

ÉPOCA PARA CAZAR BRUJOS *

Estudio comparativo de algunas comunidades mayas de Chiapas,
México

por June NASH
New York University

Las creencias y prácticas de brujería son una afirmación de poder sobre las fuerzas del mal. Dan forma a los temores reales e imaginarios que azotan a la humanidad y aseguran que, por lo menos algunas personas, pueden controlarlos. Sociedades pequeñas a las que faltan representantes jurídicos y policiales, o que los tienen dentro de grupos de parentesco, dependen frecuentemente de la creencia en poderes sobrenaturales para hacer seguir a la gente las normas que les permiten vivir en el grupo. En estas sociedades los hechiceros, adivinos y brujos son los intermediarios que tratan con las fuerzas sobrenaturales. La brujería que se manifiesta en enfermedades o muerte es la justificación negativa en un sistema de creencias que ofrece la recompensa positiva de la seguridad si se cumple con las normas sociales.

Desde Malinowski, los antropólogos han recalcado el efecto conservador de las creencias y prácticas de brujería para mantener las normas sociales. El estudio sobre la brujería entre los Azande (1937) de Evans-Pritchard demostró las amplias clasificaciones de tales creencias como una teoría de causalidad y como un sistema de moralidad. Kluckhohn (1944) y Whiting (1942) han mostrado casos paralelos en los que la brujería actúa como control social en las tribus de indios norteamericanos. Estudios recientes sobre cambio social y creencias en la brujería han demostrado el mecanismo de ajuste causado por acusaciones de brujería en casos de conflicto (Douglas, 1963, Marwick, 1965), un síndrome sostenido algunas veces por la invocación de los espíritus (Middleton, 1967).

* Tradujo del inglés Cecilia Tercero.

La mayor parte de estos antropólogos hicieron hincapié en la función positiva de la brujería para mantener intacto el organismo social. Nadel (1952) y Wilson (1951) demostraron los aspectos negativos de tales creencias. El valor positivo o negativo de la creencia en la brujería dependen de si al analista le interesa un sistema cerrado visto internamente, o adaptado a una sociedad más grande. Kennedy (1967: 219) ha atacado el fracaso de los antropólogos ingleses que consideraban las sociedades africanas que estudiaron como "sistemas místicos cerrados", para ver "la naturaleza transicional de la sociedad sometida a poderosas fuerzas de cambio social y cultural". Los Azande que proporcionaron el modelo clásico de un sistema de creencias dominado por la brujería habían sido obligados a abandonar sus poblados nativos poco antes de la llegada de Evans-Pritchard. Gluckman (1968: 28) ha señalado esto como una explicación del extraño modelo de acusaciones de brujería en que se acusa tanto a los vecinos como a los parientes. La desorganización de la maquinaria nativa de oráculos y adivinaciones, capaz de tratar con sospechas y acusaciones, agravó la ansiedad y el miedo de los Azande en su nueva ubicación, punto que Kennedy hace notar (1967: 220).

La crítica de Kennedy a Evans-Pritchard y a los estructuralistas ingleses se refiere a su incapacidad para aplicar una teoría sociológica o psicológica a sus análisis. La falta real es la carencia de un marco histórico que enmarque su análisis estructural. Gluckman reconoce esta necesidad de relacionar las creencias en la brujería como una filosofía positiva a ciertos "niveles técnico-económicos" (1968: 28). Pero el factor decisivo es la participación en las instituciones de la sociedad dominante, que haya o no un cambio en la tecnología o en la economía. Las carencias económicas y el descontento con la distribución de recompensas pueden dar fuerza a los movimientos de brujería, pero como Pakin (1968) ha señalado de los Bemba, el mayor impulso proviene del miedo y la ansiedad que resulta del debilitamiento de antiguas soluciones ideológicas. Los movimientos de brujería no son puramente cíclicos, sino que algunas veces implican, como tan bien lo ha demostrado (1968: 428), una reestructuración fundamental de la sociedad y proporcionan una manera de anunciar nuevos roles de influencia.

La tesis que voy a sostener en esta comparación de comunidades indígenas mesoamericanas, es que las creencias y prácticas de brujería que apoyan a un sistema de seguridad en sociedades que mantienen mecanismos internos de gobierno, se convierten en una fuente de desorganización, cuando los antiguos sistemas de creencia están so-

cavados y cuando se imponen restricciones a los intermediarios con lo sobrenatural. Si la brujería lleva a la violencia y al homicidio, surgen el miedo y su precipitado psicológico de ansiedad. En sociedades dominadas por gobiernos extranjeros, tales cacerías de brujos son la reacción negativa a la debilitación de la moral y a la pérdida de confianza en los líderes tradicionales, que tiene una contraparte más positiva en los movimientos indígenas. La hostilidad se traduce dentro del grupo en frustración económica, y la sensación de pérdida de control sobre su propio destino comienza a aparecer. En algunos casos, especialmente en África, los movimientos indígenas se corren parejas con el surgimiento de cacerías de brujos, y se han dirigido tanto contra la sociedad blanca como contra los brujos (Douglas, 1963; Lanternari, 1963: 24). Al igual que los movimientos indígenas religiosos, las cacerías de brujos son intentos desesperados de gente oprimida, para encontrar solución a los problemas a que se enfrentan en un mundo que ellos no hicieron.

Analizaré un modelo del tipo de condiciones sociales en las que la brujería actúa como medio de control social, con datos comparativos de cinco comunidades mesoamericanas. El modelo comprende las siguientes características:

1. Existe una serie de creencias coherentes que tratan de la motivación sobrenatural de enfermedades, unida a una serie de rituales y prácticas por los que pueden curarse estas enfermedades.
2. Existe una jerarquía de brujos que tratan con casos de brujería, que controlan el acceso y preparan a los iniciadores por medio de un periodo de aprendizaje, durante el cual aprenden no solamente las técnicas, sino también las reglas que rigen la profesión.
3. Las autoridades que ocupan posiciones de poder en la sociedad son las que confieren el derecho a practicar la brujería.
4. Sus adivinaciones se proclaman en acuerdos convencionales acerca del lugar donde se da el conflicto.
5. En el funcionamiento del convenio legal o casi legal de casos relacionados con la brujería, la sociedad es autónoma o cree estar relativamente libre de cuerpos externos de dirección.
6. El brujo y su víctima son miembros del mismo subgrupo determinado por el parentesco o territorialmente.
7. Se considera que las víctimas de la brujería han transgredido las normas y provocado la brujería misma. Estas transgresiones son, típicamente, palabras o actos agresivos en sociedades que no permiten la manifestación de hostilidad, o la ostentación de riqueza que incita la envidia.

A medida que estas sociedades llegan a verse absorbidas por las instituciones nacionales y regionales, los sistemas legales que prohíben todas aquellas prácticas que sirven para controlar la brujería o las misiones religiosas que enarbolan la persuasión moral, buscando el mismo efecto, socavan al sistema de creencias. El ciclo de cambios consiguiente tiene lugar dentro de la sociedad.

1. Los que ejercen la brujería lo hacen secretamente; a resultas de esto, la jerarquía y el control de admisión a la misma se destruyen. Como consecuencia, se produce un aumento en el número de los brujos.

2. La competencia entre los que practican la brujería ocurre como si quienes, en la vieja jerarquía, han gozado de posiciones privilegiadas sufrieran la amenaza del ingreso de nuevos iniciados, que ya no están bajo el control de los primeros.

3. La gente pierde la fe en los poderes protectores y curativos de los brujos en la medida en que contemplan sus desacuerdos internos. El desplome de las creencias tradicionales que soportan las relativas a curación y adivinación acelera la pérdida de la fe. Esto se combina comúnmente con la conservación de la creencia en los poderes malignos, puesto que se sigue viendo en la intervención sobrenatural la causa de las desgracias.

4. El brujo queda aislado como un blanco de ataque y a su víctima se le juzga inocente. La cacería se inicia cuando toda la sociedad se vuelve contra lo que se tiene ahora como su enemigo.

El dejar de creer en los poderes protectores de los brujos es decisivo y puede ocurrirles a los individuos en cualquier etapa de su sociedad, y corre paralelo con la introducción de formas alternantes de explicación dentro de la sociedad. Marca el comienzo de la persecución, cuyos efectos son acumulativos y aceleradores. La fase final del ciclo consistiría en la admisión de explicaciones naturales respecto de las desgracias y de la incredulidad tanto en los poderes benéficos como en los poderes maléficos de los brujos.

Una de las poblaciones indígenas de Chiapas más conservadora, entre las cinco estudiadas por los antropólogos en los últimos 20 años y que compararé, es la de Oxchuk, de habla tzeltal, en la época en que la estudió Villa Rojas (1946) del año de 1942 al de 1946. La conversión al protestantismo de cerca de la mitad de la población —4 000 personas después de 1950— brindó alternativas que desde entonces han socavado las antiguas normas sociales. San Larraínzar, de habla tzotzil, y que Holland (1961) estudió en 1957, conservó ceremonias de curación semejantes a las que Núñez (1962) descri-

bió en el siglo XVII. En San Pedro Chenalhó, otra población de habla tzotzil estudiada por Guiteras (1961) en los años 50, han desaparecido algunas de las características sociales de control que se ejercían a través de linajes patrilineales, pero todavía se conserva la creencia en las fuerzas destructoras que podrían emplear. Tzo^oontahal, comunidad de habla tzeltal, ha perdido, durante el tiempo en que realicé mi estudio (1957 a 1964) muchos rasgos de los rituales que se efectúan en la veneración de los antepasados y el gobierno de los ancianos, pero las prácticas de curación constituían un medio importante para mantener vivas las creencias en la fuerza protectora de los antepasados (Nash, 1970). Un sistema de control social semejante al de Tzo^oontahal se mantuvo vivo en una forma sobrenatural entre los indios tzeltales del municipio de Pinola que dominan los ladinos y que estudió Hermitte (1964) en 1958.

Todos estos pueblos tenían un sistema de seguridad y control social mantenido por la autoridad de una gerontocracia, sostenida por curanderos y adivinos. En cada uno de estos pueblos la autoridad de estos líderes se sostenía por la creencia en la fuerza de la brujería que se manifiesta en enfermedades y muerte. La forma de gobierno colonial de cada municipio proporcionó una forma dentro de la cual la independencia local podía subsistir (Wolf, 1955). El meollo de la resistencia al cambio han sido los hechiceros y adivinos semioficiales que operan tanto dentro como fuera de las jerarquías oficiales. Su poder proviene de dos fuentes: el control sobre la vida y la muerte y la capacidad de predecir y adivinar el futuro, basándose en conocimientos calendáricos.

El Obispo Núñez de la Vega (1692: 132) llamaba "sabios" a todos aquellos que pretendían poder sobre vida y muerte en sus prácticas curativas o de brujería, y llamaba *nahualistas* a quienes adivinaban el futuro. El Obispo Núñez de la Vega escribió sobre los curanderos en el siglo XVII, que eran iniciados en su oficio por maestros que les enseñaban todas las plegarias y los tratamientos. Enseñaban a tres al mismo tiempo para que "resultara difícil descubrir al autor de la brujería y ejecutarlo", y una vez que eran iniciados en la profesión, ninguno podía hacer nada si no avisaba antes al maestro y a los otros (Núñez de la Vega, 1692: 132). Los curanderos estaban bajo la autoridad de los nahualistas, quienes les ratificaban su cargo. Éstos enseñaban a los niños cuál era su espíritu animal y determinaban también el momento de las ceremonias del pueblo, basándose en sus conocimientos del calendario maya. El trabajo de estos brujos se aceptaba dentro de un sistema de creencia

en la protección de Canamlum, el cuarto hijo de Cham y sus descendientes (Núñez de la Vega: 9).

El Obispo Núñez (1692: 19) expresó el asombro que le causaba que estas creencias persistieran casi 200 años después de que "la luz del Evangelio había descendido" sobre la Nueva España y Guatemala. Las "malas artes" que describió y el sistema de creencias en que estaban comprendidas se pueden encontrar todavía en las comunidades indígenas mayas de Chiapas. Dada la autonomía política y social de estas comunidades, la fuerza de estas creencias y el alcance de las prácticas curativas y adivinatorias varían de acuerdo a factores locales particulares descritos a continuación.

OXCHUK

El patrón de población de Oxchuk es el de *parajes* diseminados o de aldeas rurales en las que grupos de familias agnadas viven rodeadas por sus milpas. Villa Rojas (1946, 1947) y Siverts (1960, 1969) describen a los parajes que estaban unidos a un centro ceremonial y civil en el que vivían algunos ladinos, funcionarios del gobierno y tenderos, lo mismo que indios que estaban cumpliendo el término de su cargo. La preferencia por una residencia patrilocal y la endogamia dentro del paraje conservaban un fuerte sentido de identidad en el grupo patrilineal. Dos de los llamados *calpules* organizaban linajes para las funciones ceremoniales. El término *calpul* fue introducido por los toltecas antes de la Conquista (Calnek, 1960) y puede haberse aplicado a grupos indígenas. La afiliación a un *calpul* dependía de la ascendencia patrilineal. Antiguamente pueden haber tenido una definición territorial mayor, pero la migración desde el paraje de origen había mezclado los *calpules* durante la estancia de Villa Rojas. Una calle que pasaba frente a la iglesia dividía el centro del pueblo en un *calpul* pequeño (*chin*) y uno grande (*mukul*). Los funcionarios que llegaban a vivir allí durante el plazo de su cargo residían en el *calpul* al que pertenecían.

Cada *calpul* estaba representado por una jerarquía de funcionarios religiosos. El cargo más alto era el *katinab*, que desempeñaba alternativamente un miembro de cada *calpul*. Antiguamente un puesto importante era el de *dzunubile* que era el intermediario entre la sociedad y los dioses, pero no se había reclutado a nadie para este puesto desde que el último titular murió, antes de la estancia de Villa Rojas. Abajo de él se encontraban cuatro *chwycales* que dirigían las actividades de los mayordomos, que eran ocho en cada *calpul*.

Las funciones ceremoniales de los encargados del *calpul* eran rezar a los dioses y a los santos para evitar el hambre, las enfermedades y otras desgracias. Su espíritu animal, llamado en tolteca *nabual* y en tzeltal *lab*,¹ les daba el poder para dominar al mal (Villa Rojas, 1947). El *katinab* se encargaba de castigar a cualquiera, a quien se acusara de brujería.

Puesto que Oxchuk fue declarado municipio libre en 1936, los indios han sido libres para elegir a un presidente y a un regidor en la jerarquía civil. Un jefe de policía, secretario y juez ladinos dominan todavía gran parte del poder secular. Existía la tendencia de restringir el poder de los "Cabildos de Justicia", compuestos por hombres de cada *calpul* que habían pasado de funciones civiles y religiosas a asuntos ceremoniales. El presidente estaba desempeñando muchas de las funciones que anteriormente desempeñaban los alcaldes o jueces de los *calpules*. La única función que retenían era la del cuidado del "libro sagrado" de antiguos documentos españoles y la de rezar todos los viernes y cuando necesitaban que lloviera.

El control social lo realizaban las autoridades dentro de cada uno de los grupos definidos estructuralmente. El primer recurso era el *tatab* o el de más edad del linaje, que había servido en un cargo público. Se creía que era capaz de juzgar gracias a su poderoso *nabual*. Si el demandante no quedaba satisfecho con su juicio, o pensaba que tenía una oportunidad mejor de ganar su pleito, amparado por la ley nacional más que por las costumbres tradicionales, transfería su caso al presidente del comité de la escuela en su paraje o a las autoridades civiles en el centro de la población o en la capital del departamento. Algunos llegaron hasta consultar a los antropólogos o a personajes ladinos de prestigio reconocido. Esto era bastante común en casos en que una viuda presentaba demandas por una tierra comprada durante su matrimonio y a la que no tenía ningún derecho según la forma de herencia patrilineal (1946: 500). La confusión creciente sobre quién debía fungir como juez, hizo que se estableciera una agencia para solucionar los casos locales. Los indios temían aceptar un cargo fuera de la jerarquía tradicional en la que su poder estaba legalizado por la antigüedad y el desempeño de cargos porque podían ser amenazados por brujería, y porque nadie quería a un ladino en un cargo semejante (1946: 341).

Se encontró una confusión similar en los límites dentro de los que existía la brujería como sanción. La gente decía que la brujería se

¹ La palabra *lab* procede de la categoría de animales que deambulan por la noche.

podía emplear solamente en contra de los del mismo linaje (1946: 261). Sin embargo, Villa Rojas encontró muchas tradiciones en esto. Los vecinos eran blancos comunes de ataque, tanto por brujería como por acusaciones de ser brujos. Cuando se hizo ver a los informantes estas contradicciones, éstos dijeron que la enfermedad causada por brujería, provocada por alguien de un grupo con el mismo nombre, era mucho más difícil de curar que si la provocaba cualquier otro (1946: 272). Los límites exteriores de la brujería efectiva eran los confines del municipio.

La creencia en la brujería estaba muy extendida y era la explicación más importante de todos los casos de enfermedad, accidente y muerte de hombres y animales (1946: 241). Las acusaciones de brujería surgían de disentimientos entre vecinos, porque "son egoístas", por robo, porque suben el nivel de vida sobre las normas, por fracasar en el cumplimiento de las obligaciones del buen vecino, por maltratar a los parientes políticos, etcétera. En resumen, cualquiera cuya conducta era contraria a las normas, estaba expuesto a ser víctima de brujería o a ser acusado de practicar la brujería (1946: 242). Solamente los hombres podían ser brujos y solamente ellos podían combatir la brujería. La mayoría de los hombres acusados de brujería tenían ya más de 40 años, porque se creía que sólo ellos tenían un *lab* suficientemente poderoso para hacer daño.

La ceremonia de curación era el escenario para la dramatización de las acusaciones de brujería. Cuando alguien se enfermaba se llamaba a los curanderos más poderosos (*pik k'abal*) del linaje. Se podía invitar hasta a ocho ancianos y curanderos a una consulta, para que adivinaran la fuente del mal, tomando el pulso al paciente. Primero se pensaba que la causa de la enfermedad era una agresión del paciente, o el incumplimiento de sus obligaciones para con alguno, que en tal caso provocaba la enfermedad. Un niño podía enfermar por culpa de sus padres. Los adivinos obtenían una confesión completa del paciente o de sus padres cuando se servía el aguardiente. En las preguntas de los adivinos se encontraban implícitas las violaciones sociales más comunes y los conflictos de roles más frecuentes. Villa Rojas hizo un resumen de las preguntas usuales (1946: 244), las que presento a continuación:

Primero preguntan al paciente de asuntos domésticos: ¿Se lleva bien con su esposa (esposo)? ¿Ha tenido disgustos con sus suegros? ¿Ha tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio? ¿Ha dado a conocer hechos íntimos de su hogar en la vecindad? ¿Ha cumplido con sus obligaciones sociales? ¿Ha in-

vitado a las ceremonias familiares a todos a quienes debe invitar por costumbre? ¿Ha insultado o golpeado a alguno de sus amigos?

Algunas veces los adivinos interrogaban a otros miembros de la familia para descubrir que es lo que causaba la brujería. Una vez que se había hecho el diagnóstico mediante el pulso y las confesiones, los ancianos del linaje hacían la "cura", castigando a la parte culpable. Si se consideraba culpable tanto al esposo como a la esposa de la enfermedad de su hijo, los ancianos del linaje del padre lo castigaban a él, mientras que los ancianos de la familia de la madre la castigaban a ella (1946: 321). Por regla general el castigo era un número específico de latigazos con una correa con puntas de cuero que mojaban en aguardiente. Algunas veces se obligaba al culpable a hincarse y a besar las manos y pies de todos los parientes a los que había insultado. En las ceremonias presenciadas por Villa Rojas el paciente y los parientes declarados culpables aceptaron el veredicto sin protestar.

Las adivinaciones de los curanderos se basaban en el conocimiento de las fuentes de conflicto en la comunidad. La incidencia más alta era entre suegra y nuera; la primera acusaba a la nuera de haber cometido adulterio con el suegro. La relación entre esposos estaba preñada de conflictos por las acusaciones de adulterio, especialmente entre los hermanos del esposo y la esposa. Y aun en los casos en los que no había conflicto alguno entre los parientes políticos, los curanderos insistían en que sí lo había e insistían en la confesión golpeando al culpable hasta que la obtenían (1946: 126). La culpa se extendía a todos los parientes responsables del orden en la casa. En un caso (1946: 253-4), los padres de un niño enfermo fueron considerados culpables porque ocho años antes el hermano del esposo se había declarado a la esposa. Aunque ella lo rechazó, los esposos fueron considerados culpables por no haber presentado el caso ante los ancianos del grupo. En otro caso la enfermedad de un niño se atribuyó a que el padre había tratado mal al abuelo del niño (1946: 321). La madre compartió la culpa porque no había podido cambiar la conducta de su esposo. En otro caso, en el que un niño enfermó porque su madre había peleado con su suegra y abandonado la casa, los curanderos golpearon a las dos mujeres y al suegro porque no había sido capaz de mantener el orden en la casa.

Mientras que se consideraba a las relaciones sexuales irregulares la mayor fuente de conflicto (1946: 98), otras causas se relacionaban con la incapacidad de cumplir con las normas de intercambiar

regalos. El matrimonio implicaba un amplio intercambio de regalos entre los parientes políticos y el yerno. Se esperaba que los suegros regalaran al yerno aguardiente a cambio de comida y otros regalos que éste les daba hasta 30 años después del matrimonio. Aunque no se especificaba el momento exacto de la entrega, se aceptaba generalmente una periodicidad de 5 a 8 años. El que no hubiera cumplido con ello, llevó a un hombre a acusar a su suegro por la muerte de sus hijos (1946: 278). Muchos problemas surgían durante el año de servicio que el hombre daba a sus suegros. Durante este tiempo el yerno tenía que llevar comida en tres ocasiones a sus suegros. A fin de año se esperaba que llevara aguardiente, tortillas, huevos y otros regalos para una ceremonia llamada *mukul ba* o la gran bebida. Si el yerno dejaba pasar demasiado tiempo se creía que los hijos que tuviera podrían ser asesinados por los adivinos de la familia de ella (1946: 202).

El hecho de que no se hubieran hecho regalos en otras ocasiones, aunque no se especificara tan claramente como los que se deben hacer entre las familias unidas por el matrimonio, resultó en acusaciones de brujería. En uno de esos casos un hombre acusó al hermano de su esposa de la muerte por brujería de ésta en el parto. Le pareció que su cuñado se había enojado porque no le había dado el regalo usual de cinco litros de aguardiente cuando regresó de una hacienda en la que había estado trabajando. Los hombres que ganan dinero en las haciendas se cuidan bien de no provocar la envidia que da motivo a la brujería y hacen regalos a muchos parientes consanguíneos y políticos con quienes se relacionan a su regreso.

Las bodas y los entierros eran ocasiones para demostrar la solidaridad de las ligas del parentesco y para negar públicamente que se violaban las obligaciones consuetudinarias. Los padres de una pareja a punto de contraer matrimonio debían invitar a todos los curanderos poderosos de ambas familias para evitar cualquier ofensa que pudiera llevar a la brujería. Cuando alguien moría, los parientes estaban ansiosos de demostrar su buena voluntad hacia el muerto para evitar acusaciones de brujería. Sabiendo esto, los parientes frecuentemente sospechaban de aquellos que se ofrecían voluntariamente a abrir la sepultura, de haber profesado mala voluntad al muerto, lo que había contribuido a su muerte (1946: 451).

La fuente fundamental de la brujería era la envidia. La gente tenía buen cuidado de no demostrar mayor prosperidad o un nivel más alto de vida, ni siquiera de demostrar laboriosidad. Villa Rojas notó que mucha gente había sembrado una pequeña parcela de maíz

sin la cooperación acostumbrada del grupo de hermanos o compadres. Supo que lo hacían para evitar la brujería si recogían más que las cincuenta o sesenta mazorcas usualmente sembradas (1946: 53). Después almacenaban el maíz de la parcela extra en un lugar lejos de su casa para evitar miradas curiosas. También limitaban el número de gallinas que podían criar sin provocar la brujería. Los bienes de un hombre que moría sin descendencia debían venderse y la ganancia se consumía totalmente en aguardiente que se servía en su entierro, o si no los beneficiados podrían sufrir por brujería. La negativa a asumir responsabilidades en la comunidad lo hacía a uno vulnerable, pues se esperaba que los principales usaran la brujería en contra de alguien que se negaba a aceptar un puesto público.

Las reglas para evitar la brujería estaban tan desarrolladas que si una persona las violaba se le retiraba la simpatía. Estas reglas se pueden deducir del excelente material de casos de Villa Rojas en el que el fracaso a observar las reglas resultó en conflictos y enfermedades que se consideraron causadas por brujería:

1. Evitar causar envidia.
2. Cumplir con todas las obligaciones de intercambiar regalos.
3. Invitar a todos los parientes a bodas y ceremonias de curación.
4. Evitar el contacto en relaciones conflictivas como las existentes con los parientes políticos o limitar ese contacto a relaciones formales.

Cuando se suponía que se había ofendido a alguien, se podía recurrir a la sesión ceremonial libatoria llamada *pas be yo'tan*, literalmente "hacer el corazón". Con frecuencia se avisaba a importantes adivinos para que estuvieran presentes en estas sesiones provocadas por el miedo, respeto, o que se hacían simplemente como precaución general (1946: 137). Una táctica generalizada para disminuir los efectos del eterno miedo a la brujería era que el más anciano de un grupo rezara al sol (*ch'ultatic*) y a la tierra (*me'ric lum*) para evitar conflictos, accidentes y el ataque de los nagueales que traían brujería. Se señalaba a los oxchukeños a vivir a la defensiva.

El dominio de los ancianos en las relaciones del grupo fue interrumpido por dos grandes vías de escape. La primera fue ir a las fincas para escapar tanto a la amenaza de la brujería como para ganar dinero. Cuando un hombre regresaba de las fincas esperaba vencer la envidia regalando aguardiente. A pesar de esta táctica era el blanco de la crítica por haber violado las normas. Villa Rojas cita a un anciano que criticaba a un hombre de su linaje porque "le faltaba el respeto a sus mayores y descuidaba las normas del

grupo como consecuencia de su larga estancia en las fincas de café" (1946: 347).

El segundo acontecimiento que ofreció una alternativa al control de los ancianos, principales y adivinos fue la conversión al protestantismo. Marianna Slocum, la primera misionera protestante llegó en 1948 a vivir con los indios y a traducir la Biblia. Hizo un resumen de algunas de las repercusiones de la conversión en el sistema social (1956):

1. La prohibición a los conversos de tomar, que había sido indispensable en el pago de todas las obligaciones, redujo el alcoholismo y todos sus "males concomitantes".

2. El tratamiento de enfermedades por medio de medicamentos modernos, introducidos por los misioneros, redujo el control de los "hechiceros" (ancianos y adivinos).

3. El poder pasó a los jóvenes líderes protestantes que habían prosperado a partir de la conversión. Estos hombres podían invertir el dinero, que ya no empleaban en el aguardiente, para aumentar su ganado y gallineros, sin temer ya a la brujería.

Lo que no revela la misionera Slocum es el deseo de los oxchukeños de escapar a la autoridad represiva de los hechiceros. Hablé con algunos conversos, ahora mayores, quienes me dijeron que ya antes de la llegada de los misioneros habían perdido la fe en el diagnóstico de los adivinos y que estaban contentos de haberse librado de las viejas "supersticiones" que los ataban.

Aunque la alternativa vino del exterior, la gente aceptó las nuevas oportunidades en vista de que el antiguo sistema fracasó en ofrecerles la posibilidad de aprovecharse de nuevas oportunidades educativas y económicas. La anterior ruptura de la solidaridad del linaje y de la autoridad de los ancianos causada por los desplazamientos dentro del municipio y hacia las fincas abrió el camino hacia la conversión y la modernización.

SAN PEDRO CHENALHÓ

El estudio de Guiteras (1961) de la población vecina de San Pedro Chenalhó, revela un debilitamiento semejante de la autoridad de los ancianos, logrado en este caso sin la intervención del protestantismo. Al igual que Oxchuk, San Pedro Chenalhó es un municipio libre con un patrón de población de parajes diseminados, y ligados a un centro ceremonial.

Como Guiteras anotó durante su estudio de la comunidad en los años de la década de los 50, existían grupos llamados *calpules*, al igual que en Oxchuk, pero el término se aplicaba indistintamente a grupos territoriales, linajes definidos por apellidos indígenas y clanes que definían apellidos españoles y que unían a diversos grupos con apellidos indígenas (1961: 65). Guiteras afirma que el uso "oficial" del término se aplicaba a los grupos territoriales que eran tres, localizados en el centro, el sur y el norte del pueblo. El matrimonio se celebraba preferentemente dentro del *calpul* considerado como unidad territorial, aunque también era permitido hacerlo fuera del grupo que llevaba un apellido indio o español. Los miembros del *calpul*, llamados *calpula*, poseían cierta tierra comunal. Cada uno poseía pozos sagrados y cruces y era identificado con una de las montañas sagradas.

Los *calpules* estaban representados por los principales, hombres que habían desempeñado cargos en la jerarquía civil y religiosa del municipio. A estos hombres —había seis, tanto en el *calpul* central como en el del sur, y cinco en el del norte— los miembros del *calpul* les pedían que dijeran sus oraciones y que resolvieran sus querellas. Eran también responsables de la organización de los funcionarios para la realización de las ceremonias religiosas.

El orden descendente de la jerarquía de los encargados del municipio comprendía un presidente, un síndico, un gobernador, dos jueces o alcaldes, dos regidores y cinco policías. Los hombres comenzaban su carrera pública en funciones civiles que alternaban con el servicio dentro de la jerarquía religiosa como mayordomos. Se les achacaba la responsabilidad del bienestar del pueblo dentro de los límites de la comunidad y en relación con el mundo externo y las fuerzas cósmicas. Se esperaba que dominaran a las fuerzas de la naturaleza, que garantizaran la sucesión regular de los días y de las estaciones, la fertilidad del suelo y la productividad de las cosechas. Se esperaba también que protegieran al pueblo contra las fuerzas del mal procedentes del mundo y de sus semejantes, evitando la violencia, la envidia y la enfermedad (1961: 78).

El poder de estos encargados provenía de tener un *waybel* o espíritu animal. Se creía que las almas tanto del encargado como de su esposa eran cálidas (*panwil*) y esto les otorgaba el poder de defenderse a sí mismos y a sus semejantes de todo daño. El que el calor ofreciera un poder protector estaba relacionado con el calor del sol y con el rayo que usaba *Anhel*, el dueño de la montaña, para destruir el mal (1961: 217, 235). Las funciones protectoras de los

encargados se representaban en los rituales de ingreso y abandono del cargo. A continuación de su ingreso a los cargos los elegidos iban a las colinas próximas al pueblo a buscar un laurel. Cada uno de los funcionarios cortaba tres ramas del árbol y rezaba por desempeñar con éxito sus deberes. El gobernador, el presidente y el síndico oraban por el bienestar del pueblo, en tanto que los jueces pedían que no ocurriera ningún delito. Los regidores imploraban la protección de la vida y su continuidad de modo que todo pudiera seguir como ha sido desde el "principio del mundo" (1961: 85). Cuando abandonaban el cargo, se efectuaba un ritual de separación para relevarlos del peso de la responsabilidad que habían asumido. Sin embargo, era acumulativo el poder asumido en el cargo y su ascenso en la jerarquía estaba señalado por un ascenso correspondiente en su posición y poder en la comunidad.

El servicio público era temido y deseado a la vez. El temor surgía de la creencia de que la vida del funcionario estaba en peligro puesto que resguardaba a todos del mal. Cualquier ligero accidente que le ocurría a los miembros de su familia o a sus animales se atribuía a la brujería. El deseo de servir se originaba en el elevado valor que se daba a la experiencia obtenida en el cargo. El conocimiento de la forma en que actúan el bien y el mal derivado del servicio se expresaba diciendo que quienes han prestado servicio "ven el mundo bajo una luz más clara". Se creía que los funcionarios eran sustitutos de los dioses.

La responsabilidad por el bienestar de la gente se demostraba en oraciones que hacían los funcionarios religiosos. En tres ocasiones formales se decían "misas para la cueva" o para los dueños de la montaña. La primera se hacía poco después de que los nuevos funcionarios hubieran asumido su cargo. Los que hacían las oraciones pedían al sol, a la santa tierra, a los dueños de las montañas y al santo patrono que preservaran y multiplicaran la vida. Durante la segunda, que sucedía alrededor de la época de siembra, pedían que se cuidara al maíz, por la salud de los hombres de la comunidad y por sus animales. La última misa se decía después de la cosecha cuando se creía que se había terminado el trabajo. Se decían misas especiales cuando se creía que algún peligro amenazaba a la población. La sensación de protección que proporcionaban los encargados anteriores y los actuales era tan grande que cualquier desgracia se atribuía a su culpa en la defensa del pueblo.

Aquellos que buscaban el arbitraje en conflictos, apelaban primero a los padres de ambas partes, después a los encargados anteriores

del paraje, que eran parientes de más edad y, finalmente, a los jueces en el centro del pueblo. Se recurría a las autoridades departamentales, fuera de la población, sólo cuando estaba comprometido un ladino. El arbitraje era causado por miedo a una enfermedad provocada por malos sentimientos y las autoridades locales se esforzaban por aclarar el principal motivo que causaba la disputa, además de fijar indemnizaciones.

Finalmente, la sociedad confiaba en el sentimiento de cada uno de cuidar a su propia alma acatando las normas sociales (1961: 119). Esto se inculcaba mediante un proceso de socialización en que se enseñaba al individuo a temer al mundo que lo rodea. El principal informante de Guiteras, Manuel, lo expresó de la siguiente manera (1961: 87):

Crecí con miedo. Hace mucho tiempo había mucho peligro; había muchas criaturas malas que no dejaban que los niños crecieran. Se tenía que criarlos como si fueran pollitos. Si salían a jugar había allí un pájaro como un gavilán grande que se los llevaría.

La enfermedad y la muerte se consideraban como prueba del mal. Las enfermedades, que se catalogaban de acuerdo a sus causas, se atribuían a la brujería ("cortar hora", es decir cortar la hora e intrusión de un objeto), pérdida del alma por miedo, enojo y envidia. Cuando el brujo, llamado *ti'bal*, o devorador, salía para hacer daño, solamente lo lograba con el permiso de los protectores de su enemigo, su ángel guardián o *totilme'il* (1961: 135). Un niño enfermaba por los pecados de sus padres. El curandero, llamado *'ilol*, tenía que luchar contra fuerzas poderosas para rescatar al paciente del devorador de almas, del mismo modo que el *totilme'il* había luchado con las fuerzas del mal en el pasado mitológico. El diagnóstico del curandero, obtenido al tomar el pulso, identificaba al hombre que provocaba la enfermedad. Aunque su enojo pudiera justificarse, se le llamaba a la casa del hombre enfermo para pedir perdón a la sagrada tierra.

El término *totilme'il* se aplicaba a todo aquel que cuidaba a otros. Antiguamente era del dominio común quiénes eran estas personas, pero en el tiempo en que estuvo Guiteras esto los ponía en peligro y por ello se mantenía en secreto. Antes se invitaba a los *totilme'il* a todas las festividades y se les concedían honores especiales (1961: 263). Algunos pedranos como el informante principal de Guiteras, Manuel, creían que el *totilme'il* había dejado el mundo después de la guerra de castas en 1868 (1961: 179). El *totilme'il* era un *calpul*

poderoso que animaba a la gente a combatir a los ladinos durante la guerra y que les prometió que la tierra les ayudaría. Cuando "se comprobó que mentían" fueron desacreditados y perdieron su poder en la comunidad (1961: 317). Aunque Manuel había sido curandero, se apartó de ello y llamó a los *'ilol* chismosos (1961: 198).

La alternativa al antiguo sistema de creencias y a quienes lo practicaban en Chenalhó fue la introducción de prácticas católicas que los liberaron del miedo. Es difícil deducir de la monografía de Guiteras hasta que punto la autoridad de los curanderos y funcionarios se vino abajo. La gente contaba tanto con las prácticas de curación como con la protección de los funcionarios, sin que tuvieran una fe completa en la protección del *totilme'il*. A falta de una fuerte alternativa, la gente seguía buscando ayuda de los viejos guardianes, aunque ya hubieran perdido la fe.

TZO'ONTAHAL

Tzo'ontahal es otra comunidad predominantemente indígena de Chiapas, en la que se habla tzeltal. El patrón de población es opuesto al de Oxchuk y al de Chenalhó, pues en Tzo'ontahal la población indígena está concentrada en el centro civil y religioso y las colonias o centros rurales están formados por indígenas "extranjeros" que trabajan en las fincas expropiadas por la Ley de la Reforma Agraria, así como por emigrantes del centro del pueblo. El pueblo se encuentra a pocos metros de la carretera Panamericana y los habitantes se encuentran a escasos cuatro kilómetros y medio de la población ladina de Teopisca.

El centro de Tzo'ontahal estaba dividido, en la época de mi estancia, en dos barrios endógamos, llamados el Alto (*Abk'olnantik*) y el Bajo (*Alannantik*). No se usaba el término *calpul* para referirse a ellos, pero algunos de los rasgos de liderazgo encontrados en Oxchuk se podían aplicar a ellos. Había un número igual de funcionarios, de cada una de las divisiones, en la jerarquía civil y religiosa, con el único puesto de presidente que alternaba idealmente entre representantes de una y otra. Dos principales, hombres que habían desempeñado cinco cargos en la jerarquía civil y otros seis en la religiosa, representaban a cada uno de los dos barrios. Estos hombres habían perdido la autoridad que alguna vez tuvieron. Sus obligaciones oficiales en el ayuntamiento eran ceremoniales y consistían en actos simbólicos que ponían de relieve la continuidad de la

autoridad, como es entregar los bastones de mando a los nueve encargados en la ceremonia de Año Nuevo, marcando así el cambio de los puestos anuales y bendiciendo el aguardiente que se servía en las ceremonias que se hacían en el ayuntamiento.

La jerarquía civil estaba unida a la religiosa por el intercambio de funcionarios entre estos dos puestos. Hasta 1966, cuatro alféreces o capitanes, encargados de las fiestas religiosas más importantes, dedicadas a los cuatro santos patronos, servían como intermediarios ceremoniales, llevando los sagrados estandartes que representan a los santos, de la iglesia al ayuntamiento y de regreso, una vez terminadas las ceremonias. Los hombres rechazaban el cargo por el enorme gasto de \$ 3 000 y por el miedo a la brujería que se dirige en contra de los encargados, pero los funcionarios de más edad los obligaban. En 1966, el último año que sirvieron los alféreces, se reclutaron los cuatro de una de las divisiones duales en las que la población iba en aumento. Esto provocó un desequilibrio en la representación de la división dual, lo que apresuró la muerte de la institución al año siguiente. La pérdida seguramente socavará la costumbre de decir las plegarias, pues era en ese puesto que se aprendían los saludos y oraciones antes de pasar al cargo superior de primer o segundo regidor o alcalde.

Se creía que los encargados civiles y religiosos representaban, como lo decían en la plegaria "...aquello que nuestros padres y nuestras madres hicieron aquí, ante los ojos de nuestros antepasados". Tanto a los antepasados como a los progenitores se les llamaba *me²-iktatik*. Se creía que vivían en una cueva en la montaña, desde la cual podían vigilar las calles del pueblo e impedir la entrada del mal que era llevado por el *swayobel*² o espíritu animal del *ak'čamel* (literalmente el que da la enfermedad), o brujo. Sus intermediarios directos eran los curanderos cuyo espíritu animal cuidaba las calles del pueblo por las noches. Como curanderos que eran se llamaba a estos hombres *w'ul*, pero como guardianes de su parte de la división dual, se les llamaba *me'iltatil*. Los prefijos *me²-* y *tat-* revelan su relación con los antepasados y otras figuras protectoras. Los principales y los alcaldes, a quienes se llamaba también *me'iltatil*, se encargaban de vigilar a los curanderos y ver que su poder no se empleara para el mal. El sistema funcionaba mediante represiones y equilibrios que protegerían la comunidad contra el mal.

² *Swayobel* se deriva probablemente del verbo *tzeltal way*, dormir, en combinación con el verbo *bel*, cambiar. Esta construcción etimológica sugiere la idea de transformarse durante el sueño en la contrapartida animal.

El término *me'iltatil* se aplicaba también al grupo de parientes por ambas partes, que se reunía para llevar a cabo ceremonias en casa, relacionadas con el bautismo, el matrimonio y la muerte. Al igual que otros grupos que se designaban con este nombre, su función era la de proteger, pero en este caso la división individual era lo importante. La composición del grupo era diferente para cada persona y para cada ceremonia del ciclo vital por la que pasaba, aunque había un núcleo común de miembros. Así podía tener para su boda otros padrinos que los del bautismo, pero el núcleo de ancianos en la familia de su madre y de su padre seguiría siendo el mismo. Se esperaba que los *me'iltatil* del bautismo atendieran su entierro, y que los que se habían reunido para su matrimonio, acudieran si había una crisis de separación entre él y su esposa.

Este sistema de seguridad operaba en tres niveles. Los principales y jueces se encargaban de cuidar a la comunidad, los curanderos la parte de la división dual en que vivían y trabajaban, y el núcleo de parientes, bilaterales a las personas. Los antepasados vigilaban a los guardianes desde la cima de su montaña. Cuando fallaba su protección y el mal entraba en la forma de enfermedad, los curanderos trataban directamente con él. Los curanderos adivinaban quién causaba el mal tomando el pulso a los pacientes. La teoría era que la sangre del paciente "habla" (*ya sk'oplal*) a la sangre del curandero que puede "oír y sentir" (mismo verbo, *ya š'awai*) el mensaje. Para hacerlo, el curandero tomaba el pulso al paciente en la muñeca, la sien, el codo o la rodilla con su dedo pulgar, para que su alma se pusiera en comunicación con el alma del paciente. Mientras el curandero tomaba el pulso, interrogaba al paciente sobre cualquier conflicto reciente que hubiera tenido. El pulso brincaba cuando el paciente mencionaba el nombre de la persona culpable de la brujería. Los curanderos locales nunca mencionaban en público el nombre del sospechoso de brujería, pero se podía emborracharlos para que lo revelaran.

Los supuestos subyacentes de la adivinación en Tzo'ontahal difieren de los de Oxchuk. No se consideraba culpable al paciente mismo, sino a algún miembro de la casa o de la vecindad. Los límites externos de la efectividad de la brujería eran los límites de la división dual, y nunca supe de nadie, fuera de esta división dual, que fuera acusado de brujería. Se suponía que se elegía al curandero de la misma parte de la división dual que el paciente. Solamente el curandero líder más anciano y la única curandera, permanecían siempre en su parte. Algunas veces la familia consultaba a curanderos

de fuera, bien para confirmar el diagnóstico del curandero local, o bien para descubrir quién era el que estaba haciendo la brujería si el curandero local se negaba a nombrar a alguno.

Después de cada entierro, los parientes varones se reunían junto a la sepultura para discutir quién había causado la enfermedad. Se ofrecía aguardiente y se revisaban las pruebas de los conflictos que el muerto había tenido con parientes o vecinos. Se discutían las consultas con los adivinos, tanto para demostrar que la familia del muerto había hecho todo lo posible para vencer la brujería como para sopesar las contradicciones. Durante mi estancia, estas sesiones eran una especie de juicio, que llevaba a la ejecución del brujo sospechoso. Cuando se mataba a un hombre por brujo, todo el mundo esperaba la reacción de la viuda para ver si confirmaba el veredicto.

A media noche, durante su velación, ella cantaba su vida sobre el cadáver del hombre. Si estaba convencida de su inocencia, ella propalaba su caso, tratando de incitar a la venganza.

El derrumbamiento de un sistema de seguridad sancionado de manera sobrenatural, controlado por autoridades cuya posición estaba legitimada por la comunidad se puede seguir en una serie de acontecimientos que se sucedieron en los últimos treinta años. Estos sucesos, que mencionaré sucintamente, provocaron una importante reformulación de las actitudes acerca de los funcionarios locales y de los papeles que desempeñaban dentro de la comunidad y con agencias de gobierno, nacionales y regionales. Se trataba de socavar las antiguas creencias y a los encargados que actuaban según ellas.

El primer rompimiento sucedió cuando indios "extranjeros" comenzaron a obtener conquistas revolucionarias de tierra mediante la Ley de Reforma Agraria, y con esto, el poder. En 1935, un indio huixteco que había trabajado en una finca dentro del municipio, organizó a un grupo de indios para exigir ejidos. Gracias a su éxito fue electo presidente. Durante el primer año de su mandato, los principales estuvieron de acuerdo con él, pero en los años que siguieron, según informantes locales, "trató de imponerse a la gente del pueblo". Los habitantes del centro protestaron cuando trató de conseguir lotes residenciales en cada manzana del centro, para las familias del barrio rural, en donde vivía. Los principales y jueces fueron con la policía a los barrios rurales a decomisar las armas que él y sus seguidores tenían y para encarcelar a su líder. Fue obligado a reponer dinero que, se decía, había sacado a la fuerza de residentes locales para ejidos, y después se le exilió.

El incidente significó un triunfo para la autoridad tradicional, pero el proceso de politización había comenzado. Los indios estaban enterados de las ventajas que podían obtener en los puestos civiles y del gobierno nacional. Habían aprendido una buena lección acerca de la importancia de saber leer y escribir y conocían ya las ventajas que se pueden obtener del gobierno.

La segunda crisis ocurrió cuando un líder curandero fue electo presidente en 1942. Durante su mandato asesinó a un hombre que lo acusaba de brujería. Los jueces locales ordenaron que se le encarcelara. Tres días después de su arresto los funcionarios civiles reunidos "tomaron su corazón" o lo interrogaron y lo enviaron a la capital del departamento. La gente no confiaba en la habilidad del primer regidor a quien se había hecho presidente para vencer el poder destructivo del curandero, que lo ejercía a través de sus colegas que habían permanecido en el pueblo. Se llamó a todos los curanderos al ayuntamiento, y en una sesión en que se bebió con los funcionarios civiles, se decidió llevar a la cárcel a tres hombres de quienes existía la sospecha que eran agentes del presidente encarcelado.

Este suceso produjo trastornos en el equilibrio del poder y socavó la posición de los curanderos. En esta situación los principales y alcaldes no podían ya imponer respeto en el tipo de disputa interna para la que su edad y experiencia los capacitaba. Pero estaban mucho más inquietos por los curanderos que no podían controlar a uno de sus propios líderes, el presidente depuesto.

Un tercer caso fue la entrada de partidos políticos a la comunidad. Hasta 1950 la municipalidad había propuesto a un único candidato a la presidencia en una elección sin competencia. Las únicas condiciones que se habían impuesto para la selección del presidente hasta esa fecha eran que supiera leer y escribir y que el puesto se alternara entre miembros de las divisiones duales. En la primera elección con más de un candidato, se oponía al candidato que tenía el respaldo del Partido Acción Nacional (PAN), el partido de oposición, un hombre de la otra división, que se había asegurado el apoyo del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el partido del gobierno. La competencia se hizo a la manera usual de oposición entre las dos partes de la división dual. Más tarde, en 1964, se buscó apoyo para los partidos políticos en una competencia entre facciones económicas opuestas basadas en la posesión de cooperativas camioneras. El apoyo ya no se escindía de acuerdo con la división dual, como había ocurrido en la primera elección competitiva, sino sobre

la base de la participación en cooperativas, las cuales rompían con los viejos lineamientos de descomposición.

Estos acontecimientos indicaban el cambio de una autoridad tradicional que se fundaba en el poder de los ancianos cuya posición respaldaban la edad y la experiencia en gobernar, a otra por jóvenes que sabían leer y escribir, interesados en las ventajas económicas que podían obtenerse al ingresar en la economía regional y la política nacional. El conflicto se relacionaba todavía a problemas locales más que a nacionales, pero el lenguaje en que se expresaba había cambiado. El poder estaba en manos de hombres más jóvenes que sabían leer y escribir, y los principales tenían ya sólo funciones ceremoniales. Su importancia siempre en disminución significaba que nadie podía actuar ya como perro guardián sobre los curanderos para vigilar que actuaran en beneficio de la gente más bien que para causarles daño.

En esta misma época el control dentro de la jerarquía de curanderos se estaba viniendo abajo. Igual que en el caso de la autoridad civil, la jerarquía de curanderos se había estructurado a lo largo de las líneas de la división dual. Los curanderos de cada una de las divisiones tenían un curandero líder, *statal u'ul* que era el miembro de más edad y más respetado de la profesión. Otros se dividían según su edad en dos grandes grupos, el *biktal u'ul* o curanderos mayores y *nich'nal u'ul*, curanderos jóvenes. El ingreso a la profesión era controlado por el grupo de curanderos que "eran capaces de ver" quien tenía el alma animal. Los curanderos más viejos convocaban a los jóvenes a reuniones en el ayuntamiento en casos de sesiones, cuando una enfermedad contagiosa asolaba al pueblo. Para ser aceptado se esperaba que ofrendara el alma de uno de sus hijos o la de un hermano. (Si en realidad se mataba al niño no lo sé, es más probable que un miembro de la gran familia enfermara o muriese y que el iniciado pidiera que se aceptase como un sacrificio.) El grupo de curanderos controlaba a cualquier persona que abusara de su poder.

Hubo un cambio en el tipo de personas que entraban en la jerarquía cuando el curandero líder de Alannantik fue electo presidente. En las décadas siguientes los curanderos perdieron la posición de respeto de que habían gozado en el pueblo. El notable cambio en la actitud hacia los curanderos durante este tiempo, pudo verse en el tratamiento de enfermedades contagiosas cuando estudié el pueblo en 1964-7. Se consideraba responsabilidad de los curanderos el mantener fuera al diablo (*Pukub*) quien traía el "calor" (*k'abk'*) que

era lo que causaba la muerte en casos de enfermedades contagiosas. Antiguamente los dos curanderos líderes de cada una de las dos divisiones duales se consultaban en privado y después advertían a los funcionarios civiles que ya se habían encargado de la enfermedad. El contagio disminuía y el miedo con él. Durante mi estancia todos los curanderos fueron llamados ante los funcionarios civiles reunidos. Tomaron un garrafón de aguardiente (18 litros) mientras deliberaban sobre quién había traído el calor y donde estaba enterrado. Después fueron con los funcionarios civiles a desenterrarlo. En los tres casos que registré, encontraron a un brasero con velas. Uno de los curanderos lo llevó a la Cueva de la Estrella donde lo vaciaba. Se sospechó de los mismos curanderos. En dos de los casos se encontró muerto al día siguiente a uno de los curanderos. Se supone que los vecinos de la víctima lo habían matado aconsejados por el curandero líder. En la última sesión que registré, en abril de 1967, el curandero más viejo se quedó en el ayuntamiento después que los demás se fueron. Los oficiales le sirvieron más y más aguardiente hasta que mencionó los nombres de tres miembros desacreditados de la profesión (quedaban solamente 8 de los 12 que eran cuando estuve por primera vez en el pueblo en 1957). No se hizo nada de inmediato porque había dudas sobre el veredicto. Pero en sesiones en que se bebió, los vecinos de los tres nombrados los presionaron para que dijeran lo que habían hecho. El más joven de ellos se vanagloriaba de saber quiénes serían las próximas víctimas y dijo las calles en las que se podrían encontrar muertos en las siguientes semanas. Mataron al curandero joven y persiguieron a los otros dos. Uno escapó a tierra caliente, y el otro huyó al pueblo vecino, donde siguió practicando. Una vez que hubo traspuesto las fronteras de la comunidad dejó de ser una amenaza para los miembros de la misma, que dejaron de perseguirlo.

Esta disminución de respeto coincidió con la incredulidad de que los antepasados vivían en la cueva y vigilaban al pueblo. En 1956, durante la celebración en la cueva de los antepasados, en el día de la Santa Cruz, un joven puso en duda la afirmación de los curanderos de que hablaban con los antepasados cuando entraban a la cueva. Entró con ellos y no vio a nadie. Los curanderos le dijeron: "Ahora sabes la verdad. No lo digas a nadie cuando salgas." Sin embargo, el joven lo contó y esto se relataba frecuentemente como prueba de trampa.

Esto no fue sino un incidente en una serie de sucesos que desacreditaron a los curanderos, quienes no se sentían seguros de su poder

estando borrachos. Una de las ocasiones más dramáticas en su competencia por el poder era las corridas de toros que se hacían durante las ceremonias locales. Se hacían de la siguiente manera: un hombre montaba al toro a pelo con los pies amarrados debajo del vientre del animal, mientras que otro hombre, parado frente a él con un trapo rojo, se esforzaba porque el toro tirara al jinete, tal vez para que fuera lastimado o muerto por el toro que pateaba. La competencia se había cambiado de la versión española, de hombre contra bestia, a una de hombre contra hombre. En la última corrida que se llevó a cabo y que presencié en 1958, unos curanderos se ofrecieron a ser los jinetes. Uno de ellos demostró su nerviosismo temblando mientras se preparaba a montar al toro y necesitó una buena cantidad de aguardiente para poder reunir su valor. La actuación del otro curandero se consideró más altamente porque conservó su valor durante la prueba. Estas exhibiciones públicas de poder no impusieron ya el respeto del que habían gozado anteriormente.

La relación entre las autoridades civiles y los curanderos había cambiado, de una de equilibrio de poder entre iguales, en la que tanto funcionarios civiles como curanderos contaban con el respeto de la sociedad, a una en que las autoridades civiles estaban tomando una posición positiva que acabaría por destruir el poder de los curanderos. En 1950 la autoridad civil hizo un primer movimiento positivo en contra de un curandero. Los jueces, el presidente y los regidores oyeron las pruebas de que este curandero había empleado la brujería para causar la muerte a un niño y llegaron a la conclusión de que era culpable. Lo encerraron en la cárcel local. En la noche los policías lo soltaron y le dijeron que lo iban a llevar a la cárcel de la capital del departamento. Mientras caminaban, el acusador los alcanzó e invitó al grupo a beber. Una vez que el curandero estuvo borracho su acusador lo mató y cortó su cadáver en 122 pedazos que pusieron en una cueva. Al día siguiente, cuando la viuda preguntó al presidente que donde estaba su esposo, éste le contestó que debía haber huido a tierra caliente. Mi informante comentó que a partir de este momento el pueblo comenzó a mejorar, porque la gente ya no temía a los curanderos.

Al aumentar la comunicación con poblaciones ladinas cercanas, poco después de la construcción de la carretera Panamericana, agentes que hacían cumplir la ley llegaron al pueblo con más frecuencia. Los funcionarios oficiales trataban de rehuir así la responsabilidad de patrocinar las ejecuciones de los brujos. Las familias o personas que se sentían víctimas de la brujería se sintieron otra vez forzados

a defenderse de los brujos, aunque a veces esto significara matarlos. Cuando ello era inevitable, el asesino trataba de despertar simpatía, divulgando historias del brujo acusado. Entonces actuaba, ayudado generalmente por tres o cuatro hombres que atacaban a la víctima cuando estaba sola o borracha y era menos probable que se sospechara de un ataque. De 63 homicidios ocurridos entre 1935 y 1965 se analizaron 37. En 8 de éstos, las víctimas fueron curanderos. En ninguno de estos casos se enjuició al asesino. Algunas veces se golpeaba a los curanderos como ocurrió en dos casos, y cinco curanderos que temían ser asesinados habían huido en los últimos 10 años. El monopolio de los curanderos había sido destruido, así como también el control de la conducta de los brujos. Cuando perdieron respeto y prestigio los curanderos trataron de reafirmar su poder inspirando miedo. Un curandero se jactaba de que él y sus compañeros se comían las almas de los pacientes que curaban. Cuando estaban "bien cocidos" y fritos los curanderos se los comían en una comida comunal. Ciertos o no estos informes demostraban un cambio en la imagen que la gente tenía de los curanderos, así como de la idea que los curanderos tenían de sí mismos.

LARRAÍNZAR

El patrón de población de Larraínzar, el municipio de habla tzotzil de Chamula, que linda con Chenalhó y Chamula, es uno de los parajes diseminados. Había la tendencia a que cada uno de éstos fuera fundado por linajes organizados en "patrisibs" exógamos. Esta correlación entre unidad de parentesco y unidad de control territorial estaba derrumbándose en la época en que Holland (1963: 52) los estudió, a causa de la división en parcelas de los terrenos que tenían los "patrisibs" (1963: 103). Se creía que los espíritus de cada uno de los "patrisibs" llamados *totil-me'il*, vivían en una montaña sagrada asociada con cada uno de los parajes (1963: 110).

Los indios del pueblo vecino de Chamula, también de habla tzotzil, habían estado en primera fila en la lucha contra los ladinos en las guerras de castas, intermitentes, entre 1847 y 1901. En 1867 los chamultecos hicieron un ídolo del que se decía que podía hablar. Su intérprete indígena, Pedro Díaz Cuzcat, un curandero líder de Chamula, interpretó que sus palabras querían decir que los ladinos serían echados del pueblo y que los indios ya no venerarían a sus ídolos extraños. Interpretando literalmente la lección de las Escri-

turas, aprendida de sus opresores cristianos, los indios decidieron que solamente triunfarían si tenían un salvador indígena. Eligieron a un joven de 18 años, Domingo Gómez Checheb, que sería el sucesor indígena de Cristo, y el Viernes Santo de 1868 lo crucificaron. Al año siguiente fueron asesinados un sacerdote y sus compañeros por mil indios que se propusieron matar a todos los blancos de la región. Las guerrillas continuaron hasta 1870 y no se suprimieron del todo hasta el inicio del nuevo siglo.

A pesar de esta historia llena de revueltas, los principales conservaron su importancia en la región. Durante la época del estudio de Holland, los curanderos ocupaban los niveles más altos en los cargos civiles y religiosos. El mundo de los espíritus y de sus intermediarios formaban una rígida jerarquía, conformada según la del cosmos. Se creía que el cielo estaba dividido en trece niveles. San Andrés, el santo patrono, estaba en la cima. Él determinaba la duración de la vida de cada persona, animal y planta, y actuaba como protector cuando amenazaba algún peligro. Después de él, según su importancia, estaban los dioses del cielo, los dioses del mundo y de los cuatro puntos cardinales, los dioses de la tierra, del inframundo y los de los linajes y antepasados. Se hacían exhortaciones a los dioses según su importancia, y el castigo se repartía entre todos, del más alto al más bajo.

La asociación entre un hombre y su espíritu animal (*waiyijel*) era fuerte. Los principales, curanderos y altas autoridades tenían como espíritu animal al jaguar, puma y coyote. Los hombres más importantes tenían más de un espíritu. Los principales podían tener hasta 13, una cifra correspondiente a los 13 niveles del cielo. Los espíritus animales de los curanderos y principales se llamaban *petometik* y *kuchometik*, los abrazadores y portadores, lo que sugiere su papel de guardianes y protectores. Como grupo se llamaban los *totilmé'iletik*, padres y madres (1963: 113), lo que muestra su vínculo con los antepasados. Los espíritus animales formaban una jerarquía, conformada según la de la élite que representaban en la comunidad.

Los dioses de los linajes y los dioses ancestrales tenían la responsabilidad colectiva del control social dentro del grupo. Los dioses de los linajes informaban a las deidades de su jerarquía de los pecados cometidos por el grupo. Si el pecado era grave, las deidades consultaban a personajes tan importantes como Jesucristo o a él mismo, a quien equiparaban con el dios sol. Escogían un castigo adecuado, y la orden de ponerlo en práctica descendía por la línea de mandato divino hasta llegar a los dioses del linaje, quienes se suponía que

debían aplicarlo. Llamaban a los espíritus animales de los ofensores para que recibieran su castigo (1963: 131). Holland llegó a la siguiente conclusión (1963: 132):

El sistema de gobierno del mundo de los espíritus refuerza al de las sociedades tzotziles; muchos indios viven bajo un miedo constante —de origen mágico— a ser castigados por su conducta. Un comportamiento malo, que puede escapar a la atención de sociedades humanas, puede combatirse con mayor severidad en el mundo de los espíritus.

Las enfermedades, que se atribuían a mala conducta, eran un recordatorio constante de las poderosas fuerzas de estos guardianes espirituales. Cuando había una epidemia, los principales más poderosos iban a los puntos más altos de las montañas sagradas donde recibían a la enfermedad y la atacaban.

Los curanderos (*'ilol*) sabían de su vocación en un sueño provocado por los dioses ancestrales que revelaban a sus espíritus animales y les enseñaban los ritos de las curaciones y las plegarias. Los curanderos ocupaban una jerarquía temporal semejante a la espiritual de sus espíritus animales; se creía que este orden de rangos ocupaba nichos ascendentes en las montañas sagradas de los antepasados. Estas montañas tenían 13 niveles que correspondían a los trece del cielo. En la cima de esta jerarquía estaban los *me'santo*, intermediarios directos con los dioses. Éstos eran curanderos de tiempo completo que recibían regalos por sus curaciones y adivinaciones. Más abajo estaba un grupo de curanderos ancianos (*bankilal 'ilol*) que eran respetados y tenían tanto prestigio como los *me'santo* y los principales. Fueron ellos los que manejaron a los santos parlantes en las revueltas durante el siglo XIX. Los que sabían menos y podían curar menos enfermedades, y que realizaban menos rituales mágicos, y dedicaban menos tiempo a su profesión eran llamados *'its'inal tzabak*, o curanderos jóvenes (Holland, 1963: 173). La jerarquía civil y religiosa de puestos de rango se asemejaba a la jerarquía de los curanderos. Se podía ascender en ambas con el poder adquirido en cualquiera de las dos.

El poder para destruir se igualaba al poder para curar, lo que tenía importantes consecuencias para la posición del curandero a quien se ocupaba frecuentemente de brujería. Para usar este poder legítimamente, los curanderos tenían que llamar a los dioses de los cielos, a los de linajes y a los de la tierra. Los actos de brujería que realizaban los de más edad para el control social se justificaban con llamar a estas deidades. Cuando el poder para hacer mal surgía del diablo,

no se justificaba la brujería y los brujos estaban expuestos a morir. Se decía que tales malefactores descendían de una mujer seducida por el diablo.

En la ceremonia curativa los curanderos dramatizaban el conflicto que había provocado la enfermedad y restablecían el equilibrio social. Sus preguntas al paciente trataban de determinar la causa de la enfermedad, de la que se decidía la curación. Algunas de las preguntas fueron explicadas por Holland (1963: 184). Entre paréntesis se da la etiología:

¿Se ha caído? (En caso afirmativo se sospechaba la pérdida del alma por el susto).

¿Ha "hablado con" alguien? (Envidia causada por una unión sexual que resultaba del uso de la brujería).

¿Tiene enemigos? (Brujería causada por tratar de "destruir la propia vida").

Se animaba al paciente a confesar sus propios pecados, para poder descubrir la fuente de la enfermedad y proceder a la curación.

En la curación lo importante era suprimir la causa. El poder del curandero se medía por la habilidad de su espíritu animal en la lucha con el espíritu animal de lo que estaba causando el mal. Una técnica para liberar el alma del paciente era pasarle un pollo por el cuerpo, en forma de cruz, suplicando a los dioses del inframundo para que aceptaran el alma del pollo a cambio de la del paciente.

Todos los ancianos de los linajes poseían uno o más espíritus animales. Gracias a este poder se esperaba que actuaran como protectores de sus parientes. Durante las epidemias los espíritus animales de los miembros más importantes y poderosos del paraje iban a los puntos más altos de las montañas sagradas y luchaban con los espíritus que llevaban el mal. La competencia entre ancianos poderosos se decidía por medio del combate espiritual de sus espíritus animales, hasta que quedara establecida la primacía. En todos los casos mencionados en el estudio de Holland, las posiciones de poder estaban ocupadas siempre por curanderos. Algunas veces, cuando se les acusaba de brujería, estos curanderos llevaban a cabo una ceremonia curativa y pedían a los dioses que protegieran a sus espíritus animales y causaran daño a los de sus enemigos. Sin embargo, la lucha no se limitaba al nivel espiritual. Aquellos de quienes se sospechaba que habían causado más de una muerte por brujería eran muertos, y en los casos que registró Holland (1936: 144-146), se trataba de curanderos. Parece que lo que estaba pasando aquí, al igual que en otras partes de las tierras altas de Chiapas, era el derrumbamiento

de la jerarquía de curanderos; se atacaba el uso que hacían de la brujería como control social. Holland llegó a la conclusión de que, "El culto de los antepasados y los conceptos de enfermedad que provocan, funcionan para mantener la integración social y cultural de la vida tzotzil tradicional" (1963: 247). La conclusión de Holland resta importancia a los conflictos en aumento dentro de la sociedad tradicional. El sincretismo entre la medicina moderna y la tradicional, oculta un conflicto que se está desarrollando. Mientras la etiología de la enfermedad se base en principios de diagnósticos indígenas, los curanderos podrán conservar su poder. Pero parece que se objeta a éste con bastante frecuencia. En entrevistas con los pacientes de la clínica de Chamula, el 49% había ido directamente a la clínica sin consultar previamente a un curandero. Pero como el prestigio de estos curanderos está amenazado, es probable que no lo tomen pasivamente.

PINOLA

En todas las comunidades descritas hasta el momento, los indios eran siempre mayoría en el control del gobierno local. En Pinola los indios son la minoría y viven en las orillas del centro y en caseríos rurales. Los ladinos han dominado siempre los puestos civiles y hasta hace más de 30 años los indios tenían su propia jerarquía religiosa. A falta de un cuerpo gubernamental formado por sus propios funcionarios, los indios crearon un sistema de control social que funcionaba del todo a nivel conceptual. En su tesis, aguda y fascinante, Hermitte (1964) describió un sistema de creencias en el que la enfermedad, atribuida a la acción de poderosos viejos que actúan como intermediarios de los antepasados espirituales, mantiene el sistema tradicional de control social.

Los pinoltecos, de habla tzotzil, llamaban a los guardianes ancestrales *me'iltatil*. El mundo de los espíritus y el de los humanos estaba dividido en mitades, cada una de las cuales estaba subdividida a su vez, en cuartos, difusamente delimitados. Tanto la comunidad sobrenatural como la residencial estaban definidas en el espacio. Los límites de la brujería estaban definidos territorialmente y limitados más por la división dual, que por el linaje. Los guardianes humanos, cuya identidad se discutía a veces, informaban de faltas al gobierno espiritual de los *me'iltatil*, quienes decidían qué clase de enfermedad debía tomar el castigo. Estos intermediarios no formaban un con-

sejo. Sus acciones concertadas ocurrían exclusivamente a nivel sobrenatural. Hermitte (1964: 198) describió la operación de este mundo espiritual como sigue:

Han desaparecido las autoridades formales indígenas, cuya responsabilidad podía haber sido la aplicación de sanciones, es decir, la jerarquía religiosa; o actualmente están subordinadas por completo a los funcionarios municipales ladinos, es decir, a la jerarquía civil. No se da a los indios el derecho de gobernarse a sí mismos y no forman una comunidad moral con el pueblo ladino... Estos factores han producido un fenómeno interactuante, el de "elevar" el consejo de los ancianos a un nivel metafísico, con una estructura y funciones semejantes a las de cuerpos de funcionarios indígenas tradicionales. Este gobierno sobrenatural, que no tiene correspondencia con ningún grupo a un nivel terrenal, está formado por un presidente, un secretario, un juez y varios policías. Pero nadie sabe quienes son.

Esta jerarquía sobrenatural encajaba con las operaciones de la jerarquía humana de los ladinos. Las fechas de elección y toma de posesión coincidían con las de la municipalidad.

A todos los que se tenía por guardianes o representantes de los *me'iltatil*, aunque grupo difícil de definir, fortalecían la imagen contando historias de sueños de altos vuelos, de amenazas a los malefactores o de masticación de brazas, hazañas que son los criterios del poder de los *me'iltatil*.

La enfermedad era la única forma de sanción social que funcionaba para mantener el sistema de normas y valores indígenas. La presencia de la enfermedad confirmaba la presencia del control ancestral. Los curanderos eran los intermediarios entre los mundos sobrenatural y humano. Se consideraba que eran miembros del gobierno sobrenatural al que servían bajo la forma de su espíritu animal. El status de un curandero dependía de su edad y su reputación como protector y curandero, y del número y poder de sus espíritus animales. Al lograr el poder un curandero, los demás en el área de su residencia quedaban protegidos. Él (o ella, puesto que también las mujeres podían ser curanderas) recibían su llamamiento en un sueño, en el que la Virgen, santos o los espíritus ancestrales se lo anunciaban. En sueños subsiguientes les decían qué medicinas emplear y cómo pronosticar el destino de un paciente. Se creía que toda la gente tenía un espíritu animal, pero el espíritu protector de los curanderos era de otro tipo. Los espíritus más poderosos eran los de las aves que vuelan muy alto. Los curanderos más poderosos tenían

13 espíritus animales. Se lograba aún más poder si se comía el alma de un niño, pero este poder lo alcanzaban solamente aquellos que tenían fama de brujos. Se creía que los guardianes espirituales que podían volar más alto podían ver más lejos y sabían más. Ellos reclutaban a la siguiente generación de guardianes para la comunidad indígena.

El curandero tenía que asegurarse el permiso del gobierno sobrenatural de los *me'iltatil* para atender a un paciente. Si los *me'iltatil* habían dado permiso al brujo para causar la enfermedad, no darían permiso al curandero para curar (1964: 94). Las preguntas de los curanderos a sus pacientes revelaban las suposiciones básicas relativas a la etiología de la enfermedad: ¿Ha ofendido a alguien? ¿Ha peleado? ¿Se ha negado a ayudar a alguno?

Mientras preguntaban esto, los curanderos "tomaban el pulso" del paciente, como auxilio al diagnóstico, puesto que podían distinguir, por las respuestas del pulso, las áreas cargadas emocionalmente de problemas y personalidades. Puesto que el curandero debía de abogar por el caso ante los *me'iltatil* antes de comenzar con la curación, su relación con el paciente era más la de un abogado que la de un médico.

La lista de razones que se dan para el principio de la enfermedad es un índice sensible de la conducta que se considera moralmente reprensible:

<i>Causas</i>	<i>Número de casos</i>	<i>Causas</i>	<i>Número de casos</i>
éxito económico	13	regreso del consorte	2
fracaso en el cumplimiento de obligaciones mutuas	8	robo de un buen espíritu	4
imitación de los ladinos	5	sanciones contra el curandero	2
falta de respeto a los mayores	5	violación de sanciones sobrenaturales	1
negarse a contraer matrimonio	4	violación de las reglas de residencia	1
		envidia	1

Una vez que se determinaba la causa de la enfermedad y que se había comunicado con los *me'iltatil* para obtener el permiso para curar, el curandero tenía que convencer al brujo para que retirara

la enfermedad. Se daban instrucciones al curandero de cómo tratar el caso en su sueño.

El uso de la brujería para castigar a alguien que había violado las normas era legitimado por el permiso del *me'iltatil* espiritual. Ellos mismos embrujaban a quien no obedecía a los ancianos o que estaba muy cerca de las costumbres de los ladinos. En 53 casos de brujería revisados por Hermitte (1964: 92) se denunciaron las siguientes categorías:

me'iltatil	11	padrino	1
afines	9	esposo	1
vecinos	3	esposa	1
hermano	1	extranjero	1
compadre	1	por situación	1
		?	17

Las tensiones entre antagonistas humanos, como lo indica la tabla de frecuencias, parecía concentrarse más entre afines que entre consanguíneos. La falta de lazos de familia extensa en linajes o "patri-sibs" reducía el número de obligaciones en líneas consanguíneas y en consecuencia los antagonismos que resultaran por la incapacidad de cumplir con ellas.

El asesinato de los brujos había aumentado durante la estancia de Hermitte (1964: 97). Antiguamente los curanderos acostumbraban hacer público el nombre del brujo. Este podía negar su culpa, pero se le golpeaba y se le obligaba a aceptarla. En la época en que Hermitte estuvo allí ya no revelaban los nombres. A falta de una audiencia pública y un castigo, cada uno buscaba el medio de vengarse del brujo. Se justificaba el homicidio cuando la víctima de la brujería no violaba el código moral de la comunidad indígena. Se acusaba de brujería a gente que generalmente se preciaba de su poder. La riqueza parecía no ser un criterio importante como en Larraínzar, donde se decía que era más probable que los pobres recurrieran a la brujería por envidia. Esto apoya la tesis de Hermitte de que la brujería era un modo de preservar intacta a la comunidad indígena, como un todo, contra la intrusión ladina y la aculturación, conclusión reforzada también por el hecho de que "imitar a los ladinos" era un crimen que se castigaba por la brujería que llevaban los antepasados.

Este mundo sobrenatural de autoridad y control social era desconocido a los ladinos. Hermitte hizo hincapié en que "por 'ascenderla'

(la jerarquía sobrenatural), ésta había logrado 'pasar desapercibida' (1964: 238). Era una variación extrema de las formas subversivas de gobierno indígena de las otras poblaciones descritas. En éstas el dominio por una autoridad sobrenatural estaba representado por agentes humanos cuya identidad se ocultaba de las autoridades externas bajo la fachada de funcionarios que seguían un modelo colonial. Es posible que el sistema de Pinola, con su respuesta de adaptación a la dominación ladina dentro de la comunidad "subiendo" o construyendo una fantasía sobrenatural, tendrá un valor de sobrevivencia mayor que las otras comunidades indígenas, en las que la jerarquía estaba abierta. Era una adaptación ingeniosa de sobrevivencia cultural en un mundo en el que los indios no tenían poder temporal alguno.

CONCLUSIÓN

La creencia en la brujería servía para mantener un equilibrio basado en la autoridad de los ancianos que controlaban los poderes sobrenaturales en comunidades indígenas durante la época de la Colonia, hasta la década pasada. En el sistema antiguo, la envidia institucionalizada que se expresaba en acusaciones de brujería impedía la formación de clases (Wolf, 1955). La aparente democracia de funcionarios elegidos por un ciclo de un año, ocultaba la polarización del poder adquirido por la edad y el servicio en cargos civiles y religiosos que aseguraban la posición de los ancianos. El conflicto que estalló en la cacería de brujas pone al descubierto la naturaleza de esta oposición estructural entre los líderes de edad, que confían en los sistemas de control internos, y los líderes jóvenes que se inclinan por las instituciones regionales y nacionales. En estas sociedades se encuentran todavía vestigios del viejo sistema de una sociedad dominada por la brujería según el modelo presentado en la introducción y que se describe en documentos del siglo XVII. Pero todos los pueblos estaban descontentos con el gobierno de los ancianos que impedía a los indios valerse de nuevas oportunidades proporcionadas por el gobierno nacional u otras instituciones externas.

El ciclo evolutivo en el que la creencia en la brujería deja de suministrar el control social para llegar a ser un foco de conflictos internos, presenta patrones semejantes pero con variaciones locales. Los oxchukeños eludieron el dominio de los ancianos convirtiéndose al protestantismo que les ofrecía otro sistema de creencias, y los

viejos curanderos y adivinos fueron olvidados por el pueblo a medida que se congregaba alrededor de la nueva fe. En San Pedro Chenalhó las personas habían perdido la fe en la protección por parte de los ancianos, pero continuaban recurriendo a ellos para combatir las fuerzas del mal que todavía temían. En Tzo'ontahal la creencia en la brujería se volvió contra sus intermediarios mismos al ser destruida la jerarquía de curanderos en cuyas manos estaba; asimismo la cacería de brujas fue semejante a la de Larraínzar. La jerarquía espiritual de los ancianos guardianes en Pinola no podía ofrecer un blanco directo ni para la población ladina predominante ni para los indios que seguían representando una fuerza subversiva que mantenía las costumbres.

En los análisis de modernización el acento se ha puesto en el enfrentamiento de las sociedades tradicionales con las modernas vistas como un todo. Las comunidades demuestran que las contradicciones dentro de la sociedad tradicional han terminado en conflictos que han reestructurado las relaciones de poder sin comprometer a factores o instituciones ajenos a la sociedad. Los miembros de éstas, involucrados en la cacería de brujas, resolvieron con los recursos tradicionales, las nuevas tensiones, pero no obstante lograron desechar la base tradicional de la autoridad. El cambio de las relaciones con ésta dentro de los límites de la colectividad se produjo cuando los indígenas comenzaron a vincularse positivamente con los centros nacionales y regionales, incluso cuando no se había producido cambio alguno en la tecnología o en las relaciones económicas. En las sociedades sometidas a las presiones del mundo moderno, la creencia y la práctica de brujería ya no puede concebirse como un sistema positivo de ideas para preservar el control social, sino antes bien como inhibiciones ante los ajustes y adaptaciones al cambio.

BIBLIOGRAFÍA

CALNEK, E. E.

1962 "Highland Chiapas before the Spanish Conquest", Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.

DOUGLAS, M.

1963 *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. London: Oxford University Press.

GLUCKMAN, M.

- 1968 "Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: a Clarification", *Man* 3: 20-44.

GUITERAS HOLMES, C.

- 1961 *Perils of the soul: the world view of a Tzotzil Indian*. New York: The Free Press of Glencoe.

HERMITTE, E.

- 1964 "World View and Social Relations of the Pinola Indians", Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.

HOLLAND, W. R.

- 1961 "Tonalismo y Nagualismo entre los indios Tzotziles de Larraínzar, Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, 1: 167-81.
 1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas, México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

KENNEDY, J.

- 1967 "Psychological and Social Explanations of Witchcraft", *Man* 2: 217-25.

KLUCKHOHN, C.

- 1944 *Navaho Witchcraft*. Papers of the Peabody Museum 24 (2).

KLUCKHOHN, C. y H. A. MURRAY, eds.

- 1953 *Personality in nature, culture and society*. New York, Knopf.

LANTERNARI, V.

- 1963 *The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults*. New York: Knopf.

MARWICK, M. G.

- 1965 *Sorcery in its social setting. A study of the northern Rhodesian Cewa*. Manchester University Press.

MIDDLETON, J.

- 1967 "The concept of 'Bewitching' in Lugbara", in *Magic, witchcraft, and curing*, J. Middleton, ed. American Museum Sourcebooks in Anthropology.

NADEL, S. F.

- 1952 "Witchcraft in four African Societies: an Essay in Comparison", *American Anthropologist*, 54: 18-29.

NASH, J.

- 1970 *In the eyes of the ancestors: belief and behavior in a Maya Indian community*. New Haven: Yale University Press.

NUÑEZ DE LA VEGA, F.

- 1692 *Constitucional diocesanas del obispado de Chiapas*. Roma: Imprenta de Caretano Zenobi.

PARKIN, D. J.

- 1968 "Medicines and Men of Influence", *Man* 3: 424-39.

SIVERTS, H.

- 1960 "Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico", in *The Social Anthropology of Middle America*, C. Leslie, ed. Alpha Kappa Deltan 30, núm. 1 (special issue).
1969 *Oxchuc. Una tribu maya de México*. México: Instituto Indigenista Inter-Americano, Ediciones especiales: 52.

SLOCUM, M. C.

- 1956 "Cultural Changes among the Oxchuc Tzeltals", en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 491-95.

VILLA ROJAS, A.

- 1946 *Notas sobre la etnografía de los indios tzeltales de Oxchuc, Chiapas, México*, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, núm. 7. Chicago: University of Chicago.
1947 "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, 49: 578-88.

WHITING, B. B.

- 1942 "The Role of Sorcery in Social Control", M. A. dissertation, Department of Anthropology, Yale University.

WILSON, M. H.

- 1951 "Witch Beliefs and Social Structure", *The American Journal of Sociology*, 46: 307-11.