

SANTOS FAMILIARES Y BRUJOS. ANÁLISIS DE CREENCIAS Y DISPUTAS SOCIALES EN DOS RELATOS CHOLES

Sergio D. López¹

Resumen: Este artículo relata dos historias choles acerca de creencias religiosas contextualizadas en situaciones específicas de conflicto social. La primera historia relata la fundación del templo indígena de Santa Martha en Tila, así como su progresiva separación cismática de la parroquia católica del municipio. El artículo analiza cómo las diferencias existentes en la congregación fundadora del templo están vinculadas con otra serie de tensiones relacionadas con la tenencia ejidal de la tierra en Tila. La segunda historia narra un ajusticiamiento local ante un supuesto caso de brujería. Este último suceso se vincula con otras tensiones políticas de la comunidad, en la que cohabitan familias de desplazados zapatistas con miembros de la organización Paz y Justicia. En ambos casos cobra fuerza una situación social de trasfondo, manifestada indirectamente por medio de prácticas religiosas o creencias específicas en las que la concepción y naturaleza de la persona indígena juega un papel fundamental.

Palabras clave: santos, familia, brujería, sincretismo, choles

Family saints and witches. Analysis of beliefs and social conflicts in two Chol stories

Abstract: This paper analyzes two Chol stories about religious beliefs in situations of social conflict. The first story narrates the foundation of the indigenous temple of Santa Martha in Tila (Chiapas), and its schismatic separation from the Catholic Church, represented by the local parish. Rather than being motivated by religious differences alone, the author

¹ Dr. Sergio D. López. Doctorado en Antropología Social y Cultural. University of Virginia. Temas de especialización: Intercambio y poder. Brujería, posesión y predicción. Chiapas, maya chol. slopez@virginia.edu; FECHA DE RECEPCIÓN: 2 de octubre de 2012; FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 de marzo de 2013

proposes that the separation was also caused by tensions originated in the ejidal system of land tenure. The second story describes how the local authorities of an indigenous community dealt with an alleged case of witchcraft. In this story, the conflict between the local authorities and the alleged *xi'abaj* (witch) was framed in a scenario of political tension between Zapatistas desplazados and members of the organization Paz y Justicia. Both stories share a background of social conflict which is replicated in the sphere of religious beliefs and practices.

Keywords: Saints, family, witchcraft, syncretism, Chol maya

Los análisis de relatos, sucesos e historias reales o narradas a través de la etnografía cumplen un papel esencial en la comprensión de gran parte de las dinámicas sociales de los grupos humanos. Con frecuencia estas historias nos ofrecen nuevos enfoques para entender las problemáticas y conflictos sociales de las comunidades objeto de nuestros estudios. Este es el principal objetivo del presente texto, donde relato dos historias recogidas durante mi trabajo de campo en los municipios choles de Tila y Sabanilla (Chiapas), entre los años 2009 y 2010.

Como precedente a la primera historia, relativa a la aparición de una Santa ante un campesino chol, se realizará una clasificación de las principales celebraciones católicas en el municipio de Tila, un pueblo que desde hace siglos es popular en los estados de Chiapas y Tabasco por ser un lugar de peregrinación y devoción hacia su Cristo negro (Josserand y Hopkins, 2007; Pérez, 1993: 307-316). La distinción entre aquellas celebraciones públicas frente a las que tienen carácter privado y exclusivo sirve como punto de partida para narrar el nacimiento de una congregación católica indígena. Esta congregación llevó a cabo la construcción de un templo de devoción que finalmente originó una escisión entre los indígenas católicos de Tila. Se describe a su vez cómo este relato tiene conexiones adicionales con el conflicto entre pobladores y ejidatarios del que esta localidad ha sido escenario durante casi un siglo². La segunda historia relata cómo el conflicto latente de una comunidad, con presencia de simpatizantes desplazados zapatistas y grupos de “Paz y Justicia”, se ve mediado por cos-

² Para una consulta histórica sobre el conflicto de la propiedad de la tierra en el área chol del norte de Chiapas, véase Alejos García (1999), así como las narraciones recopiladas por Meneses López (1997) en el municipio de Tumbalá.

tumbres religiosas con fuertes componentes sincréticos. En esta historia el concepto de persona maya cobra un protagonismo fundamental para justificar, desde la perspectiva de la comunidad, la ruptura de los principios religiosos y la legislación del estado nación.

Tila y el calendario de celebraciones católicas

El pueblo de Tila guarda en su iglesia católica la imagen de un Cristo negro que ha sido objeto de devoción y peregrinaje al menos desde el siglo XVII³(Josserand and Hopkins, 2007; Pérez, 1993). El Señor de Tila es protagonista de una innumerable cantidad de historias, que van desde relatos de milagros y leyendas seculares en forma de teofanías hasta narraciones personales, incluidas canciones comerciales⁴. La imagen de este Cristo atrae a gran cantidad de visitantes y proporciona un importante sustento económico para muchas familias del municipio. Adicionalmente, se ha constituido en un elemento metonímico fundamental, tal vez gracias al cual el catolicismo se ha mantenido como la principal religión entre los choles de Tila; algo que no ha ocurrido en otros municipios choles colindantes como Sabanilla, Tumbalá o Salto de Agua, de mayoría adscripción protestante.

Para sus habitantes, en un 95% indígenas choles⁵, el Señor de Tila es objeto de referencia y devoción en gran cantidad de fiestas del calendario. El peregrinaje a Tila sin embargo es fundamentalmente mestizo, procediendo sobre todo del estado colindante de Tabasco. Uno de los principales retos de la parroquia católica ha sido negociar este peregrinaje mestizo dentro de un contexto social, económico y político esencialmente indígena, circunstancia que ha generado y sigue generando en el municipio importantes conflictos de diversa intensidad.

Podemos entender las celebraciones católicas marcadas en el calendario tileco dentro de cuatro grupos, que varían desde el ámbito general y

³ La primera referencia al Cristo milagroso de Tila es la carta del obispo de Chiapa y Soconusco Fray Francisco Núñez de la Vega dirigida al Papa Clemente XI, fechada en 1696 (Núñez de la Vega, 1988).

⁴ El cantante tabasqueño José Francisco Hernández (Chico Che) popularizó a finales de los años setenta la canción *Adiós Señor de Tila*, que hoy se puede descargar como “tono” para el teléfono celular.

⁵ Datos de la Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional (2010).

público hasta el ámbito familiar y privado. En el primer grupo se recogen cuatro celebraciones específicas: la fiesta del Señor de Tila (15 de enero, coincidiendo con la celebración del Señor de Esquipulas), la Semana Santa (marzo o abril), el Corpus Christi (fecha móvil)⁶ y el día de muertos (2 de noviembre). Estos son días de gran peregrinación tabasqueña. De entre todas ellas, la celebración más tumultuosa es la del Corpus Christi; donde el pueblo se abarrota de miles de visitantes y el tráfico rodado en la mayor parte de las calles queda totalmente colapsado por la presencia de peregrinos y vendedores ambulantes.

El segundo grupo está compuesto por otras celebraciones católicas de carácter general pero en las que participa mayoritariamente la población local. Estas son el Carnaval (fecha móvil), la celebración de la Santa Cruz (3 de mayo), la virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y el día de Navidad (25 de diciembre).

El tercer grupo está compuesto por celebraciones específicas de los patronos (y en muchos casos también los nombres) de los barrios, tales como San Sebastián, San Felipe, Santa Martha, Santa Lucía, San Antonio o San Juan, por citar sólo algunos.

En el cuarto grupo entran las celebraciones de rezos a santos familiares. Es normal que se produzca una media de cinco a veinte celebraciones anuales de carácter privado en cada barrio en las que se pueden congregarse entre 30 y 100 personas. Son celebraciones organizadas por cada familia y en las cuales están invitadas personas del entorno inmediato.

En total, a lo largo de un año entero quien tenga interés en participar en las actividades de la comunidad de Tila puede estar acudiendo a fiestas casi todas las semanas. Es extraño que transcurra un solo día en el pueblo sin escuchar el sonido de los cohetes o el susurro de congregaciones rezando desde las casas.

Los dos últimos grupos mencionados son precisamente los que recogen mayor número de elementos específicamente relacionados con costumbres indígenas, mientras los dos primeros grupos recogen elementos mucho más generalizados en el culto católico y presentes en numerosas partes de México. Especialmente en las dos últimas categorías se incluyen e intercalan celebraciones específicas correspondientes a celebraciones propias

⁶ Se realiza un día jueves, 60 días después de la Pascua de Resurrección.

del sistema de cargos, que actualmente sigue teniendo una importante vigencia en Tila (Hopkins y Josserand, 2001) y que mantiene en gran medida muchos de los rasgos descritos en algunas etnografías clásicas del área maya (véase Cancian, 1965 y Vogt, 1969; entre otros).

En el cuarto grupo, el específico de los rezos familiares, es común que se tome como referencia una determinada imagen santa, que a su vez es el reflejo de las propias personas que componen la unidad familiar. Por ejemplo, algunas de las familias indígenas más acomodadas organizan a lo largo del año un total de tres rezos principales donde invitan aproximadamente a cincuenta personas. Una celebración se dedica al Señor de Tila, ya que este queda identificado con el esposo de la casa. Otra celebración se dedica a la virgen de Guadalupe, ya que esta se identifica con la madre de la casa; y una tercera se dedica al Niño Dios, con frecuencia identificado con los hijos. Estas fiestas suelen solaparse en el calendario con las celebraciones públicas de los primeros grupos.

El ritual del rezo familiar puede por tanto entenderse como un proceso de asociación, de vinculación a través del cual los presentes asimilan cada imagen con el correspondiente miembro de la casa. Cuidar las imágenes, vestir las, rezarlas y tratar de que se encuentren bien es también cuidar a todas y cada una de las personas de la familia. Sin embargo este vínculo con frecuencia trasciende el simbolismo y se asocia con la idea de consubstancialidad (Gutiérrez, 2010). Es decir, no es que las imágenes representen a los miembros de la familia, sino que son los miembros de la familia. Este es un elemento que se hace fundamental a la hora de entender las creencias entre mayas choles dentro del ámbito del sincretismo, además de ser uno de los puntos fundamentales para separar las cuatro categorías de celebraciones que se han mencionado anteriormente. Aunque no se trate de una característica exclusiva de los valores indígenas, al menos entre la población de Tila sí se trata de un fenómeno distintivo frente a los valores mestizos.

Cuanto mayor presencia tiene la idea de consubstancialidad en el conjunto de la celebración, mayor cantidad de elementos indígenas podemos encontrar y mayor es la distancia con respecto a las celebraciones católicas extendidas más allá del entorno indígena, que se corresponderían con las primeras categorías. A medida que la ceremonia cobra mayor carácter privado, su carácter indígena también se hace más presente. De hecho, en

ocasiones específicas los rezos no se dedican a imágenes católicas, sino a esculturas o estatuillas de otra naturaleza⁷.

En este contexto se enmarca el primero de los tres relatos de este artículo. Se trata de una historia que originó las celebraciones anuales del barrio de Santa Martha en Tila. Como se podrá observar, el carácter originario de estas celebraciones es aparentemente católico. Sin embargo, de una manera progresiva sus celebrantes, todos ellos choles, fueron distanciando sus lazos con la iglesia local hasta el punto de que actualmente se consideran a sí mismos un grupo cismático.

La historia de Santa Martha

El templo de Santa Martha en Tila fue construido a mediados de los años 80 y está situado en un cruce de calles de paso frecuente. La fundación del templo tuvo lugar a mediados del mes de julio de 1986, cuando a un campesino chol y conocido rezador de la zona, don Jorge Sebastián Gómez, se le apareció por dos veces a lo largo de la noche una muchacha “de piel blanca, cabello lacio, largo, vestida de azul con estrellas, una cinta en la cintura, descalza, con las manos extendidas y abiertas”⁸. La muchacha le pidió que se levantara y le encomendó la construcción de un lugar de devoción. Esa mañana don Jorge vio una pequeña imagen de Santa Martha en el mercado de Tila que reconoció como la misma muchacha del sueño y decidió comprarla. Don Jorge le habló de su sueño a una serie de personas, que se juntaron para celebrar la devoción a la imagen y comenzaron la construcción de un templo en el lugar de la casa donde se produjo la aparición. El día 20 de julio la incipiente congregación pagó una misa en la iglesia de Tila y llevó la imagen día tras día a un total de nueve casas. El día 28 de julio se completaba la novena, coincidiendo con la víspera de la festividad de Santa Martha virgen, según el calendario católico. Las autoridades municipales de Tila hicieron un reconocimiento del templo al denominar al vecindario donde estaba emplazado con el nombre de Barrio de Santa Martha en la división municipal.

⁷ Cabe mencionar un rezo específico realizado por una familia indígena a una estatuilla –perteneciente seguramente al periodo maya clásico –encontrada no muy lejos de su milpa.

⁸ Entrevista a Jorge Sebastián Gómez. Tila, 20 de marzo de 2010.

Tras algunos años la congregación fue adquiriendo popularidad hasta convertirse en un lugar común de celebración entre los católicos de Tila, especialmente en la cercanía de la festividad del barrio de Santa Martha (29 de julio). Con el tiempo se recaudó dinero para comprar una imagen más grande de la Santa y ampliar la construcción del templo. Poco después se pudo encargar a un escultor local la realización de una tercera imagen en madera de cedro que actualmente preside el altar. Según los congregantes, la parroquia de Tila invitó a la congregación a custodiar a la Santa dentro de la iglesia central del pueblo, a lo cual la congregación se negó por considerar que el lugar de la Santa debía ser su propio templo.

En el año 2005 ocurrió un suceso interesante en la casa de una de las mujeres asociadas a la congregación. La mujer trabajaba haciendo empanadas, que después vendía de casa en casa con ayuda de una empleada. Un día llegó una muchacha preguntándole cómo se hacían sus empanadas. La mujer se lo explicó y le invitó a ir con su empleada para venderlas de puerta en puerta. Cuando la empleada y la muchacha regresaron a la casa le entregaron a la mujer 100 pesos adicionales a la cantidad que supuestamente debían haber vendido.

La misteriosa muchacha regresó a la casa tiempo más tarde y le ofreció a la mujer adoptar un niño a cambio de 100 pesos. La mujer aceptó y la muchacha le indicó que el niño se encontraba en cierta casa que había en el barrio. La mujer le entregó a la muchacha los 100 pesos, y esta última entró en el templo de Santa Martha diciendo: “esta es mi casa, es aquí donde está la criatura, espérenme fuera”. La muchacha entró y no volvió a salir. Tras un tiempo de espera la mujer, acompañada de su empleada, entró a la casa (el templo). Las dos mujeres se encontraron con don Jorge y le preguntaron por la chica que había entrado. Sin embargo, él les dijo que no había visto entrar a nadie y que además la casa no tenía puerta trasera, por lo que la muchacha se había quedado dentro (supuestamente, personificada en la imagen de madera de Santa Martha).

A los pocos días la esposa de don Jorge se quedó embarazada. Se da la circunstancia de que el matrimonio había pasado varios años intentando tener hijos. Habían visto a curanderos, parteras y médicos (en este orden) sin ningún resultado. Pero unos meses después de la aparición que se acaba de relatar, su mujer dio a luz a su hija Martha María el día 17 de enero,

justo tras la festividad del Señor de Tila. Al año siguiente tuvieron una segunda hija, que nació exactamente el día 28 de julio, la víspera de la festividad de Santa Martha.⁹

La historia de Santa Martha en Tila refleja cierta similitud con otros mitos característicos del cristianismo. Está presente una aparición en un sueño, así como una historia que recuerda en cierto modo al pasaje bíblico de la multiplicación de los panes y los peces. Además se asocia el nacimiento de una niña al intercambio de dicha multiplicación y tal vez lo más interesante, está presente la interacción de una imagen con otras personas a través de su existencia como mujer de carne y hueso. Las imágenes tienen vida y aparecen de varias maneras, ya sea en escenarios de sueños o de vigilia, hablan e incluso negocian con las personas. Es importante señalar que el templo de Santa Martha en Tila no posee únicamente una imagen de la Santa. De hecho, existen en el templo al menos tres imágenes en forma de escultura, otra en forma de cuadro y una serie de objetos complementarios asociados a la Santa, muchos de los cuales son característicos de las celebraciones del sistema de cargos (como coronas, instrumentos musicales o banderas, entre otros). Una de las imágenes preside el templo, otra es la primera imagen que don Jorge compró a la mañana siguiente de su sueño (una figura de resina de 10 centímetros de altura) y hay una tercera imagen que adquirió la congregación para ser transportada durante las novenas y peregrinar de casa en casa. A medida que el templo adquirió protagonismo y recursos las imágenes también se multiplicaron. Paralelamente, la historia de este templo está a su vez conectada con el desarrollo de una familia, la de su propio fundador.

Don Jorge me manifestó no ser especialmente devoto antes de casarse, hasta el momento en que se enfrentó a un serio problema para un campesino chol: el hecho de que pasaran los años de su matrimonio y no tuviera ningún hijo. En la cultura chol esta circunstancia justifica la poligamia y es posible encontrar familias con más de una esposa viviendo y trabajando en la misma casa, en caso de que la primera no haya tenido hijos. La familia chol es virilocal y los hijos varones heredan los derechos ejidales en el uso

⁹ Se verificó el acta de nacimiento de la hija el día de Santa Martha y las declaraciones de vecinos que vieron entrar a la muchacha.

de la tierra. Sin embargo, en caso de que la familia no tenga hijos varones los yernos pueden ejercer el derecho de la tierra siempre y cuando se trasladen al lugar donde vive la esposa. Las hijas heredan los derechos en caso de que no contraigan matrimonio (Hopkins, 1995: 65). Por este motivo, aunque exista cierta preferencia en los padres para tener hijos varones, es prioritario tener al menos hijas mujeres antes que no lograr descendencia. En el caso de don Jorge la imagen de Santa Martha tiene un clara réplica en sus propias hijas, que como se ha mencionado nacieron en el propio día de la festividad de la patrona del templo y justo tras la fiesta del Señor de Tila respectivamente.

La congregación celebra sus misas en el templo, oficiadas en lengua chol por los propios indígenas. Los miembros tratan de mantener el carácter de las ceremonias cristianas originales. En ellas se realiza una cena en comunidad en la que cada persona aporta comida. Durante las cenas se discuten temas específicos de la congregación, tales como aspectos económicos o mejoras del templo. En un momento determinado, durante el año 2001, tuvieron lugar ciertos enfrentamientos verbales, acompañados incluso de agresiones físicas, entre miembros de la congregación y el párroco del pueblo. Según testigos, el conflicto tuvo su punto de origen en la prohibición por parte del párroco de que la congregación celebrase sus rezos en la iglesia del pueblo. A partir de estos sucesos el párroco comenzó a reprender públicamente a los miembros de la congregación durante las misas dominicales difundidas a través de altavoz. En las mismas les advertía repetidamente a los feligreses del carácter “herético” de las fiestas de Santa Martha.

Tal vez la segregación de un grupo de indígenas de las prácticas católicas oficiales no tendría mayor preocupación para la iglesia católica de Tila si no fuera porque dicha situación tiene cierta conexión con otro tipo de problemas de índole social y económica. De manera específica, como intentaré describir, la diferenciación en las prácticas religiosas está también relacionada con los conflictos que existen en Tila por la propiedad de la tierra entre grupos de pobladores y ejidatarios.

Durante los años 2009 y 2010 en los que realicé mi trabajo de campo, las tensiones entre indígenas choles e Iglesia Católica fueron progresivamente acrecentándose en el pueblo. Uno de los puntos más críticos se produjo

a raíz de las manifestaciones públicas de la Asamblea Ejidal denunciando la postura de la Iglesia Católica al defender la existencia del fundo legal. Es decir, de territorio urbano no ejidal (véase Bellinhausen, 2011). Esto provocó una reacción por parte de los ejidatarios, que organizaron manifestaciones y viajaron a la capital del país para llevar a cabo investigaciones documentales sobre el establecimiento de los derechos ejidales durante el cardenismo. Las acciones de los ejidatarios generaron una respuesta en escalada por parte de un grupo de pobladores, que llevó a cabo intentos de linchamiento. La propiedad de la tierra ejidal a manos de pobladores o de familias que no pertenecen al ejido ha sido consecuencia de un conflicto social latente en Tila desde la Revolución Mexicana (Castillo y Stavenhagen, 2012). Los ejidatarios no reconocen otro tipo de propiedad que no sea ésta y se oponen a cualquier intervención de obras públicas por parte de las autoridades municipales que no cuente con su autorización previa. Las tensiones han crecido con el paso de los años. Según informantes pertenecientes al ejido el conflicto se ha agravado debido a que las autoridades estatales están aceptando el pago duplicado de impuestos por la propiedad, tanto por parte de ejidatarios como de pobladores, reconociendo así implícitamente dos derechos de propiedad incompatibles.

La historia del templo de Santa Martha no queda al margen de este conflicto, y en parte representa una extensión del mismo al campo de las prácticas religiosas. En el año 2001 el comisariado ejidal apoyó una solicitud redactada por la congregación de Santa Martha dirigida al obispo de San Cristóbal de las Casas, Felipe Arizmendi, donde solicitaban el cambio del párroco en Tila (Figura 1). Si bien no podemos equiparar la institución ejidal con los problemas específicos entre las dos representaciones religiosas, los bandos del conflicto están históricamente cada vez más definidos y polarizados en una situación de esquismogénesis. Este término, definido por Gregory Bateson (1958: 175-177) se refiere al proceso de un conflicto que se perpetúa a lo largo del tiempo, ya que los ciclos de reducción de tensión llevan implícitos otros ciclos que originan conflicto y viceversa. En Tila se ha creado –desde hace casi un siglo– una esquismogénesis simétrica (así definida por entenderse que los grupos están teóricamente a un mismo nivel en su jerarquía social) que ha dividido y polarizado a sus habitantes entre pobladores y ejidatarios.

Cuando esta polaridad se extiende al campo de la religión, aparece una institución mestiza (la Iglesia Católica), asociada con la defensa de la propiedad privada de la tierra y cuyos rituales giran alrededor de la imagen de un Cristo. Frente a ella, surge una institución indígena (la Congregación de Santa Martha), vinculada con la defensa de la propiedad ejidal de la tierra y cuyos rituales -todos ellos en lengua chol- se relacionan con la imagen de una Santa. Las dos imágenes santas de Tila y la diferenciación que se produce entre sus respectivos devotos ofrece interesantes paralelismos con otro caso similar relatado por Sonia Toledo Tello sobre las disputas entre mestizos e indígenas en Simojovel sobre la devoción a San Andrés y San Antonio de Padua. En el caso mencionado la organización en la devoción a los santos refleja las tensiones sociales que caracterizaron al pueblo durante la época de predominio de las fincas (Toledo, 2000; 2009).

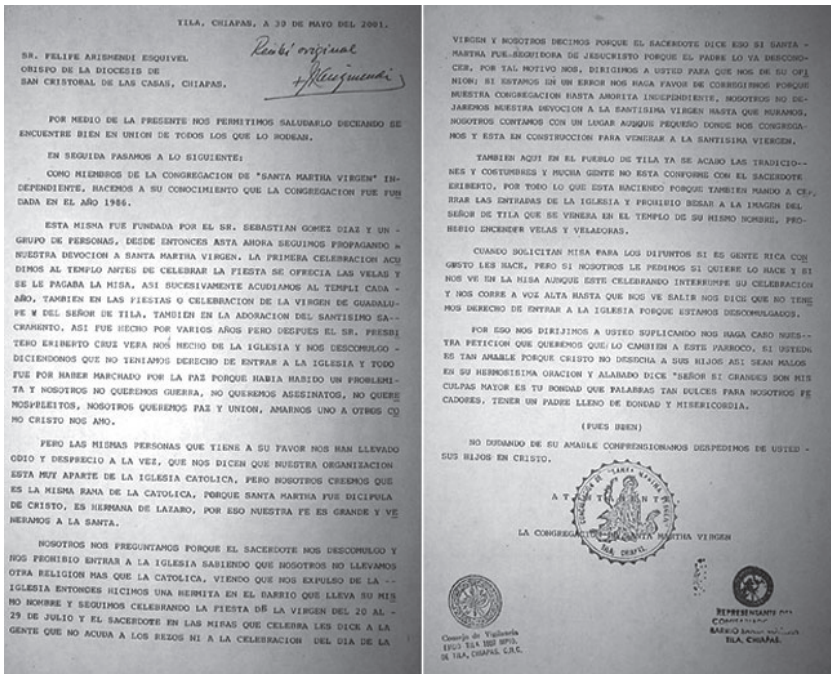


Figura 1. Carta de la Congregación de Santa Martha Virgen, con acuse de recibo firmado por el obispo de San Cristóbal, monseñor Felipe Arizmendi.

Multiplicidad, dividualidad y conflicto por la propiedad

Aparte de los intereses que expresan de manera manifiesta los distintos grupos religiosos en la disputa que se ha descrito, la cuestión antropológica fundamental en esta historia es saber si hay alguna creencia, valor o característica esencial en el mundo indígena que pueda entenderse como un punto originario de dichas formas de creencia religiosa. Considero que la naturaleza de las celebraciones indígenas, especialmente en aquellas que aquí se han considerado dentro de los últimos grupos, las de carácter más privado, señalan un importante resquebrajamiento que se extiende hacia otro tipo de tensiones sociales, una ruptura que tiene que ver con el concepto de persona en el mundo indígena.

Pensemos en la historia de Santa Martha. Refleja precisamente el ejemplo de una entidad múltiple. Su esencia habita en las distintas esculturas, cuadros y muchachas que aparecen y desaparecen. Lejos de ser una imagen individual, se trata de una imagen que coexiste simultáneamente en el cuerpo físico de personas y objetos. La interpretación que las imágenes santas poseen entre los choles se puede entender desde la disciplina antropológica a través de las nociones de persona “dividual”, opuesta al concepto occidental de cuerpo y propiedad (Pazos, 2005). Se trata de una característica inicialmente definida en sociedades melanésicas (Strathern, 1988; Mosko, 1992), desarrollada bajo el concepto de persona fractal (Wagner, 1994) y recientemente utilizada para comprender el concepto de persona en comunidades mayas tzeltales (Pitarch, 1996, 2010).

Desde esta perspectiva, en el momento en que la idea “dividual” de persona indígena toma presencia en un pueblo como Tila frente al principio occidental de la propiedad privada individual, es inevitable que aparezca el siguiente dilema: ¿qué sentido tiene para un indígena la propiedad privada individual de la tierra si su concepción de persona tampoco es individual?

Ha sido señalado repetidamente que la religión católica proporcionó un punto de continuidad fundamental con la ritualidad comunitaria indígena al incorporar la devoción a las imágenes. De manera más específica el santoral católico sirvió como sustituto de las divinidades prehispánicas, prohibidas por la empresa evangelizadora (Farriss, 1984: 300; Watanabe, 1992: 75; Ruz, 1997). La multiplicidad de una imagen, la posibilidad de que el mismo santo esté en más de un lugar, no sólo estaba alineada con

la concepción indígena de consubstancialidad, sino que también favorecía la identificación comunitaria en cada uno de los hogares indígenas. Según nos recuerda Gutiérrez (Op.cit.:31), dicha consubstancialidad fue uno de los elementos fundamentales de la fe católica que más firmemente se establecieron en el primer concilio de Nicea, al afirmar simultáneamente la presencia de Jesús como ser divino y a la vez como ser humano. Desde el punto de vista indígena resulta por lo tanto paradójico que sea precisamente la Iglesia Católica quien defienda la posibilidad de permuta y propiedad individual de la tierra.

La multiplicidad de los santos es un interesante complemento a la perspectiva que propusiera Eric Wolf (1958) en el caso específico de la virgen de Guadalupe en México y que ofrece cierto paralelismo con el caso de Santa Martha. Para Wolf la virgen de Guadalupe es en primer lugar un símbolo condensador de las identidades criollas e indígenas, ya que su historia describe al indio Juan Diego interactuando con una imagen, la de la Virgen, de origen no indígena. Según esta perspectiva la devoción a la Virgen establece también una rebelión simbólica donde la madre (elemento asociado de forma común a criollos e indios) se opone y enfrenta al padre (el Cristo Crucificado, asociado a los conquistadores españoles). Sería ciertamente tentador decir que con la imagen de Santa Martha en Tila también ocurre algo similar, ya que en cierto modo la congregación de la Santa refleja una reacción frente a la devoción mestiza representada en la imagen del Señor de Tila y la Iglesia Católica oficial. Sin embargo, esta idea sería cuando menos incompleta. En este caso la reivindicación fundamental reside en la idea de comunidad que caracteriza a los rituales de la Santa y está vinculada a la cultura indígena, o de manera específica a la congregación que se forma a partir de ella. Esta comunidad es un cuerpo formado de manera múltiple, y cualquier aspecto que impacte en una de sus unidades también lo hace en su conjunto. A partir de esta diferencia es donde se puede concebir una generalidad de tensiones que se extiende a los ámbitos social, territorial y económico. En el caso de los santos, cuando estos pierden su carácter múltiple, en cuanto el símbolo se convierte en un elemento encapsulado, individual y único (y en cierto aspecto también en un símbolo mercantil, dado que la peregrinación para venerar al Señor

de Tila es una impresionante fuente de ingresos monetarios para la diócesis), se genera la diferencia en los sistemas de creencias.¹⁰

El brujo que habla a la cueva

El segundo relato, al igual que la historia de Santa Martha, está centrado en una disputa en torno a creencias religiosas, y se ubica en una comunidad muy dividida tanto en el plano religioso como en el político. Es la historia del injusticiamiento de una persona acusada por algunos miembros de la comunidad de ser un *xi'bij* (brujo).

La historia tuvo lugar en una comunidad perteneciente al municipio de Sabanilla, habitada por casi un millar de personas y cuyo nombre mantendré anónimo. En esta comunidad viven mayoritariamente familias protestantes (vinculadas a la Iglesia Adventista del Séptimo Día) que conviven con algunas familias católicas. Estas últimas tienen entre sus integrantes a simpatizantes zapatistas refugiados, indígenas que ante la amenaza de pobladores antizapatistas tuvieron que desplazarse de sus hogares poco después del conflicto de 1994. Los desplazados regresaron paulatinamente a la comunidad a principios de la primera década del siglo. Muchas de las familias protestantes son miembros declarados de la organización Paz y Justicia¹¹, acusada por parte de simpatizantes del EZLN de llevar a cabo actividades paramilitares y atentados contra la población civil (acusaciones de violencia que son por otra parte recíprocas contra los zapatistas). A las disputas políticas se les han unido las diferencias religiosas. Las autoridades de la comunidad, vinculadas con la organización Paz y Justicia, son miembros de iglesias protestantes, mientras que los simpatizantes zapatistas están vinculados a la Iglesia Católica. En este contexto, la comunidad ha sufrido en el pasado momentos de cruda violencia y es actualmente un escenario de conflicto latente.

El suceso que relato a continuación ocurrió en el año 2009. En la comunidad se habían registrado en un corto espacio de tiempo una decena

¹⁰ Es de interés mencionar que el Señor de Tila se encuentra completamente encapsulado en una urna de cristal para evitar su deterioro, algo que indirectamente provoca el malestar en la población indígena local.

¹¹ El nombre completo de la organización es *Desarrollo, Paz y Justicia* aunque localmente solo se le llama *Paz y Justicia*.

de casos de dengue hemorrágico entre la población infantil. Estos casos estaban relacionados con un brote generalizado en gran parte del municipio de Sabanilla, algo que alertó a las autoridades locales y durante varios meses fue motivo de noticia en algunos periódicos. Durante estas fechas un campesino encontró a un hombre de avanzada edad practicando un ritual en el que le hablaba a una cueva cercana, llevando veladoras y ofrendas de comida. El campesino lo consideró como una actividad sospechosa y corrió a comunicárselo a algunos líderes -protestantes- de la comunidad, que acudieron al lugar. Una vez que llegaron al sitio vieron que el anciano efectivamente estaba hablándole a la cueva y sospecharon que se trataba de una práctica de brujería. El grupo arrestó al hombre y comenzó a interrogarlo. Según testigos, el anciano estaba absolutamente amedrentado y ni siquiera fue capaz de defenderse ante el conjunto de miradas y preguntas acusadoras. Apenas pudo articular algunas palabras para explicar la razón por la que le hablaba a la cueva. Tras la deliberación, las autoridades de la comunidad dictaminaron que se trataba de un acto directamente relacionado con los casos de enfermedades de dengue entre niños. Decretaron que el hombre era un brujo que debía sufrir una sentencia y castigo inmediato. Se decidió rociar de gasolina al anciano y quemarle vivo. Se designó a una comisión de tres personas para viajar ese mismo día a la cabecera municipal de Sabanilla y comprar bidones de gasolina para ejecutar la decisión.

Una vez que llegaron a la cabecera municipal los hombres que formaban parte de la comisión se encontraron con uno de los regidores municipales de Sabanilla que les reconoció y entabló conversación con ellos. Los tres hombres le hablaron sobre el motivo de su visita a la cabecera municipal. Le explicaron lo que había acontecido con el “brujo” y su propósito de comprar gasolina para quemarle. Al oír la historia, el regidor se escandalizó y les advirtió del peligro de su acción. Les informó que dicho suceso podría llegar al conocimiento de la policía judicial, que abriría una investigación y les procesaría por homicidio. Los hombres defendieron indignados su postura ante el regidor alegando que no había motivo para que intervinieran las fuerzas de orden porque *ma'añ kixtyaño, xi'baj jiñi xñox* (no es una persona, [sino que] es brujo el viejo). Sin embargo, ante la advertencia del regidor, la comisión decidió regresar sin comprar la gasolina y explicar la situación al resto de las autoridades comunitarias antes

de quemar al anciano. La asamblea se reunió de nuevo y decidió que no se quemaría al anciano, sino que “únicamente” se le daría una paliza.

De entre los aspectos más llamativos de esta inquietante historia, tal vez el más relevante desde el punto de vista antropológico es el papel que juega la idea de persona maya en un proceso de justicia local, o al menos la manera en que se utiliza como justificante para sancionar una determinada práctica ritual y conectarlo con aquello que Evans-Pritchard (1976: 70) denominaba el “vínculo perdido”, originario del suceso desafortunado, del brote de dengue en este caso. Dado que ni la ley mexicana ni la religión, ya sea católica o protestante, aprueban la posibilidad moral de disponer de la vida de una persona, la justificación de una ejecución en este caso pasa por la aceptación cultural de que el anciano, simplemente, no es una persona. De ahí que su ejecución no sea ni legal ni moralmente reprochable.

Ahora bien, cualquiera que tenga un mínimo de conocimiento sobre las costumbres indígenas, incluido por supuesto un habitante de una comunidad chol, sabe que llevar a cabo un ritual para hablar a una cueva es una práctica relativamente habitual en la generalidad de los grupos mayas y de manera específica en el caso de los choles (Hopkins et al., 2003; Manca, 1995). Por otra parte el rezo a una cueva está vinculado a prácticas prehispánicas que incorporan componentes católicos, más que protestantes; dado que en este último caso se rechazan la veneración a objetos o imágenes. Parecería lógico pensar que la actividad del anciano genera sólo una de las posibles interpretaciones de una comunidad dominada por grupos protestantes, y que utiliza una idea específica de la persona para justificar una ejecución.

Pero una vez que se establece este planteamiento se genera entonces una importante contradicción en la actitud de la autoridad protestante de la comunidad. Si alguien -aunque no sea una persona desde el punto de vista indígena- tiene agencia, intención y es capaz de conseguir que una entidad sobrenatural (la cueva o aquello en la cueva a quien se le habla¹²) provoque la enfermedad de dengue, ¿acaso no implica esto la creencia

¹² Entre los choles hay varias entidades o deidades vinculadas a las cuevas, algunas denominaciones comunes son *Witso'* (Imbertson, 2009), *Witz Ch'en* (Morales Bermúdez, 1999:85-86) y *Yum Ch'en* (Alejos, 1988:97).

religiosa entre las autoridades protestantes de la comunidad, de que dichas entidades tienen capacidad de acción y agencia? ¿Acaso no se sobreentiende entonces que para los feligreses -en este caso adventistas- existe el reconocimiento de un poder intencional en los elementos naturales, algo que la fe protestante niega? Esta historia muestra una clara creencia que conecta la adoración de una cueva con la acción de un ser superior. A partir de aquí cabe plantearse la forma en que se superponen distintos elementos religiosos y pensar que el sincretismo entre los choles no es únicamente un fenómeno que aparece a través de las prácticas y creencias católicas, sino también en las protestantes. Tanto en uno como en otro caso las consecuencias de un suceso relacionado con creencias religiosas específicas pueden extenderse a otros ámbitos sociales. Al igual que ocurría en el caso de la congregación de Santa Martha, a medida que el suceso o las actividades se generalizan y ocupan el espacio público las tensiones pasan a escenificarse en otros ámbitos.

Reflexiones finales. Creencias religiosas, conflicto social y concepto de persona

Los dos relatos que se han narrado en este artículo tienen como plano central las creencias y rituales en las comunidades choles. Las dos historias relatan momentos en los que determinadas creencias son el aparente origen de tensiones sociales que se extienden a aspectos políticos y económicos. En la historia del brujo que le habla a la cueva observábamos un conflicto de fondo en una comunidad dividida entre familias de desplazados zapatistas y miembros de la organización Paz y Justicia. La aparición de un suceso desafortunado en términos de enfermedad provocaba una acción sancionadora de justicia local por parte de las autoridades, mayoritariamente protestantes. Sin embargo, estas autoridades son frenadas por un poder superior, un regidor municipal, que les advierte de la violación de la legislación del estado nación.

En la historia de la congregación de Santa Martha nos encontramos con un patrón similar. Un grupo indígena comienza realizando sus prácticas rituales en el ámbito privado, pero de nuevo provoca la reacción de una autoridad teóricamente superior, la de la Iglesia Católica, que les acusa de

herejía y trata de neutralizar su visibilidad. La reacción de la iglesia se produce en el momento en que las actuaciones de la congregación trascienden el ámbito privado y se popularizan en el terreno público. Si la historia del brujo se enmarcaba dentro de las tensiones entre miembros zapatistas y componentes de la organización Paz y Justicia; la de Santa Martha lo hace en un conflicto por la propiedad de la tierra que ha tenido lugar entre pobladores y ejidatarios de Tila desde hace casi cien años y sobre el que la Iglesia Católica acaba por tomar partido de manera explícita. A diferencia de lo que ocurre en la historia del brujo rezador, la reacción de la congregación de Santa Martha consiste precisamente en escalar al siguiente nivel de la autoridad católica, el obispo de la diócesis, para ratificar el carácter público de sus rituales. Desde una perspectiva histórica podemos incluso pensar que tanto el relato de Santa Martha como el del brujo están vinculados en último término a un problema relacionado con la propiedad de la tierra, ya que este fue uno de los orígenes motivadores del conflicto zapatista.

Uno de los elementos que configuran ambas historias es el concepto específico que existe en la cultura de las comunidades sobre la persona indígena. En la historia de Santa Martha virgen es fundamental la idea de consubstancialidad. La persona (en este caso la persona santa) es una entidad múltiple que aparece de manera simultánea en esculturas, imágenes, otro tipo de objetos y humanos de carne y hueso. En la historia del brujo que le habla a la cueva observamos en cierto modo un fenómeno inverso. Alguien que tiene apariencia de persona humana en realidad no lo es. Esto sin embargo no quiere decir que no posea agencia ni capacidad de interactuar con objetos naturales para causar una enfermedad. Es posible y necesario ajusticiarle, pero en realidad la sentencia justifica decisiones sobre otro tipo de tensiones en la comunidad.

A través de este texto he pretendido reflejar cómo las historias, relatos y sucesos recogidos en las comunidades indígenas son a menudo útiles indicadores de otros problemas sociales profundamente enraizados y que no siempre aparecen en la superficie de las narraciones. Su interpretación, su lectura en profundidad, nos revela aspectos esenciales sobre las concepciones indígenas, así como sobre las consecuencias que estas pueden tener cuando abandonan el ámbito privado y entran a formar parte de otros aspectos sociales más generales y públicos. No pretendo afirmar que los

elementos aquí mencionados sean exclusivos de las culturas indígenas, ni siquiera de los grupos mayas. Muchos de los aspectos aquí mencionados acerca del concepto de consubstancialidad, la idea de persona o el carácter de las imágenes santas más allá de su valor representativo, se repiten en muchos otros momentos y lugares (en este sentido, cabe mencionar la recopilación sobre el poder de las imágenes realizada por David Freedberg, 1989). Sin embargo, sí defiendo que en el mundo maya estos aspectos constituyen un elemento diferenciador lo suficientemente relevante como para poder detectar el origen de otras tensiones históricas a menudo relacionadas con la cultura mestiza o derivadas de una interacción con la misma.

Bibliografía citada

- Alejos-García, José, 1988, *Wajalix Ba t'an*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Alejos-García, José, 1999, *Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Bateson, Gregory, 1958, *Naven, a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, Stanford University Press, Stanford.
- Bellinghausen, Herman, “Ejidatarios de Tila denuncian campaña de autoridades para despojarlos de tierras”, *La Jornada*, 24 de agosto, 2011.
- Cancian, Frank, 1965, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford University Press, Stanford.
- Castillo, María Gracia y Rodolfo Stavenhagen, “La lucha de los ch'oles de Tila por sus tierras ejidales” *Rebelión*, 19 de julio de 2012 [Accedido 10 de agosto de 2012], <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=153240>.
- DGAPM, Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional, 2012, Células de Información Municipal, Gobierno Federal, SEDESOL, México.
- Evans-Pritchard, E. E., 1976, *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, edited by Eva Gillies, Clarendon Press, Oxford.

- Farriss, Nancy M., 1984, *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Freedberg, David, 1989, *The power of images: studies in the history and theory of response*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gutiérrez, Manuel, 2010, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, en Pedro Pitarch y Manuel Gutiérrez Estévez (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Iberoamericana, Madrid, pp. 9-56.
- Hopkins, Nicholas A., 1995, “Ch’ol”, en J. W. Dow and R. V. Kemper (eds.) *Encyclopedia of World Cultures*, G.K. Hall & Co. Boston.
- Hopkins, Nicholas A., Ausencio Cruz Guzmán, Ashley Kistler, and Kayla Price, 2003, *Story cycles in Chol (Mayan) Mythology: Contextualizing Classic Iconography*, vol. 2003, Famsi.
- Hopkins, Nicholas A., and J. Kathryn Josserand, 2001, *Chol Ritual Language*, vol. 2001, Famsi.
- Imberton Deneke, Gracia, 2009, “Suicidio, poder y acción humana”, *Anuario de Estudios Indígenas* no. XIII: pp. 329-354.
- Josserand, J. Kathryn, y Nicholas A. Hopkins, 2007, “Tila y su cristo negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México”, *Mesoamérica* no. 49 (Enero-Diciembre), pp. 82-113.
- Manca, María Cristina, 1995, “De las cuevas hasta el cielo pasando a través de los colores de las enfermedades”, *Anuario de Estudios Indígenas* no. V, pp. 223-259.
- Meneses López, Miguel, 1997, *K’uk’ wits, Cerro de los Quetzales, una aproximación a la cultural chol*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1999, *Antigua palabra narrativa indígena ch’ol*, UNICACH, México.
- Mosko, Mark S., 1992, “Motherless Sons: ‘Divine Kings’ and ‘Partible Persons’ in Melanesia and Polynesia”, en *Man* no. 27 (4), pp. 697-717.
- Núñez de la Vega, Francisco, 1988, *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa: hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima, el señor maestro Don Fray Francisco Núñez de la Vega, de la orden de predicadores, Obispo de Ciudad Real de Chiapa y Soconusco*, Editado por María

- del Carmen León Cázares and Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pazos-Garciandía, Álvaro, 2005, “El otro como sí mismo. Observaciones antropológicas sobre las tecnologías de la subjetividad”, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana (Número Especial)*, Accedido el 10 de agosto de 2012. <http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0506.pdf>.
- Pérez Chacón, José L, 1993, *Los choles de Tila y su mundo: tradición oral*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura (DIF-CHIAPAS), Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Pitarch, Pedro, 1996, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pitarch, Pedro, 2010, *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*, University of Texas Press, Austin.
- Ruz, Mario Humberto, 2006, “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, en Mario Humberto Ruz (ed.), *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, D.F.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The gender of the gift: problems with women with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- Toledo-Tello, Sonia, 2000, “El santo patrón de Simojovel. Las disputas simbólicas entre la población indígena y “mestiza”, *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, pp. 213-242.
- Toledo-Tello, Sonia, 2009, “La fiesta de san Andrés y los espacios de poder”, *Anuario de Estudios Indígenas XIII*, pp. 265-297.
- Vogt, Evon Z., 1969, *Zinacantán: a Maya community in the highlands of Chiapas*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Wagner, Roy, 1994, “The Fractal Person”, en M. Godelier y Marilyn Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: The Personification of Power in Melanesia*, Cambridge University Press. Cambridge, pp. 159-173.
- Watanabe, John, 1990, “From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism”, en *American Ethnologist* no. 17 (1), pp. 131-150.

Sergio D. López

Watanabe, John, 1992, *Maya saints and souls in a changing world*, University of Texas Press, Austin.

Wolf, Eric R., 1958, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *The Journal of American Folklore* no. 71 (279), pp. 34-39.