personales puede resolverse antes de que las sanciones sobrenaturales entren en juego, porque la cultura tiene mecanismos para propiciar

<sup>3</sup> Durkheim, s. f.:26.

estas soluciones. Pero la enfermedad es la etapa final, decisiva, a la que conducen todos estos procesos previos.

No hay vías de comunicación entre el hombre común y los seres sagrados que actúan en un nivel sobrenatural. Alegar, convencer, apaciguar y, eventualmente, ganar el caso, es privilegio de los poseedores de un alto status sobrenatural que los califica para estas delicadas tareas.

El hombre común no tiene un buen *ch'ulel* que pueda comunicarse con los *ch'uleles* sancionadores; no está seguro del tipo de transgresión que pueda haber cometido, y no es capaz de identificar el origen del ataque. Incluso si un conflicto abierto con otro indio le hace entrar en sospechas, o si sus sueños le dicen quién es el agente, no hay nada que pueda hacer. Como persona común no puede buscar la alianza de los *ch'uleles* poderosos para que lo salven. Necesita de un “especialista” para que le devuelva no sólo la salud, sino su status previo de miembro útil y aceptado de la comunidad social y de la sobrenatural.

Esta incapacidad de solucionar la situación crítica de la enfermedad y la necesidad de procurarse mediadores entre él y los seres sancionadores, señala la importancia del papel del *poshtawaneh* que se describe adelante.

Al considerar el papel del paciente indígena pinolteco, en términos de la etiología sobrenatural de la enfermedad, comprobé que sus características son diametralmente opuestas a las que describe Parsons al referirse al paciente en la práctica médica moderna.

[Mientras en la cultura occidental el papel es] inherentemente universalista, en el sentido de que son criterios objetivos generalizados los que determinan si uno está o no enfermo, cuán enfermo, y qué enfermedad; su foco es, en consecuencia, clasificatorio y no relativo. También es específico funcionalmente, está confinado a la esfera de la salud y a “quejas” particulares y padecimientos dentro de esta esfera. En la orientación es, además, neutro afectivamente, ya que la conducta esperada, “tratar de ponerse bien”, se centra en un problema objetivo y no en la significación catéctica de las personas o de las orientaciones hacia un problema emocionalmente perturbador, aunque esto pueda estar implicado instrumentalmente y de otras maneras<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Parsons, 1951:438.

En Pinola el papel es particularista, ya que es un criterio subjetivo el que determina el diagnóstico y el tratamiento de la enfermedad; no está confinado a la esfera de la salud, sino también a las áreas de conducta en que las normas morales son el principio regulador; es afectivamente positivo, porque los sentimientos de los seres poderosos son los factores determinantes de la enfermedad, y el paciente está íntimamente envuelto en el significado catéctico del *poshtawaneh*, del agente sancionador, o del vecino con el que tiene relaciones de conflicto.

Tanto el *ak'chamel* como el *me'iltatil* sancionador, emplean poderes sobrenaturales para llevar enfermedades a los hombres, “poderes que son parte de ellos, factores constitucionales adquiridos ya sea por herencia o por transferencia”.<sup>5</sup>

Las acciones que causan la enfermedad son las de los nahuales de los *ak'chameles* o los *me'iltatiles* “comiendo el *ch'ulel*”. Esta descripción del nahual “comiendo” el *ch'ulel*, así como otros estados de la enfermedad y de las prácticas para curar que describiremos más adelante, parecen indicar una explicación materialista de la enfermedad. Sin embargo, todo el ciclo es considerado como un proceso sobrenatural. El nahual puede atacar a su víctima en diferentes circunstancias, pero el ataque nunca está dirigido al ser físico como tal, como han propuesto otros antropólogos.

El *ch'ulel* puede separarse del cuerpo, pero su ausencia inevitablemente crea una condición peligrosa... el cuerpo se convierte en “carne para ser comida” y es fácil presa de los poderes del mal contra los cuales está indefenso.<sup>6</sup>

La brujería, en tanto acción sobrenatural, no puede ser dirigida a la carne, aunque como resultado el ser físico se vea realmente afectado.

Para los indios de Pinola no existe separación entre las distintas coesencias del hombre, sino que la brujería, en esta comunidad, es un proceso que se inicia en el mundo espiritual y que sólo termina al adoptar las secuencias de pasos adecuadas también a nivel sobrenatural.

<sup>5</sup> Lieban, 1960:128. Si aplicamos el término hechicería al “empleo de recursos externos al propio *brujo*” (*ibidem*), no hay técnica de hechicería, ni hechiceros en esta comunidad

<sup>6</sup> Guiteras, 1961:297.

El “comer” el *ch’ulel* puede durar semanas, meses e incluso años, y se repite los jueves y los viernes, días ideales de la semana para los actos sobrenaturales. En el caso de enfermedad por brujería el *ch’ulel* resulta parcial y temporalmente dañado. La curación del cuerpo implica una cura total del *ch’ulel*.

El *ch’ulel* también puede ser dañado permanentemente. Esto explica algunos casos de locura, epilepsia y formas de debilidad mental.

Una pérdida total del *ch’ulel*, embargado por las fuerzas del mal, acarrea la muerte. El robo del *ch’ulel* de los niños por los brujos o los *me’iltatiles*, que lo transfieren a sus propios hijos, también implica la muerte. La explicación se hace *a posteriori* y la dan los *pashtawaneh*, los cuales “saben” que esos niños tenían buenos *ch’uleles* que tentaron a los agentes sobrenaturales.

Tenemos casos en nuestra investigación de campo en que un hombre al ir caminando en la noche fue interceptado y mordido, picado o simplemente rozado por nahuales (véase tabla 1, casos 3 y 8). Pero en cada uno de estos casos el hombre estaba despierto, en posesión de sus facultades, y en consecuencia su *ch’ulel* no había dejado su cuerpo, como sucede durante el sueño. El contacto físico es simplemente el símbolo de una acción sobrenatural, es un medio de hacer mal; pero el principal elemento afectado es el *ch’ulel*.

Aquí encontramos otra vez una acción aparentemente material (la de morder, etc.); pero el insistir únicamente en este ataque considerándolo como un proceso puramente físico sería ignorar no sólo el concepto de brujería como tal sino además la ideología de los indios, para quienes la enfermedad no es un proceso natural, pues se origina en poderes mágicos.

Los ataques de los nahuales sobre el cuerpo de una persona no dejan ni heridas ni marcas. En algún caso las rozaduras aparecen un mes después del sueño, pero esto no es general. En otros casos, en los que hubo ataque físico, mordidas, picaduras, arañazos u otras heridas, la víctima sólo sintió dolor en el área correspondiente pero no había marcas visibles. El mejor ejemplo para destacar nuestra idea de la acción estrictamente psíquica de los nahuales es que con sólo rozar el cuerpo de la víctima pueden producirle toda clase de síntomas de la enfermedad.

La mejor síntesis del concepto de brujería y aplicable a Pinola, es la de Evans-Pritchard:

Mientras que la brujería misma es parte del organismo humano, sus acciones son psíquicas. Lo que los azande llaman *mbisimo mangu*, el alma de la brujería, es un concepto que reduce la distancia entre, la persona del brujo y la persona de su víctima.<sup>7</sup>

El brujo está en su cama, pero envía el alma de su brujería a quitar la parte psíquica de los órganos de su víctima, su *mbisimo pasio*, el alma de su carne, que será devorada por él y sus compañeros brujos.<sup>8</sup>

Un estudio reciente sobre medicina y magia contiene datos sobre varias regiones de México.<sup>9</sup> El autor ha interpretado con claridad el concepto de enfermedad y de la acción de los seres sobrenaturales entre los indios, interpretación que es aplicable a nuestros datos, como lo demuestran las citas que se incluyen a continuación:

La causalidad mágico-religiosa sostiene que los trastornos somáticos y funcionales que experimenta el cuerpo enfermo se originan en la operación de fuerzas anímicas, invisibles e intangibles, que actúan en el plano sacro del mundo y sobre las cuales los individuos del común no tienen control alguno<sup>10</sup>.

Los hechiceros naguales, transformados en animalias fieras, también atacan el alma de su víctima y por ese camino provocan la enfermedad y la muerte. En este caso el ataque se realiza en las horas aciagas de la noche, y el nagual tigre o perro no deja huellas de la mordida en la anatomía del cuerpo humano: el desgramamiento, realizado en el alma, se evidencia en la súbita aparición de la dolencia.<sup>11</sup>

En ocasiones, el alma total, no una parte de ella, puede ser objeto de ataque y captura. Sucede esto durante las horas del sueño, cuando el alma, sombra o espíritu, abandona el continente humano y sale a vagabundear por apartados lugares. En tal momentos el hechicero tiende una trampa y apresa el alma.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Evans-Pritchard, 1937:33

<sup>8</sup> *Ibidem*: 35.

<sup>9</sup> Aguirre Beltrán, 1963.

<sup>10</sup> *Ibidem*: 121-122.

<sup>11</sup> *Ibidem*: 223

<sup>12</sup> *Ibidem*: 224

Los datos de campo de los antropólogos que han trabajado en el área maya difieren respecto a qué parte del hombre sea el objeto real de los ataques de la brujería. Las citas anteriores (de Guiteras y Aguirre Beltrán), muestran dos interpretaciones divergentes. Mientras Aguirre Beltrán indica que la acción del *ak'chamel* y consecuentemente la de su nahual, van dirigidas al alma de la víctima, Guiteras dice que “la vulnerabilidad del hombre está en su cuerpo y en su *wayhel*, que pueden ser atacados directamente, o ser vulnerables por la ausencia del *ch'ulel*. Los ataques pueden tener lugar bien sobre *sba-balamil*, mientras el cuerpo y la mente están activos, o durante el sueño y los sueños”.<sup>13</sup>

Otra es la interpretación de Holland. Para este autor el espíritu tiene dos manifestaciones o aspectos complementarios. “Uno es el elemento inmaterial del individuo (*ch'ulel*), ya mencionado; el otro es una proyección de estas características sobre ciertos miembros del reino animal”.<sup>14</sup> Sin embargo, cuando Holland discute la etiología de la enfermedad entre los tzotziles de Larráinzar, explica los poderes mágicos de los brujos y de los dioses de la tierra como exclusivamente dirigidos contra las manifestaciones animales del hombre.<sup>15</sup>

Los datos que reuní en Pinola muestran definitivamente que el ataque se hace al *ch'ulel* más bien que al nahual. Es uno de los contextos en el que podemos deslindar esferas distintas de acción para el *ch'ulel* y el nahual. El primero es, en este caso, la víctima pasiva de la brujería, mientras que el segundo es el agente activo sobrenatural.<sup>16</sup>

Hay diferentes vías de ataque para los *ak'chameles* o los *me'iltatiles*. Como mencionamos antes, el nahual puede “comer” al *ch'ulel*. Esto puede suceder mientras la víctima está despierta o mientras está dormida. Hay todavía otras formas de echar el mal que podrían tomarse como técnicas de hechicería pero que pertenecen a la esfera de acción sobrenatural. El *ak'chamel* pone su *pukuh* en una rama u hoja y la deja en el camino de un indio. Al contacto, el mal penetra en el cuerpo y afecta a la persona toda. Este pisar accidentalmente una rama u otro objeto dejado en la casa, en el patio o en los caminos que van del pueblo a las milpas, es como los *poshtawaneh* explican la brujería redirigida.

<sup>13</sup> Guiteras, 1961:134.

<sup>14</sup> Holland, 1963:100.

<sup>15</sup> *Ibidem*: 124, 143

<sup>16</sup> Esta distinción entre la pasividad del *ch'ulel* y la acción del nahual no puede extenderse a todos los aspectos del sistema de creencias, como se demuestra más adelante.

Estos objetos no son “tratados” de ninguna manera especial con sustancias mágicas ni con fórmulas rituales, para producir enfermedades. Es el poder sobrenatural del *ak'chamel* el que se transfiere al objeto y éste, al penetrar en el cuerpo, produce una enfermedad sobrenatural. El principio maléfico puesto en los objetos que los *ak'chameles* dejan en el suelo es el “mal aire”, quizá identificable con el mal transmitido por el aliento de los *ak'chameles*.<sup>17</sup>

Holland describe una creencia similar entre los indios de Larraínzar: “Cuando el hechicero termina su oración, sopla para enviar con sus labios el *pos lom* [término muy general que se aplica a cualquier mal de origen sobrenatural] a su víctima”.<sup>18</sup>

Parece que estamos aquí frente a dos niveles de etiología. Uno cuando el nahual devora el *ch'ulel* de un hombre, y otro cuando un *ak'chamel*, mediante sus poderes sobrenaturales, es capaz de poner su mal, su *pukuh*, en objetos materiales. Pero ambos pueden fundirse en una etiología única de la enfermedad sobrenatural. En los casos en que se ha pisado un objeto, el diagnóstico suele hacerse durante la etapa de la curación. El paciente recordará entonces haberse lastimado el pie con alguna espina o rama, y el *poshtawaneh* atribuirá la enfermedad al *pukuh* que había en esos objetos. Una última forma de hacer mal es introduciendo objetos extraños en el cuerpo de la víctima.

<sup>17</sup> Aquí encontramos semejanzas interesantes con la brujería en Chiapas, como fueron recogidas hace más de tres siglos, según informa Núñez de la Vega, obispo de Chiapas y Soconusco en su *Novena Carta Pastoral*, 24 de mayo, 1698, en Ciudad Real (citado en Brinton, 1894:18): “Están en peor categoría aquellos que se introducen por médicos y curanderos en los pueblos, o sangradores que en la realidad no lo son, sino que grandísimos maléficos, brujos, encantadores y hechiceros, que con la apariencia de curar, hacen enfermar y matar a todos cuantos quieren, aplicándoles el instrumento que llaman medicina de yerbas, etc., con soplos y palabras infernales... No enseñan estos supersticiosos maestros a uno solo aqueste oficio de curanderos, sino juntamente a tres, para que en el ejercicio de él dificultosamente se descubra el arte del hechizo, que lo ejecutan o soplando por el aire diciendo las palabras aprendidas, o sobre plumas, palos, yerbas, etc., que ponen en los caminos y partes en que puede pisarlos el que ha de ser hechizado, para que enferme de fríos o calenturas ordinariamente o de granos, lamparones, horrosas llagas, o entrándole en las partes ocultas o en el vientre, cabeza y garganta, narices, brazo u otro cualquier miembro del cuerpo, el animal que quieren por instrumento de su maleficio, como sapo, culebra, tortuguilla, cien pies, etc. y con los mismos soplos y palabras suelen quemar casas, destruir sementeras, o milpas, que llaman indios enfermos. Ninguno de los tres compañeros del oficio aprendido puede, sin dar noticia a los otros dos, maleficar, y sin dar también aviso a su maestro y lo mismo observan cuando quieren deshacer la hechicería que llaman curación”.

<sup>18</sup> Holland, 1963:139.

Sólo cuando se tiene presente la naturaleza coesencial del ser físico, su *ch'ulel* y su nahual, así como las causas místicas eficientes de la enfermedad, se puede entender cómo un ataque sobrenatural afecta al hombre en su totalidad, y al mismo tiempo comprender esta aparente dualidad de planos de ataque sobrenaturales y supuestamente físicos. El último es simplemente la “esencia de la brujería”, el poder *del ak'chamel* de poner en el cuerpo de su víctima un objeto símbolo de su transgresión. El paciente es así castigado “físicamente” con un objeto o sustancia idéntica a la que ocasionó la ira o la envidia de los sobrenaturalmente poderosos.

La enfermedad aparece materializada en los más diversos objetos: arenillas, pedrezuelas, espinas, semillas, gusanos, hormigas, alacranes y otras pequeñas sabandijas, pellejos y cabellos. A pesar de ello, una semejanza de naturaleza mística los hace a todos iguales en esencia: son el continente perceptible de una fuerza invisible, de un principio maléfico, la enfermedad.<sup>19</sup>

Mística es la causa eficiente de la enfermedad, mística la terapéutica adecuada a tal concepto y mística también la enfermedad materializada, esto es, el cuerpo extraño extraído del cuerpo del doliente.<sup>20</sup>

La identificación final de este extraño material la hace el *poshtawaneh* y es parte del ciclo completo de la curación. Concentrados sus esfuerzos en extraer cualquier material depositado en el cuerpo del paciente.

En la percepción local de la enfermedad, la acción perniciosa del nahual en el *ch'ulel* y la intrusión de cuerpos extraños en el cuerpo son simultáneos. La enfermedad no se explica por uno solo de estos procesos sino por los dos; cada uno de ellos tiene lugar a un nivel diferente. En el nivel espiritual (las acciones del nahual), hay un proceso completo; otro diferente, pero también completo, tiene lugar en el nivel físico (intrusión y extracción de la sustancia extraña).

Cada serie de actividades —la física y la sobrenatural realizadas durante el diagnóstico y el tratamiento—, es lógicamente completa, aunque ambas son esenciales para el bienestar del paciente; tienen que considerarse como distintas según el contexto particular. No

<sup>19</sup> Aguirre Beltrán, 1963:240

<sup>20</sup> *Ibidem*: 247.



hay contradicción lógica en la percepción de los dos niveles; la dicotomía está dada por el sistema de creencias.

Ambos niveles se reúnen al sanar. El paciente no ha visto el “sapo o el cerdo, etc.” que le sacaron del cuerpo; no sabe el momento en que el *ak'chamel* (o el *me'iltatil*) retira su magia. Pero recuperar la salud significa que ambos pasos lograron éxito.

El síndrome de la enfermedad tiene una importancia secundaria cuando se teme que haya brujería. La sospecha de *mal echado* tiende a aparecer, por lo tanto, cuando el paciente no responde al tratamiento, o cuando su condición física parece empeorar. Aparte de esta sospecha, no hay ninguna relación estrecha entre los síntomas y el diagnóstico. Un vientre hinchado puede ser espanto o brujería; la debilidad extrema puede ser espanto o brujería. Sólo el contexto social indicará en última instancia, qué enfermedad tiene una persona. El paciente y su familia aceptarán como definitivo el diagnóstico del *poshtawaneh*.

Aparte de los síntomas físicos de las enfermedades y de las tensiones psicológicas creadas por el miedo a la brujería, los sueños constituyen, en muchos casos, un factor decisivo para corroborar el miedo al *mal echado*. Los sueños, tanto si tienen lugar antes o después de aparecidos los síntomas físicos, sirven para reforzar otras indicaciones de la inminencia de la enfermedad. La teoría local de los sueños hace énfasis en su valor diagnóstico. Cuando un pinolteco

sueña antes de enfermarse, se agudiza su capacidad de detectar posibles síntomas físicos.

A veces termina un conflicto y la sensación de peligro inminente de brujería desaparece cuando la presunta víctima sueña y el contenido de su sueño indica que los propósitos malignos del *ak'chamel* han fracasado.

El diagnóstico del *poshtawaneh* es una etapa importante en el ciclo que comienza con un sentimiento de aprensión y termina con el restablecimiento de la salud y la victoria sobre las fuerzas malignas. Si el *poshtawaneh* diagnostica *mal echado*, de ahí en adelante la total responsabilidad del restablecimiento del paciente está en sus manos. Sus acciones como mediador entre el hombre común y los agentes sobrenaturales será simultánea a la aplicación de medicinas especiales.

El diagnóstico se hace *pulseando* y por medio de un cuidadoso interrogatorio. “Pulsar” es una práctica tradicional en las comunidades mayas. No todos los *poshtawaneh* del pueblo tienen la misma técnica, pero el área principal para detectar la enfermedad es en la muñeca.

El “aprender” mediante el pulso es privilegio exclusivo del *poshtawaneh* iniciado; una persona común no puede captar el mensaje transmitido por el latido peculiar del pulso característico de la enfermedad.

El “pulsar” no significa un examen físico sino el uso que hace el *poshtawaneh* de sus poderes sobrenaturales. El objetivo principal del *poshtawaneh* es determinar si el origen de la enfermedad es o no sobrenatural. Ya no se hace otro examen del paciente, puesto que “el mensaje del pulso” es considerado como suficiente por el *poshtawaneh*.<sup>21</sup>

Inmediatamente después de “pulsar”, aquél procede a formular un interrogatorio que abarca las principales áreas de conducta que significan desviaciones de las normas, tales como la falta de respeto a los mayores, el negarse a cumplir obligaciones recíprocas con vecinos y parientes, el rechazo de la cultura india y las subsecuentes adopciones de rasgos de cultura ladina (como adquirir máquinas, relaciones íntimas con ladinos, negarse a hablar en tzeltal, etc.).

El rol ideal del *poshtawaneh* es “saber”, “ver” las circunstancias que condujeron a la sanción y reconocer al agente que la aplicó. La

<sup>21</sup> A veces frotran un huevo (con cáscara y todo) por el cuerpo del paciente; pero esto se hace más bien en casos de espanto

creencia está tan interiorizada en los indios, que ninguno admite fácilmente que el *poshtawaneh* les hiciera preguntas o que ellos hubieran proporcionado información y ayudado en el diagnóstico. Admitir que el *poshtawaneh* hace un cuidadoso interrogatorio significaría no sólo quitar de su status adquirido precisamente los atributos que le han llevado a ser admitido en la jerarquía sobrenatural sino la probabilidad misma de sus dotes de curador.

Para poder entender la dinámica del diagnóstico es necesario mencionar la interrelación de diferentes mecanismos sociales que canalizan la información para el *poshtawaneh*.

1) Los indios del pueblo tienen una información sorprendentemente detallada de las actividades, adquisiciones, conflictos y otros acontecimientos relativos a cualquier otro indio que viva en la misma sección del pueblo. Este conocimiento se deriva no sólo de los contactos personales, sino de la amplia red de los pacientes que utilizan todo encuentro para chismorrear sobre las “novedades” en la familia.

2) Todo indio que acude a un *poshtawaneh* para pedirle sus servicios profesionales le habla no sólo de los síntomas físicos del paciente sino de los temores de la familia respecto a los orígenes del malestar.



3) El mismo interrogatorio no siempre es directo, sino una conversación sutil que puede traer a luz cualquier tensión particular entre el enfermo y otros pinoltecos.

El *poshtawaneh* nunca dice el nombre del *ak'chamel*. Se admite que en otros tiempos esta declaración hecha en público causó muchas muertes en el pueblo, algunas de ellas injustificadas, porque el *poshtawaneh* se había equivocado.

La identificación del *ak'chamel* es, hasta cierto punto, irrelevante, puesto que sólo el *poshtawaneh*, no el paciente y/o su familia, es capaz de “convencer” al *ak'chamel* para que retire su *pukuh*. A este respecto, la elección del curso de acción contra el *ak'chamel* depende del restablecimiento o de la muerte del paciente. Lo primero significa que aquél ha retirado su magia y que se ha superado el conflicto; lo segundo permite a la familia del muerto tomar venganza matando al *ak'chamel*.<sup>22</sup>

Otro caso que justifica la muerte de un *ak'chamel* es cuando las personas envueltas en un conflicto, dándose cuenta de su propia incapacidad para echar mal, recurren a un *ak'chamel* “profesional” quien, mediante un pago, sigue sus instrucciones. En Pinola se considera en extremo deshonesto la conducta del *ak'chamel* que vende sus servicios.

El tratamiento de una persona embrujada puede requerir varias sesiones de curaciones, pues el número depende de la gravedad.

La cualidad distintiva de las medicinas recetadas y que por lo general aplica el propio *poshtawaneh*, es su “fuerza”, indispensable para conseguir la expulsión del mal. Pero es raro que un *poshtawaneh* recurra a toda la variedad existente. Hay un sentimiento de prestigio en prescribir siempre la misma medicina. Este uso exclusivo y preferente de alguna medicina sobre las demás está reforzado por la iniciación en el arte de curar mediante los sueños, en los que la Virgen o los Santos “muestran” el tipo de infusión o alguna otra técnica curativa que el *poshtawaneh* empleará durante toda su vida.

Es notable la ausencia de adminículos y ceremonias para el tratamiento de la brujería en Pinola, si se compara con otras comuni-

<sup>22</sup> Según me contaron algunos de los informantes más ancianos, hay casos que indican que antes realmente se hacía comparecer al brujo, lo golpeaban y así lo forzaban a retirar el maleficio. Los mismos elementos están presentes en la manera actual de curar, es decir, hablar con el brujo y convencerlo de que cese en sus ataques, pero todo tiene lugar en el nivel sobrenatural, como sucede con otros aspectos del sistema de creencias

dades de la misma área donde suele haber gran cantidad de prácticas rituales relacionadas con este tipo de curaciones.<sup>23</sup>

En la esfera sobrenatural, la curación consta de tres etapas. La primera es la comunicación del *poshtawaneh*, “en su espíritu”, con los poderosos *me’iltatiles* a fin de obtener permiso para curar al paciente. Una vez concedido el permiso, la siguiente etapa es convencer al *ak’chamel* para que retire el maleficio que le ha hecho al paciente. Esto también se hace a nivel espiritual. La última etapa está constituida por las instrucciones continuadas de los *me’iltatiles* que el *poshtawaneh* recibe para guiar el curso de la curación.

No hace falta decir que las tres etapas que acabamos de mencionar se desarrollan a nivel ideológico. El *poshtawaneh* dirá que obtuvo el permiso y contará sus sueños a la familia de la persona enferma, en los cuales se ha comunicado con los seres sobrenaturales; todo esto es parte de la conducta que se espera de él. Sus luchas sobrenaturales convencerán al paciente y a su familia de la fuerza del *poshtawaneh* y los hará tanto más dependientes de sus actos posteriores.

Cuando el diagnóstico indica una acumulación de varios padecimientos, como espanto, vergüenza y brujería, se puede llamar sucesivamente a distintos *poshtawaneh* para que curen una u otra de las enfermedades hasta que el paciente sane.

La enfermedad que tiene su origen en la brujería puede hacerse “crónica” si el *ak’chamel* muere antes de que se cure el enfermo. Los pinoltecos le dan el nombre de “mal frío”. Las oportunidades de hablar con el *ak’chamel* y de convencerlo de que retire el maleficio desaparecen cuando éste muere, desapareciendo así las posibilidades de recuperación.<sup>24</sup>

Aunque se acepta una sucesión de *poshtawaneh*, y es más común que aceptar que varios de ellos traten simultáneamente a un paciente, este último procedimiento no es desconocido. El *poshtawaneh* puede pedir a la familia que llame a un segundo y a un tercer *poshtawaneh* para que colaboren en el diagnóstico y en la curación.

En el nivel sobrenatural ningún *poshtawaneh* procede a solas. Aquí encontramos una semejanza con la acción combinada de los brujos. Un *poshtawaneh* es acompañado por los espíritus de los otros *poshtawaneh* o *me’iltatiles*, los cuales refuerzan su poder espiritual y lo apoyan en sus tareas mediadoras.

<sup>23</sup> Holland, 1963:174-193

<sup>24</sup> Esta explicación es la que dio la vieja que tenía un tumor incurable en la espalda.

Pedro S., *poshtawaneh* de bastante fama en el pueblo, fue incapaz “de encontrar la medicina apropiada” para curar a uno de sus pacientes. En una reunión de la familia mencionó el problema a Enrique B., mucho mayor que él, que le dijo: “Andá vos. De ahora en adelante todo va a ir bien. Yo te acompaño y soy mayor que vos”. Es importante destacar aquí que Enrique no es *poshtawaneh* sino un hombre de alto status sobrenatural.

En páginas anteriores de este análisis mencioné los mecanismos que permiten la adaptación de un sistema de creencias externamente rígido a la compleja red de las relaciones interpersonales. En el área de la brujería, los tipos de ansiedad que ésta crea están estructurados por la cultura y lo mismo sucede con las soluciones existentes; ejemplos de estas últimas son la redirección de la brujería, la interdicción de embrujar y curar a parientes en línea directa de descendencia, la ausencia de brujería inter-grupal, así como la de los maleficios dirigidos contra los niños.

La brujería redirigida se refiere al ataque planeado o accidental por parte del *ak'chamel* contra una persona que no es su verdadero objetivo. En el primer caso, se explica como un fracaso en alcanzar a la víctima deseada (principalmente porque el espíritu y los nahuales de la presente víctima son más poderosos). Cuando tal acontece, el ataque sobrenatural se dirige contra uno de los miembros de su familia, por lo general la mujer o los hijos pequeños. Mis datos incluyen varios de estos casos, todos los cuales sucedieron cuando se sabía que el padre del niño enfermo, o el esposo de la mujer enferma, estaban en conflicto abierto con otro miembro de la comunidad (véanse casos 16, 22, 23 y 42).

Es importante señalar que la amenaza de sanciones sobrenaturales pone en peligro no sólo al transgresor sino a sus familiares más próximos —creencia que hace a la brujería todavía más temida. También pone de relieve la importancia del concepto de enfermedad y su etiología sobrenatural como algo central en el sistema de creencias de Pí-nola.

El segundo aspecto de la brujería redirigida ocurre cuando el *ak'chamel* pone su *pukuh* en una rama o en otro objeto y lo deja en el umbral de la casa de la víctima. Si un miembro “inocente” de la familia, que no es el sancionado, sale de la casa antes y pisa el objeto, se enfermará. Esto se hace evidente sólo cuando cae enfermo; la interpretación final, como con cualquier otro tipo de enfermedad, la hace el *poshtawaneh* (véase tabla 1, casos 30 y 34).



TABLA 1\*  
CASOS DE BRUJERÍA

Caso n°	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
1	Ernestina B.	Familia S.	Ego niega permiso a su hija para casarse con un miembro de la familia S.	Rosario A. (Ladina pobre)	Sensación de debilidad general.
2	Hija de Ambrosio T.	Máximo G. y uno de Amatenango	Ego se negó a casarse con el de Amatenango		Se murió.
3	Rosario A. (curandera)				Un tlacoache la atacó por la noche.
4	Bicio H.				Fue atacado y mordido por un perro en la noche (en un sueño); la parte de la mordedura estaba hinchada.
5	Reina S.		Envidia porque Ego tiene buen espíritu.	Milo S. (padre de Reina)	Un hombre la atacó con un cuchillo y la pinchó en un costado (en sueños); no se le puede curar, su espíritu ha sido permanentemente dañado.
6	Santiago M.	"Los viejos" ( <i>me ñitaitiles</i> )	Ego no tiene que salir del pueblo para ganar dinero; no bebe.		

\*En la tabla, Ego se refiere siempre a la víctima de brujería.

Caso n°	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
7	Martín M.	<i>Me'iltatiles</i>	Querían apoderarse del espíritu de la hija de Ego.		Tumor en el área abdominal.
8	Bricío H.	<i>Me'iltatiles</i>	Ego pagó para que la marimba le diera serenata a su novia muy a menudo; lo atacó un cerdo.	Una mujer que no pudo curarlo.	Dolores y parálisis en la pierna rozada por el puerco.
9	José R.		Ego abandonó las costumbres indias tradicionales; no quiere hablar tzeltal; gana buen dinero.		Tuvo un ataque y quedó paralizado; se murió.
10	Agustín L.	Eleuterio S.	Ego forzó a Eleuterio, estaba ebrio, a sentarse.	Pedro S.	Dolor de cabeza, debilidad general.
11	Pedro S. (curandero)	Felipe S.	Porque Ego fue al barrio de Felipe a ver a su hija, que ya no le pertenece más.	Él mismo.	Dolores agudos en el pecho, donde le habían disparado (en sueños)
12	Ernestina B.	<i>Me'iltatitl</i>	Porque la antropóloga es la madrina de la hija de Ego.	Rosario A. (ladina pobre).	Expulsó una substancia endurecida y negra.
13	Madre de Milo S.		Ego tiene una milpa muy buena.	Marido de Ego.	Le daban ataques.
14	Caralampio S. ( <i>Poshtawaneh</i> )	<i>Me'iltatitl</i>	Porque Ego mintió al curar.	<i>Poshtawaneh</i> de fuera del pueblo.	Tumor en una pierna.
15	Pedro S.	<i>Me'iltatitl</i>	Porque Ego es curandero y puede ver quién embruja.		Problemas con la vista (quizá una infección).

Caso n°	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
16	Alejo M.	El hermano de la madre de Ego.	El padre de Ego se negó a trabajar para el hermano de su mujer (redirigida)		Fiebre.
17	Lucas R.		Le gusta demasiado comer carne.	Milo S.	Orinó una substancia que era tendón.
18	Ernestina B.	Familia S.	Porque Ego decidió elegir a la antropóloga como madrina de su niño.	Rosario A. (ladina pobre).	Dolor en la rodilla; debilidad general.
19	Tina M.	Cayetano M. y Felipe S. (Igual que en el caso 11)	Ego se negó a casarse con el hijo del hermano de Cayetano.	1. Jacinto M. 2. Padrastro de Ego. 3. Rosalía (ladina) El 2 la curó.	Ego tenía un forúnculo en la cintura.
20	Milo S.	Petrona S. (vecina).	Porque Ego descansa como una mujer; no trabaja duro; cura; tiene demasiados visitantes.		
21	Milo S:	<i>Me'iltatil</i>	Ego está demasiado con los ladinos.		
22	Milo S.	<i>Me'iltatil</i>	El padre de Ego cazó un venado y no lo repartió como es costumbre (redirigido)	Un extraño de tierra fría.	Pisó una rama; ingle hinchada.

Caso n°	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
23	Milo S.	<i>Me'iltatil</i>	El padre de Ego cazó demasiados venados (redirigida; brujería).		Trastornos intestinales.
24	Milo S.	Marido engañado.	Ego se acostó con la esposa de un hombre "y el hombre había pagado para casarse por iglesia"	Padre de Ego.	Parálisis de las manos y del cuerpo; debilidad general.
25	Milo S.	Torbio M.	Ego participó activamente de la política del P.R.I.	Mariano M.	Dolores reumáticos; sensación de pasantez.
26	Milo S.	Pascual Luna (forastero).	Ego tiene buenos puercos y excelente maíz.	J. P. Cam (de San Barrolo) José R. Francisco M. y el mismo.	
27	Guadalupe S.	Primera mujer del marido de Ego.	Para conseguir de vuelta a su marido.		Abortos.
28	Margarita S.	Compadre de Amatenango.	Ego le negó fruta de su huerta.	Feliciano A.	
29	Margarita S.	Un hombre del lado sur del pueblo.	Ego le aconsejó a su marido que no curara en este lado del pueblo.	Milo S. (marido de Ego)	
30	Margarita S.		Ego piso en el mal de orto (redirigida)	Feliciano S.	

Caso nº	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
31	Lampa M.	Vecino.	Ego se fue a vivir con sus padres en vez de con los de su marido.	Padre de Ego.	
32	Felipe R.		Trabaja menos pero gana más; come demasiada carne.	Milo S.	El <i>poshtawanch</i> extrajo intestinos de puercu del paciente.
33	Hilario G.	Enrique B.	Ego estaba borracho y dijo a gritos que no tenía miedo de los brujos; Enrique B. lo oyó.	No muy enfermo, solo un aviso; explicación en un sueño.	Fiebre durante 8 días.
34	Hilario G.	Desconocido.	Piso el <i>puhul</i> ; era para el hermano de Ego (redirigida).		
35	Santiago M.	Alberto R., Angel P. (padrino de Ego).	Ego trabajaba con su padre, que es rico; además iba a la escuela.	Mariano M. Lucas S. Manuel S.	Dolor de cabeza; desmayos.
36	Carmen S.	Elpidio M. Mariano M.		Pedro S. (el padre del marido de Ego).	Se murió.
37	Santiago M.	Pedro S. Sebastian G. Antonio M. (hermano de Ego)	Ego y su mujer viven tranquilos y se quieren mucho; lo atacaron a él y también a su mujer.	Feliciano S. Espiritualista Padre de la mujer de Ego.	Ego con dolor de estómago; la mujer tuvo hemorragias internas y un aborto que fue malo porque parecía rana.

Caso nº	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
38	Milo S.		Ego compró un rifle nuevo para matar venado.	Padre de Ego (curanderro) Él mismo.	Tumor en la espalda; no podía comer.
39	Alonso H.		Despidió al novio de su hija	Milo S.	
40	Alonso H.		Pidió que le regresaran el maíz que había prestado.	Milo S.	
41	Ernestina B.	El hermano de la madre del marido de Ego.	El espíritu de la madre del marido de Ego la acusó de no ser respetuosa.	Pedro S.	
42	Agustina H.	Vecino.	Quería embrujar al marido de Ego, pero no pudo (redirigida)	Elpidio M. (marido de Ego)	Piernas y pies hinchados.
43	Eulalia H.	Un viejo indio.	Ego no le quiso prestar dinero.		
44	Luis L.		Ego no quiso tocar marimba.	Milo S.	
45	Rosa S.	Felipe S. (hermano del padre del marido de Ego) Máximo G. Pioquinto P.	Ego tiene máquina de coser; el marido de Ego gana bien tocando la marimba.	Pedro S. (padre de Ego) Varios otros. El padre no puede curar.	Desmejoramiento; dolores generalizados; parálisis parcial.

Caso n°	Paciente	Ak'chamel	Causa	Poshtawanch	Manifestación
46	Antonio R.	Máximo S. Macario S. Cruz S. (padre de la mujer de Ego) Elpidio M.	Tenía dinero; bebía mucho y a menudo; mal carácter.	El padre de Ego no pudo curar. M. J. ( <i>poshtawanch</i> de Amatenango).	
47	Mariano B.	Un viejo.	Ego tomó el agua de riego del viejo y le pegó.	Ninguno.	Murió quemado en su propia milpa, el nahual del viejo era Torbellino.
48	Martín M.	Jacinto M.	El brujo amenazó a Ego con enfermedad por falta de respeto.		El brujo fracasó en su intento.
49	Lucía B.		Ego tiene nahual guajolote que trae dinero.	Milo S.	Se murió.
50	Mariano G.		Ego tenía buenos animales y tierra.		
51	Milo S.	Macario S.	Ego Guardaba café que era de su hermano, porque éste último no lo quería dar a su suegra.	Padre de ego.	Hemorragias nasales (el calor del café); desmayos; debilidad general.
52	Hijo de Bricio, de 40 días.	<i>Me'iltaitiles</i>	Porque vieron que el niño tenía un buen espíritu y se lo quitaron.	Pedro S.	La criatura tenía convulsiones y se murió en unas horas.

Estas enfermedades, resultado de brujería accidentalmente redirigida, parecen ser las que implican menos conflictos de todos los casos recogidos, sobre todo porque el paciente supo, después del diagnóstico del *poshtawaneh*, que no estaba siendo sancionado y, en consecuencia, se hallaba libre de culpa.

La brujería opera exclusivamente para el control social de los pinoltecos. Ningún ataque intergrupala puede tener éxito. Esto se aplica a los ladinos locales y a los indios originarios de otras comunidades que viven en Pinola.

La imposibilidad de embrujar a los parientes más cercanos, sobre todo a aquellos que descienden en línea directa, también está prescrita por la cultura ideal.<sup>25</sup>

Los casos de brujería que aparecen en la tabla 1 nos permiten determinar los puntos de conflicto en la estructura social de Pinola.

Pueden sacarse algunas conclusiones importantes incluso mediante un examen superficial de los 52 casos recogidos. Por ejemplo, hay total ausencia de sanciones aplicadas como resultado de conflictos de tierras. Esto indica que no es un área importante de ansiedades en la comunidad. Tampoco hay ningún caso de brujería que causara males en las cosechas o en, alguna propiedad material de la víctima. La enfermedad y la posible muerte son los únicos objetivos de los agentes sancionadores.

No hay un solo caso en el que un padre hubiera embrujado a sus propios hijos. Este es un principio estructural importante que sirve para mantener la solidaridad de la familia nuclear, sumamente importante en esta comunidad, compensando así los conflictos que emanan de la total subordinación a la autoridad paterna y de la intensa interacción entre los miembros del hogar. Paralela a ésta tenemos otra norma igualmente importante que prohíbe que un *poshtawaneh* trate a sus propios hijos. Tanto en el área de las curas como en el de la brujería, los participantes deben ser ajenos al grupo interdependiente.

Las tablas de brujería que figuran a continuación hacen resaltar otro hecho interesante. Los niños no son víctimas directas de la bru-

<sup>25</sup> Sólo un caso contradice esto. Un hombre, *ak'chamel* bien conocido, tenía varios niños pequeños que se estaban quedando ciegos. Algunos descubrieron que ese brujo ponía palitos en los ojos de los niños para dañar su *ch'ulel*. Al morir los niños sus *ch'uleles* irían a reemplazar los que su propio padre había "comido". Este caso dijeron que había sucedido hace mucho y nadie se acordaba del nombre del *ak'chamel* ni de las víctimas, hecho que *parece* indicar que se trata más bien de un mito que de un suceso real.

jería a menos que el motivo del *ak'chamel* sea robar su espíritu porque sepa que es muy bueno (véanse casos 7, 49, 52). En los casos en que se embruja a los niños es porque sus padres lo merecían. El niño, al no estar completamente socializado, se supone que no ha apprehendido los valores de la cultura y en consecuencia es “inocente”. Podemos interpretar de manera similar la creencia de que ningún niño puede enfermarse de *disipela* a menos que se contagie de uno de sus padres.

En las tablas 2 y 3 trato de resumir las causas y los agentes de la brujería de la tabla 1. A menudo resulta difícil hacer una clasificación clara, por una parte porque la brujería puede originarse por una pluralidad de causas (véanse casos 11 y 35); por otra parte, se presentan dificultades al clasificar el agente mediante el cual se produjo la enfermedad. Muchas veces un informante dijo estar embrujado pero insistía también en que el *ak'chamel* había sido un viejito; tratando de aclarar el asunto, no se pudo establecer si el “viejito” era simplemente un vecino enojado o uno de los miembros de la jerarquía sobrenatural; esto impide obtener información más precisa sobre el agente. Los informantes con los que no existía una larga amistad o un *rapport* excelente se rehusaban a hablar de brujería, temerosos de una posible sanción. Así, hay algunos casos que conozco bien (véanse casos 1, 11, 12, 18, 31, 33, 35, 37, 41, 45, 46, 51, 52), mientras que hay otros que no conozco en detalle. Esto explica la cantidad de claros en la tabla 1.

Los casos de agentes múltiples (2, 19, 35, 36, 37, 45, 46), fueron clasificados según el agente más importante.

TABLA 2  
AGENTES DE BRUJERÍA\*

Categoría	Agente	Número del caso	Número total de casos
1	<i>Me'iltatiles</i>	6, 7, 8, 12, 14, 15, 21, 23, 33, 52,	10
2	Desconocido	3, 4, 5, 8, 9, 13, 17, 30, 32, 34, 38, 39, 40	13
3	Afines	1, 2, 11, 16, 18, 19, 41, 45, 46	9
4	Vecinos	20, 31, 42	3

Categoría	Agente	Número del caso	Número total de casos
5	Hermano	37	1
6	Compadre	28	1
7	Padrino	35	1
8	Marido engañado	24	1
9	Primera mujer de Ego	27	1
10	Forasteros	26	1
11	Pinolteco del lado sur del pueblo	29	1
12	Circunstancial (pelea con un <i>ak'chamel</i> , etc.)	10, 25, 36, 43, 47, 48, 51	7

- Hemos incluido el caso 33 en la categoría 1 (*Me'iltatiles*) porque conocíamos tanto a la víctima como al agente sancionador (Enrique B.), cuyo status sobrenatural era muy alto. Desgraciadamente algunos casos, en otras categorías, por ejemplo 3, 4, 7, 12, bien pueden haber sido *Me'iltatiles* también, pero no llegué a una comprobación exacta.

TABLA 3  
CAUSAS DE LA BRUJERÍA \*

Categoría	Causa	Número del caso	Número total de casos
1	Éxito económico	6, 8, 9, 13, 17, 20, 23, 26, 32, 38, 45, 46, 50	13
2	Desconocido	3, 4, 20, 34, 36, 42	6
3	Por no cumplir obligaciones recíprocas	16, 22, 28, 29, 40, 43, 44, 51	8
4	Imitación de ladinos	12, 18, 21, 25, 35	5
5	Falta de respeto a los mayores	10, 33, 41, 47, 48	5
6	Por rehusarse al matrimonio	1, 2, 19, 39	4
7	Para conseguir de vuelta al marido	24, 27	2
8	Para robar un buen espíritu	5, 7, 49, 52	4
9	Sanciones contra el <i>Poshtawaneh</i>	14, 15	2

Categoría	Causa	Número del caso	Número total de casos
10	Violar las secciones sobrenaturales	11	1
11	Voilación de las reglas de residencia	31	1
12	Envidia de un hermano	37	1

- \* En lugar de establecer categorías amplias hemos preferido especificarlas lo más posible para lograr mayor claridad. Varias de ellas pueden agruparse, como son las categorías 1, 2, 3, 4, 5, 11, bajo el título de transgresiones al código moral. Los casos 8, 9 y 17 podrían ser clasificados tanto en la categoría 1 como en la 4. El caso 11 en la categoría 10 tiene causas múltiples. Aparte de las sanciones sufridas por violar las secciones sobrenaturales, la víctima no tiene derecho a la autoridad sobre su hija ya casada.

## SUEÑOS

Los sueños son parte fundamental en la trama del pensamiento de los indios pinoltecos. Su importancia deriva del hecho de que se refuerzan y se validan recíprocamente con los conceptos de enfermedad, nahual o gobierno sobrenatural. Esto me llevó a incluir ciertos sueños en otras secciones.

En esta sección vamos a analizar la función de algunos sueños en el sistema de control social.

Los sueños son presagio de brujerías; son un requisito previo para obtener puestos dirigentes importantes; los que los interpretan ocupan posiciones de poder. La importancia de soñar está reforzada por *los poshtawaneh* y los *me'iltatiles*, quienes se especializan en su interpretación y ponen énfasis en relatar los sueños.

Muchos de los sueños fueron recogidos cuando el sujeto estaba anticipando una sanción negativa o cuando ya estaba siendo embrujado, lo que explica por qué en todos ellos hay elementos que se interpretan como sobrenaturales. En estos sueños podemos ver “no sólo... áreas de tensión en la personalidad del sujeto, sino también las tensiones culturales y las áreas de apoyo cultural en la sociedad”.<sup>26</sup>

La teoría pinolteca de los sueños está íntimamente relacionada con el concepto de nahual y de *ch'uul*: el hombre, como una de sus coesencias espirituales, es quien realiza actividades semejantes a las que cumple despierto; dichas actividades, empero, pertenecen al

<sup>26</sup> Eggan, 1952:481

mundo sobrenatural. Durante el sueño se establece comunicación con otros espíritus y el despertar no es recordar el sueño, sino aprender qué es lo que ha pasado en el otro mundo. Estos acontecimientos no están separados de la conducta consciente sino que están integrados a ella. A menudo es difícil para el investigador decidir si un pinolteco se está refiriendo a un suceso real o a un sueño. Tal parece ser también el caso en otras comunidades del área.<sup>27</sup>

Las figuras que aparecen en el sueño, las acciones en las que participan el que sueña y los “otros”, y las características del lugar donde esto sucede, son los símbolos primordiales para una interpretación de los sueños. Todo indio tiene algún conocimiento del simbolismo de los sueños, pero según la situación social particular puede ser que recurra, para su interpretación, a uno de los hombres que han alcanzado un alto status sobrenatural.

Pueden establecerse tres categorías principales en los cuarenta y un sueños recogidos: 1) sueños de brujería, que pueden ser oraculares o corroborativos; 2) sueños de prueba, que verifican si el que sueña tiene un buen espíritu y, en consecuencia, derecho a participar en la jerarquía sobrenatural; 3) sueños de iniciación, requisito previo para ciertos roles institucionalizados en esta sociedad.

Estos tres tipos de sueños son mucho más importantes para el que sueña que los sueños simples, sin conflicto. Se cuentan a parientes y amigos, lo que no se hace con los sueños “agradables”. Las tres categorías de sueños pueden subdividirse en *a*), los que implican sanciones positivas y *b*), los que implican sanciones negativas; pero esta división se desprende del análisis que sigue.

En ocho de los cuarenta y un sueños citados aparecen animales. Éstos son quizá los símbolos más fáciles de interpretar para los no iniciados, porque se identifican con nahuales. Si el animal está a distancia del sujeto no es necesariamente identificado con el mal; pero su proximidad y, peor aún, su ataque, indican intenciones hostiles, es decir, brujería. Su conducta agresiva prueba que es un nahual. Esto se extiende en las creencias locales a los animales que en otras circunstancias se consideran buenos amigos del hombre, como el perro negro.

Si un indio tiene un conflicto con otro indio o sabe que ha cometido una transgresión de las normas, tiene mayor conciencia del contenido de sus sueños. “Los sueños, al llamar la atención del sujeto sobre las violaciones del código moral, no sólo tienden a inducirlo

<sup>27</sup> Guiteras, 1961:297

hacia la conformidad cultural sino que además a indicar el grado en que el sujeto ha hecho propio el código cultural”.<sup>28</sup> Incluso en un momento en que el que sueña no tiene miedo de ser embrujado, un “mal” sueño siempre es considerado como un presagio de brujería. Los sueños siguientes tuvieron lugar antes de que el sujeto se enfermara, pero todos ellos indican la inminencia de la brujería.

1) Pedro S. (*poshtawaneh*)

Un toro negro arremetió contra mí.<sup>29</sup> Agarré un cuchillo pequeño y afilado para defenderme. El animal me atacó, pero yo lo lastimé en el hocico con el cuchillo. Durante varias horas esperé en lo alto de la barda a que renovara su ataque, pero por fin el animal se fue.

*Comentario del sujeto:* “Me desperté con un dolor intenso en el costado donde el toro me había topado. Significa brujería”.

2) Ernestina B.

Un toro negro me perseguía. Mi marido llegó y me dijo que me subiera a un árbol. Yo tenía mucho miedo de caerme.

*Comentario del sujeto:* “Debe ser que alguien está tratando de echarme mal”.

3) Bricio H.

Me perseguían dos toros. Quería subirme a un árbol pero no podía. Entonces me acordé de que tenía un cuchillo y cuando iba a usarlo el toro se fue.

4) Santiago M.

Una vez me encontré con un toro negro que empezó a perseguirme. Corrí a un río ancho; en el medio flotaba una rama gruesa. Me zambullí y me agarré a la rama. El toro saltó al agua pero se murió. Salí del agua y estaba en una calle ancha. Había algunas casas. Una mujer me mostró el camino para regresar a mi casa.

*Comentario del sujeto:* “Me desperté. Estaba sudando y le conté el sueño a mi mujer. También le dije que alguien se iba a morir en el pueblo. Poco después un brujo muy conocido se murió”.

<sup>28</sup> Eggan, 1961:570.

<sup>29</sup> El toro negro, identificado como el nahual de un *ak'chamel*, es el animal que más se representa en los sueños. Este animal aparece en cinco de los cuarenta y un sueños recogidos.

Los sueños 1 y 4 son semejantes en contenido, excepto en el desenlace del ataque del animal. En el primer sueño hay un mal presagio: que el animal logró escapar ileso. Esto quiere decir que puede volver a atacar. El matar a un animal agresivo en un sueño significa la victoria del sujeto sobre las fuerzas sobrenaturales hostiles. De igual manera, al animal sospechoso de ser nahual hay que matarlo cuando ataca a un individuo despierto.

Si en la trama del sueño un animal muere como resultado de los actos del que sueña, éste puede tener una tremenda expectativa hasta que alguien se muere en el pueblo. Este hecho confirma el valor predictivo de los sueños. La persona que se muere es un brujo y el animal en el sueño era su nahual. El sueño cuatro es un ejemplo claro de esta creencia.

Las figuras humanas son mucho más engañosas en los sueños. Como hemos visto más arriba, el simbolismo con los animales es relativamente claro, pero las acciones de las personas, e incluso sus caras, provocan dudas y preocupación que a menudo van más allá de la capacidad de una interpretación del hombre común.

Quizá el simbolismo más directo en el contenido de un sueño sea una pelea con un adversario. Incluso si la cara de esa persona no es identificada, el sueño quiere decir que hay un conflicto y posibles sanciones sobrenaturales:

Bricio H.: “Estaba peleando en el bosque con un hombre. Le pegué con el machete, pero escapó”.

El sujeto está preocupado y espera ser embrujado. Su adversario en el sueño, al escapar aparentemente ileso, confiere al sueño un significado ominoso. Aquí encontramos una correspondencia con el simbolismo del animal que huye.

Si una pelea abierta con ataque físico contra el que sueña anuncia brujería, las acciones aparentemente benévolas de figuras humanas en los sueños pueden ser igualmente simbólicas de malas intenciones.

Un ejemplo del primer caso es el siguiente:

Reina S. (de 12 años), estaba durmiendo y se despertó dando gritos: “Un hombre, con la forma y el parecido de mi propio padre, me picó en el costado con un cuchillo”.

Su padre, un *poshtawaneh*, interpretó el sueño como un ataque de los celosos *me'iltatiles* que lastimaron su *ch'ulel*. Su diagnóstico fue que la niña, que pensaban llegaría a ser una *poshtawaneh*, no podría llegar a serlo.

Por otra parte, los ofrecimientos de una persona de aspecto amable que aparece en el sueño despiertan desconfianza interpretándose como peligro de brujería. La incapacidad de reconocer las figuras en el sueño aumenta la aprensión.

Ernestina B. ha sido amenazada con brujería como resultado de un conflicto con cierta familia. Tiene un sueño recurrente en el que una de sus comadres le da fruta o dulces. Por lo general Ernestina acepta los regalos y se los come., Como resultado se enfermó.

Su esposo, Bricio H., futuro *poshtawaneh*, interpreta estos sueños diciendo que las comadres son brujas disfrazadas de personas amables que aprovecharon la oportunidad para introducir mal en su cuerpo.

Bricio insiste en que su mujer rehúse cualquier comida, cosa que él mismo hizo cuando su compadre Pedro le ofreció un trago.

El simbolismo de aceptar comida en un sueño varía según las circunstancias.

Agustín L. es un joven, hijo adoptivo de Pedro S., un *poshtawaneh* que está lanzando a Agustín al liderazgo sobrenatural.

Agustín tuvo un sueño en el que un hombre desconocido le enseñaba a curar usando ramas de *tzijte'*. Aunque este sueño fue interpretado como muy bueno, uno no bastaba. Poco después de este sueño, cuando la campaña para obtener el consenso sobre las calificaciones de Agustín como *poshtawaneh* estaba en su punto álgido, tuvo otro sueño. En este segundo sueño, un hombre no identificado le dio un vaso que contenía un líquido; el sujeto tomó el vaso y tiró el contenido.

Cuando Agustín le contó este sueño a su padre adoptivo recibió una reprimenda. Debía haber bebido lo que le ofrecían. Era un *me'iltatil* el que le estaba dando la medicina para ayudarlo a ponerse bien (el sujeto estaba enfermo cuando tuvo este sueño).

Tenemos, por lo tanto, uno de los elementos más peligrosos en los sueños convirtiéndose en el más positivo; es decir, el aceptar uno lo que le ofrecen personas desconocidas.

Los sueños relatados más arriba nos permiten llegar a la conclusión de que no hay mecanismos para validar las aspiraciones del sujeto que sueña. En resumen: 1) el negarse era correcto, cuando así lo



consideraba el consenso; 2) el aceptar era correcto también cuando era así considerado por el consenso; 3) el rechazar era incorrecto, cuando mostró que el que soñaba carecía de confianza en sí mismo; 4) el aceptar era incorrecto, cuando el sujeto que soñaba tenía un exceso de confianza.

En consecuencia, el contexto social de los sueños nos ayuda a entender las interpretaciones de éstos. La mayor diferencia parece estar entre los sueños de la gente común y los de los candidatos a un status sobrenatural alto. La confianza en sí mismo que las alianzas poderosas y el curar confieren a un individuo, pueden dar un valor positivo a elementos que, en el caso del hombre común, tienen un significado dudoso.

Otro sueño que muestra los peligros de rehusar ofertas es el siguiente: Mateo M., al llegar a los límites del pueblo, vio una mesa redonda en la que estaban sentados comiendo unos ancianos y ancianas. Lo llamaron y lo invitaron a comer con ellos, pero rehusó. Los *me'iltatiles* mandaron a un "policía" tras él, pero se escondió en los arbustos. No aceptar la invitación puso fin a sus esperanzas de ser miembro de la jerarquía del control sobrenatural. Mateo dice que no ha vuelto a tener sueños significativos desde entonces.

Mateo tiene ahora sesenta y tantos años. No sabemos cuál era su situación cuando tuvo ese sueño. En la actualidad hay un consenso bastante generalizado acerca de que no tiene buen espíritu. No bebe y es un hombre solitario. Un gran número de informantes dicen que

Mateo no tiene amigos en este mundo y no los tiene tampoco “en el otro mundo”.

Una probable explicación es que por falta de las alianzas apropiadas no consiguió ser elegido como miembro del grupo dirigente. Mateo, al decir que la única razón de su eliminación fue el sueño, sigue la fórmula prescrita por la cultura ideal, que destaca el valor de las acciones guiadas desde el plano de acción sobrenatural.

Otro sujeto que tomó uno de sus sueños como prueba negativa (no pasó la prueba) fue Elpidio M. Es cauto y no se atreve a curar porque ha soñado repetidamente que caballos y toros “montan su espíritu”.

Una función importante del sueño entre los pinoltecos es detectar las señales de la oposición o la aprobación de los seres poderosos. Puede que durante un periodo muy largo, quizás durante varios años, los líderes sobrenaturales lo pongan a uno a prueba y de esta manera averigüen lo que vale un candidato potencial para la jerarquía. A estas pruebas llaman ellos “jugar con el espíritu”. El sujeto que sueña, o un *poshtawaneh*, pueden interpretar algunos de sus sueños como parte de esa prueba.

Entre los sueños transcritos arriba hay algunos elementos de este tipo de preselección del candidato al liderazgo sobrenatural (véanse el sueño de Agustín L. y el de Mateo M.).

En los siguientes sueños aparecen cuatro tipos de “pruebas”. Todos ellos fueron relatados por hombres que han alcanzado un alto status sobrenatural, si bien a distinto nivel. En cada una de estas pruebas el sujeto ha tenido éxito y ha triunfado sobre los que trataban de “jugar con su espíritu”.

Bricio H. soñó que dos desconocidos le ordenaban montar en un caballo. Bricio, suspicaz y cauto, saltó cuando el caballo salió disparado al galope. El caballo cayó a un precipicio y se mató.

Juan T. soñó que unos hombres habían puesto cuerdas y otros obstáculos para impedir que huyera, pero voló hacia arriba y escapó.

Martín M. soñó varias veces que unos “hombres” lo perseguían, pero estaba alto en el aire y no lo pudieron alcanzar. A veces para escapar tenía que echarse al agua.

Milo S. soñó que veía muchos venados. Había un hombre que le decía que si se quedaba con los venados todos le pertenecerían. El sujeto no quiso porque “su espíritu es muy listo” y si hubiera aceptado los animales él habría muerto.

El sujeto interpretó que el hombre del sueño era el Sombrerón, que es el pastor de los venados en las cuevas sagradas, donde van los

espíritus de los *poshtawaneh* cuando se mueren para hacer de ayudantes.

La interpretación de los sueños es un corolario importante de muchos acontecimientos cruciales en la vida de los pinoltecos. En tanto es un hombre común, a pesar de la gran difusión de ciertos símbolos, no se supone capaz de entender ni de atreverse a interpretar los sueños propios o los de sus parientes. Por otra parte, los que están iniciados en la jerarquía del control sobrenatural empiezan a interpretar algunos sueños –ya sea los propios o los de parientes más allegados–, como parte de su aprendizaje para el nuevo rol.

Cuando el nuevo status de Bricio fue confirmado por Jacinto M., aquél interpretó, por primera vez, uno de los sueños de su mujer. La mujer había soñado una noche que estaba en la esquina de una calle del pueblo con su niña en los brazos. Su hermano mayor, Arturo, apareció y la invitó a que se refugiara en una de las casas. Le contó el sueño a Bricio quien lo interpretó y decidió que era un sueño muy bueno. La figura que aparecía como su hermano era, realmente, uno de los *me'iltatiles* que la estaban protegiendo a ella y a la niña.

El guardián sobrenatural –el que puede “ver cómo es el otro mundo”–, es la única persona calificada por su status sobrenatural para interpretar correctamente los sueños de los hombres comunes. Como un atributo de su poder llega hasta modificar el contenido del sueño para poder sancionar al sujeto positivamente (véase la sección sobre reclutamiento en el capítulo siguiente). Su veredicto es definitivo en todos los casos.



## 5. Los agentes de control social

Los tres roles más importantes en el control social de esta comunidad son: el *me'iltatil*, el que cuida a los individuos y a la comunidad; el *poshtawaneh* o *h'uhul*, a cargo de la curación de enfermedades, y el *ak'chamel*, dedicado a “echar mal”.

Ninguno de estos roles se caracteriza por un conjunto particular de atributos que permitan su clara separación de los otros, aunque los tres implican la capacidad de echar el mal. En el nivel ideológico, el *me'iltatil*, que guarda a los hombres y los lugares, está calificado para castigar transgresiones mediante la brujería; el *poshtawaneh* debe contraatacar el mal con la fuerza de su *propio ch'ulel* y de sus nahuales que vencerán a los del *ak'chamel*. En el nivel de la interacción social, las alianzas o conflictos que surgidos entre el hombre común y aquéllos a los que se les confiere un alto status sobrenatural, determinarán los cambios del sujeto de una a otra de las categorías mencionadas.

Aunque tanto la cultura como la estructura social de los tiv del oeste de África son diferentes, encontramos la misma ambivalencia respecto de los poderosos que en Pinola:

El *tsav* es una substancia que crece en los corazones de algunas personas (brujos). Da a su dueño control “poder” sobre las personas y sobre ciertas cosas... Los hombres con poder son naturales y necesarios. Son los líderes de la sociedad tiv... tienen el poder de matar. En resumen, el poder corrompe. Los hombres alcanzan el poder consumiendo la substancia de otros... Las personas con *tsav* forman una organización llamada *mbatsav*. Sin embargo, la palabra *mbatsav* tiene dos significados: 1) los poderosos y 2) un grupo de brujos organizados con propósitos malignos y nefastos.<sup>1</sup>

En la mente de los indios no hay nada contradictorio en esta ambivalencia cuando se toma en un contexto social particular. Sin embargo, si se sospecha que un *me'iltatil* benevolente o un *poshtawaneh* hace mal cuando no ha habido ninguna transgresión, su papel es reevaluado por sus adeptos.

---

<sup>1</sup> Bohannan, 1958:3-4.

El *me'iltatil* es siempre un anciano. La edad es uno de los requisitos previos para el alto status sobrenatural. No se requiere experiencia previa en curar. El *me'iltatil* aplica sanciones negativas sólo en casos justificados (“cuando hay delito”), y nunca procura la muerte como resultado (véanse casos 7, 8, 12, 21, 22 en la tabla I). Su tarea sobrenatural incluye la protección de los pinoltecos y del pueblo, el castigo de los desviantes infligiéndoles enfermedades y la protección especial de los espíritus de los niños y de la gente común, a quien ampara del ataque a los *ak'chameles*.

Los *me'iltatiles* más viejos, muchos de los cuales no curan, adoptan una actitud algo despectiva respecto del curar, actividad que consideran propia de personas con status sobrenatural no tan elevado.

Aunque el rol del *me'iltatil* es fundamental, la identificación de quién lo es difiere según los informantes, las secciones residenciales y las facciones que en ellas existen, como mostraré más adelante.

El *poshtawaneh* es también un guardián. Como mediador entre el paciente y los dirigentes sancionadores tiene gran importancia y es considerado miembro del gobierno sobrenatural, aunque puede estar subordinado a uno más anciano y de mayor prestigio que sea *me'iltatil*. Las diferencias de edad y status determinan el grado de protección que puede dar a los otros pinoltecos. Poco después de su iniciación, su participación en la elite sobrenatural y la coalición con otros espíritus poderosos lo inmunizan a los ataques; pero no puede proteger a otros. Después, su poder va aumentando y ya es capaz de proteger a los de su familia. Por último, su protección se extiende a los que viven en la misma sección del pueblo que él.

El *ak'chamel* es, a nivel conceptual, alguien que no cura y que está exclusivamente motivada por la envidia. Ataca a los que no han transgredido el código moral y no necesita permiso de los *me'iltatiles* para hacerlo.

Los “viejitos” que sancionan la conducta de los pinoltecos no forman un consejo de ancianos en la comunidad. Hay facciones basadas en alianzas temporales, pero su acción concertada tiene lugar exclusivamente a un nivel sobrenatural, cuando se reúnen en “sus espíritus” y deciden sobre lo que debe hacerse respecto de los transgresores.

A este respecto es interesante comparar el sistema de control social en Pinola con el de Oxchuc, donde las sanciones siguen líneas definidas:

Si hay conflicto o un delito o enfermedad, en una familia dada, lo primero es llamar a los ancianos del linaje correspon-



diente; si es necesario, el asunto puede ir ante los ancianos del clan al que pertenece ese linaje, y si todavía ahí no se arregla el asunto, va en última instancia a los jefes del *calpul* al que pertenecen los litigantes.<sup>2</sup>

Se cree generalmente que las personas con nagual se encargan de que se mantenga la buena conducta y se sigan los mandamientos morales del grupo. Al desempeñar este deber se observa una cierta jerarquía: primero, les corresponde a los padres políticos vigilar la conducta de sus hijos e hijas políticos; los ancianos de cada linaje supervisan a los miembros de ese grupo, y en forma similar para el clan, y finalmente los jefes del *calpul* tienen también que ejercer control sobre sus constituyentes.<sup>3</sup>

Estos grupos extensos de parentesco o grupos territoriales, no existen en Pinola. Aquí la familia nuclear es la unidad social y económica más importante y la organización del control social funciona de manera notablemente diferente a la de Oxchuc.

Las autoridades formales de los indios cuya responsabilidad pudo ser la aplicación de sanciones, han desaparecido (por ejemplo, la jerarquía religiosa) o bien están totalmente subordinadas a los funcio-

---

<sup>2</sup> Villa Rojas, 1947:581.

<sup>3</sup> *Ibidem*: 584

narios municipales ladinos, como la jerarquía civil. A los indios no se les concede el derecho de gobernarse a sí mismos, ni forman una comunidad moral con los ladinos (véase la Introducción). Estos factores han producido un fenómeno interesante: “mover hacia arriba”, a un nivel metafísico, al consejo de ancianos, pero conservando la estructura y funciones de los organismos tradicionales de funcionarios indios. Este gobierno sobrenatural —que no tiene correspondencia con ningún grupo indio a nivel terrenal—, consta de un presidente, un secretario, un juez y varios policías. Pero nadie sabe quiénes son.

La fecha para las elecciones y la toma de posesión del cargo de los líderes sobrenaturales coinciden con los del gobierno municipal; el 31 de octubre y el 1° de enero, respectivamente.

La tarea principal del secretario es llevar las actas de las reuniones de los *me'iltatiles* —él es uno de ellos aunque de menor status sobrenatural. Los deberes de los policías consisten en hacer recados para el presidente y volar a los puestos de guardia en las afueras del pueblo.

La identificación de cada uno de estos líderes no es importante para los indios, pero su organización en un cuerpo sirve, en su marco de referencia conceptual, para explicar, la dinámica de protección y castigo. Al nivel de la interacción social, como se verá en la sección sobre reclutamiento de los dirigentes sobrenaturales, las relaciones entre el hombre común y los *me'iltatiles* tienen un carácter más diádico que el que aparece en el esquema ideal de un cuerpo de autoridades colegiadas.

Cuando uno se convierte en *me'iltatil*, su rol sufre un profundo cambio, tanto en la interacción social como a nivel sobrenatural. De los que alcanzan este status se dice que tienen poder, un concepto de suma importancia para los indios del lugar, que incide en distintas áreas de su organización social.

Estar “bajo poder” significa una casi total sujeción a la autoridad de otros. La autoridad paterna es fuerte y exige un status dependiente en los hijos, incluso cuando ya son jóvenes adultos. En tanto un hombre no tiene su propia casa, un pedazo de tierra para cultivar en forma independiente e hijos propios, sigue estando “bajo poder” de su padre. Las mujeres al casarse están bajo la autoridad de sus maridos.

En un nivel sobrenatural los niños y los adultos comunes están bajo la tutela de los guardianes sobrenaturales. Incluso un hombre que puede aspirar a un status sobrenatural alto depende todavía de los *me'iltatiles* para que le den ese poder. Tener poder puede definirse, entonces, como un status independiente —tanto en el nivel so-



cial como en el sobrenatural—, el cual implica la capacidad de tomar decisiones así como una responsabilidad moral hacia sus dependientes.

Los otros miembros de la comunidad le deben respeto. “Incluso los viejitos ya me están respetando” es un dicho común del que ha comenzado el ascenso a las posiciones principales de control. Esto quiere decir que se le mostrará deferencia, que será recibido con las fórmulas que se dan a los miembros ancianos de la comunidad y que se le atenderá de la manera ritual acostumbrada a los que tienen ese status. El respeto se refuerza por temor y ansiedad, motivados por la amenaza sobrenatural del nuevo líder que el hombre común no puede contrarrestar.

Un punto importante es que el cambio en la actitud hacia el *me'iltatil* —respeto y temor—, está exclusivamente relacionado con el nuevo status sobrenatural alto de esa persona y no con su afiliación a ningún grupo formalmente constituido.

Los *me'iltatiles* refuerzan, mediante actos de la conducta consciente, la imagen que los demás tienen de ellos. Contar sueños de contenido significativo, como el volar muy alto o encontrarse con algún hombre importante “en su espíritu”, es uno de los mecanismos de refuerzo. Otra manera consiste en expresar amenazas abiertas de embrujar a cualquier transgresor o persona que no lo “respete”. Una tercera, bastante sensacional, es comer carbones encendidos ante testigos para demostrar su identificación con los líderes.

## LA JURISDICCIÓN TERRITORIAL DE LOS ME'ILTATILES

Los atributos sobrenaturales de los *me'iltatiles* son efectivos dentro de los límites de un territorio restringido que coincide con el área que rodea su propia morada. La misma regla de jurisdicción se aplica a los *ak'chameles*.

Cada sección, en la división dual de Pinola —una al norte y la otra al sur de la línea divisoria—, está a su vez dividida en cuatro subsecciones de control sobrenatural.

Cada una de estas subsecciones constituye el dominio sobrenatural de ciertos guardianes que por la noche vuelan sobre ella. La explicación de estas áreas específicas de control se debe en parte a la creencia en un fuerte vínculo entre el *ch'uley* y el lugar de nacimiento.

Idealmente ningún *me'iltatil* puede sancionar —ni ningún *ak'chamel* hacer maleficios—, fuera de su zona de residencia. Veremos que en la conducta real las fronteras de las subsecciones no están bien definidas y se expanden o contraen según el tipo peculiar de conflicto, o el prestigio y reputación de un determinado dirigente sobrenatural.

La delimitación exacta de cada subsección es, por lo tanto, imposible. Cada informante asegura que las cuatro subsecciones existen y trata de delimitarlas, pero al verificar esa afirmación con otros, se encuentra uno con que no coinciden. Esto sucede no sólo entre unos informantes a otros sino incluso con el mismo pero en diferentes ocasiones. Los cambios de alianza son uno de los factores determinantes de los cambios en las subsecciones.

Según consideran los indígenas, el sistema de control social implica que una persona sea vigilada y su conducta comunicada al “gobierno del otro mundo” por el *me'iltatil* de su subsección. Otro *me'iltatil*, que es igualmente importante y responsable de la protección y del castigo de los hombres comunes, es el que “ha levantado su espíritu” después de nacer. Este último guardián puede ser el mismo que el primero. Si ambos no son la misma persona o la identidad del segundo no se conoce, el *me'iltatil* que reside en la misma subsección de uno tiene el papel más decisivo cuando se plantea una situación crucial.

Uno de estos dos *me'iltatiles* —según la situación particular—, informa al gobierno sobrenatural, que es quien toma la decisión final respecto al tipo de castigo a aplicar por la transgresión cometida.

Esto se decide en las reuniones que celebran los jueves y los viernes por la noche.

Un análisis de ciertos casos mostrará cómo la lealtad a un *me'iltatil* altera, en la interacción social, este esquema ideal. Cuando hay más de un anciano viviendo en la misma subsección, lo cual acontece corrientemente, la situación se torna todavía más compleja.

Un informante, Bricio H. —que desconocía al *me'iltatil* que había levantado su espíritu—, se consideraba bajo la guardia de dos *poshtawaneh* bien conocidos (Pedro S. y Jacinto M.), ambos de su propia subsección. Cuando surgió un conflicto con uno de ellos (Pedro), porque la hija de Bricio rompió su compromiso con el sobrino del guardián, nuestro informante, su esposa y su hija estuvieron intermitentemente enfermos durante varios meses. Temían que el guardián diera permiso a algún *ak'chamel* para que hiciera mal a alguno de ellos o a los tres.

Durante estos meses, cuando el informante y su familia estaban más temerosos, se unió más a Jacinto, el otro *me'iltatil* de la subsección. Este individuo, un *poshtawaneh* bien conocido, fue llamado para que curara a los miembros enfermos de la familia y se convirtió también en el agente principal de la promoción de Bricio al rol de *poshtawaneh*.

Como resultado del conflicto, Bricio aprovechó todas las ocasiones para divulgar el rumor de que su *me'iltatil* anterior era un envidioso y además, que estaba perdiendo todos sus pacientes porque no podía curar.

Para el segundo caso no poseemos todos los datos que condujeron a la actual situación, sino tan sólo lo que nos dijo un informante, Hilario G. Este joven dice que su espíritu estaba bajo la protección de Enrique B., un anciano que obviamente vive en otra subsección del pueblo (casi en el extremo norte). Al preguntarle por qué su protector estaba tan lejos, Hilario contestó que desde que nació lo había guardado un buen *poshtawaneh*, Ireneo M., que vive sólo a dos cuerdas de su casa, pero que a la muerte de éste, todos los niños que estaban a su cuidado habían pasado al de Enrique. Como puede verse, las reglas de la jurisdicción territorial se pasan claramente por alto.

Es importante señalar aquí que al preguntarle a Hilario G. bajo qué *me'iltatil* estaba, mencionó consistentemente a un anciano de su propia área residencial. Pero después fue castigado por Enrique (véase tabla 1, caso 33), hecho que hizo que Hilario se diera cuenta de su dependencia sobrenatural de Enrique.

La división ideal de cada parte del pueblo en cuatro subsecciones no sólo se contradice en casos concretos, sino también con las declaraciones explícitas de muchos guardianes (*me'iltatiles* y *poshtawaneh*), de la comunidad. Varios de ellos, cuando los entrevistamos, negaron las subdivisiones y dijeron que toda la parte norte del pueblo estaba bajo su exclusiva jurisdicción. Cuando aceptaron reconocer la participación de otros guardianes en la vigilancia nocturna de la misma subsección, afirmaron que el otro tenía un papel subordinado (quizá el de secretario ó de policía).

Esta es la conducta aceptada de los *me'iltatiles* y en tanto su relación con sus seguidores no implique tensiones, estas afirmaciones se ven reforzadas y divulgadas por los hombres comunes que giran en torno de ese *me'iltatil*. El conocimiento que un hombre común tiene de la personalidad y del rango de los *me'iltatiles* con los que no está en íntimo contacto es mucho menor, hecho que confirma la importancia de las alianzas.

Un tercer caso nos indica la complejidad de las reglas de residencia y del alcance de las jurisdicciones cuando se cometen transgresiones. Salvo raras excepciones, al aparecer un conflicto real, la construcción ideológica que implica la intervención de una serie de *me'iltatiles* se olvida transitoriamente y las sospechas o acusaciones de brujería se centran en una sola persona.

## EL POSHTAWANEH

Del análisis de las formas de control social en Pinola surge que el rol decisivo en el mantenimiento del equilibrio entre el hombre común y las fuerzas sobrenaturales es el del *poshtawaneh*.

Es quizá el más peligroso de los puestos dirigentes. Curar a un transgresor puede significar neutralizar las sanciones negativas aplicadas por el consejo sobrenatural y esto puede acarrearle un castigo al propio *poshtawaneh*; el conocimiento que éste tenga de la identidad del ak'chamel puede convertirlo en blanco de su brujería (véase tabla 1, caso 15); el intento de recobrar un espíritu cautivo de los lugares mágicos puede significar la enajenación del suyo propio para reemplazar al que ha liberado.

En la esfera de la interacción con sus convecinos, el *poshtawaneh* es objeto de chismes, sospechas y temores. A menos de que su conducta siga estrictamente ciertas normas —como evitar beber en ex-

ceso y la promiscuidad sexual—, pierde prestigio, pacientes e incluso la vida.

La sospecha de que el *poshtawaneh* está usando sus nahuales para echar mal en lugar de contrarrestar la enfermedad producida por brujería, es la amenaza más grande a su seguridad personal y al consenso logrado entre sus adeptos. La opinión de que el *poshtawaneh* es “ético” en sus intentos de curar a un enfermo, o de que está usando su habilidad para embrujarlo, depende de la recuperación del paciente y de las peculiares circunstancias que rodean la reputación de aquél.

Aquí encontramos una aparente contradicción lógica. Hay absoluta libertad para elegir al *poshtawaneh* dentro o fuera de los límites del pueblo, o para llamar sucesivamente a tantos de ellos como se crea necesario, cuando uno fracasa y “no encuentra la ‘buena medicina’ o ‘no puede hablar bien con el *ak’chamel*”.

Parecería natural que en aquellos casos en los que el *poshtawaneh* no pudiera curar al enfermo, este fracaso sería atribuido a las causas antes mencionadas y que se buscaría una solución en otro lugar con cualquier otro *poshtawaneh* teóricamente más poderoso. Pero no es esto lo que suele pasar; la sospecha de algo maligno está siempre presente y puede salir a la superficie si el enfermo sufre una recaída, predisponiendo a la familia contra el *poshtawaneh*. Inmediatamente después aparece el conflicto.

En Pinola los *poshtawaneh* no están constituidos en un cuerpo que sirva para organizar y participar en las ceremonias religiosas. También falta un orden de precedencia estricto según los años de experiencia. Estos dos aspectos formales se encuentran aún en otras comunidades del área, como en Zinacantan.<sup>4</sup>

Sin embargo, es importante tener muchos años de experiencia; lo que falta son los criterios estrictos para establecer grados entre los *poshtawaneh*. En Pinola existen algunas diferencias en el status de los *poshtawaneh*; primero, entre hombres y mujeres; segundo, según los tipos de enfermedades que curan. Hay menor cantidad de mujeres dedicadas a curar, y se ocupan en tratar las enfermedades de menor gravedad. La explicación de esto es que las mujeres, aunque tengan buenos espíritus y nahuales poderosos, tienen en la jerarquía sobrenatural y en la organización social un status subordinado al de los hombres. Aunque participan de las reuniones sobrenaturales, más bien se limitan a escuchar y cuando se les pide que asuman ciertas

<sup>4</sup> Vogt, 1963:5



responsabilidades –como por ejemplo, levantar el espíritu de un niño–, rehúsan diciendo que no son lo suficientemente poderosas.

La brujería es una lucha del hombre contra los poderes sobrenaturales; para que quien la cura tenga éxito, ha de ser tan fuerte o más que los seres con los cuales se enfrenta.

Entre los *poshtawaneh* del sexo masculino existen los que sólo curan el *k'esblal* y el espanto, pero que no se aventuran a curar la brujería. Un recién iniciado en curación no se considera capacitado para comunicarse con los brujos o con los *me'iltatiles* enojados. Sin embargo, no hay requerimientos estrictos para el tratamiento de las diferentes enfermedades. En Chamula hay una gradación más sistemática de los *poshtawaneh*, aunque está basada en criterios diferentes a los de Zinacantan, como puede verse en el siguiente párrafo:

El que es *ilol* (curandero), ejerce porque ha sido escogido por Chultotic. Cuando alguien ha sido escogido para ser *ilol*, se pone en trance; duerme, sueña, siente que está muerto, que es arrebatado para ser enseñado a curar. Algunos *iloles*, para recibir el cargo, se desmayan tres, cinco o seis veces; sólo reciben el cargo de *ilol* los que tienen su *ch'ulel* muy alto, los que están en el *Joyol* (más arriba); los que sufren más desmayos son los que están más arriba... Cuando un *ilol* se ha privado sólo una vez, puede curar *komel* (espanto); cuando se ha privado dos o tres veces, puede curar además del *komel*, *slokes akchamel* (quitar la

brujería); puede curar *kasemal* cuando se ha privado de cuatro a seis veces; *el kasemal* es la quebradura del *ch'ulel* <sup>5</sup>.

*El poshtawaneh*, por lo tanto, es una figura importante pero muy discutida. Los riesgos que corre a nivel terrestre se reproducen a nivel sobrenatural. Es el objeto ideal de ataques tanto de los seres sobrenaturales que no quieren que interfiera en sus decisiones, como de sus conciudadanos que temen que no los cure bien.

De los tres roles principales de dirigentes en Pinola, el *poshtawaneh* es el único que posee un campo de acción ilimitado para sus prácticas.<sup>6</sup> Las implicaciones estructurales de esta libertad territorial, que contrasta con la jurisdicción de los *me'iltatiles* y de los *ak'chameles*, son importantes y se tratan en el último capítulo de este trabajo.

Este aspecto es quizá el más notable de la adaptación del sistema de creencias a los problemas reales de interacción. La mediación y la recuperación de la salud dependen del *poshtawaneh* y es aquí donde el sistema de control social adquiere la flexibilidad que no está explícita en el caso de las sanciones punitivas.

#### EL AK'CHAMEL

Es difícil justificar la dedicación de una sección al *ak'chamel* o brujo porque, como dijimos antes, los *me'iltatiles* y los *poshtawaneh* son potencialmente, y con frecuencia, realmente acusados de embrujar.

Sin embargo, el análisis de la importancia de los roles en este sistema social no estaría completo si no discutiéramos un rol que en muchos casos se destaca claramente de los dos previamente mencionados.

Hay en el pueblo muchos ancianos que no curan. Un consenso bastante generalizado afirma que estos viejos no tienen ni buen espíritu ni nahuales poderosos y son clasificados como fuera; del grupo de status de los *me'iltatiles*. Por otra parte, cuando la personalidad, la conducta y/o la relación conflictiva de estos sujetos con los vecinos los hace sospechosos de tener malas intenciones, se convierten en el blanco preferido de la acusación de brujería.

<sup>5</sup> Pozas, 1959:194

<sup>6</sup> La única restricción se refiere a su incapacidad para tratar a su "propia sangre".



La incapacidad de estos hombres para curar elimina el beneficio de la duda a los ojos de sus posibles víctimas. Nadie los reconoce como *me'iltatiles*, ni siquiera ellos mismos.

¿Por qué, cuando el camino al prestigio y a la ascendencia está tan claramente marcado para los jóvenes de esta comunidad india, han elegido estos individuos el “mal camino”? ¿Son los *me'iltatiles* actuales que nunca han curado, los verdaderos brujos de otros tiempos? ¿Hay que buscar la explicación a nivel psicológico? “Las personalidades imperiosas y enérgicas son las que con mayor probabilidad son acusadas [de brujos]” dice Villa Rojas respecto a Oxchuc<sup>7</sup>. ¿Lo averiguaremos solamente cuando consideremos su conducta real respecto de sus parientes y vecinos, conducta que permite el lento crecimiento de un consenso que define a estos sujetos como “meros brujos”?

He empleado una expresión que pudiera ser objetada: la que implica que los meros brujos eligen su papel. Sin embargo, parece que este caso es el de Pinola.

En el pueblo conocí a dos individuos de este tipo. Ninguno de los dos curaba. Uno era bastante rico, en términos de los standards locales, mientras que el otro era muy pobre.<sup>8</sup> El consenso del pueblo respecto de las malas intenciones de estos individuos —el estar motivados tan sólo por la envidia, su negativa a pedir

<sup>7</sup> Villa Rojas, 1947:584.

<sup>8</sup> La riqueza no es condición suficiente para ser acusado de *ak'chamel* aunque sí un motivo frecuente para hacer brujería.

permiso de los *me'iltatiles* para echar mal—, no sólo era muy alto, sino, lo que es más importante, iba más allá de los límites de su subsección. Su fama de *ak'chameles* estaba firmemente establecida en todas partes.

Ellos mismos empleaban todas las oportunidades para reforzar la idea de que eran *ak'chameles*. Presumían de sus poderes para embrujar y formulaban amenazas abiertas contra cualquiera que se atreviera a despertar su desagrado.

Lo que externamente parece un rol peligroso cesa de serlo cuando se comparan los riesgos del *poshtawaneh* e incluso los del *me'iltatil* con los de los “meros brujos”.<sup>9</sup> De una manera negativa, ser un *ak'chamel* es tener influencia y poderes sobrenaturales

por lo tanto, disfrutar de un status alto en la comunidad. Bien puede explicarse como la elección del camino más corto al prestigio. “La presencia del sistema de brujería debe ser una ‘tentación’ constante para los navajos que ansían poder, pero que no lo han obtenido por otros medios”.<sup>10</sup>

Cuál sea el destino final de estos hombres es algo que no podemos contestar aquí; pero no parece peor que el del *poshtawaneh* que pierde la adhesión de su grupo.

El principio territorial de acción que se aplica al *me'iltatil* es igualmente válido en el caso del brujo. No puede hacer daño fuera de los límites de su subsección, y cuanto más cerca esté su casa de la de la víctima tanto mayor la probabilidad de que el *ak'chamel* tenga éxito en sus intentos.

Pero el brujo nunca actúa solo para lograr sus objetivos malignos. El número ideal para una acción efectiva es una coalición de tres brujos.<sup>11</sup>

Uno de ellos es el jefe del grupo, pero la acción coordinada es imperativa. No siempre es importante conocer a todos y cada uno de los *ak'chameles* que le hacen a uno maleficios. Lo urgente es identificar a aquél con el que la víctima está en conflicto —que por lo general suelen suponer que es el jefe. La necesidad de tres *ak'chameles* ciertamente se explica por la creencia en la acumulación del *pukuh*.

<sup>9</sup> A dos *poshtawaneh* los mataron y a otro le dispararon sin ser alcanzado, durante nuestra estadía de dieciséis meses

<sup>10</sup> Kluckhohn, 1944:82.

<sup>11</sup> Núñez (1702), citado por Calnek (1962:65), dice: “... a los nagualistas se les permitía emplear sus poderes... sólo con el consentimiento de otros dos miembros de rango y función equivalente en la comunidad”.

En el nivel real de interacción encontramos, otra vez, un mecanismo social para compensar el marco ideológico que establece un área restringida para el *ak'chamel*.

Cuando existe una tensión entre un individuo y un *ak'chamel* conocido y este último vive en una parte distante del pueblo, la enfermedad se explica como causada por el brujo, con la ayuda de otro cuya casa está ubicada en la misma subsección de la víctima.

A pesar de que las acusaciones de brujería son el resultado de tensiones en las relaciones personales, es interesante saber si un individuo de esta comunidad admite ser embrujado por los “buenos *me'iltatiles*” y, asimismo, si acepta su enfermedad como un castigo merecido.

Los cincuenta y dos casos de brujería que reuní en el campo comprenden once de estos casos (21%), algunos de los cuales son así:

Hilario G. (caso 33 en la tabla I), un pinolteco joven muy tradicional cuyo espíritu lo guardaba Enrique B., estaba bebiendo en una cantina del pueblo. Al cabo de varias horas, cuando ya estaba bastante borracho, llegó Enrique a la cantina e Hilario empezó a gritar diciendo que no creía en el castigo de los *me'iltatiles*, que nadie podía enfermarlo y que los *me'iltatiles* no eran de verdad guardianes de la gente del pueblo, y otras cosas más.

Unos cuantos días después cayó enfermo pero se puso bien en poco tiempo. Durante su enfermedad soñó con un viejo que le decía que su enfermedad era un aviso para que de ahí en adelante se portara bien.

Veamos otros casos: 1) Milo S. (casos 22 y 23), que fue embrujado por los *me'iltatiles* por no seguir la distribución tradicional del venado que cazó; 2) Ernestina B. (casos 12 y 18), por elegir a la antropóloga como madrina de una de sus hijas; 3) Milo S. (caso 21), por mostrar demasiada amistad con los ladinos del pueblo; 4) Santiago B. (caso 6), por no beber y también porque no necesita trabajar parte del año en las fincas; 5) Caralampio S. (caso 14), por mentir cuando cura (hace diagnósticos equivocados).

Todos, sin excepción, son indios conservadores sujetos al sistema tzeltal de control social, lo que puede explicar su conflicto interno cuando se dan cuenta de las transgresiones a los mandamientos morales locales.

MECANISMOS SOCIALES PARA EL RECLUTAMIENTO  
DE LOS DIRIGENTES SOBRENATURALES  
EL CONSENSO DE LA COMUNIDAD

A pesar de que en Pinola no hay un cuerpo estructurado de *me'iltatile* cuyos miembros sean fijos o permanentes, podemos detallar ciertos mecanismos sociales que siguen un curso aceptado para reclutar a los futuros líderes.

Lo que se espera del pinolteco es que su conducta se adhiera en forma estricta a las normas locales: trabajo duro, respeto a los mayores y cooperación y reciprocidad en ciertas tareas económicas. Estos son los requisitos *sine qua non* para tener status social y sobrenatural altos. La violación continua de cualquiera de ellos perjudica, tarde o temprano, la candidatura del sujeto, incluso si se cumplen los otros requisitos como la edad o los sueños de contenido adecuado.

Aquí tenemos que distinguir entre el individuo que sigue estrictamente las normas de su cultura sin una aspiración inmediata de iniciarse en el proceso de “movilidad sobrenatural” —conducta que está generalizada entre los indios conservadores—, y el individuo que ha sido elegido para ser uno de los guardianes. Pensar que cualquiera, sobre la base de la obediencia al código moral local, será automáticamente elegido, es tan erróneo como pensar que el individuo se nombra a sí mismo.

Hay una clara distinción entre la conducta ideal y el proceso real por el que un individuo consigue un “cargo” en la jerarquía.

En la práctica existe siempre una íntima relación entre el candidato y un *poshtawaneh* “famoso” o *me'iltatil*. La relación puede ser de parentesco, compadrazgo, vecindario o incluso de “profesional” a paciente, como cuando el *poshtawaneh* ha asistido repetidamente a la familia de un sujeto y lo conoce bien.

Las sanciones positivas necesarias para que un sujeto pueda llegar a curar emanan de los *poshtawaneh* bien conocidos (y/o de los *me'iltatiles*). Comentan la conducta de fulano de tal, lo bien, que trabaja, la autoridad que tiene sobre su familia. Diagnostican un “buen espíritu” y animan al candidato preguntándole: “¿Qué soñás? Seguro que pronto vas a soñar”.

No sabemos si esto funciona como una motivación intensa para, que el individuo sueñe; se le anima a seleccionar y recordar mejor sus sueños, especialmente los que tienen el contenido ideal. Pero los datos recogidos en el campo, en un caso particular en el que se pudo

observar el proceso de elegir, animar, respaldar y obtener el consenso de la comunidad, nos permiten hacer ciertas generalizaciones.

A Bricio H. le habían dicho desde hacía algunos años que tenía un buen espíritu y que un día podría curar. Uno de los *poshtawaneh* bien considerado de la comunidad y según muchos, también *me'iltatil*, Jacinto M., había estado pidiendo a Bricio que aceptara un nombramiento para participar en la jerarquía de control sobrenatural porque él ya estaba muy cansado de volar sobre la comunidad por tan largos años. El candidato, Bricio, había tenido algunos sueños que no llenaban los requisitos simbólicos necesarios. Sin embargo, tenía sentimientos considerables de anticipación mientras esperaba los signos necesarios para su futuro rol. Estaba preocupado por no soñar y al mismo tiempo tenía miedo de soñar, ya que el soñar lo lanzaría a una carrera de prestigio pero peligrosa. Por fin tuvo un sueño curioso y perturbador.

La ansiedad de Bricio respecto al contenido de este sueño apareció porque: 1) estaba en otro pueblo (Comitán); 2) los otros que aparecían en el sueño eran ladinos (aunque estaban “pulseando” a un enfermo a la manera de los *poshtawaneh* indios).

Fue a ver al *poshtawaneh* que lo había estado animando y le contó el sueño.<sup>12</sup>

Jacinto M. analizó el sueño y modificó su contenido de la siguiente manera:<sup>13</sup> 1) Los hombres eran en realidad *me'iltatiles* de Pinnola disfrazados de doctores ladinos; 2) Bricio H. tenía una pluma en la mano durante el sueño, lo que demostraba que “en el otro mundo podía escribir”.

Dado que un sueño no es suficiente para llenar los requisitos, habría que esperar.

Al poco tiempo la hijita de Bricio se enfermó y llamaron al mismo *poshtawaneh*. Mientras trataba a la niña tuvieron largas pláticas en las que Jacinto pidió a Bricio que le dejara tomar el pulso para poder confirmar su idea de que éste tenía un buen espíritu y para saber por medio del pulso cuándo iba a ser *poshtawaneh*.

<sup>12</sup> En este caso particular oírás personas, un *poshtawaneh* (Cayetano M<sup>1</sup>) y un *me'iltatil* muy viejo muy respetado (Enrique B.), habían dicho a Bricio que, tenía buen espíritu y llegaría a ser un miembro de la jerarquía; pero desde el momento de su sueño su alianza principal es con Jacinto M., casi exclusivamente con él.

<sup>13</sup> El sueño me lo contó a la mañana siguiente de ocurrido y después fue interpretado por el viejo *poshtawaneh*. El informante, Bricio, estaba convencido después de la interpretación de que había tenido una pluma en la mano, elemento ausente en la primera versión del sueño.

La conversación con Jacinto (que reproducimos entera en el capítulo 2) sugiere la conducta que se espera de un candidato a miembro de la jerarquía. Humildad del novicio que se expresa en la reticencia y la negativa de aceptar tal responsabilidad y negar haber tenido los sueños adecuados. Confianza en sí mismo del *poshtawaneh*, que se manifiesta en su insistencia sobre las ventajas del nuevo “cargo”, en su seguridad respecto de las cualidades espirituales de Bricio, y en su convicción de que pronto los sueños confirmarán la candidatura para su futuro rol.

El diálogo toca otros temas que vale la pena mencionar, aunque ya los tratamos en otra parte de este trabajo: las pretensiones del *poshtawaneh* de que es guardián de todo el pueblo; la afirmación de que Bricio ya tiene un buen compañero sobrenatural, requisito esencial en este sistema de creencias en el que ningún poderoso está solo; la importancia concedida por el *poshtawaneh* a la habilidad innata del iniciado para curar y el rechazo del *poshtawaneh* de todo proceso de aprendizaje para el nuevo rol.

El diagnóstico fue que Bricio sería primero secretario de la jerarquía a partir del 19 de enero siguiente (1962) y que comenzaría a curar algunos años después.

Las instrucciones principales que el *poshtawaneh* dio a Bricio en esta oportunidad fueron: 1) mantener en absoluto secreto la conversación para evitar la “envidia” de los *ak'chameles* o las posibles san-



ciones negativas de otros *me'iltatiles*; 2) esperar signos que indiquen a Bricio que ya está comenzando a “ver cómo es el mundo”, es decir, sobre todo en el contenido de los sueños.

Encontramos otra vez una brecha entre la conducta ideal y la real. En este caso puede entenderse que el consenso de la comunidad —o de algunos grupos dentro de ella—, no podría obtenerse si se guardaba secreto absoluto. Tanto el *poshtawaneh* como el candidato emplearon las oportunidades apropiadas para difundir la noticia. El informante mismo habló de esto en reuniones familiares, en su propia casa y en las visitas a sus amigos. Además, la conducta de éste sufrió un cambio notable. De ser un individuo humilde que se mantenía sin llamar la atención, empezó a presumir de inteligencia, buena salud, excelente amistad con Jacinto y otras condiciones positivas que sin duda llegaban a los vecinos como señal de que era un nuevo *me'iltatil*. Al poco tiempo interpretó uno de los sueños de su mujer. El propio *poshtawaneh* empleó todas las oportunidades para sacar a relucir el buen espíritu de Bricio y de su inminente “nombraimiento” como secretario del gobierno sobrenatural.

A pesar de que estaba fuertemente respaldado por un *poshtawaneh* poderoso, Bricio empezó a presentir los posibles peligros de ser dirigido por un individuo semejante. Expresó sus dudas diciendo que Jacinto no era uno de los buenos *me'iltatiles* y que la mejor manera para averiguarlo era ir a otro *poshtawaneh* a que lo “pulseara”. En este caso, si éste era bueno y poderoso, sacaría a Bricio de la influencia de Jacinto y lo pondría bajo la tutela de otros buenos *me'iltatiles*. Esto no sucedió y las dudas de Bricio se atenuaron. Siguió viendo y pidiendo consejos a Jacinto.<sup>14</sup>

En las entrevistas con otros *poshtawaneh* de larguísima experiencia, ninguno dijo haber sido adiestrado o animado por uno de los mayores de la comunidad. Siempre dijeron que la iniciación de *poshtawaneh* provenía de sueños que indicaban que Dios, la Virgen o alguno de los santos lo habían elegido a él para que tuviera esa misión en la vida. Es obvio que una iniciación “sobrenatural” tiene más valor a los ojos de los indios del lugar. Los chismes sobre algunos *poshtawaneh* que han aprendido de otros —esto implica que no tienen verdaderos atributos sobrenaturales—, es una de las sanciones negativas, pero no sobrenaturales, que aplica su propio grupo.

<sup>14</sup> De otro caso en el pueblo tenemos tan sólo las primeras etapas del proceso, que son muy semejantes a éste.



La descripción anterior señala que hay varios factores que intervienen simultáneamente en el reclutamiento de un nuevo miembro para la jerarquía del control sobrenatural. El prestigio, pese a los peligros de la función de *poshtawaneh* y *me'iltatil*, es motivación suficiente para que cualquier miembro conservador de la comunidad se interese en obtener ese status. Esto puede permitirnos entender a nivel psicológico por qué los pinoltecos están tan pendientes de sus sueños y de la necesidad de que se los interpreten. Un contenido más directo, como soñar que se vuela, no suele necesitar interpretación. Todos saben que esto significa la presencia de un buen espíritu.

Pero no basta con soñar. Los sueños tienen que ser contados a expertos, a hombres que, poseedores ellos mismos de un buen espíritu, pueden interpretarlos y así sancionar positivamente al individuo que aspira a un puesto en la jerarquía.

Parece carecer de importancia saber si un sueño es requisito absoluto o si es más importante la conducta de un individuo en sus actividades cotidianas y de acuerdo a las normas de la cultura local. Los datos muestran los dos casos.

La explicación parece estar en una combinación de ambos. Los candidatos a la jerarquía mencionados antes fueron lanzados por *poshtawaneh* ya establecidos (*o me'iltatiles*), de su mismo sector de residencia. Los jóvenes estaban particularmente aliados con esos ancianos; en un caso porque el *poshtawaneh* era su padre, adoptivo y en el otro porque existía una relación de antiguo con el *poshtawaneh* que asistía a toda la familia.

Como hemos descrito en otra sección, el principio de residencia es válido hasta cierto punto, pero las situaciones debidas a la interacción extienden a veces los límites de una subsección para acomodarlos a la conducta de los individuos. Por ejemplo, en el caso de Bricio, descrito arriba, uno de los que lo apoyaban y le decían que tenía buen espíritu vivía en una sección diferente del pueblo. Existía una relación de parentesco ya que el *me'iltatil* estaba emparentado con la mujer del candidato, aunque no en forma directa.

La elección de candidatos para miembros del grupo dirigente no señala ningún criterio específico ni una línea de transmisión definida de los puestos.

Varios viejos *poshtawaneh*, Jacinto M., Pedro S. y Caralampio S., son hijos de *poshtawaneh* bien conocidos. Esto parece indicar que estos roles se heredan por línea directa o que, por lo menos, tener un padre que cura es una ventaja para la obtención del consenso de la comunidad.

Desgraciadamente no podemos hacer generalizaciones cuando consideramos los casos de los dos individuos que fueron reclutados durante nuestra estadía en el campo, Bricio H. y Agustín L. El primero, huérfano, fue apoyado por Jacinto M., pariente lejano de la mujer de Bricio. El segundo caso, el de Agustín L., es todavía más atípico. Agustín es del pueblo cercano de Aguacatenango; después de morir su madre, hace unos diez años, lo adoptó Pedro S., conocido *poshtawaneh* de Pinola. Es interesante señalar que Pedro tiene un hijo que no fue considerado “elegible” para un status alto y todos los esfuerzos llevaron a obtener el consenso necesario para la futura posición dirigente de Agustín.

Esto puede indicar que el proceso de cambio cultural en Pinola es la causa de que se haya substituido el principio tradicional de parentesco por el de alianzas personales que parece predominar en la actualidad; pero la carencia de profundidad temporal de los estudios realizados en el pueblo me impide elaborar tal hipótesis.



## 6. Resumen y conclusiones

En este trabajo he analizado un sistema de control social que opera enteramente a nivel conceptual. Los pinoltecos comunes temen las enfermedades cuando sospechan que van a ser embrujados por sus transgresiones a las normas indias o por conflictos con el supuesto *ak'chamel*. La enfermedad es el signo que demuestra que los espíritus poderosos están actuando con éxito en su contra.

Como víctima potencial no tiene, cursos de acción a seguir. Hay una total ausencia de mecanismos para resolver los problemas de las relaciones personales cara a cara, así como de rituales para apaciguar a los enojados *me'iltatiles*.

Cuando un transgresor se enferma, su papel es pasivo y fatalista. El conflicto y sus posibles soluciones se proyectan a un plano de acción sobrenatural.

Los pasos que conducen a un desenlace satisfactorio —mediación entre el desviante y los agentes sancionadores—, tienen que ser dados por los espíritus de los *poshtawaneh*. Sin embargo, los pinoltecos no dudan de la eficacia de este sistema, a pesar de que como autoridad no tiene fuerza, cuando se suele considerar que la fuerza es la prueba última de la autoridad. La enfermedad es la única sanción negativa, la más formidable, aplicable a un desviante.

Aunque en este estudio se dio mayor importancia a las creencias y sistema de control actuales, ocasionalmente me referí a las fuentes etnohistóricas. Es importante entender cómo ha sobrevivido un sistema tradicional de castigos y recompensas, a pesar de la desaparición de: a) los cuerpos formales de autoridades indias; b) los grupos extensos de parentesco o basados en el territorio, cuya jurisdicción aplicaba sanciones negativas y concedía los puestos dirigentes. Estos grupos todavía operan en algunas comunidades del área maya.

Se ve claro que las sanciones positivas y negativas institucionalizadas constituyen un verdadero sistema de control social, cuando consideramos los factores que le dan consistencia interna, así como las condiciones externas que sirven para reforzar estas creencias y permiten su adaptación a una estructura social modificada.

Para llegar a conformar un sistema, la creencia en seres sobrenaturales poderosos, agentes de control social, debe recurrirse a conceptos

que se validen mutuamente y a procesos ideales de acción. Los conceptos ontológicos de los pinoltecos, la etiología sobrenatural de las enfermedades, su teoría de los sueños y la conceptualización de un consejo sobrenatural, son todos mutuamente reforzadores y constituyen el sistema esencial de pensamiento de los indios del lugar.

Un cambio en las creencias implicaría modificaciones de todos los elementos integrantes de la cosmovisión de los indios. Evans-Pritchard, en su descripción de los azande, cita un caso análogo de supremacía de una determinada forma de pensar:

En esta trama de creencias cada hilo depende de los demás y un azande no puede salirse de sus redes porque este mundo es el único que conoce. La trama no es una estructura externa que lo aprisiona. Es la textura de su pensamiento y no puede pensar que su pensamiento esté equivocado.<sup>1</sup>

La brujería, en tanto recurso principal de los dirigentes sobrenaturales, es el concepto central en nuestro análisis. Ha sido definida de maneras diversas por diferentes autores. En su dimensión ideológica es “una filosofía natural mediante la cual se explican las relaciones entre el hombre y los acontecimientos infortunados... comprende un sistema de valores que regula la conducta humana”<sup>2</sup> La brujería en su dimensión social constituye aquellas

...afirmaciones y acciones hechas en términos de la existencia de un poder invisible, por lo general malevolente, activado por la hostilidad, la envidia, etcétera, de personas en categorías sociales específicas relativas a otras. Las acusaciones y la conducta relacionada representan, en consecuencia, una manera de decir cosas sobre otros miembros de la sociedad que no pueden decirse en forma abierta por falta de refinamiento en el análisis o por inhibición de otras formas de manifestar la agresión.<sup>3</sup>

Los datos analizados en los capítulos precedentes me permiten agregar otra función importante de la brujería, según opera en Pinola, ampliando las definiciones citadas arriba.

---

<sup>1</sup> Evans-Pritchard, 1937:194–195.

<sup>2</sup> *Ibidem*: 63.

<sup>3</sup> Firth, 1959:124

La visión pinolteca de lo sobrenatural, cuyo concepto central es la brujería, es como la matriz en la que se configuran las relaciones sociales; en esta comunidad, la base del status es el poder o su carencia para embrujar.

Aunque los criterios para adscribir el tipo de nahual son flexibles, la distinción importante –entre el individuo común y los poderosos–, es lo suficientemente clara para establecer patrones bien definidos de conducta recíproca; la apreciación del status espiritual de un determinado individuo indica a los que interactúan con él la estrategia a seguir.

Los que alcanzaron un status sobrenatural ocupan el poder en la comunidad. Han reemplazado a la institución gubernamental indígena anterior, formada por los ancianos del pueblo responsables de establecer las reglas de conducta de los indios.

Los funcionarios que en el gobierno indio eran responsables del mantenimiento del ritual –la jerarquía religiosa–, cesaron hace unos treinta años, en Pinola, mientras que la jerarquía civil ha sido absorbida en la actualidad por el gobierno ladino, del cual es subsidiaria. Por lo tanto, ha perdido prestigio a los ojos de los pinoltecos tradicionales y el formar parte de ella no implica automáticamente una participación en el gobierno sobrenatural.

La desaparición de esta jerarquía ha resultado en dos tipos de cambio en los sistemas de creencias y de control: 1) ya no hay un grupo de dirigentes organizados y claramente identificables; 2), los canales a través de los cuales se transmite el conocimiento esotérico y se conceden los puestos son más difusos en la actualidad.

Ninguna de estas modificaciones ha traído un cambio mayor en los sistemas que estamos considerando, como lo indican las citas incluidas en el texto.

En la actualidad la jerarquía del control sobrenatural no tiene en correspondencia un cuerpo organizado de autoridades indias a nivel de comunidad. Sin embargo, en la percepción local, este “gobierno sobrenatural” tiene funciones específicas. El poder de los *me'iltatiles* coincide a un nivel ideal con posiciones legítimas de poder. Se identifica con cargos legítimos y sus castigos son legítimos. Su actuación como cuerpo colegiado implica que hay acuerdo en sus decisiones y que no representan la voluntad arbitraria de una persona.

La desaparición de las instituciones formales de control ha resultado en otra modificación importante. El dogma es transmitido por guardianes sobrenaturales, personas que son miembros de facciones más o menos transitorias. Estos individuos enseñan el conocimiento esotérico

a sus seguidores, especialmente a los que se les dan papeles dirigentes. “Supe esto por X y Z” es una afirmación frecuente entre los jóvenes que creen en la ascendencia sobrenatural del *me'iltatil* al cual están especialmente vinculados. Este hecho explica las variaciones en los mitos y en las opiniones sobre el sistema de control de diferentes pinoltecos.

Cuando consideramos estos “nuevos” agentes del control social, resulta obvio que la eficacia del sistema depende de la identificación, no importa cuán imprecisa sea, de los que integran el consejo sobrenatural con los ancianos de la comunidad social. Aunque se cree que los antepasados cuidan del pueblo y de sus habitantes y que participan en las reuniones del consejo, nunca se les señala como los responsables de casos de brujería, como tampoco lo hacen con San Miguel, santo patrón del pueblo al que le atribuyen nahuales que vuelan alto; pero nunca es importante en ningún caso concreto.

Es el poder de los ancianos el que entra en conflicto con el pinolteco común. Su proximidad física les permite vigilar las desviaciones potenciales en la conducta de otros y esto los hace mucho más poderosos y temidos porque son considerados miembros de un grupo de líderes igualmente poderoso.

La desaparición del principio lineal, a lo largo del cual se aplicaban las sanciones al individuo, como sucede en Oxchuc según informa Villa Rojas, no ha resultado en una situación anárquica en la que el enfurecido vecino o cualquiera del pueblo, poseedor de nahuales poderosos, pueda castigar. En el funcionamiento de este sistema priva el orden tanto en el nivel sobrenatural como en el natural.

El linaje, el clan y el calpul han sido reemplazados por un principio de residencia aparentemente claro. Como se ha descrito en los capítulos anteriores, esta substitución funciona bien a nivel ideológico. La imagen de una estructura de poder y de una comunidad sobrenatural es clara y consistente. Esta comunidad sobrenatural tiene fronteras espaciales firmes, tales como la jurisdicción territorial, la residencia, los lugares de reunión, los puestos de vigilancia y las “calles” por las que vuelan los *me'iltatiles*. La dimensión social está también claramente determinada por criterios bastante bien definidos de pertenencia, por las tareas asignadas a sus miembros y por la mecánica de decisión correspondiente a los diferentes status de la jerarquía sobrenatural.

El establecimiento de alianza y las tensiones que son la base de las relaciones personales, pueden caber en este esquema conceptual y resolverse siguiendo las líneas de procedimiento apropiadas, las cuales

exigen el arreglo de una disputa con un vecino enojado o con un *me'iltatil* descontento.

Cada hombre común, aunque admite una división de la parte norte del pueblo en cuatro subregiones, cree que el *me'iltatil* que lo protege es el guardián más poderoso. Cada *me'iltatil* cree lo mismo respecto de sí. La creencia no introduce ningún elemento de duda en las mentes de los pinoltecos. En tanto su bienestar personal y la ausencia de sentimientos de culpa le permitan esta situación, se adherirá a ese *me'iltatil* particular. Cuando el delicado equilibrio de las relaciones personales entre los indios se perturba, la flexibilidad del sistema permite alinearse con otro guardián sin cambiar la conceptualización ideal de la estructura sobrenatural del sistema de control.

El status en Pinola nunca es formal; depende únicamente del consenso. El consenso que decreta la atribución de un buen espíritu y nahuales que vuelan alto a un *me'iltatil*, le confiere de esta manera autoridad; se cree, entonces, que puede sancionar mediante enfermedades o desgracias; a esto contribuye la imaginación de la víctima y de su *poshtawaneh*, ya que “el sistema ideal que está detrás no es ‘verdadero’ en ningún sentido lógico probable<sup>4</sup> Pero incluso si lo fuera, no cambiaría nada, ya que el funcionamiento del sistema de sanciones depende de la interpretación de la enfermedad y respecto de esto el consenso dentro del grupo familiar y de los *poshtawaneh* es todavía muy grande,

Existen diferentes niveles de consenso que conceden autoridad. Ciertos casos específicos de enfermedad pueden hacer sospechar al paciente y a su familia que se trata de una acción de brujería. En la misma categoría está el consenso sobre un *poshtawaneh* recientemente iniciado entre los que son sus parientes más próximos. El consenso generalizado respecto de la jerarquía espiritual se obtiene sólo cuando las acusaciones repetidas de brujería —o años de práctica satisfactoria—, han difundido la fama de un sujeto a los límites más amplios, a toda una subsección de la parte norte del pueblo.

La estructura formal de un cuerpo sancionador no constituye un requisito absoluto para dar validez a sus decisiones; esto parece probarse con el caso de este pueblo. Hay otros elementos que refuerzan el sistema de control y que substituyen esa deficiencia. La situación de Pinola no es única. Una semejanza notable con los azande puede apreciarse en la siguiente cita:

<sup>4</sup> Bohannan, 1963:249.

He hablado de los doctores-brujos como de una corporación pero no debe suponerse que posean cohesión de grupo. He mencionado que el liderazgo entre los doctores-brujos nunca es institucional y que hay una total ausencia de grados basados en la antigüedad. Estas medicinas se pasan de maestro a discípulo a cambio de regalos, pero mientras el discípulo entra en una relación social permanente con su maestro, como suele suceder donde hay una transferencia de magia, no entra en un gremio cuyos miembros tengan privilegios socialmente importantes y obligaciones mutuas.

En cada distrito los doctores-brujos actúan juntos en gran parte, pero en general no lo hacen conjuntamente con doctores-brujos de otros distritos. La estructura de la corporación no es la que da cohesión a todos sus miembros, sino una serie de brujos separados, que viven en un área pequeña, que poseen magia común y actúan en una serie de funciones mágicas, que tienden, en consecuencia, a formar una organización.<sup>5</sup>

El valor definitivo que la brujería puede tener en una sociedad en donde estas creencias son prevalentes, ha sido valuado en forma diferente por los antropólogos.

Kluckhohn, en su trabajo sobre los navaja, dice que la, brujería es un

...instrumento importante para manejar la agresión y la ansiedad. Permite que ciertas ansiedades y ciertas formas de destrucción malignas se expresen directamente con un mínimo de castigo al agresor. Mediante la brujería, más agresión y ansiedad todavía se transfieren a canales donde son relativamente inofensivos y donde, por lo menos, hay patrones disponibles para ajustar a los individuos a los nuevos problemas creados. El ajuste individual se combina con la adaptación del grupo.<sup>6</sup>

Esta manera de ver las funciones positivas de la brujería es rechazada por Nadel, quien dice:

Las creencias en la brujería permiten a la sociedad seguir funcionando con un ritmo plagado de conflictos y contradicciones que la sociedad no puede resolver; las creencias en la brujería ab-

---

<sup>5</sup> Evans-Pritchard, 1937:202-203

<sup>6</sup> Kluckhohn, 1944:110.

suelven de esta manera a la sociedad de una tarea que aparentemente es demasiado difícil para ella; es decir, algún ajuste radical. Pero desde el punto de vista del observador es difícil decidir si es más que un pobre e ineficiente paliativo o puede llamarse una solución menos perniciosa que la hostilidad abierta o incluso la desintegración de las instituciones y relaciones existentes.<sup>7</sup>

La sociedad de Pinola hizo ciertos “reajustes” a los conflictos que derivan de la brujería. Por ejemplo, la residencia neolocal se está extendiendo para las parejas jóvenes en lugar de las prácticas de residencia patrivirilocal. Un aspecto de la fricción que existe entre los parientes afines está en vías de solución, o por lo menos los pinoltecos han eliminado la causa principal de este tipo de conflicto. Sin embargo, hay muchas otras áreas de conducta donde no han encontrado un sustituto que implicaría resolver precisamente esas tensiones. Instituir un cambio completo en el sistema de creencias, hacer desaparecer los *me'iltatiles* y las normas que ellos refuerzan, sería obligar a los pinoltecos a dejar de ser indios. Su cosmovisión es la parte esencial de su carácter indio.

Además, la “ausencia de conflicto no puede tomarse como un índice de fortaleza y estabilidad de una relación. Las relaciones estables pueden caracterizarse por conducta conflictiva”.<sup>8</sup>

La realidad social en Pinola incluye la brujería en calidad de creencia central. La eliminación de los conflictos que tienen como resultado las acusaciones de brujería implicaría encontrar otras, no necesariamente mejores, que sirvieran de “mecanismo de balance”. “¿Cómo logra una sociedad el balance, el equilibrio y la salud mental que se requiere en ausencia de la brujería?”.<sup>9</sup> Según escribe Bohannan, “superar este punto de vista es un logro fundamental para cualquier cultura y la mera ausencia de esta idea debe ser examinada”.<sup>10</sup> ¿Cuáles son las alternativas para conseguir una estructura social estable en Pinola, donde las funciones de gobierno operan todas sobre la base de valores externos o están en manos de extraños?

Tenemos una buena demostración de la fuerza del control social sobrenatural (brujería) en Pinola, en la forma en que las creencias persisten a pesar de los cambios externos sufridos. No es sólo la desaparición de las instituciones formales en lo que estamos pensando. Una

<sup>7</sup> Nadel, 1952:29.

<sup>8</sup> Coser, 1956:85.

<sup>9</sup> Bohannan, 1963:50.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

comparación de Pinola, donde prácticamente se han perdido las ceremonias junto con el rico complejo de prácticas que todavía hay en Larráinzar, según la descripción de Holland, indica que la mayor parte del sistema de creencias en Pinola se ha estado moviendo lentamente “hacia arriba”. Una forma interesante de esta adaptación a las nuevas condiciones es la manera en que el control social incorpora elementos de fuera y sin embargo mantiene una gran consistencia interna. Algunos de estos factores externos incorporados son las creencias católicas. Los santos tienen los mismos atributos que los *me'iltatiles* y están teóricamente adoptados en la jerarquía. Sin embargo, como hemos dicho antes, no hay ningún caso de sanciones sobrenaturales negativas en las que participe un santo como agente de control. La proximidad de los ladinos locales y de otros grupos de indios que fijaron residencia en Pinola en las últimas décadas ejerce presiones externas adicionales. La tensión causada por la presencia de estos fuereños es introducida en el grupo pinolteco. En los cincuenta y dos casos de brujería que pude recoger, las sanciones negativas contra los pinoltecos que se aproximaron a los ladinos constituyen una de las categorías más importantes.

La brujería funciona como un medio de mantener los límites sociales contra los ladinos. La integridad de la cultura india y la solidaridad de grupo indio frente al impacto de los ladinos se conserva sancionando al pinolteco que se atreve a explorar las fronteras de su propia sociedad. Esto se entiende cuando uno se da cuenta de que el proceso de ladinización en esta comunidad, “más que una progresión es una verdadera conversión”<sup>11</sup> y ningún indio puede tener una base sólida en ambas culturas o en ambas sociedades. El pinolteco que aspira a ascender socialmente y a ser incluido en las filas de los ladinos éste no permite que eso suceda. La sociedad india requiere de cada uno de sus miembros una total adhesión a sus valores.

La jerarquía sobrenatural de control social se mantiene en una esfera de acción separada de la organización política de los ladinos. Al “moverse hacia arriba” ha conseguido hacerse clandestina. Su existencia no es conocida por los ladinos que gobiernan quienes tratan tan sólo con aquellos indios que, debido a su conocimiento de las costumbres de los ladinos, constituyen un puente entre los dos mundos. Además, la jerarquía se opone al gobierno ladino volviéndose hacia adentro y estableciendo límites en la conducta de los indios conservadores no aceptan en la actualidad nombramientos en la jerarquía civil, y se quedan en sus milpas los días de elecciones. Otro mecanismo para

<sup>11</sup> Hermitte, 1962.

mantener la unidad de los indios es la creencia en la imposibilidad de embrujar a los no pinoltecos, tanto ladinos como indios. Esta imposibilidad tiene implicaciones importantes. Los fuefeños son verdaderos extraños al sistema de valores y de creencias de los pinoltecos. Y, además, a su sistema de status. Si uno no puede embrujar o ser embrujado por otro, ¿qué forma de participación y de comunidad queda?

La brujería funciona en Pinola, además, como un control sobre la economía. En esta sociedad de pequeños cultivadores, en la que sólo un número muy reducido de indios vive por encima del nivel de subsistencia, las sanciones negativas se aplican a cualquiera que tenga riquezas, en forma de dinero o de posesiones materiales, por encima de lo permitido por los standards locales. Los valores de esta cultura de los pobres queda de esta manera protegida mediante la brujería.

En otros pueblos mayas hay maneras formales de participar en la economía de prestigio de la comunidad india. Los gastos en que incurren los individuos que tienen cargos en las jerarquías civiles y religiosas en esas comunidades sirven de mecanismo nivelador. Desde la desaparición de la jerarquía religiosa en Pinola, estas formas que fuerzan a los indios ricos a participar en el sistema de cargos, también han desaparecido. Sin embargo, de una manera menos formal, en Pinola se conserva la economía de prestigio y el consumo conspicuo obtiene gran publicidad dentro del grupo. Dos casos ilustran esto. Pedro S., un pinolteco rico, celebra dos fiestas principales en su casa, el día del santo suyo y el de su hijo. Un cálculo del costo de estas celebraciones arrojó una cifra de cerca de mil quinientos pesos (más de lo que gastan los cargos en otros pueblos). La expectativa de los vecinos y su insistencia en que Pedro cumpla con estas obligaciones es lo que considero como presiones informales. Otro caso es el de Francisco S., quien donó una campana que valía cinco mil pesos a la iglesia del lugar.<sup>12</sup>

En las primeras páginas de este capítulo hice el resumen de las funciones de la brujería y del funcionamiento de un sistema de control social sobrenatural en Pinola.

El análisis de los datos presentados en este trabajo describe un sistema moral que proporciona los mecanismos de la ley mediante los cuales se resuelven los conflictos, los medios para elegir líderes legítimos.

<sup>12</sup> La campana parece tener un significado religioso profundo para los indios de Pinola. Según un mito, es menester incluir una cabeza humana en el metal para hacer una campana que tenga buen sonido. Todos los pinoltecos se yerguen cuando tocan las campanas y se ponen de cara al sol. Desgraciadamente no logré obtener otras referencias a este asunto en la publicaciones, hecho que me impide llegar a generalizaciones.

timos para perpetuar este sistema moral, y las formas de aplicar sanciones negativas a los transgresores. Si bien el sistema no es “realista”, sin embargo constituye para los pinoltecos una fuente efectiva de recompensas y castigos. Funciona por lo tanto con eficacia quizá porque existe sólo en las mentes de los indios y les permite conseguir un control social interno por un procedimiento totalmente inaccesible a la influencia de los ladinos que los rodean. Orientando así su liderato al margen de las normas ladinas la comunidad india puede mantener realmente su propia solidaridad.

La brujería, en consecuencia, proporciona una forma sobrenatural de ordenar las relaciones en ausencia de la posibilidad de un sistema terrenal de control social.

Esta conceptualización del poder de un gobierno sobrenatural bien organizado y sus nexos terrenales con los ancianos del pueblo, puede ser una contribución importante para entender la integración social india.



## Obras citadas

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. 1963. *Medicina y magia*. México: Instituto Nacional Indigenista. (Colección de Antropología Social.)
- BERGSON, HENRI. 1963. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris.
- BLOM, FRANZ y OLIVER LAFARGE. 1927. *Tribes and temples. A record of the expedition to Middle America conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925*, v. II. New Orleans: Tulane University of Louisiana.
- BOHANNAN, PAUL. 1958. "Extra-processal events in Tiv political institutions". *American Anthropologist*, 60:1-13.
- , 1963. *Social anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- BRINTON, DANIEL. 1894. *Nagualism: a study in native American folklore and history*. Proceedings of the American Philosophical Society, v. XXXIII.
- BUNZEL, RUTH. 1952. *Chichicastenango*. American Ethnological Society. Locust Valley, New York: J. J. Augustin.
- CALNEK, EDWARD. 1962. *Highland Chiapas before the Spanish conquest*. Unpublished Ph. D. Dissertation. Department of Anthropology, University of Chicago.
- COSER, LEWIS. 1956. *The functions of social conflict*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- DÍAZ DE SALAS, MARCELO. 1963. "Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas." *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, 26:253-268.
- DURKHEIM, EMILE. S. F. *The elementary forms of the religious life*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- EGGAN, DOROTHY. 1952. "The manifest content of dreams: a challenge to social science." *American Anthropologist*, 54:469-485.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press
- FIRTH, RAYMOND. 1959. "Problem and assumption in an anthropological study of religion." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89:129-148.
- FOSTER, GEORGE. 1944. "Nagualism in Mexico and Guatemala." *Acta Americana*, 2:85-103.
- GIRARD, RAFAEL. 1962. *Los mayas eternos*. México: Antigua Librería Robredo.
- GUITERAS-HOLMES, CALIXTA. 1961. *Perils of the soul: the world view of a Tzotzil Indian*. New York: The Free Press.

- HERMITTE, M. ESTHER. 1962. *Social mobility in a Chiapas bicultural town*. Unpublished M. A. dissertation. Department of Anthropology, University of Chicago.
- , 1968. "Movilidad social en una comunidad bicultural." *Revista Latinoamericana de Sociología*, publicada por el Centro de Investigaciones Sociales del Inst. Torcuato Di Tella, n°. 1.
- HILL, A. DAVID. 1964. *The changing Landscape of a Mexican municipio Villa Las Rosas, Chiapas*. Department of Geography Research Paper no. 91. NAS-NRC Foreign Field Research Program Report no. 26. University of Chicago.
- HOLLAND, WILLIAM. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista. (Colección de Antropología Social.)
- KLUCKHOHN, CLYDE. 1944. *Navaho witchcraft*. Boston: Beacon Press.
- LAFARGE, OLIVER y DOUGLAS BYERS. 1931. *The year bearer's people*. New Orleans: The Tulane University of Louisiana, Middle American Research Series, Publication n°. 3.
- LIEBAN, RICHARD W. 1960. "Sorcery, illness and social control in a Philippine municipality." *Southwestern Journal of Anthropology*, 16:127-143.
- NADEL, S. F. 1952. "Witchcraft in four African societies." *American Anthropologist*, 54:18-29
- PARSONS, TALCOTT. 1951. *The social system*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- POLGAR, STEVEN. 1962. "Health and human behavior: areas of interest common to the social and medical sciences." *Current Anthropology*, 3:159-205.
- POZAS, RICARDO. 1959. *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista. (Memorias, 8.)
- RADCLIFE-BROWN, A. R. 1956. *Structure and function in primitive society*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- REDFIELD, ROBERT. 1960. *The little community*. Chicago: University of Chicago Press.
- VILLA ROJAS, ALFONSO. 1947. "Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern Mexico." *American Anthropologist*, 49:578-587.
- VOGT, EVON A. 1963. *Structural and conceptual replication in Zinacantan culture*. Ms.
- WAGNER, PHILIP. 1959. "Habitat." en *Report on the Man in Nature Project of the Department of Anthropology of the University of Chicago in the Tzeltal-tzotzil speaking region of the state of Chiapas, Mexico*, parte II, p. 1-14.
- WISDOM, CHARLES. 1952. "The supernatural world and curing." en *Heritage of Conquest*, por Sol Tax et al. Glencoe, Illinois: The Free Press.

## Anexo: Bibliografía de Esther Hermitte

### RUNA

1956 "The Kaska Indians. An ethnographic reconstruction", de J.J.Honigmann. Reseña en *Runa* VII, 1a parte:133-134.

1956-7 "Teoría y práctica del estudio de áreas", de Julien Steward. Reseña en *Runa* VIII, 1a parte:123-124. (publicado en NY por WG Foundation en 1955)

1956-7 "Hollywood. El mundo del cine visto por un antropólogo", de Hortense Powdermaker. Reseña en *Runa* VIII, 2a parte:290-292. (publicado por FCE en 1955)

1956-7 "New Lives for Old", de Margaret Mead. Reseña en *Runa* VIII, 2a parte:297-298. (publicado en NY en 1956).

### Chiapas:

1968 "La movilidad social en una comunidad bicultural" en Revista Latinoamericana de Sociología N°1, Centro de Investigaciones Sociales, Instituto Torcuato Di Tella.

1970 *Poder sobrenatural y control social*. México, Instituto Indigenista Interamericano, n° 57.

1970 "El concepto de nahual en Pinola, México" en Ensayos antropológicos en los Altos de Chiapas. México, Instituto Indigenista Interamericano.

### Catamarca:

1972 "Ponchos, Weaving and Patron-Client Relations in Northwest Argentina". En: Arnold Strickon y Sidney Greenfield (eds.). *Structure and Process in Latin America*. University of New Mexico Press, 159-177.

1972 *Asistencia técnica en materia de promoción y asistencia de la comunidad en la provincia de Catamarca*. Informe Final, Consejo Federal de Inversiones.

### Con Carlos Herrán

1970 "¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino". *Revista Latinoamericana de Sociología* 2:293-317.

### con Herbert Klein

1972 *Crecimiento y estructura de una comunidad provinciana de tejedores de ponchos*. Belén 1678-1869. Buenos Aires, Documento de Trabajo, Instituto Di Tella.

1979 versión en inglés “The growth and structure of a provincial community of poncho weavers, Belén, Argentina” en: David L. Browman y Ronald A. Schwartz (eds) *Peasants, Primitives, and Proletariats. The Struggle for Identity in South America*. Mouton Publishers, 49-73.

**Con Leopoldo Bartolomé** (compiladores y autores de introducción al volumen)

1977 *Procesos de articulación social*. Buenos Aires, Amorrortu editores.

**Con Carlos Herrán**

1977 “Sistema productivo, instituciones intersticiales y formas de articulación social en una comunidad del noroeste argentino”. En Esther Hermitte y Leopoldo J. Bartolomé (comps.) *Procesos de articulación social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores :238-256

1984 “Artesanas textiles en la región del noroeste argentino: tipos de unidad productiva y formas de articulación con el mercado nacional” en *Mulheres na forca de trabalho na America Latina: analises qualitativos*. Petrópolis, Editorial Vozes.

**Chaco**

Con Nicolás Iñigo Carrera

1977 *Diagnóstico socio-cultural de tres comunidades de la Provincia de Chaco Informe de Area Social del Proyecto nutricional AITG*, Buenos Aires. Mimeo.

Hermitte, Esther y equipo (Autores y compiladores: Nicolás Iñigo Carrera y Alejandro Isla)

1996 *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco, y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Posadas, Editorial Universitaria. 3 volúmenes.

**Villas Miseria**

Con Mauricio Boivin, Victoria Casabona, Rosana Guber y Sofía Tiscornia

1983 Análisis sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires. Informe a la Inter-American Foundation.

Con Mauricio Boivin

1984 “Erradicación de villas miseria en Buenos Aires y respuestas adaptativas de sus pobladores” en *Relocalizados, antropología de las poblaciones desplazadas*. Leopoldo Bartolomé (comp.), Buenos Aires, Ediciones IDES.



Esther Hermitte explora el delicado equilibrio con el que los mayas tzeltales, habitantes de las tierras altas centrales de Chiapas, logran mantener y perpetuar su núcleo cultural.

El sistema jurídico y moral de los indígenas continuó funcionando, nos dice Hermitte, porque este existía en las mentes de todos los indios, permitiéndoles obtener una noción de su identidad.

La llave al sistema de creencias y al poder es la creencia en los nahuales y ch'uleles - animales, espíritus y almas.

El poder y la autoridad son transferidas del mundo sobrenatural a la sociedad humana a través de los espíritus animales.

Paradójicamente la autoridad de estos seres poderosos aumentó cuando la jerarquía indígena fue abolida. Localizados en lo sobrenatural se hicieron invulnerables a las amenazas humanas.

ISBN 987-21387-3-7



9 789872 138738