

EL DEFENSOR Y EL DEFENDIDO

DIALECTICA DE LA AGRESION

ENTRE LOS MOCHOS: Motozintla-Chiapas

Dr. Jesús F. García-Ruiz
C.N.R.S.-París

La mayoría de los miembros del grupo mochó habitan actualmente en los barrios periféricos de la cabecera municipal de Motozintla. Hasta la "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 un primer momento, a cargo de los dominicos como lo indica Ramesal², pero a partir de 1537 el Obispo Marroquín confía esta tarea a la orden de la Merced, al igual que la mayor parte del Departamento de Huehuetenango³.

En 1602 la Orden de la Merced tiene ya organizada su actividad y Motozintla forma parte de la cuarta doctrina cuya cabecera, Cuilco, tiene el rango de convento. Pero las distancias y las difi-

cultades orográficas del camino dificultan la acción de los misioneros.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. Propone que dicha doctrina sea atendida por los Misioneros de Soconusco, pues resultaría mucho más fácil y en consecuencia la acción evangelizadora sería mucho más eficaz.

Queremos señalar también 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, llamado también simplemente cáscara, *c'in poom*.

Fuentes y Guzmán al hablar de la región la describe 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 constituye un elemento de exportación muy significativo. Este copal está considerado como "el mejor" y vienen a buscarlo desde Quetzaltenango⁷.

La lengua hablada es el Motozintleco o Mochó y los hablantes están concentrados en su mayoría en Motozintla. Hemos encontrado también hablantes en Tolimán y en Chimalapa, pero en los dos casos habían emigrado de alguno de los barrios periféricos —Canoas, Xelajú Chiquito, Xelajú Grande, Guadalupe, San Antonio o San Lucas— de Motozintla. Nos dijeron que se habla también el mochó en Guadalupe Victoria, pero no hemos podido comprobarlo por el momento.

En épocas precedentes la lengua mochó debió ser hablada en una zona mucho más amplia. Po-

siblemente desde Motozintla hasta la costa del Pacífico. Es muy semejante al Tuzanteco que ha sido estudiado por O. Shumann.⁸

Hasta época reciente el nombre de la cabecera Municipal era San Francisco de Motozintla, pero en la actualidad es conocido por Motozintla de Mendoza, nombre que le fue dado en honor del líder revolucionario socialista que participó activamente en el proceso de cambio y que fue asesinado en 1920.⁹

El municipio consta actualmente de unos 27.600 habitantes en su mayoría de origen y lengua mam pero el mochó es hablado únicamente por un máximo de 1300 personas.

Como la 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

¹ DUBLAN, M. Y LOZANO, J.M. vol. XVI, 272-275, n. 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.

⁴ PEREZ, N. 1924, 10. cf. VASQUEZ, G. 1931, t.I, 438. "Memoria del General P. Francisco de Rivera al Consejo de Indias, 16 de marzo de 1616" In: PEREZ, N., 381.

⁵ cf. NAVARRETE, C., 1978, 18.

cia ininterrumpida de Mestizos que se han apoderado totalmente del poder administrativo, económico y político, dejando a los mochó totalmente marginados de los centros de decisión y obligándoles a instalarse en los barrios periféricos de que hemos hablado.

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 "reestructurantes" de 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 se encuentran en franca regresión o han desaparecido.

Es el caso, por ejemplo, del calendario tradicional con la estructura de días definidos y de designaciones nominales propias, las ceremonias tradicionales para la marcación del ganado el día de San Lucas. . . Pero otras se han mantenido con una fuerza insospechada como veremos más adelante.

La actividad ritual individual ha sido también objeto de agresión sistemática por parte de los diferentes grupos protestantes —actualmente en Motozintla existen cinco *extremadamente* activos— que a través de un proselitismo dogmático, irrespetuoso e intolerante están agrediendo la conciencia y la libertad interior y exterior de los mochó. A tal punto que, so pretexto de que las actividades de preparar y quemar copal son acciones paganas, cortan a veces los árboles de copal para que no pueda ser

extraído el *caa?nol* o savia que permite elaborar el copal blanco. En varias ocasiones hemos visto a evangelistas, adventistas, testigos. . . ir ante las autoridades policiales para acusar a los mochó de prácticas de "brujería".

Frente a este estado de cosas, la *etnore-sistencia* —garante de la reproducción social— se ha estructurado, y el nuevo *ahwal meešah* —dueño de la mesa— o representante de comunidad al interior 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; han comenzado a elaborar una reflexión propia 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 perpetuación de la invocación de los ancestros y de la evocación por la descendencia.

Aunque el tema central de nuestra comunicación no es éste, hemos querido hacer referencia sucintamente ya que nos parece altamente significativo, pues a pesar de las agresiones constantes y directas las bases fundamentales del sistema de representaciones sigue funcionando. La razón de ello creemos que es el hecho de que el Modo de Producción no se ha modificado básicamente, pues la dependencia del maíz, de los procesos agrícolas tradicionales y de su representación siguen siendo "necesidad y práctica" cotidiana. En otros términos, creemos que los elementos estructurantes no han sido alterados en forma definitiva y las estructuras "estructuradas y estructurantes" siguen oponiendo resistencia eficaz.

Queremos señalar también que nuestro estudio 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 a continuación desarrollaremos se centra



6 FUENTES Y GUZMAN, 1972, T. III, 83 y 295
7 GARCIA RUIZ, J. F., 1981
8 Shumann, O., 1966
9 CORZO, A.M., 1946, 80

10 MEDINA, A., 1978
11 MERCIER, P., 1971, 199
12 BOURDIEU, p. 1972

sobre uno de esos sectores que resisten, uno de esos bastiones que ciertos miembros del grupo utilizan y manipulan a fondo para mantener y justificar la validez de lo creído, de lo vivido más bien: ese sector que nos interesa es el de la agresión y la defensa, el mal y sus consecuencias, la enfermedad y su origen, la muerte y sus explicaciones causales.

Pero antes de entrar directamente en el análisis, queremos señalar de forma más explícita la orientación y perspectiva de la problemática que analizamos y en la que se inscribe nuestra preocupación.

1. DE LA ESPECIFICIDAD A LA DIFERENCIA

Paul Mercier en su *Histoire de l'Anthropologie* constata y explicita 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 valores:

"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 —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 concreta no ha sido resuelta ni aceptada a nivel de la praxis de terreno y de análisis antropológico.

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" y la coherencia significativa del mismo.

Toda sociedad, todo grupo humano, se ha dado —históricamente— los medios de conocimiento y de acción sobre la realidad del medio ecológico y geográfico en que está 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 apropiación en situación de reciprocidad y dependencia.

a. El "sistema de representaciones".

Antes de avanzar queremos replantear algunos conceptos, ya que

su operacionalidad es limitada pues están ya cargados de un contenido semántico tan indeterminado que impiden con frecuencia estar de acuerdo sobre lo que hablamos.

Tal es el caso de términos como "relación", "creencias", "magia", "brujería"... Por nuestra parte preferimos hablar de "SISTEMA DE REPRESENTACIONES", pues como veremos permite integrar en una dimensión mucho más amplia y coherente la relación de los sectores del "todo social".

Siguiendo ciertos elementos propuestos por Bourdieu¹² podríamos definir —tentativamente— el "sistema de representaciones" como la lógica social resultante de la apropiación explícita elaborada por generaciones sucesivas histórica y geográficamente situadas, que aseguran 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, a su vez 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 com-

portamiento será la resultante y en gran parte la consecuencia de la acción educadora de la familia y de la comunidad. Esta acción educadora inducida por los comportamientos de los otros miembros del grupo se convertirá en la referencia subjetiva —pero no individual— de reconocimiento del individuo como parte del grupo, ya que 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 numerosos estudios que convierten "el objeto de análisis" en realidad estática, fija, maniquea me atrevería a decir, negando a las "comunidades" el derecho a su propio dinamismo interno y a su propia causalidad. El plantear como punto de partida "es comunidad tradicional o aculturada" implica o 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, han desarrollado una conciencia propia capaz de integrar nuevas respuestas a lo largo del desarrollo de su propia historia.

Numerosos trabajos dan la impresión de ser "oraciones fúnebres" entonadas a la "muerte de las comunidades", a la integración aculturada, al triunfo de "la civilización contra o sobre la barbarie".

Creemos que es necesario plantear el análisis al



interior de una perspectiva dinámica, estructurada y estructurante, capaz de desarrollar desde el interior mecanismos nuevos e inéditos capaces de recrear la "objetividad" explicativa en que se fundamenta la percepción del mundo, de las prácticas individuales y colectivas y del equilibrio de su 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 parentesco, la actividad productiva. . . , pero la mal llamada "bruje-

ría", "magia", han sido en la mayor parte de los casos connotados como elementos irracionales o de "irracionalidad", 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, por ciertos órganos de difusión de masas se

ha prestado a tratar este sector como parte del "misterio esotérico y oculto" que también funciona a nivel de cierto tipo de prensa.

Pero también se ha dado el caso frecuentemente de que, para no ser tachado de "idealista", el etnólogo no ha enfrentado este tipo de problemática ya que no entra en los re-

ferentes analíticos considerados como válidos por el cuerpo socio-profesional legalizador.

Tradicionalmente numerosos estudios se han centrado sobre las distinciones entre religión y magia, pero creemos que hasta el presente han sido poco fructuosas ya que la indeterminación entre los dos campos 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 nos la presenta como la voluntad de los hombres para actuar en forma autónoma sobre el mundo. Es decir, presenta la religión como "práctica especulativa", dotada de un carácter significativo propio a través de las cosmogonías y de los mitos. La magia sería más bien una "práctica práctica" dotada simplemente de un carácter instrumental, una especie de "rece-ta" resolutiva.

Pero el trabajo de terreno y materiales recientes¹⁵ permiten darse cuenta —desde el interior de lo vivido por los diferentes grupos— que los diferentes grupos 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 ellos mismos —ya que no son simples "prácticas"— en la representación vivi-

da y compartida por el agresor, el defendido y el defensor.

En otras palabras, creemos que las representaciones implicadas en la llamada "brujería", expresan, al mismo título que otros sectores de la creencia como puede ser la religión o cosmovisión, la organización del mundo y forman parte de la coherencia del sistema integrado de percepción y de acción.

Este sistema "integrado" implica y hace referencia 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 la defensa de las fuerzas en presencia, la realidad social en la que el individuo se reconoce adquiriendo la coherencia de 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 y nos lo presenta como 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 práctica de detección, de terapia, de agresión que corresponden a dichas creencias".

Como toda relación so-

cial, este conjunto de creencias y prácticas se presentan a diferentes tipos o niveles de lectura¹⁷.

Una parte importante de los estudios enfrentan el análisis como "representación" y presentan las modalidades específicas del "pensamiento mágico" de su estructura simbólica. . . No obstante, si bien es cierto que como otros sectores del sistema de representaciones éste pone en juego un cierto número de elementos simbólicos, es mucho más que la simple referencia a ellos.

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 que son capaces de inscribirse en el comportamiento como hábitos ineludibles y necesarios". Recalcando esta perspectiva el mismo Bourdieu apunta que "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 de las significaciones inculcadas".

Queremos insistir en lo precedente ya que nos permite situar las elaboraciones del sistema de representaciones, es decir los mecanismos de apropiación del medio y de sus relaciones con el grupo humano, no como elementos genéricos y universales resultantes de una pura acción especulativa, sino como formas de comportamiento cotidiano, esenciales en la comprensión del funcionamiento de la ideología y de su reproducción.

Es dentro de esta problemática que queremos enfrentar el análisis de la agresión entre los mochó.

2. EL DEFENSOR Y EL DEFENDIDO: INTERRELACION Y DEPENDENCIA

La estructuración de la agresión y la defensa está articulada en torno a una terminología bien definida en la lengua mochó y creemos interesante presentar los diferentes términos, pero planteemos antes la dinámica.

a. El "defensor":

El chimán es percibido socialmente 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 parte¹⁹. Aquí quere-

¹⁴ Evans-Pritchard en su excelente estudio sobre los Azandé (1972) se deja llevar en parte por esta perspectiva cuando dice "Me fue frecuentemente difícil controlar esta caída en la "déraison" 1972, 135

¹⁵ MIDDLETON, J. 1976. Introducción.

¹⁶ REY, P. Ph. 1972; AUGÉ, M. 1973, 1974; TERRAIL, J.P., 1979

¹⁷ AUGÉ, M. 1974, 53

¹⁸ CLIER, A y MANCEL, Y. 1979; TODOROV, T. 1976.

¹⁹ BOURDIEU, P. 1972, 176

mos 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 sabia —copal blanco— del mismo árbol y con la trementina del ocote)
- 40 velas blancas.
- dos trozos grandes de ocote.

Previos estos elementos el chimán realiza la "siembra" del nuevo iniciado en una de las montañas más altas de la región y que está considerada como hábitat 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 *poomibal*

(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 iniciado será el "defensor" del iniciado. Cuando éste último tenga algún problema o necesita "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.

b. Terminología etnosemántica:

Los mochó poseen una terminología bien precisa para designar las diversas funciones de la acción del chimán:

1. MAAM (defensor) o HAMAAM (mi defensor)

Hace relación a la función específica del chimán en su relación con la defensa de los que vienen a consultarle. Como veremos más adelante es bajo este aspecto que es considerado cuando "siembra a sus defendidos". Bajo este aspecto es reconocido como depositario de un "capital de saber" que le califica para enfrentar las fuerzas negativas o la acción del *t'aasoom* (brujo-hechicero) que puede atentar contra la vida, la salud, el equilibrio o las pertenencias de alguno de sus defendidos.

2. POOMOOM (de *poom*, copal y, *oom* agenteivo, el que presenta o sabe quemarlo).

Este término es utilizado para designar a aquel que "sabe" presentar el copal. En otros términos es aquel que cura por la

acción ritual y no por la utilización de medicinas o plantas. Es uno de los aspectos fundamentales del reconocimiento como defensor: posee los conocimientos necesarios para "alimentar a los invisibles", para presentar el humo "refrescante y liberador".

3. POOŠOOM (*pooš*, medicina, *oom*, agenteivo)

Es utilizado para designar la persona o función que implica el conocimiento y uso de las plantas para la curación. En otras palabras es el reconocimiento de la competencia precisa en torno a la detección y origen de cierto tipo de enfermedades y de las plantas, tés o aplicación de las mismas.

Estos tres términos son connotados positivamente por el grupo mochó y se presentan como reconocidos socialmente en relación de eficacia.

Pueden ser utilizados con relación a una misma persona (en cuyo caso se le aplicarán en relación con la actividad o función que realiza) o a personas diferentes (en cuyo caso servirán simplemente para reconocer una capacidad) o don particularizado).

Generalmente aquí



que es *Hamaam* es también *poomoom* y *poosoom*. El que es *poomoom* es también *hamaam* y *poosoom*, pero el que es designado como *poosoom* no necesariamente tiene la competencia que implican los dos anteriores.

Dentro de esta terminología queremos señalar dos términos más:

4. T'AASOOM (*t'aas*, brujería, hechicería).

Con este vocablo los mochó designan a aquel que es capaz de agredir, de "causar el mal, la enfermedad y la muerte". El "brujo" bajo el aspecto de competencia para "introducir gusano, hacer entierros" etc. . .

Se considera que ha sido iniciado a partir de otros mecanismos: ha tenido que "enfrentarse" a media noche —es decir en el momento en que la "mala mujer" *lah* o la "mala hora" controla las relaciones —con los santos de la Iglesia y con las fuerzas del inframundo que se manifiestan en el panteón. Se considera que es con estas últimas fuerzas con quien "trabaja" y de quienes obtiene la eficacia de la agresión.

Gracias a esto es capaz de "practicar entierros", es decir "enterrar" en un hueco en el panteón una prenda de vestir de la persona agredida, una fotografía para que la persona muera, una botella de alcohol para que la persona sienta la necesidad de beber y en consecuencia se convierta en borracho. . . etc.

Este personaje, cuya función verdadera o falsa le es atribuida por el consenso social, está connotado como negativo y es profundamente temido. Por lo que hemos podido observar coincide generalmente con personas hurañas, un tanto asociadas que se manifiestan poco en público.

Es el "agresor" por excelencia. Es a él a quien se recurre en los casos especialmente importantes cuando se trata de hacer mal a alguien.

A diferencia del "defensor" —a quien se le recompensa materialmente según la voluntad del defendido— el agresor especula económicamente con su función y exige a veces sumas considerables como un caso en que pudimos estar presentes en El Porvenir: pidió 4.000 pesos por la "intervención".

y volverse de nuevo persona dando tres vueltas hacia el este).

Como hemos indicado estas cinco funciones son percibidas en forma diferenciada. No obstante pueden ser encarnadas en un momento dado por un mismo individuo que será designado en cada circunstancia con el término correspondiente. Pueden también ser atribuidas a personas diferenciadas en cuyo caso serán designadas simplemente con el término relacionado con las facultades de que disponen.

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

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 referencial 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: ya 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



5. PUKUH

El contenido semántico de este término es más difícil de determinar. Para nuestro propósito actual digamos que significa al mismo tiempo *cadejo*, pesadilla nocturna y *nahual* (persona capaz de convertirse en animal dando tres vueltas hacia el oeste durante la noche

que a su vez instaura la indeterminación del origen posible de la agresión).

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

En materia de agresión la intención es acto y la

organizada entre los mochó de la manera siguiente.

Las grandes o más altas montañas (malé, boquerón, Muzutal, Tacaná, Tajumulco. Peña Huixtal etc. . .) están consideradas como lugar de residencia de los *ah-walwizé* o Dueños más poderosos: el santo Rayito Rojo —*hamaam raya*

nuestro defensor el 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—.



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", es decir de 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 fami-

lia. 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 —*?iban 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" *é'ib'a cet*. Para ello debe venir cada día entre cinco y seis de la tarde y traer una veladora cada día. Durante esos nueve días quedará "novenada", 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 cocote 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 moché 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 incrustadas pe-

queños 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 la 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: “líbrale de encantamientos, lijamientos, mala magia, no tienen poder solo 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 ca-

beza, 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 las 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 de 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 *po?n tee?*. En este lugar serán enterradas las cruces de defensa de las personas propensas a enfermarse por causa fría. Pudimos observar al lado de este árbol numerosísimas 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 matasanos (*Casimira edulis*, Llave et Lex., *rutaceae*), que los mochó llaman *?aha? tee?*. Aquí

son sembrados los que tienen propensión a enfermarse por causa caliente. De esta forma el defendido estará fresco y podrá vivir larga vida.

En términos generales podemos establecer otro nivel de oposición entre estos dos *sooč*: 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 lo contrario, se considera que están más propensos a caer enfermos por causa caliente. Es por eso que son sembrados generalmente en el *sooč* 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 defensor 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 propedeútica 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. . .

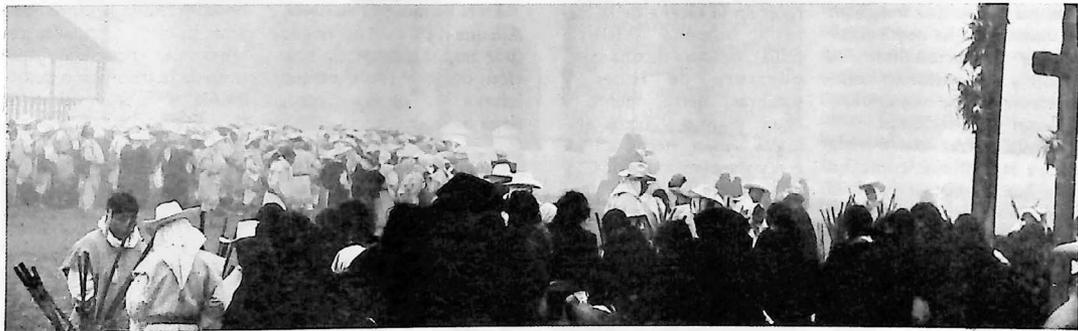
Si como decíamos más arriba en la perspectiva casual la intención es acto y la estimulación a la fidelidad amenaza, se comprenderá el por qué de la importancia del sector: el defensor "debe" defender al defendido, pero al mismo tiempo el defendido debe defenderse siendo fiel.

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 del 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 de control, en esta relación defensor-defendido también funciona. Si el defensor tiene "poder" para instaurar la defensa, la ambivalencia de su poder termina 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 "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. 1973.
"Les croyances à la sorcellerie", In: *La construction du monde*, Maspéro, Paris, 52-74. 1974.
BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique* Droz, Paris. 1972.
CLIER, A y MANCEL, Y. "Le discours scientifique aux risques de l'énonciation" In: *Dialectiques*, n 26, 25-34. 1979.
CORZO, A.R. *Geografía de Chiapas*, Protos, México. 1946.
EVANS-PRITCHARD, E. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Par. 1972.
FUENTES y GUZMAN, A. *Recordación Florida*. . . t. III, B.A.E., Madrid. 1972.
GARCIA-RUIZ, J.F. "La cervelle du ciel: ethnologie du copal", In: *Techniques et cultures*, n. 5. Paris. 1981a.

- Por una etnología de la resistencia. Aparecerá INI. México. 1981b.
LEVI-STRAUSS, C. "Le sorcier et sa magie" In: *Temps modernes*, 41, 3-24. 1949.
MEDINA, A. "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", In: *Anales de Antropología*, X, UNAM, México. 1973.
MERCIER, P. *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F., Paris. 1971.
MIDDLETON, J., WINTER, E. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. R. & K. P., Londres. 1963.
MIDDETON, J. *Magic, Witchcraft and Curing*, Natural History Press, New York. 1967.
NAVARRETE, C. *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, México. 1978.
PEREZ, N. *Religiosos de la Merced*. . . Sevilla. 1924.
REMSAL, A. *Historia General de la Indias Occidentales*. . . B.A.E., Madrid. 1966.
REY, P. Ph. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Maspéro, Paris. 1972.
SCHUMANN, O. "El Tuzanteco y su posición dentro de la familia mayaense" In: *Anales*, INAH, n49, t.I. 139-148. 1969.