

EL DEFENSOR Y EL DEFENDIDO DIALECTICA DE LA
AGRESION ENTRE LOS MOCHO*
(Motozintla-Chiapas)

*Jesús F. García Ruiz ***

La mayor parte de los miembros del grupo mochó habitan actualmente en los barrios periféricos de la cabecera municipal de Motozintla. Hasta el "Tratado de división de límites" de 1882, Motozintla perteneció al municipio guatemalteco de Cuilco al igual que Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera.¹

La evangelización y organización religiosa de la zona estuvo, en primer momento a cargo de los Padres Dominicos como lo indica Remesal², pero a partir de 1537 el Obispo Marroquín confía esta tarea a la Orden de la Merced. Es esta Orden la que se encargará de la mayor parte del Departamento de Huehuetenango³.

En 1602 los mercedarios tienen ya organizada la actividad misionera, y Motozintla forma parte de la cuarta doctrina cuya cabecera,

* Artículo escrito especialmente para **Tradiciones de Guatemala**.

** Doctor en Etnología. Ha realizado extensas investigaciones de campo en México y otras áreas de Mesoamérica. Perteneció al Consejo Nacional de Investigación Científica de Francia con sede en el Museo del Hombre, París.

1 DUBLAN, M. y LOZANO, J. M., vol. XVI, 272-275, No. 8772.

2 REMESAL, A. 1966, t. I, 244.

3 Respuesta del Primer Obispo de Guatemala, D. Francisco Marroquín, a la quinta pregunta del informe rendido ante la Audiencia de Guatemala el 17 de octubre de 1551, In: **Boletín de la Orden de la Merced**, t. XX, 91.

Cuilco, tiene rango de Convento. Pero las distancias y las dificultades orográficas del camino hacen que la acción misional quede relegada.⁴

Cuando en 1595 Fray Tomás Torres⁵ pasa por Motozintla camino de los Altos de Chiapas, constata esta carencia evangelizadora y se lamenta de la situación. Sugiere que sería mucho más eficaz que esta doctrina fuera atendida por los Misioneros de Soconusco, ya que sería mucho más fácil y eficaz la evangelización.

No obstante sigue dependiendo de los misioneros de Cuilco y de las esporádicas visitas que realizaban de tiempo en tiempo.

Queremos señalar que, desde la época prehispánica, una de las actividades diferenciadoras de Motozintla ha sido y es la producción del Copal — blanco *saq' ti poom*— negro — *q' eq ti poom* — y rojo — *c?in poom* — llamado también simplemente cáscara o corteza de copal.

Fuentes y Guzmán al hablar de la región la presenta como "un territorio vasto, cubierto de numerosos árboles de copal de todas las especies que se producen en nuestra América"⁶. Esta actividad sigue siendo uno de los elementos de particular interés en el estudio etnográfico de la zona, pues se exporta hasta Quetzaltenango y tiene la reputación de ser de gran calidad.⁷

La lengua hablada es el Motozintleco o Mochó, y como hemos indicado, los hablantes se hayan concentrados en la cabecera municipal de Motozintla fundamentalmente. Hemos encontrado también algunos *mochó* aislados entre los *mam* en Tolimán y Chimalapa, pero son antiguos habitantes de Motozintla que han emigrado por razones diversas de alguno de los barrios periféricos: Canoas, Xelajú Chiquito, Xelajú Grande, Guadalupe, San Antonio o San Lucas. Nos dijeron que hablaban también *mochó* en Guadalupe Victoria, pero no pudimos comprobarlo y lo creemos difícil.

En épocas precedentes la lengua *mochó* debió ser hablada en una zona mucho más extensa. Posiblemente abarcaba desde el norte de Motozintla hasta la Costa del Pacífico. Como Otto Shumann lo ha demostrado, el Tuzanteco pertenece sin duda ninguna al mismo grupo aunque en la actualidad presenta ciertas variantes.⁸

Hasta época reciente el nombre de la cabecera municipal y del municipio era San Francisco de Motozintla, nombre que remonta a la época

4 PEREZ, N. 1924, 10; Cfr. VASQUEZ, G. 1931, t. I, 438.

5 Cf. NAVARRETE, C. 1978, 18

6 FUENTES Y GUZMAN, 1972, t. III, 33 y 295.

7 GARCIA-RUIZ, J. F. 1981.

8 SHUMANN, O. 1966.

ca colonial, pero en la actualidad es conocido como Motozintla de Mendoza, nombre que le fue dado en honor del líder revolucionario socialista que participó activamente en el proceso de cambio de los años diez y que fue asesinado en 1920.⁹

En la actualidad el municipio consta de unos 27.600 habitantes en su mayoría hablantes de la lengua *mam*, pero el *mochó* es hablado aún por unas 1400 personas en la cabecera municipal. En esta misma cabecera municipal están concentrados la mayor parte de los mestizos del municipio.

Como lo ha señalado claramente Andrés Medina¹⁰ la cabecera municipal se ha convertido en el centro de actividad económica de la Sierra Madre desde hace unos 25 años y se han producido transformaciones profundas debido a la afluencia ininterrumpida de mestizos que se han apoderado totalmente del poder administrativo, económico y político, dejando a los *mochó* marginalizados en relación con los centros de decisión y les han obligado a instalarse en los barrios periféricos como lo hemos señalado.

Esta situación nos ha interesado particularmente, pues dado el tipo de agresiones exógenas y endógenas a que se encuentra sometido el grupo *mochó*, los mecanismos "re-estructurantes" de la identidad e identificación pueden ser estudiados en situación privilegiada.

Dado lo reducido del grupo y la situación en que se encuentra, toda una serie de elementos tradicionales están en franca regresión o han desaparecido ya. Es el caso, por ejemplo, del calendario ritual como estructura de días definidos con designaciones nominales propias, de las ceremonias tradicionales para la marcación del ganado el día de San Lucas . . . Pero otros elementos se han mantenido vigentes con vigor insospechado como veremos más adelante.

La actividad ritual individual ha sido también objeto de agresión sistemática por parte de los diferentes grupos norteamericanos que intentan evangelizar la zona (actualmente existen en Motozintla cinco iglesias extremadamente activas) que a través de un proselitismo profundamente dogmático, agresivo, irrespetuoso e intolerante están "agrediendo" la conciencia y la libertad interior del hombre *mochó* y de otros grupos. A tal punto que, so pretexto de que las acciones de quemar copal son paganas, cortan los árboles para que no pueda ser extraído el *caa?nol* o savia con que se elabora el copal blanco. En varias

9 OROZCO, A. M. 1946, 80

10 MEDINA, A. 1973

ocasiones hemos visto a evangelistas, adventistas, testigos, pentecostales. . . ir ante las autoridades policiales para acusar a los *mochó* de prácticas de "brujería".

Frente a este estado de cosas, la etnoresistencia —garante de la reproducción social— se ha estructurado, y el nuevo *ahwai meesah* —dueño de la mesa— o representante de la Comunidad al interior de la organización de los principales ha creado una conciencia nueva de enfrentamiento directo, a tal punto que su conciencia de "militante de la tradición" le ha llevado a inscribir sobre el frontispicio de su casa: "Los que viven aquí son católicos, no queremos ni aceptamos propaganda protestante, Viva Cristo Rey en él y en él".

Esta situación ha llevado igualmente a una parte importante del grupo *mochó* a plantearse una serie de interrogantes y han comenzado a desarrollar una reflexión en torno a la especificidad de su historia y sobre la responsabilidad de cada uno en el mantenimiento de la fidelidad tradicional, condición de la perennidad de la invocación de los ancestros y de la evocación por parte de la descendencia.

Aunque el tema central de nuestra comunicación no es éste, queremos insistir no obstante ya que nos parece altamente significativo, pues a pesar de las agresiones constantes y directas las bases fundamentales del sistema de representaciones siguen funcionando. La razón creemos que es el hecho de que el Modo de Producción no se ha modificado en sus elementos fundamentales, pues la dependencia de la tierra, del maíz, de los procesos agrícolas tradicionales y de su representación siguen siendo "necesidades prácticas" cotidianas. En otros términos, creemos que los elementos estructurales no han sido alterados en forma definitiva y que las estructuras "estructuradas y estructurantes" siguen oponiendo resistencia eficaz.

Nuestro trabajo se ha planteado como temática central el análisis de los mecanismos y de los elementos identificadores que han sido o son puestos en acción para asegurar la defensa y la reproducción de ciertas estructuras determinantes y de ciertos valores referenciales.

Lo que queremos desarrollar a continuación es precisamente uno de esos sectores que resisten, uno de esos bastiones que ciertos miembros del grupo utilizan y manipulan a fondo para justificar y mantener la validez de lo creído, de lo vivido: el sector al que nos referiremos es el de la agresión y la defensa, el mal y sus consecuencias, la muerte y sus explicaciones causales, lo que estamos acostumbrados a denominar en forma indeterminada e imprecisa "brujería".

Pero antes de abordar directamente los mecanismos de este sector queremos insistir más explícitamente en la orientación y los implícitos de nuestra orientación.

1. De la especificidad a la diferencia:

Paul Mercier en su *Histoire de l'Anthropologie* constata y explica la progresión que a nivel de análisis han realizado los estudios antropológicos en lo referente a la concepción que las sociedades tienen sobre su propia visión del mundo o sistema de representaciones:

"Se hablaba, en los períodos precedentes, de religión, de magia; en la actualidad se tiende a estudiar dichos fenómenos como creencias y técnicas de manipulación del mundo y del hombre, los cuales adquieren todo su sentido únicamente en relación a un conjunto más vasto: la concepción del mundo y de la sociedad que constituye cada grupo humano. Ha sido necesario un cierto tiempo para que los antropólogos reconozcan en los "primitivos" la existencia de un sistema integrado, con su propia lógica, que explique y justifique a sus ojos todas las instituciones y todos los comportamientos "ideales" por lo menos. Esto desborda el sector de hechos mágico-religiosos: estos hechos no son sino el aspecto, el más espectacular, de una realidad "ideológica" mucho más amplia".¹¹

Este reconocimiento explícito de Mercier constituye uno de los elementos fundamentales de discusión en el contexto de las ciencias antropológicas y uno de sus avances más significativos. Pero la aplicación a los análisis concretos no ha sido resuelto ni aceptada a nivel de la praxis de terreno y del análisis consiguiente.

La compartimentalización de los sectores de la realidad social al interior de las sociedades estudiadas ha hecho que se pierda, frecuentemente, la perspectiva y la especificidad de la lógica subyacente "del todo social" o del "fenómeno social total" de que hablaba Mauss y en consecuencia su coherencia significativa.

Toda sociedad, todo grupo humano, se ha dotado —históricamente— de los medios de conocimiento y de acción en relación con la especificidad del medio ecológico y geográfico en que se encuen-

11 MERCIER, P. 1971, 199

tra situado. Estos medios han estado y están determinados por la especificidad identificadora que sitúa a los individuos en el contexto concreto, situación que les obliga a realizar la mediación de apropiación en situación de reciprocidad y dependencia con dicho medio.

a) **El sistema de representaciones**

La proliferación terminológica en el campo de las ciencias antropológicas ha hecho que la operacionalidad de ciertos conceptos sea cada vez más relativa, ya que frecuentemente el contenido semántico es tan indeterminado que acabamos por no entendernos.

Creo que es el caso de términos como "religión", "creencias", "magia", "brujería"... Por nuestra parte preferimos hablar de SISTEMA DE REPRESENTACIONES pues creemos que permite integrar con una perspectiva mucho más amplia y coherente la interrelación de los sectores del "todo social".

Siguiendo ciertos elementos propuestos por Bourdieu¹² en varios de sus trabajos podríamos intentar definir —tentativamente— el sistema de representaciones como la lógica social resultante de la apropiación explícita elaborada por generaciones sucesivas —histórica y geográficamente situadas— que asegura al grupo su coherencia interna y su identificación social frente al exterior. Esta resultante —arbitrario cultural— estructurada y estructurante, será interiorizada por los miembros del grupo en forma de disposiciones durables —inducidas por la situación educadora— y modalizarán, desde el interior, el comportamiento social. Comportamiento que reproducirá el arbitrario cultural estructurado y estructurante.

Esto quiere decir que el individuo, miembro de un grupo definido, no puede "pensarse" sino en tanto que miembro de dicho grupo y toda la dimensión representativa de su comportamiento será la resultante—y en gran parte la consecuencia— de la mediación educadora de la familia y de la estructura comunitaria. Esta acción educadora, inducida por el comportamiento de los miembros del grupo, se convertirá en la

¹² BOURDIEU, P. 1972; 1980.

referencia subjetiva —pero no individual— del reconocimiento del individuo como parte integrante del grupo comunitario ya que dicho comportamiento constituye la "prueba" de la adecuación a las estructuras interiorizadas, a los esquemas de percepción y de acción constitutivos del sistema de representaciones.

Dentro de esta perspectiva, nos negamos a aceptar numerosas posiciones que convierten "el objeto de estudio" en realidad estática, fija, maniquea me atrevería a decir, negando a las comunidades el derecho a la especificidad de su dinamismo interno y a su propia causalidad. El plantear como punto de partida: "es una comunidad tradicional o aculturada" implica y supone una incapacidad por parte del investigador para afrontar su objeto de estudio en la dinámica propia en que está inscrita la vida y el comportamiento de hombres y mujeres que, a pesar de las agresiones y de los intentos desestructurantes repetidos, han mantenido y readaptado la especificidad de su identidad integrando nuevas respuestas a lo largo de su desarrollo histórico.

Numerosos trabajos dan la impresión de ser "oraciones fúnebres" autosuficientes a la "muerte de las comunidades", a la integración aculturada, al "triunfo de la civilización sobre la barbarie". Oraciones que, frecuentemente, una especie de autosatisfacción por parte del investigador como si se sintiera satisfecho porque lo que "describe" encaja y confirma su posición, resolviendo así lo que Bourdieu llama "la indeterminación de lo humano".

Creemos que es necesario plantear al análisis al interior de una perspectiva dinámica, pensando la realidad como estructurada y estructurante; perspectiva que sea capaz de desarrollar mecanismos y posiciones nuevos e inéditos aptos para recrear la "objetividad" explicativa en que se fundamenta la percepción del mundo, de las prácticas individuales y colectivas del equilibrio de la existencia social.

b) **La autonomía del sector:**

Tradicionalmente se ha reconocido el estatus socialmente significativo y la función propia de sectores como la creencia-religión, la organización social, el sistema de poder, el paren-

tesco, la actividad productiva..., pero la mal llamada "brujería", "magia". . . , han sido en la mayor parte de los casos, connotados como elementos irracionales o de "irracionalidad", "primitivos", y en consecuencia o bien dejados de lado o analizados tangencialmente como parte de la religión o de la simple acción curativa¹³. Frecuentemente el etnólogo, influenciado por ciertas corrientes misticistas y por ciertos órganos masivos de difusión se ha prestado a tratar este sector como parte del misterio esotérico y oculto" que tan bien funciona a nivel de cierto tipo de prensa.

Pero también se ha dado el caso de que, para no ser tachado de "idealista", el etnólogo no ha enfrentado este tipo de problemática ya que no entra en los referentes analíticos considerados como válidos por el cuerpo socio-profesional legalizador.

Tradicionalmente ha habido estudios que se han centrado sobre las distinciones entre religión y magia pero creemos que han sido poco eficaces ya que la indeterminación permanece.

Middleton¹⁴ por ejemplo, enfrenta esta diferenciación presentando la religión como la acción específica sobre el mundo, acción que presupone y necesita la mediación de la oración y reclama la intervención de la voluntad de los dioses. La magia es presentada como la voluntad de los hombres para actuar en forma autónoma sobre el mundo. En otras palabras, presenta la religión como "práctica especulativa" dotada de un carácter significativo propio a través de las cosmogonías y de los mitos, mientras que la magia sería más bien una "práctica práctica" dotada simplemente de un carácter instrumental, una especie de receta resolutive.

Pero el trabajo de terreno y ciertos materiales recientes¹⁵ permiten percibir —desde el interior de lo vivido por los diferentes grupos— que los agentes de la creencia se han dado históricamente los medios, dentro de su sistema de representaciones, para enfrentar la agresión, el mal, la muerte . . . y que la coherencia de dichos medios hay que buscarla no en

13 EVANS-PRITCHARD en su excelente estudio sobre los Azandé (1972) se deja llevar en parte por esta posición cuando dice "Me fue frecuentemente difícil controlar esta caída en la *déraison*". 1972, 135.

14 MIDDLETON, J. 1976 Introducción.

15 REY, P. Ph., 1972; AUGE, M., 1973, 1974; TERRAIL, J. P., 1979.

la forma aparente de los mismos —ya que no son simples técnicas o práctica— sino en la representación vivida y compartida por el agresor, el agredido-defendido y el defensor.

Más explícitamente, creemos que las representaciones implicadas en la llamada brujería, expresan, al mismo título que otros sectores de la creencia, la organización del mundo y forman parte de la coherencia del sistema integrado de percepción y de acción.

Este sistema "integrado" hace referencia e implica a sectores más amplios en los cuales adquiere todo su sentido y significación: la concepción y representación de la persona, la estructura del poder, la agresión y defensa frente a las fuerzas en presencia, la realidad social en que el individuo se reconoce y en la que adquieren coherencia sus "referentes" culturales . . . En otras palabras: el sistema ordenado de referencias que, para aquellos que son portadores del "capital de saber" de la significación, les permite comprender y situarse en el acontecimiento y en la coyuntura concreta.

Marc Augé¹⁶ intenta una primera definición de este sector que estaría integrado "por un conjunto de creencias estructuradas y compartidas por una población específica, referentes al origen del mal, de la enfermedad o de la muerte y al conjunto de prácticas de detección, de terapia, de agresión que corresponden a dichas creencias."

Como toda relación social, este conjunto de creencias y prácticas se prestan a diferentes tipos o niveles de lectura¹⁷. Una parte importante de los estudios enfrentan el análisis como "representaciones" y plantean las modalidades específicas del "pensamiento mágico", de su organización simbólica. . . No obstante, si bien es cierto que, como otros sectores del sistema de representaciones, éste pone en juego cierto número de elementos simbólicos a través de los cuales se expresa, es mucho más que simple expresión de símbolos.

Como señala Bourdieu¹⁸ "los sistemas simbólicos deben su coherencia práctica al hecho de que son el producto de prácticas y no pueden cumplir sus funciones sino en la medida en

16 AUGE, M. 1974, 53.

17 CLIER, A. y MANCIEL, Y., 1979; TODOROV, T. 1976.

18 BOURDIEU, P. 1972, 176.

que son capaces de inscribirse en el comportamiento como hábitos ineludibles y necesarios". Recalcando esta perspectiva, apunta más adelante: "las estimulaciones simbólicas, es decir, convencionales y condicionales, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados para percibirlos y tienden a imponerse de manera incondicional y necesaria cuando la inculcación de lo arbitrario hace desaparecer lo arbitrario de la inculcación y de las significaciones inculcadas".

Queremos insistir en la perspectiva de Bourdieu, pues nos permite situar los elementos "simbólicos" que conlleva el sistema de representaciones, es decir las mediaciones explicativas de apropiación del medio y las formas de explicitación de las mismas, no como elementos genéricos y universales resultantes de una simple extrapolación especulativa, sino como formas de comportamiento, esenciales en la comprensión de la función de ideología y de su reproducción.

Es dentro de este tipo de problemática que queremos situar el análisis de la agresión-defensa entre los mochó.

2. El defensor y el defendido: complementaridad y dependencia.

Antes de analizar los dos términos de la ecuación, queremos situar terminológicamente algunos elementos que los mochó diferencian claramente.

a) Terminología etnosemántica:

Las competencias y acción del chimán se encuentran muy bien diferenciadas terminológicamente en la lengua mochó, y funciones precisas van a ser designadas con términos precisos:

1. Maam (defensor) o Hamaam (nuestro defensor):

Estos términos hacen relación a la función específica del chimán como "defensor de los que le han elegido". Es decir que, cuando alguien se siente amenazado o presiente que ha sido hecho "un trabajo" contra él, busca un hamaam que por su competencia y reputación considera como más capaci-

tado para enfrentar al agresor y liberarle de la agresión.

Aquellos que tienen la categoría de hamaam gozan de un gran prestigio al interior de la comunidad e incluso al exterior, pues son reconocidos como "depositarios del saber" que les califica para enfrentar las fuerzas negativas y la acción del t'aasoom (el que sabe hechizar) que puede atentar contra la vida, la salud, el equilibrio o las pertenencias y bienes de las personas.

Es esta "función" la que es considerada como de más "alto grado" o de más alto nivel de competencia y es, como veremos, la que convierte a sus representantes en militantes comprometidos con la vivencia de la tradición comunitaria.

2. Poomoom (poom, copal, incienso y oom —agentivo—, el que presenta, el que sabe quemar el copal).

La utilización de este término está en relación con la utilización que es hecha o no del copal en las acciones rituales o terapéuticas. En otras palabras, es el que utiliza el copal y sabe cuándo, cómo y en qué forma hay que usar el saq' ti poom, copal blanco, el q'eq ti poom, copal negro y el c?in poom, copal de cáscara llamado a veces rojo.

Los conocimientos sobre el uso del copal son fundamentales ya que hay que indicar al paciente, en cada consulta cuántas bolas de copal negro tiene que traer para la acción ritual, cuántos "pantes" de copal blanco, planchas de copal blanco...

Por otra parte, siendo el copal el "alimento de los invisibles", el "mensajero", el humo "que refresca, limpia, libera", los conocimientos en torno a su uso son, en ciertos casos, muy precisos. El copal es también un medio de "lectura" de la voluntad de la divinidad: si se va consumiendo lentamente y su ceniza forma un polvo fino y blanco es que la ofrenda ha sido aceptada. Si por el contrario su polvo es irregular y un tanto negruzco es que la ofrenda no ha sido aceptada. Además es necesario que dichas cenizas sean desparadas junto al tronco de un árbol de hoja perenne y sombreado, pues la persona permanecerá refrescada mucho tiempo.

3. **POOŠOOM** (poos, medicina; oom, agentivo, el que sabe curar con medicina, con hierbas).

Con este término se designa a la persona o función que implica el conocimiento y uso de las plantas para la curación. Es el reconocimiento de la competencia precisa sobre el origen y detección de cierto tipo de enfermedades, de la causalidad y terapia.

Estos tres términos tienen una connotación positiva, y aquellos a quienes se les aplica gozan de un prestigio social real y su "capital de saber" es reconocido como "eficaz".

Por otra parte, los tres términos pueden ser utilizados en relación con una misma persona —en cuyo caso se aplica el término específico relacionado con la función precisa o con personas diferentes— lo cual permite reconocer la competencia puntual—.

Generalmente, aquel que es **Hamaam** es también **poomoom** y **pošoom** el que es **poomoom** suele ser también **hamaam** y **pošoom** pero el que es **pošoom** no necesariamente es **hamaam** o **poomoom**.

4. **T'AASOOM**: (T'aas, Brujería, hechicería; oom, agentivo)

Con este vocablo los mocho designan a aquel que es capaz de agredir, de causar el mal, la enfermedad, la muerte... Se trata del "brujo" competente para introducir gusano, hacer entierros contra la persona o contra sus bienes...

Se considera que la iniciación que ha tenido le ha capacitado para enfrentar las fuerzas del mal y someterlas en función de su acción. Los mecanismos de su iniciación han sido diferentes: ha tenido que enfrentarse —secretamente— a media noche, es decir, en el momento en que la "mala mujer" **lah**, o "mala hora" expresa su poder, con los santos de la Iglesia y con las fuerzas del mundo subterráneo que se manifiestan en el panteón.

Tiene que apoderarse de una tibia de muerto en el panteón, ya que es con las fuerzas negativas con quien "va a trabajar" y de quienes obtendrá la eficacia de la agresión.

Podrá practicar "entierros" —colocar en un hueco hecho en el panteón una prenda de vestir de la persona agredida o una

fotografía para que la persona muera; una botella de alcohol para que dicha persona sienta la necesidad de beber y se convierta en borracho...

Este personaje, cuya función —verdadera o no, pero eficaz le es atribuida por el consenso social, está connotado como negativo, es temido y al mismo tiempo odiado.

Es el "agresor" por excelencia. Y si bien es cierto que se recurre a él secretamente cuando en casos especiales se quiere hacer mal a alguien, es, no obstante, considerado como nefasto en la comunidad y se le considera como origen del mal. A diferencia del "defensor"—a quien se le retribuye según los medios y voluntariamente— el "agresor" especula frecuentemente con su función y exige a veces sumas considerables: en un caso que pudimos observar en el Porvenir pidió 4.000 pesos por la "intervención".

5. **Pukuh**:

El contenido semántico de este término es más difícil de determinar. Para nuestro propósito actual digamos que puede significar cadejo, pesadilla que se tiene durante el sueño y **nahual** en el sentido de capacidades o dones que tienen ciertas personas para convertirse en animal durante la noche dando tres vueltas hacia el oeste. Para convertirse nuevamente en persona dará tres vueltas hacia el este.

Estas personas son también temidas pues son capaces de agredir los bienes de los demás (matar los animales, los niños...) y es por casualidad que se les descubre. En un caso preciso que nos contaron fue la propia mujer que al despertarse en la noche no encontró a su marido. Al día siguiente vió que tenía plumas de gallina sobre los pelos...

En ciertos casos, cuando se producen muertes o desapariciones seguidas de animales, niños... se busca la explicación en esta perspectiva y nos contaron dos casos en que la comunidad decidió matar a dos "nahualeros".

A veces toda una comunidad puede ser considerada como capaz de convertirse en nahual —los miembros de la misma—. Es el caso, por ejemplo, de Tuzantán. Los **moñó** de Motozintla tienen miedo de los Tuzantecos porque son nahualeros.

Esto no deja de ser interesante, pues los tuzantecos hablan prácticamente la misma lengua que los motozintlecos como lo ha demostrado O. Shumann.

Una primera consecuencia que queremos explicitar y que se desprende de esta terminología es que existiendo una diferenciación de las competencias los "usos" de las mismas son también indeterminados. Es decir que la duda es siempre posible, duda que a su vez instaura la indeterminación del origen posible de la agresión.

b) **El defensor :**

El chimán es percibido oficialmente en relación con la función que desempeña.

Individualmente él se presenta como "defensor" y su forma de actuar está en relación con el "don" que ha recibido, con las "calidades" de que es portador.

Este aspecto lo tratamos detalladamente en otra parte.¹⁹ Aquí queremos señalar simplemente que toda persona que es "portadora de un don" tiene que ser reconocida como tal por otro chimán para poder comenzar a "trabajar". Generalmente es una "enfermedad iniciática" frecuentemente autoinducida que está al origen del reconocimiento.

El chimán que "reconoce" indica al enfermo que debe prepararse para actualizar el don. Para ello tiene que preparar o comprar un cierto número de elementos. En un caso concreto que estudiamos le pidió que trajera:

- 18 "presentes" (nueve gallos y nueve gallinas de color blanco o rojizo),
- 60 bolas de copal negro (es decir las bolas elaboradas con la corteza del árbol que después de ser secada se maja mezclándola ya sea con la savia —copal blanco— del mismo árbol o con la trementina del ocote),
- 40 velas blancas,
- dos trozos grandes de ocote.

19 GARCIA-RUIZ, J. F. 1981 b.

Previos estos elementos el chimán realiza la "siembra" del nuevo iniciado en una de las montañas más altas de la región y ue está considerada como habitat del Santo Rayito. En este caso fue el Cerro Boquerón.

Esta siembra consiste en, previa la limpia con los diversos elementos, sacrificar los "presentes" con cuya sangre se rocía la cruz que ha sido preparada previamente con los dos trozos de ocote. Esta cruz será sembrada en el "semental" o *poombal* (lugar para presentar la ofrenda), es decir frente a un pino blanco para que sirva de defensa del que será defensor.

Esperan después la fiesta del tres de mayo —fiesta de la cruz— y entonces el chimán "iniciador" traerá a la casa del iniciado otra cruz que le entregará como defensa de su casa y suya personal. Entre tanto el que está siendo iniciado ha preparado en su espacio habitacional una pequeña construcción o *poomi* (lugar de la pedida o del rezo) donde ha instalado una "mesa" o altar junto con la representación de los santos con los cuales va a trabajar. Estos santos o fuerzas con que va a trabajar le han sido revelados en sueños iniciáticos previos. El nuevo iniciado colocará una cruz de ocote que él mismo debe fabricar sobre el altar. Será la defensa de quienes vendrán a visitarlo, mientras que la cruz que le trae el iniciador será su defensa personal.

A partir de este momento, el iniciador será el "defensor" del iniciado.

Cuando este último tenga algún problema o necesite "su limpia" irá a visitar a su defensor. Generalmente realiza el viaje unas cuatro veces por año.

Una vez por año tendrá que ir también al lugar donde fue sembrado, es decir al cerro Boquerón y realizar allí otra "costumbre" con el sacrificio de un gallo, 40 bolas de copal negro, 12 velas y un poco de copal blanco para "refrescarse". A partir del momento en que recibe "su cruz" puede comenzar a "trabajar" y es considerado como "defensor" de la gente.

El defensor puede ser "pensado" como capaz de agredir por aquél o aquellos que en una u otra forma le temen o tienen razones para temerle.

En materia de agresión la intención es acto y la acusación no necesita pruebas materiales. Basta con que sea socialmente posible o considerada como tal. Volveremos más adelante sobre esto.

3. El ritual de la defensa:

Como hemos dicho anteriormente es necesario situar este sector dentro del universo referencia del sistema de representaciones. Sucintamente presentaremos las grandes líneas de la concepción del mal, de la muerte y de la agresión.

a) El mal existe: yo lo he vivido en mí

La estructura de la organización espacial de las fuerzas que interfieren en la vida y comportamiento de los humanos está organizada entre los mochó de la manera siguiente.

Las grandes o más altas montañas Malé, Boquerón, Muzutal, Tacaná, Tajumulco, Peña Huixtla, etc...) están consideradas como lugar de residencia de los ?ahwalsiq o Dueños más poderosos: el santo Rayito Rojo —hamaam raya nuestro defensor del rayito—, Santo Nubazón —hamaam Musam o Hami? im Musam, nuestra madre Nubazón—, Nuestro defensor el viento —hamaam ?ik etc... Estas fuerzas están consideradas como positivas y son las que producen el "buen aire", capaz de refrescar y dar vida larga a los hombres. Pertenecen a la categoría de defensores y son considerados como agentes directos de la acción de Hawah —Nuestro Padre—.

En los cerros más pequeños habitan ciertas fuerzas productoras de "malos aires" como Lah, la mala mujer o la mala hora, el ?ahwaloom o shwaloom kamoom Dueño de los difuntos que en ciertas ocasiones es identificado con el Sombrerón y en otras con el diablo, los "Encantos", que hacen que ciertas personas se vuelvan como locas y cuya curación supone que se desarrolle la costumbre en un lugar de alta montaña, sin árboles y que sea "sembrado" o introducido en la tierra un machete sin mango... etc.

Estos "malos aires" actúan sobre los hombres y sobre las cosas y a veces recubre todo impidiendo que "los aires

buenos" lleguen a los hombres. Es esta situación la que produce lo malo, el mal.

Es por eso que regularmente los hamaam o defensores deben subir a las montañas más altas para realizar el poomín o rezo con quema de copal blanco para "que se refresque el mundo" y los defensores liberen el aire.

Pero la agresión puede también venir de las personas concretas, ya sea como acción individual o como recurso a un t'aasoom.

Como decíamos anteriormente la pluralidad causal de la agresión indetermina su origen y la vuelve a su vez indeterminada. Es decir, cualquiera puede ser agresor, cualquiera puede ser señalado como causante del mal, cualquiera puede ser considerado como agresor: basta con atribuirle la intención, su acción se convierte en acto.

Ahora bien, si la agresión es indeterminada y no siempre necesita la intervención de especialistas, la defensa necesita siempre de los especialistas defensores. Agredir puede ser de mi competencia, defenderme es de la competencia de quien posee la "competencia", es decir que aquel que ha sido reconocido socialmente como "competente".

Y es aquí donde se sitúa la función de resistencia, de control social y de reproducción.

b) Ritual-práctica de la defensa.

Generalmente cuando un muchacho o una muchacha llega a la edad de 18-19 años busca un defensor personal, ya sea por iniciativa propia o por sugerencia de la familia.

Esta elección está determinada por la reputación de competencia de que está rodeado tal o cual defensor o por la relación familiar que existe con él.

Una vez realizada la elección la persona se presenta ante el hamaam y le expresa el deseo de que se haga la siembra. El defensor asume entonces su función propedéutica y comienza a explicar la significación profunda de tal costumbre: "para que camines en paz, para que nada se te interponga en tu camino, para que tengas fuerza, para que el santo mundo —čiban q'ilaal— te deje libre y en paz..."

Entonces da las indicaciones precisas para la realización de la "siembra".

- durante nueve días debe venir para hacerse la "limpia" *q'iiib'a ŷet*. Para ello debe venir cada día entre cinco y seis de la tarde y traer una veladora cada día. Durante esos nueve días quedará "novenado", es decir que no podrá tener relaciones sexuales.

La primera limpia deberá comenzar un día lunes para que el noveno día —en que se realizará la siembra caiga en martes. Este último día está considerado como el más positivo al interior de los días de la semana.

- El octavo día, al venir en la noche, debe traer los elementos para la acción ritual de la Siembra:

- un gallo si es una mujer o una gallina si es un hombre,
- cuarenta bolas de copal negro —*q'eq ti poom*—,
- media plancha de copal blanco —*saq' ti poom*—,
- doce velas blancas,
- un trozo de ocote de unos cinco centímetros de espesor por unos veinte de ancho y unos cuarenta y cinco de largo.

La "limpia" es realizada los ocho primeros días. Para ello la persona se sienta en una silla ante el altar del defensor. Este toma en su mano la veladora, se coloca detrás y comienza la oración ritual, primero en mochó y si la persona no lo comprende repite en español.

En ciertos momentos durante el desarrollo de la oración pasa la veladora por la nuca, frente, brazos y piernas de la persona para que sea absorbido el mal que pudiera estar presente y desaparezca al ser quemado con la veladora. Después prende la veladora y la deja en el pequeño banquito que tiene delante del altar. Este banquito tiene incrustados pequeños cilindros de chapa al interior de los cuales son colocadas las velas.

Durante los ocho primeros días se repite el mismo ritual.

El noveno día comienza muy temprano para el defensor. Se levanta hacia las cuatro de la mañana y comienza los preparativos. Primero comienza la fabricación de la cruz del trozo de

ocote. A unos diez centímetros de la parte superior practica un corte de los dos lados y lo mismo hace otros diez centímetros más abajo. Esto da la forma de cruz a la parte superior. La parte inferior la trabaja también afilándola para que como veremos después, pueda penetrar con más facilidad en la tierra.

Una vez que ha llegado la persona, le hace entrar en el recinto del altar y le hace sentar en la misma forma que para la limpia.

Sobre el altar —a la derecha— están colocadas las bolas de copal, las velas, el copal blanco y la cruz de ocote. El gallo está acurrucado en el rincón derecho al lado de la puerta.

El defensor se coloca detrás del defendido teniendo en las manos el conjunto de los elementos excepto el gallo. Comienza la oración —que es muy semejante a la de la limpia en su primera parte— haciendo hincapié en: "¡librale de encantamientos, lijamientos, mala magia, no tienen poder sólo tú —santo mundo— tienes poder. Si hay entierro —acción de brujería contra él —que se lo lleve el santo río, la santa agua... Quita la sal de su puerta, pon el oro..."

A lo largo de la oración pasa también sobre la cabeza, sobre la frente, los brazos, las piernas, los pies, el conjunto de los elementos con la misma finalidad que la veladora durante la limpia.

Después toma el gallo o gallina y repite la misma operación.

Acabada esta primera parte de la acción ritual, sale y se prepara para sacrificar el gallo. En el jardín o huerto sujeta al animal con un pie. Toma con la mano derecha el machete y sujeta el cuello con la izquierda. Hace uno o varios cortes en el cuello y cuando comienza a sangrar coloca al gallo encima de la cruz para que la sangre escurra y recubra la cruz. Acto seguido lanza el gallo a cierta distancia. Este revolotea, se mueve, hasta que al final queda definitivamente muerto. La posición en que queda es uno de los índices de lectura de la aceptación o no de la ofrenda por el Santo Mundo y en consecuencia de la liberación del individuo defendido.

Si el gallo queda con la patas para abajo o su cuerpo queda en dirección oeste-este, es que la vida del defendido está en peligro. Está mirando hacia el ocaso, hacia el fin. En este caso se debe realizar nuevamente la siembra tres días después.

Si por el contrario el gallo queda mirando este-oeste y las patas para arriba es signo de que ha sido aceptada la ofrenda. En este caso la liberación del defendido se realizará y su vida será larga.

La cruz es entonces recogida y —recubierta de sangre— llevada al interior del edificio donde está el altar. Es colocada sobre el suelo al lado derecho del altar y perpendicular al mismo. Después son encendidas cuatro velas, una en cada esquina del eje vertical de la cruz y el resto de las velas son colocadas en hilera, paralela al altar sobre el pequeño banco del que hemos hablado antes.

Esta hilera de velas tiene por finalidad "tapar" la vista de los que quieren mal al defendido para que no puedan darse cuenta que se está realizando el ritual de su defensa.

Las otras cuatro velas que están al lado de la cruz son un segundo elemento de lectura de la voluntad del Santo Mundo: si se consumen verticalmente la ofrenda es aceptada. Si se doblan, tuercen o alguna de ellas se consume intacta dejando libre y sin consumirse parte de la cera es que no ha sido aceptada la acción ritual. En este último caso debe también realizarse tres días después de nuevo el ritual de la defensa.

Mientras se van consumiendo las velas el defensor prepara el incensario - *seq'baal poom*, quemador de copal— y después de colocar unas brasas del fogón deposita las bolas de copal negro y los trozos de copal blanco.

El copal negro es considerado en todos los casos como "alimento de los invisibles", como parte de la ofrenda perteneciente por derecho propio a la divinidad. El copal blanco tiene como finalidad "refrescar" la vida del defendido.

El copal se deja consumir delante de la cruz colocada en la parte exterior —defensa del defensor—. Debe consumirse lentamente y poco a poco deben comenzar a aparecer las cenizas blancas. Una vez que todo se ha convertido en ceniza el defensor toma el incensario y va a depositar dichas cenizas al pie de un árbol que tenga follaje abundante, para que "su siembra", la siembra del defendido, y en consecuencia él mismo refresque y tenga larga vida.

Una vez que las velas se han consumido, el defensor toma la cruz y se la lleva para "sembrarla" en uno de los dos *šooč*

que tiene en su espacio habitacional.

El *šooč* es un lugar elegido conscientemente por el defensor en relación con la causalidad estructural de la enfermedad: frío-calor.

Uno de estos *šooč* está siempre en un lugar seco, es decir en un lugar donde da directamente el sol. Ahí el defensor siembra —en el momento en que es reconocido como tal— un jocote (*Spondias purpureae*, L., anacardiaceae), que en mochó es llamado *poʔn teeʔ*. En ese lugar serán enterradas las cruces de defensa de las personas propensas a enfermarse por causa fría. Pudimos observar al lado de este árbol numerosas cruces. Contamos doscientas sesenta y siete. (Esto no quiere decir que hayan sido sembradas doscientas sesenta y siete personas diferentes, ya que cuando están enfermas pueden hacerse sembrar nuevamente).

El otro *šooč* está siempre situado al lado de un lugar húmedo, de un manantial o de un río. Este lugar debe estar sombreado por árboles frondosos y el defensor planta específicamente un matasano (*Casimira edulis*, Llave et Lex., rutaceae), que los mochó llaman *ʔahaʔ teeʔ*. Aquí son sembrados los que tienen propensión a enfermarse por causas calientes. De esta forma el defendido estará fresco y podrá vivir larga vida.

En términos generales podemos establecer otro nivel de oposición entre estos dos *šooč*: El que está en lugar seco al lado del jocote es también utilizado para sembrar a las personas mayores. Necesitan el "calor" para tener larga vida y no caer enfermos. Se considera que dichas personas están más propensas a las enfermedades por causa fría.

Los jóvenes, por el contrario, se considera que están más propensos a caer enfermos por causa caliente. Es por eso que son sembrados generalmente en el *šooč* situado al lado del agua.

No obstante la primera dicotomía que presentamos es válida en los dos casos. Hay jóvenes que caen enfermos por causa fría y viceversa.

La siembra de la cruz se realiza golpeando con una piedra sobre la misma. Una vez que ha sido suficientemente introducida en la tierra el defensor ofrenda trago al santo mundo implorando que sea aceptada y que el defendido tenga larga vida. El trago es vertido al tiempo que con la botella el defen-

sor hace cruces.

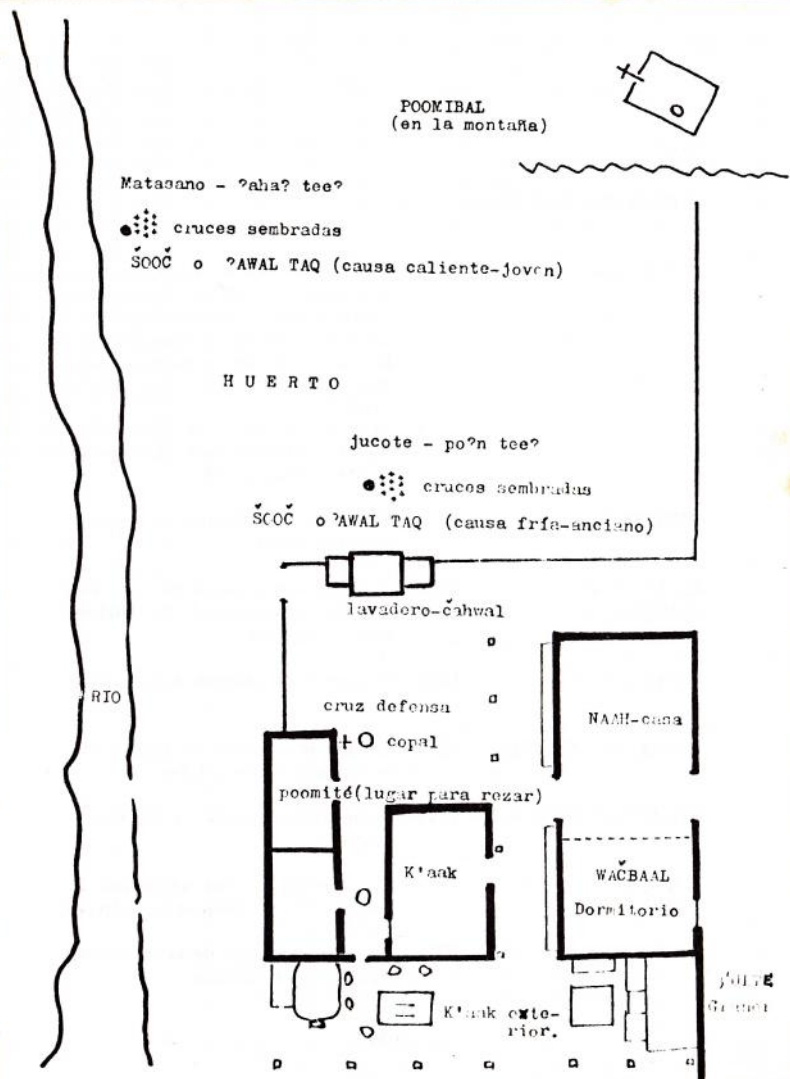
Volviendo sobre la hipótesis que planteábamos al principio, este sector del sistema de representaciones ha conservado una vigencia profunda. El defensor lo utiliza para desempeñar a todo lo largo del proceso su función propedéutica insistiendo en la veracidad de lo creído desde siempre y en el riesgo de muerte que acecha a los delatores de la tradición. Cuenta casos concretos, interpreta, da significación, tranquiliza las conciencias, las intimida si es necesario...

Si como decíamos más arriba en la perspectiva causal la intención es acto y la estimulación a la fidelidad amenaza, se comprenderá el por qué de la importancia del sector: el defensor "debe" defender al defendido, pero al mismo tiempo el defendido debe defenderse siendo fiel.

La responsabilidad del defensor —recordarse en las acciones rituales especiales de sus defendidos, ofrecer copal en el **poomibal** —lugar ritual que el defensor recibió en la montaña y a donde recurre en casos especialmente graves— subir a las montañas más altas para pedir la "liberación del aire", ir a ver a su propio defensor para hacerse digno de defender..., son considerados por el defensor como obligaciones personales ineludibles. Pero el defendido no puede ser defendido contra su voluntad, contra su infidelidad, contra su desacato de lo vivido y creído.

Si aceptamos que en todo sistema la oposición consentimiento-violencia es una alternancia del control, en esta relación defensor-defendido también funciona. Si el defensor tiene "poder" para instaurar la defensa, la ambivalencia de su poder determina la incertidumbre, el miedo, la dependencia, la indeterminación.

Si es capaz de entrar en relación con las fuerzas invisibles, fuerzas ambivalentes y peligrosas; si es depositario del "capital de saber", si el consenso colectivo le reconoce como competente, es porque esta competencia protege la agresión. Protección que implica necesariamente un saber atacar, agredir. Pero, siendo cada uno una víctima potencial la dependencia es doble: que me defienda y no me ataque.



BIBLIOGRAFIA CITADA

AUGE, Marc 1973 "Sorcières noirs et diables blancs: la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de Basse Côte d'Ivoire" In: *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris 1973, 519-528.

1974 "Les croyances à la sorcellerie", In: *La construction du monde*, Maspero, Paris, 52-74.

BOURDIEU, P. 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique* Droz, Paris.

CLIER, A. y MANCEL, Y. 1979 "Le discours scientifique aux risques de l'énonciation" In: *Dialectiques*, n. 26, 25-34.

CORZO, A. R. 1946 *Geografía de Chiapas*. Protos, México.

EVANS-PRITCHARD, E. 1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Par.

FUENTES Y GUZMAN, A. 1972 *Recordación Florida...*, t. III, B.A.E., Madrid.

GARCIA-RUIZ, J. F. 1981a "La cervelle du ciel: ethnologie du copal", In: *Techniques et cultures*, n 5. Paris.

1982b *Por una etnología de la resistencia*. Aparecerá INI, México.

LEVI-STRAUSS, C. 1949 "Le sorcier et sa magie" In: *Temps modernes*, 41, 3-24.

MEDINA, A. 1973 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", In: *Anales de Antropología*, X, UNAM, México.

MERCIER, P. 1971 *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F., Paris.

MIDDLETON, J. WINTER, E. 1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. R. & K.P., Londres

MIDDLETON, J. 1967 *Magic, Witchcraft and Curing*, Natural History Press, New York.

NAVARRETE, C. 1978 *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, México.

PEREZ, N. 1924 *Religiosos de la Merced...* Sevilla.

REMESAL, A. 1966 *Historia General de las Indias Occidentales...*, B.A.E., Madrid.

REY, P. Ph. 1972 *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Maspero, Paris.

SCHUMANN, O. 1969 "El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayense" In: *Anales*, INAH, n 49, t. I 139-148.