

Religión, política y brujería¹

HUGO GARCÍA VALENCIA*

Pisa Flores es un pueblo del norte del estado de Veracruz, particularmente interesante, pues a pesar de ser un asentamiento reciente en el área, la mayoría de sus habitantes son indígenas, conservan el uso de la lengua tepehua, y un *corpus* bastante integrado de prácticas, creencias, mitos y rituales de gran antigüedad, distintivos del pueblo y comunes a pueblos aledaños de hablantes de otomí, nahua y totonaco. Sin embargo, la comunidad se encuentra en un proceso acelerado de modernización y rápidas transformaciones.

Desde mi primera visita al pueblo, durante la celebración de Todos Santos en el año 2002, y en ulteriores visitas durante 2003, 2004 y 2005, me llamó la atención la problemática generada a partir de una serie de acusaciones de brujería contra un sacerdote de la Iglesia ortodoxa; independientemente de las proclividades personales del ministro hacia estas prácticas, las acusaciones mismas im-

¹ Agradezco a los lectores anónimos de este ensayo por sus atinadas observaciones y sugerencias; de igual manera a Judith Hernández Aranda que se tomó el ingrato trabajo de ayudarme con la redacción final de este ensayo. También a Guadalupe Heiras, que me permitió generosamente emplear información suya. La investigación fue financiada por el INAH y Conacyt a través del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Con gratitud para mi casero Marco y don José Télles.

* Centro INAH Xalapa.

plicaban a un cacique local, como el instigador, a las autoridades del pueblo, como víctima, y al ministro, como agente.

Las acusaciones de brujería involucran cuestiones religiosas y políticas, pero a la vez reflejan fenómenos de naturaleza similar en niveles que trascienden el ámbito regional. En las denuncias hechas por los protagonistas de esta situación, observamos referencias a las formas de organización de donde se deriva el poder según diferentes tradiciones indígenas y occidentales de acuerdo con el prestigio social de los individuos.

La brujería, como centro de las acusaciones y eje de las relaciones políticas y religiosas en este caso, se podría interpretar, a primera vista, como un fenómeno primitivo, por lo cual metonímicamente se clasificaría al grupo que lo practica como primitivo. De esta manera, un análisis estructural y funcionalista vería en esta práctica una refuncionalización de prácticas antiguas, integradas estructuralmente a las condiciones de vida actuales de los habitantes de este pueblo. En efecto, Roberto Williams lo clasifica como una comunidad primitiva.²

Existe otro tipo de interpretaciones según las cuales la brujería es un regulador social. Así, Galinier considera que la brujería, entre los otomíes del sur de La Huasteca es producto del desorden social producido por la envidia originada a raíz del enriquecimiento de algunos individuos al salirse de la norma "social de la pobreza".³

Pisa Flores, a pesar de la opinión de Williams, no es un pueblo primitivo, ni la envidia cumple con la función de nivelar la pobreza, como sucede con los otomíes. Pisa Flores es, en la actualidad, una sociedad muy compleja en la que las relaciones sociales entre sus habitantes están marcadas por un alto grado de competitividad, y donde la brujería desempeña un papel fundamental como regulador de los conflictos surgidos ante nuevas relaciones de competencia política, religiosa, económica y social.

Así pues, las acusaciones de brujería cumplen con la función comunitaria de restablecer algún tipo de orden, y al mismo tiempo, de regular algunas de las relaciones sociales emergentes en el pueblo, sobre todo las derivadas de las crecientes relaciones mercantilistas y las alternativas políticas y religiosas accesibles a sus habitan-

² Roberto Williams, *Mitos tepahuas*, 1972, p. 28.

³ Jacques Galinier, *N'yúhú. Les Indies Otomis. Hiérarchie sociales et tradition dans le Sud de la Huasteca*, 1979, p. 47.

tes.⁴ De manera similar a como sucede en Puerto Rico, “esas prácticas vernáculas... no desafían al capitalismo...”⁵ Así pues, la brujería en Pisa Flores no se opone al creciente impacto del capitalismo y la modernidad, sino todo lo contrario, contribuye al capital espiritual y al negocio de la brujería.

En cierta manera, estas nuevas relaciones sociales establecen una contradicción entre las formas comunitarias tradicionales —o la asociación emotiva y afectiva a tradiciones y formas antiguas de hacer las cosas—, con nuevas estructuras surgidas de las nuevas relaciones de producción, políticas, religiosas y sociales a que se ve sometido el pueblo, constituyendo entre todas ellas una nueva estructura social. La comunidad tradicional se expresa con mayor claridad en las relaciones de comensalidad e igualdad que se dan en situaciones liminales de los ritos, lo que de otra manera se conoce como *comunitas*, que es un reconocimiento universal de los vínculos humanos “sin los cuales no podría haber sociedad”.⁶

Riches utiliza un argumento similar para estudiar el chamanismo entre los inuit de Canadá, entre los cuales, según él, “la religión se debe usar razonablemente para describir ciertos procesos socio-intelectuales por los cuales los seres humanos contemplan lo social”.⁷ Este autor establece una relación entre *comunitas* como “algo fundamental en lo social”, aduciendo al mismo tiempo que *comunitas* es “formalmente antitética a la estructura... por el otro lado, *comunitas* hace posible a la estructura”.⁸ Cuando este autor busca establecer relaciones intrínsecas, sin recurrir a causas externas para entender el chamanismo, propone una contradicción existente en una sociedad simple, como él considera a la de los inuit. Tal oposición opera, a mi modo de ver, también en poblaciones no simples como la de Pisa Flores, las cuales se encuentran expuestas a cambios drásticos en sus formas tradicionales de existencia, en donde una nueva estructura de clases, de consumidores de bienes materiales, políticos y religiosos y de diferenciación social se está gestando a

⁴ Aquí sólo me refiero al tipo de brujería relacionada con el poder y la religión. Hay otros tipos de brujería referentes a cuestiones interpersonales que no trato aquí. Véase, por ejemplo, *ibidem*, pp. 447-454.

⁵ Raquel Romberg, *Witchcraft and Welfare. Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico*, 2003, p. xiv.

⁶ Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1973 [1969], p. 97.

⁷ David Riches, “Shamanism: the key to religion”, en *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1994, p. 381.

⁸ *Ibidem*, p. 384.

grandes pasos. Las formas en que se manifiesta la *comunitas* corresponden, en muchos aspectos, a patrones rituales anteriores a estos cambios, que se enfrentan de manera contradictoria con las nuevas condiciones, pero al mismo tiempo se adaptan a ellas y se transforman. Una dicotomía tradicional/moderno no es suficiente para explicar este fenómeno; siguiendo a Andersson sugiero que la adhesión a tal dicotomía se desvía del punto de que el “entendimiento de muerte y enfermedad en términos de brujería se producen en prácticas sociales”.⁹ Esta constituye más bien una teoría de la responsabilidad social¹⁰ por la cual los actores mismos emplean tanto lo tradicional como lo moderno en un contexto social determinado, en donde lo tradicional se subordina a lo moderno, formando una nueva estructura social más bien moderna.

En este artículo reviso las ideas de Andersson, en el sentido de que la brujería en ciertas partes de África es un dominio de un discurso inexorable y todopoderoso. En el caso que él estudia, la brujería es un fenómeno íntimamente relacionado con la angustia y desesperación asociadas a la gran recurrencia de SIDA en Zimbabwe y la falta de explicación clara de su ocurrencia para las víctimas. En Pisa Flores, uno podría argüir que no es la gran recurrencia de tales pandemias sino el florecimiento de un capitalismo salvaje, aparentemente sin reglas, y cuya proliferación encuentra ciertas regulaciones a través de normas comunitarias entre las que se encuentra la brujería. De esta manera, el recurso a lo tradicional es la única manera asequible de controlar, precisamente, lo moderno.

Empecemos por ver la complejidad de las relaciones sociales del pueblo.

Pisa Flores

Mi interés en hacer investigación antropológica en Pisa Flores fue suscitado por la información que recibí acerca de la existencia de un núcleo de tepehuas miembros de la Iglesia ortodoxa. Según he podido constatar en varias visitas al poblado, un alto porcentaje de la población es ortodoxa, un hecho de por sí interesante en una pobla-

⁹ Jens A. Andersson, “Sorcery in the era of ‘Henry IV’: kinship, mobility and mortality in Buhera district, Zimbabwe”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute. Incorporating MAN*, 2002, p. 432.

¹⁰ *Idem.*

ción tradicional en ciertos aspectos. La lengua tepehua aún se utiliza con mucha frecuencia y jóvenes y adultos se comunican libremente en ella. Según el censo del año 2000, este pueblo tiene una población total de 2 583 habitantes, de los cuales 2 128 (82.38%) son hablantes de lengua indígena.

El patrón de asentamiento es peculiar en cuanto a que es absolutamente reticular, en la medida que lo permite el terreno, y cada casa se encuentra situada en un solar amplio, en donde, a la usanza de la región, las diferentes áreas de la vivienda se encuentran dispersas en unidades independientes dentro del solar; así tenemos, por ejemplo, los dormitorios que están separados del espacio que cumple las funciones de cocina y comedor, mientras que otras construcciones se usan para la letrina y otros servicios.

En otro lugar he estudiado con detenimiento el surgimiento de la Iglesia ortodoxa en la región, en particular en Pisa Flores, por lo que no necesito extenderme mucho en el tema.¹¹ Basta decir que, hacia los años cincuenta, un sacerdote ortodoxo de origen austriaco se aventuró por esta región para catequizar a los tepehuas. Su centro de acción se encontraba en la cercana población de Santa María, en donde erigió una iglesia y desde ahí visitaba un conjunto amplio de comunidades, entre ellas Pisa Flores, a donde llegó hacia 1950. La Iglesia ortodoxa hizo su aparición en la región hacia 1928 cuando estos lugares se veían violentados por las luchas agrarias suscitadas a partir de la Revolución mexicana.

Hostilidad social y tenencia de la tierra

Hacia fines de los años veinte se agudizaron los enfrentamientos entre agraristas y terratenientes en el municipio de San Pedro Tziltzacuapan, Puebla, de donde procede la actual población de Pisa Flores. Los informantes de edad avanzada del pueblo recuerdan hechos cruentos relacionados con tales luchas. Hacia 1937 y 1938, un grupo de personas de Tziltzacuapan se asentó en los terrenos de un cacique local en lo que en la actualidad es el pueblo de Pisa Flores. Ellos vivían entre los montes, con la zozobra continua de ser atacados, hasta que se definieron los límites del pueblo.

¹¹ Hugo García Valencia, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aída Castilleja (eds.), "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en prensa.

En Veracruz, las luchas agraristas de esas épocas estaban teñidas de un gran contenido ideológico marxista, de ahí que la escuela del pueblo, fundada en aquellos momentos se llame Carlos Marx. Al cuestionar a algunos informantes acerca de ese personaje, aseguraron que no sabían a ciencia cierta quién era, pero que según el maestro que le puso el nombre a la escuela, era un hombre que había luchado por el bienestar de los campesinos.

Varios informantes ya ancianos recuerdan con gran lucidez—incluso por su nombre— a los diferentes representantes agrarios que ha tenido el pueblo desde su fundación, así como los trámites que realizaron para gestionar y obtener la dotación de terrenos. Roberto Williams investigó la historia de su asentamiento original y las cruentas luchas que tuvieron que librar.¹² Ciertamente, las relaciones originales del pueblo con sus vecinos mestizos no han sido pacíficas. La pugna por la tierra ha matizado las relaciones de poder entre los indígenas de Pisa Flores y los mestizos vecinos, quienes de muchas y múltiples maneras, incluida la brujería, intentaron apoderarse de sus terrenos. Una vez obtenidas las tierras definitivamente, las hostilidades con los ricos y terratenientes no se agotaron. Sus autoridades se vieron continuamente hostigadas e incluso asesinadas de manera artera y violenta, denotando un conflicto latente y permanente entre los grupos.

Complejidad social

Según la investigación de Álvarez Enríquez, Pisa Flores se conformó en su mayoría con familias tepehuas, algunas otomíes y unas diez familias totonacas de lugares cercanos.¹³ Esto evidencia la composición étnica del pueblo, que refleja la de la región misma. Al visitar este lugar por primera vez, tomé un camino complicado y solitario desde Ixhuatlán de Madero, entre montes, potreros y ríos. Mi asombro fue mayúsculo al notar el cosmopolitismo de la región. En algún momento, indígenas nahuas me ayudaron a sacar el carro del río, en otro lugar fueron otomíes, y finalmente llegaron también totonacos. Por otro lado, en Pisa Flores es común que las personas inquieran si uno es romano u ortodoxo.

¹² Roberto Williams, *Los tepehuas*, 2004 [1963].

¹³ Álvarez, 2002, p. 59.

Hay que destacar que, por algún acuerdo comunal, los fundadores hayan decidido adoptar la lengua tepehua como la lengua franca del pueblo, independientemente del origen étnico de los primeros habitantes. Esta lengua es utilizada a la par, o incluso mejor, que el español. Doscientas ochenta y tres personas mayores de cinco años son monolingües de tepehua y 1 815, bilingües. Los hablantes de tepehua forman, en conjunto, más del 90% de la población mayor de cinco años. Me encontré, por ejemplo, a un informante que se define como “media lengua” porque es originalmente hablante de otomí y español, aunque habla con fluidez el tepehua, hasta donde puedo juzgar.

Pisa Flores es todavía una población rural e indígena, pero muy diferente a la que Roberto Williams visitó en 1952. Llama poderosamente la atención los contrastes coexistentes entre modernidad y tradición en el pueblo.

Un camino de terracería comunica a Pisa Flores con varios poblados, situados en la ribera del río opuesta a la carretera. Microbuses y camionetas prestan el servicio de transporte del pueblo al atracadero; son utilizados por los visitantes estacionales, o la gente de la localidad que goza de gran movilidad. Hay una gran cantidad de migrantes que parten rumbo a la Ciudad de México; muchos de ellos residen en la colonia El Molinito, en Naucalpan.

Pisa Flores cuenta con servicio de electricidad; a pesar de tener la infraestructura necesaria para el servicio de drenaje, carece de él porque todavía no funciona. No hay agua entubada; se proveen del líquido de los nacimientos y arroyos cercanos; las casas cuentan con fosas sépticas. En algunos lugares hay computadoras, fotocopiadoras y servicio de teléfono domiciliario en más de una centena de hogares.

Tiene un destacamento militar permanente y una iglesia ortodoxa de piedra con techo de lámina de zinc —junto a la galera que conoció Roberto Williams—, un nuevo auditorio en construcción, una iglesia católica romana y varias iglesias protestantes, junto con la nueva construcción del Lakachinchin, o sea el centro de culto nativo. Además de la escuela Carlos Marx, la primera que se erigió en el lugar, existen ahora dos más, que representan de manera muy clara los procesos de diferenciación social en el pueblo. La primera es federal y con estándares reconocidos por los mismos maestros como superiores a los de la escuela bilingüe y a los de la escuela estatal. Existe una gran cantidad de tiendas y tendajones; según los

maestros, el mercado que se monta los días martes en Pisa Flores se ha convertido en el más importante entre los pueblos aledaños.

El maestro de la escuela de computación de Pisa Flores me comentaba de sus dificultades para traducir términos técnicos al español y hacerlos inteligibles a un público más entrenado en el uso del tepehua. En un bautizo al que asistí, observé que el compadre había armado algunos recuerdos de la ceremonia a partir de una cruz y su base hechas por un artesano local con madera de cedro, adornos de tul adquiridos en Poza Rica y una tarjeta hecha en computadora por el compadre mismo, alumno de la escuela de computación.

A la escuela de computación asisten alumnos de todas las edades y de ambos sexos. En ella no sólo aprenden los rudimentos de la computación, sino que también elaboran pequeños programas para administrar algunos negocios locales o pequeñas empresas. Ahora las fiestas de 15 años se celebran con gran pompa, y la escuela de computación es testigo de cambios muy importantes.

Si se compara con las descripciones de Roberto Williams de 1963, el pueblo es, en general, próspero; actualmente hay una estructura de clases bastante definida basada en la competencia; ésta está presente en muchos aspectos de la vida del pueblo: en mi búsqueda de uno de los brujos de la localidad, uno de los informantes me interrogó para saber las razones de mi búsqueda. Una vez satisfecha su curiosidad, comentó que al igual que entre panaderos, carpinteros, carniceros, médicos, maestros o ministros del culto, también entre los curanderos había una gran competencia y constantemente trataban de descalificarse unos a los otros. Insistió mucho en la competencia entre profesionistas locales, incluidos los curanderos. Más aún, en algún momento me aseguró que competencia y envidia eran lo mismo.

La conclusión de la plática con este informante es que la brujería es una técnica de control de conflictos derivados de la creciente estructura de clases y diferenciación social, de las estructuras de poder local y regional, del manejo de la diversidad religiosa y la acumulación capitalista. Aunque la brujería practicada aquí conserva un sustrato fundamentalmente indígena, en cuanto a técnicas adivinatorias, profilácticas y performativas, su contenido no deja de corresponder a las necesidades sociales imperantes en la actualidad, producto de la modernidad y la tensión permanente entre identidad indígena y aculturación. Este pueblo, al igual que Puerto Rico, “mezcla selectivamente elementos de mundos religiosos tan diver-

sos como catolicismo popular, magia africana y curanderismo, espiritismo kardeciano...”¹⁴

En la actualidad, las confrontaciones con los mestizos ya no son el ingrediente fundamental de identidad tepehua, sino su enfrentamiento con las fuerzas disgregadoras de la afluencia económica, la movilidad social y la migración, que representan un reto para el análisis social, para poder entender la perseverancia en el apego a los patrones culturales de este pueblo, enfrentado con los retos de la modernidad que exceden sus límites tradicionales de fronteras con los mestizos locales. El reto es entender y explicar la continuidad de la cultura indígena en un contexto moderno.

La angustia que exhiben ciertos sectores de la población frente a la modernidad se ve expresado admirablemente por un *graffiti* —en una casa abandonada del pueblo— que dice: “Por favor, díganme quién soy.” Obviamente este *graffiti* fue hecho por un joven migrante con técnicas de expresión netamente urbanas trasplantadas a un medio rural. A esta forma de expresión se añaden el adorno corporal, pantalones cholos, el consumo de drogas y cambios en los patrones de relaciones sexuales entre jóvenes y nuevos patrones de criminalidad.



¹⁴ Raquel Romberg, *op. cit.*, p. 2.

Conocí el caso de un homosexual de la localidad que emigró a la Ciudad de México. Pasado un tiempo, su familia lo hizo regresar “para que no fuera a agarrar alguna enfermedad allá”, haciendo referencia con toda seguridad al SIDA. Con esta acción se le brindó la oportunidad de ejercer su homosexualidad bajo la tutela familiar, a la usanza local, sin verse forzado a refugiarse en un gueto.

La complejidad social del pueblo también está presente en el hecho de que un alto porcentaje de pobladores se declara “católico ortodoxo”. La Iglesia ortodoxa local tiene el inmenso atractivo, para muchos de los lugareños, de aceptar los ritos tradicionales: “la Iglesia ortodoxa acepta el ‘costumbre’ porque para adorar a Dios sea como sea todos adoran al mismo Dios”, me aseguraba el ministro de esa iglesia. Más aún, hasta el año pasado, cuando el antiguo edificio de culto comunitario (Lakachinchin) se había derrumbado, muchas de las ceremonias del “costumbre” se celebraban en el interior de la iglesia ortodoxa. Ahora hay un nuevo Lakachinchin, en donde se celebran los ritos tradicionales y uno de los curanderos llama el “Costumbre Grande” a la misa.

Aparte de la aceptación de los ritos tradicionales, el ministro ortodoxo Armín Montes de Honor tenía gran influencia en los círcu-



los políticos, lo cual empleó en beneficio de la población. Desde 1954, este padre ortodoxo austriaco velaba por los intereses espirituales de su grey, siendo, al mismo tiempo, víctima de persecución por parte del establecimiento católico.

Un informe que me hizo llegar Guadalupe Heiras, investigador del proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México, del INAH, registra una entrevista con un informante. En él narra que el padre Armín solía ser llevado a Ixhuatlán de Madero, la cabecera municipal, atado de pies y manos, con objeto de hacerlo desistir de sus afanes predicadores. Todo fue en vano porque aparentemente él no se veía afectado por tales actos de violencia; incluso se cuenta que el obispo le ofreció que se ordenara como sacerdote católico, pero él se negó aduciendo que ya era un obispo y que no había razón para volverse a ordenar, mostrando cartas de reconocimiento expedidas en Estados Unidos. Aparentemente este sacerdote estaba vinculado con la familia del político mexicano Hank González, y aprovechando sus vínculos políticos tenía una gran posibilidad de gestionar directamente servicios para las comunidades a su cuidado. Cuentan los informantes que él tramitaba sus asuntos directamente en México, sin perder el tiempo en gestiones frente al gobierno del estado de Veracruz. Se reconoce que varias obras, como el camino, escuelas y la electrificación se hicieron de forma expedita gracias a sus esfuerzos.

El trabajo del misionero se vio muy favorecido por sus contactos políticos y ampliamente agradecido por los servicios materiales prestados a las comunidades. Pero obviamente la influencia que adquirió en su jurisdicción se amplió tanto que necesitó recibir el auxilio de otros sacerdotes, entre ellos el padre Jesús Gutiérrez, quien se hizo cargo de la iglesia de Pisa Flores hasta su muerte, en 1959.

A decir del actual párroco ortodoxo, él atiende seguidores de esta religión en unas 32 comunidades aledañas y algunos otros párrocos ven a otras porciones de la grey local. Su antecesor, el padre Gutiérrez, fue señalado por varios informantes como practicante de bujería y, eventualmente, víctima de la misma. Al preguntar al actual párroco acerca de esta opinión, me contestó que a él también lo acusan de brujo, pero que en realidad tanto el antiguo párroco como él mismo, lo que hace son exorcismos. Al pedir una explicación acerca del tipo de exorcismos que practica, confesó que esta práctica se concreta a curaciones, pero que en este lugar le llaman exorcismos.

Brujería

Recientemente, en la prensa nacional se dio a conocer la existencia de cierto interés en algunos círculos gubernamentales del Estado mexicano por erradicar la brujería y perseguirla legalmente. Tal interés se enfoca en una práctica de amplia utilización en el ámbito nacional entre grandes sectores de la población, que no se circunscribe a un grupo o clase social determinados. Podemos encontrar la práctica de la brujería, al menos así lo asegura mucha gente, desde los más altos círculos políticos,¹⁵ religiosos e intelectuales, hasta los más humildes ámbitos poblaciones como en ciudades perdidas, comunidades indígenas y campesinas. En nuestro país, la brujería es practicada por miembros de procedencia étnica de Europa, Asia, África y América.

La brujería ha atraído la atención de la antropología desde sus más remotos orígenes, asociándola con estadios primitivos de la sociedad y se le concebía como precursora de la ciencia y la religión.

Como sucede en muchos otros lugares del mundo, la brujería en Pisa Flores es inseparable de la religión. Por ejemplo, Riches ve en el chamanismo una puerta para entender la religión y la cosmovisión entre los inuit de Canadá,¹⁶ procedimiento perfectamente adaptable al entendimiento de la religión indígena mesoamericana, o viceversa, de la brujería misma. Por ejemplo, Sandstrom reconoce cinco principios clave de la religión nahua del sur de La Huasteca: panteísmo, chamanismo, impureza ritual, rica en ritual y simbolismo, y armonía y balance.¹⁷ Para este autor, una conducta inmoral tal como mentir o robar producen desarmonía y atrae aires malignos sobre el pueblo.¹⁸

Para Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, la armonía a que se refiere Sandstrom es un continuo balance entre el bien y el mal o entre el orden y el desorden, el cual se logra propiciando el bien o propiciando el mal. Estos autores dedican su libro a estudiar el

¹⁵ La doctora Ariel nos dice que “finalmente la reputación de un curandero nahua de Axtla, en La Huasteca potosina es tal que parece haber atravesado el Atlántico, porque es de conocimiento público que este practicante ¡tuvo a Margaret Thatcher como paciente!” (*El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, 2003, pp. 280-281).

¹⁶ David Riches, *op. cit.*

¹⁷ Alan R. Sandstrom, *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a contemporary Aztec Indian village*, 1991, p. 319.

¹⁸ *Ibidem*, p. 321.

proceso de identificación entre el demonio cristiano y la divinidad indígena prehispánica Tlacatecolotl. Encargada de enseñar buenas acciones, y las formas de defenderse de los enemigos, esta divinidad inventó con ese propósito la *tetlacchihualli* (hechicería).¹⁹ Utilizando documentos coloniales, Báez-Jorge y Gómez nos dicen: “Recordemos que en las narraciones presentadas se dice que Tlacatecolotl es una de las deidades más temidas; otorga riqueza y la quita; es piadoso y envidioso; provoca discordias y ayuda a resolver problemas difíciles; provee alimentos, castiga, cura las enfermedades y provoca la muerte, opera como mediador entre el bien y el mal.”²⁰ En la interpretación de estos autores, Tlacatecolotl es al mismo tiempo bueno y malo: aquí se vislumbra una concepción estructural en la cual el bien y el mal son opuestos y contradictorios, relación expresada en la naturaleza dual de la divinidad. Tlacatecolotl “es imaginado ambivalente, indistintamente como hombre o mujer, anciano o niño, Señor de la Noche o Señor del Día. Dicen que a la vez puede ser bueno y malo; que cura y embruja; da la vida y propicia la muerte; otorga y quita riqueza; es muy voluble, ‘puede estar contento o enojado’, razón por la cual se le alegra con danzas, música y cohetes”.²¹

Las evidencias que se presentan sugieren más bien que la armonía que se busca no es más que el reconocimiento del desorden imperante en el universo, el cual una y otra vez debe sujetarse al orden. La fluctuación entre orden y desorden es lo que prevalece en los rituales; en ellos a veces se propicia el orden, lo que en sí implica una suerte de desorden y viceversa.

El orden y el desorden se manifiestan como producto de las transgresiones individuales que afectan la armonía del cosmos. En este sentido, siempre hay una tensión latente entre el interés individual y el interés comunitario y, por consiguiente, las acciones individuales tienen necesariamente efectos cósmicos. En otro trabajo estudié la tensión permanente que existe entre el individuo y la comunidad puesta de manifiesto en relaciones estructurales, cuando a veces el interés individual entra en conflicto con los intereses comunales.²² La brujería es una de las varias maneras de expresar tal tensión. Con la diferencia de que en los casos de acusaciones de

¹⁹ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Marrtínez, *Tlacatecolotl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, 1998, p. 45.

²⁰ *Ibidem*, p. 73.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² Hugo García Valencia, *op. cit.*

brujería, se tiene que construir al acusado conforme a un patrón cultural, e inferir los efectos nocivos de esa persona sobre otra. En lugar del enfrentamiento abierto entre dos individuos se supone la intermediación de un especialista (el brujo) para hacer el mal y de otro para propiciar el bien (el curandero). Todo esto bajo una tensión constante porque se considera que estas prácticas tienen efectos cósmicos.²³

Por otro lado, el curandero mismo exhibe la dualidad del mal y del bien en sus prácticas. El curandero debe conocer las artes malignas, sobre todo de brujería, para poder curar a sus pacientes, y protegerse a sí mismo, aunque él mismo declare no ser brujo. De la misma manera, el brujo debe conocer las artes benignas para poder conocer las formas de proteger a sus clientes. Existe siempre la sospecha de que un brujo es un curandero y viceversa. En Pisa Flores, dependiendo del posicionamiento de los informantes se les concebirá como brujos o curanderos, según la especialización maligna o benigna que se le adjudique al practicante.

Para ilustrar este punto tomaré como ejemplo el caso de la relación entre brujería, religión y política en el pueblo de Pisa Flores, en donde sus habitantes comparten creencias y prácticas rituales con sus vecinos nahuas, totonacos y otomíes, cuyas prácticas y creencias son fundamentalmente idénticas.²⁴

Envidia

En este contexto, la brujería está íntimamente ligada con la noción de envidia, una categoría con contenidos altamente culturales que necesita ser estudiada en su dimensión indígena. Según un informante de Pisa Flores, cuya lengua materna no es el tepehua, sino el otomí, considera que envidia en tepehua se dice *lachikai*, que significa que malmiran algunas cosas.

La doctora Ariel Anath de Vidas se ocupó recientemente del estudio de esta categoría en su libro *El trueno ya no vive aquí*, y en una conferencia, intitulada "Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga", impartida en la

²³ Para consultar un problema similar en Camerún, véase Charles-Henry Pradelles, "Witchcraft and the avoidance of physical violence in Cameroon", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, 1995, pp. 599-609.

²⁴ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 303.

UNAM. Señala que la envidia es sobre todo, un marcador étnico que permite distinguir por sus efectos y eficacia a los miembros de la comunidad indígena de aquellos que no lo son, e incluso a miembros de ciertos grupos étnicos diferentes, por ejemplo a indígenas teenek de indígenas nahuas o mestizos de la región. La envidia se origina en los sentimientos de frustración de los *Baatsik* (divinidades ctónicas) contra los teenek que no se opusieron al sol cuando éste salió por primera vez, según la cosmogonía indígena. La llegada de los españoles y del cristianismo segmentó aún más la antigua separación entre *Baatsik* y teenek; a partir de entonces surgieron también los mestizos, a quienes no se aplica la animadversión de las divinidades, asociadas semánticamente con los remolinos y las enfermedades del alma. De ahí que la envidia sería un marcador preciso de las fronteras étnicas entre los indígenas y los mestizos.²⁵

Los materiales etnográficos de Pisa Flores nos presentan un panorama totalmente diferente, en el sentido de que ahí la brujería no es un elemento aislado, sino una técnica heurística de construir una realidad y acomodar las acciones humanas de manera que permitan el control de sus efectos, pero infiriendo, al mismo tiempo, posibles causas. En una entrevista con don José Téllez, un reconocido curandero de Pisa Flores, aprendí que la envidia se conoce como *wabrujeria* en tepehua. También *walachkai* quiere decir “envidia”, en donde *wa* quiere decir “lo que hizo”, y *lachkai* quiere decir “brujería”.²⁶ De igual manera, *anlachajiquichawa* quiere decir “brujería o pura brujería”. La identificación entre brujería y envidia sugieren que la causa y el medio se identifican con el objeto, o sea el sentimiento de envidia incita a la brujería, y el efecto sobre una persona embrujada se conoce asimismo como brujería equivalente a una acción producto de la envidia.

A diferencia de los resultados de la investigación de la doctora Ariel, la brujería, al menos en Pisa Flores, no es un marcador étnico en su sentido más amplio, ni como técnica ni como teoría. Pisa Flores se encuentra situado en un entorno de gran complejidad cultural en donde incluso los mestizos emplean los servicios de brujos indígenas o mestizos para hacer daño a indígenas o a mestizos. En

²⁵ Anath Ariel, *op. cit.*; Anath Ariel, “Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga”, ponencia inédita, 2003.

²⁶ Compárese con el término *lachikai* antes mencionado que el informante traduce como “envidia”. Hay que mencionar que este informante es el “media lengua” otomí-español y que habla el tepehua con fluidez.

todos los casos se emplean los servicios de curanderos, precisamente para protegerse de posibles maleficios, o para revertir daños ya hechos.

La región misma se encuentra sometida a procesos acelerados de modernización y cambio social, que hacen que los indígenas aspiren y obtengan ascenso social y compitan entre sí y con los mestizos en varios aspectos. Entre ellos, la brujería es una técnica, a la manera en que la entendía el judaísmo discutido por Tambiah,²⁷ empleada para concitar fuerzas ocultas y poderosas con el concurso humano. En la mayoría de los casos, el recurso a la brujería se interpreta como resultado de la envidia. De ahí que la técnica de brujería que algún brujo indígena emplee será eficiente dependiendo de la habilidad y prestigio del brujo, pero el hecho heurístico depende de las partes involucradas, a incitación de las interpretaciones del brujo. De tal manera que una misma práctica de brujería tendrá un marco interpretativo diferente para un mestizo que para un indígena, a pesar de que el brujo sea el mismo.

Para entender el valor de la envidia y la brujería indígenas en estos contextos, hay que tener en consideración el éxito, la acumulación de riquezas, las buenas cosechas, la multiplicación de la familia, la buena salud, las relaciones armoniosas familiares, una buena casa y su contenido; todo ello puede producir la envidia de los dioses y suscitar sus sospechas de que, una vez más, los humanos quieren parecerse a ellos. La brujería, pues, aparentemente un nivelador social, es, técnicamente, un juicio divino por el cual se establece una serie de asociaciones e interpretaciones basadas en inferencias e indicios asociados con ciertos actos. Ciertamente el enriquecimiento o el éxito económico no se percibe como resultado del esfuerzo individual, sino como un concitar fuerzas indebidas sobrenaturales. Tal vez el temor sea que al invocar tales fuerzas se altere tan fundamentalmente el orden que esto pueda ser causa de cataclismos sociales. Las víctimas de la brujería reconocen que sus éxitos económicos han concitado la envidia de alguien del pueblo y lanzan acusaciones basadas igualmente en inferencias e interpretaciones asociadas con ciertos actos. A pesar de ello, las diferencias económicas en el pueblo son obvias y la acumulación, con o sin brujería, es floreciente. Así, la brujería sólo se ha convertido en un testigo más de la competencia entre los actores sociales locales en don-

²⁷ Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, 1990.

de se dejan entrever los viejos temores míticos entremezclados con, o rebasados por, las nuevas realidades.²⁸

Etnicidad, envidia y brujería

La región intercultural en donde se encuentra el municipio de Ixhuatlán de Madero, al que pertenece Pisa Flores, está habitada por nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes. De entre todos ellos, los más poderosos brujos parecen proceder de comunidades otomíes y sus servicios son solicitados ampliamente por miembros de las diversas etnias de la región, además de los mestizos. Un ejemplo claro de ello es el caso de un mestizo, miembro prominente de una iglesia local, acusado de haber realizado prácticas de brujería por encargo de otro mestizo, para afectar a todo un grupo de indígenas, con quienes el segundo mestizo se enfrentaba en un grave conflicto por tierras. El primer mestizo cayó víctima de sus propias artes a través de la brujería ejercida por un brujo otomí. En este recorrido de brujos y maleficios, el mal propiciado por un mestizo contra indígenas se revierte, no sobre el autor intelectual sino sobre el agente mismo del maleficio, el sacerdote ortodoxo mestizo.

La práctica de la brujería, lo mismo que la creencia en la envidia como primer motor de los casos de brujería, es ampliamente compartida por los más diversos sectores sociales de la región. Sin embargo, el valor heurístico de la brujería y la envidia es indígena. A través de ella y de acuerdo con sistemas simbólicos de gran arraigo en la población indígena regional, sus prácticas se aplican de igual manera por las diferentes etnias de la región.

Mi interés en esta investigación es mostrar que los indígenas comparten patrones de conducta con mestizos y otros grupos étnicos, en donde la brujería desempeña un papel importante, no tanto como marcador étnico ni necesariamente de nivelador social, sino como una técnica y práctica empleada para regular relaciones sociales emergentes, producto de los cambios vertiginosos a que se ven sometidos estos pueblos. Aunque los principios en que se basan la práctica e interpretación simbólica de la envidia y la brujería indígenas se remontan a tiempos muy remotos, su utilización en la actualidad no tiene como objetivo recrear una identidad étnica abs-

²⁸ Para un caso de alta incidencia de SIDA en Zimbabwe, véase Jens A. Anderson, *op. cit.*

tracta sino emplear métodos eficaces para operar en un ambiente social extremadamente hostil, de gran complejidad social y altamente competitivo en el interior y en el exterior de la comunidad. Es, sin embargo, un marcador étnico, en relación con los esfuerzos de los habitantes de esta comunidad por crearse un carácter distintivo en la tensión constante que existe entre insertarse en los procesos modernizadores actuales y a la vez conservar su identidad étnica.

En este sentido, la brujería liberada del ámbito de la Iglesia católica romana se ha aprovechado para insertarse completamente en un mercado libre, material y religioso. Más aún, en el contexto nacional mexicano, el repensar lo indio y lo indígena ha llevado a una aceptación de prácticas indígenas otrora satanizadas, pero, aun así, realizadas con gran sigilo por indígenas o no. Actualmente, los indígenas de Pisa Flores son conscientes de la revalorización de sus prácticas y son los primeros interesados en que éstas se conozcan y se difundan, con lo que su prestigio se incrementa local, regional o nacionalmente, y con ello su capital material y simbólico.²⁹

Acusaciones

En una de mis últimas visitas a Pisa Flores, me animó el interés por comparar la manera en que los ortodoxos y los católicos romanos celebran las fiestas de Todos Santos. Al llegar al lugar, la conversación con algunos informantes conversos de la Iglesia ortodoxa al catolicismo, giró en torno a las actividades del finado padre Gutiérrez, y en particular a las afirmaciones que hacían estos informantes y algunos otros de que protegía y auspiciaba a los brujos indígenas, los cuales se congregaron en torno a la Iglesia ortodoxa para poder practicar la antigua religión indígena. En efecto, el padre actual corroboró esta información en el sentido de que él acepta las formas de relación con la divinidad desarrolladas por los indígenas.

Una informante en particular aseguraba que, cuando vivía el padre Gutiérrez, ellos eran una familia próspera, con tienda, ganado y propiedades (alguien más me aseguró que todavía lo son). Su

²⁹ Para un ejemplo muy similar a lo que sucede en Pisa Flores, véase Frederick Errington y Deborah Gewertz, "On the generification of culture: From blow fish to Melanesian", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, 2001, pp. 509-525.

esposo era parte del cuerpo de las autoridades de la congregación, quien súbitamente empezó a tomar y a desatender sus negocios que se vinieron a pique. En cierto momento el padre Gutiérrez se aproximó a su esposo para informarle que la razón por la que tomaba era porque estaba embrujado: un cacique local se había encargado de solicitar los servicios de un brujo, haciéndole un maleficio. Confesó además que el brujo referido era el mismo padre Gutiérrez y que si el afectado tenía interés en curarse, debía darle 12 000 pesos para liberarse del mal. En otra ocasión, este mismo personaje abordó a una familia que tenía un pequeño enfermo y aseguró que éste estaba embrujado, y que él podría curarlo con curaciones sucesivas que equivaldrían a un desembolso de una cantidad similar a la anterior. En ninguno de los dos casos las víctimas recurrieron a los servicios del brujo/sacerdote.

Llama la atención la insistencia en señalar a un mestizo, ajeno a la comunidad, como el productor del mal; aún más, que lo hiciera por encargo de un cacique local, quien de pasada había intentado embrujar a todos los miembros del cuerpo de autoridades del pueblo. Los fines que perseguía el cacique no aparecen en la conversación, pero en pláticas con otros informantes salió a relucir como uno de los que detentaban una propiedad que Pisa Flores reclamaba como suya.

Hay que recordar que en las épocas a que se refiere la narración, entre los años sesenta y setenta, el pueblo había obtenido la posesión definitiva de los terrenos ejidales, pero los conflictos con los ganaderos y caciques locales aún no se dirimían totalmente. El recurso a la brujería, por parte de un cacique local era reflejo del enfrentamiento político y social que prevalecía en la región entonces. La práctica de la brujería en situaciones de efervescencia política no es novedosa en la región, sobre todo al iniciarse procesos electorales cuando, a todo lo largo y ancho del estado de Veracruz, los brujos locales se ven asediados por una clientela ávida por asegurar un triunfo político y la derrota de sus adversarios.

Es muy probable que, una vez resuelto el problema de tierras, los caciques regionales tuvieran interés en asegurar un grupo de autoridades simpatizantes con sus causas y dóciles a sus designios políticos, lo que no parece haber sido el caso de las autoridades de Pisa Flores. En la interpretación nativa, el pretender embrujar a todas las autoridades implicaría necesariamente el empobrecimiento de un sector próspero de la comunidad y la descalificación de estas

autoridades para regir políticamente en el pueblo. De esta manera se eliminaría, de pasada, la competencia económica y política que significaba este sector.

Que el padre mismo se manifestara como brujo es todavía más intrigante. Aparentemente sus prácticas poco ortodoxas, al dar cobijo a los seguidores de los ritos tradicionales indígenas, lo colocó en tal posición. Debo mencionar que los informantes anteriores eran católicos romanos conversos de la Iglesia Ortodoxa; ellos mismos aseguran que el padre tenía un libro de brujería y que a eso se dedicaba. Más aún, que su muerte se debió, con toda certeza, a que un brujo otomí lo embrujó por temor a que le pudiera hacer daño.

Observamos en tales aseveraciones la aceptación explícita del padre como brujo, la supremacía de los brujos otomíes en cuanto a tener mayor poder que los brujos locales para hacer el daño, o el bien, y que el padre mismo cayó víctima de sus artes.

Los indicios

Los indicios de brujería se manifestaban en la adicción sin control al alcohol, por lo menos de parte del esposo de una informante. Al inquirir, con otras personas presentes durante la entrevista, si los borrachines que uno ve en la calle también son víctimas de la brujería, me aseguraron que no, estableciendo una distinción sutil entre los casos en que el alcoholismo es producto de brujería y los casos en que no. En cierto momento apuntaron hacia una tienda cercana —un negocio próspero, desde mi punto de vista— asegurándome que los dueños sí eran prósperos, pero que igualmente se habían dado al alcohol y el negocio estaba prácticamente en ruinas, dando a entender que éste también era un caso de brujería.

En realidad, el alcoholismo no es visto como una enfermedad; sólo se convierte en un problema cuando afecta el éxito económico. En los pueblos indígenas hay múltiples reportes de percepciones divergentes hacia el alcoholismo. Es conocido el caso de personas víctimas del alcohol que por incitación de familiares y amigos se inscriben en los grupos de alcohólicos anónimos, cambian de religión o buscan otros medios de superar ese problema, cuando se percibe como tal. En la mayoría de los casos implica un rompimiento drástico con costumbres y usos comunales, lo que hace aún más difícil la regeneración de los que padecen esta enfermedad.

Las ocasiones para ingerir alcohol son múltiples y variadas en los pueblos en donde las fiestas se suceden unas a otras y en donde está prescrito el uso de alcohol con fines rituales y de entretenimiento. Las autoridades se ven particularmente expuestas a su abuso, ya que una de las múltiples maneras de mostrar agradecimiento o simpatía con sus seguidores es ofreciéndoles alcohol e ingerirlo ellos mismos en abundancia.

Una alternativa interpretativa que minimiza los daños sociales producidos por la ingestión de alcohol, es concebir la adicción como un efecto de brujería.

Concebir el alcoholismo como producto de brujería cumple con múltiples funciones sociales; una de ellas, y probablemente la más importante, es permitir a la víctima poder regenerarse sin verse excluido de la comunidad. Una vez que una persona se reconoce como alcohólica e interpreta este hecho como producto de brujería, puede eludir el tomar en situaciones públicas. Si no recurriera a tal argumento se vería seriamente dañado en su participación comunitaria.

Hemos notado, en otras circunstancias, que el recurso a la enfermedad es también utilizado, retóricamente, como un medio para evitar situaciones, de otra manera consideradas como obligaciones comunitarias e incluso interpersonales.³⁰ Es conocido el recurrente dolor de cabeza para evitar relaciones sexuales, fenómeno que no es desconocido entre los indígenas.

De cualquier manera, la embriaguez es uno de los medios socorridos por los brujos para incidir directamente sobre la prosperidad económica o política de una persona. El otro medio es atentar directamente contra la salud, en un lugar en donde el alcoholismo no se concibe como una enfermedad. Por ejemplo, otro informante se hizo una limpia para curarse de un dolor de espalda y de piernas. La curandera lo barrió y luego chupó las partes adoloridas de donde extrajo cristales, pedazos de cedro, piedras y otros objetos: una técnica ampliamente conocida en la región. A otro informante también le hicieron “el costumbre” porque estaba enfermo, tenía los dedos de las manos encogidos y ya no comía. Le hicieron “el costumbre” y su esposa no se dio cuenta en qué momento se compuso. Debe mencionarse que en el primer caso el informante es un próspero comerciante y, en el segundo, la persona fue uno de los representan-

³⁰ Hugo García Valencia, *op. cit.*

tes comunitarios y miembro de una elite con prestigio y propiedades. Ambos contaban con gran visibilidad social y sujetos, por tanto, de la envidia de otras personas de la localidad y de fuera de ella.

Opiniones encontradas

Me llamó la atención el número y variedad de casos de bujería que la gente mencionaba y que muchas de las acusaciones se centraran en el sacerdote ortodoxo. Aun así, las opiniones e interpretaciones variaban exhibiendo valores comunitarios ancestrales o de nuevo cuño, y sobre todo aspectos salientes de diferenciación social local.

La primera información sobre las actividades de brujería realizadas por el sacerdote me fue proporcionada por dos personas católicas. En el primer caso, la esposa era testigo de las solicitudes de dinero y de la aceptación del sacerdote mismo de sus acciones; además de haber admitido que hizo tal trabajo para complacer al cacique local, quien además quería afectar a todo el cuerpo de autoridades. En efecto, esta es una familia próspera del pueblo, indígena y con tienda, además conversa de la Iglesia ortodoxa a la católica. Obviamente sus intereses económicos y sociales son múltiples y variados.

El siguiente informante sólo supo del padre de oídas y sus opiniones no son originales; un tercer informante añadió que el sacerdote mismo fue víctima de la brujería y que con toda certeza un curandero otomí le había administrado un té de "hierba del mono", contra la cual no hay cura.

Un nuevo conjunto de informantes ampliaron tal información. Uno de ellos, un próspero comerciante, aseguraba que todo eran infundios y que a menudo sucedía que cuando alguna persona pedía un favor o ayuda y se le negaba, acusaba de ser brujo al que le negaba el servicio, y que probablemente eso le habría sucedido al padre al negarse a hacer algún favor o servicio.

Fue más explícito un curandero, ortodoxo, líder en el Lakachinchin actual, quien reconoce ser curandero, igual que su padre y su madre, además de que esta última era "espirituista" (*sic*). Según este informante, cuando se enfermó el padre, le dio mucha diarrea y la gente del pueblo lo envió dos veces a su casa en México, pero a él no le gustaba estar allá. Quería morir en el pueblo, pues según don José, allá los incineran y él no quería que le hicieran eso. Según este

curandero, el padre Gutiérrez trabajaba de dos modos (bueno y malo). Dice que se enfermó, más que de brujería, porque no respetaba la misa: al terminar de celebrar, se encerraba en su cuarto con varios hombres y tenía relaciones sexuales con ellos.

Es necesario mencionar que en este pueblo hay una población creciente de homosexuales. Según un par de ellos, calculan ser unos 50, y tienen relaciones sexuales con adolescentes y adultos, solteros y casados del lugar, lo mismo que con militares y civiles. Aparentemente, la homosexualidad no tiene connotaciones negativas aquí; al contrario: algunos homosexuales exhiben su prestigio en la comunidad. Le pregunté a uno de ellos, quien por cierto conoció al padre Gutiérrez, sobre las actividades homosexuales de este último, y me aseguró que eran ciertas, pero que no le constaba que tuviera relaciones con varias personas al mismo tiempo.

Interpretación

De entrada observamos que en relación con las actividades del padre Gutiérrez, las opiniones son encontradas. Oscilan desde la del informante que les niega toda validez, hasta los que aseguran que sí hacía brujería o que trabajaba de los dos modos: bien y mal.

Las posiciones de los informantes dentro del espectro social local hacen que sus aseveraciones se interpreten de manera diferenciada. Por supuesto que para los católicos conversos es un argumento más para reforzar no sólo lo negativo de la práctica de la brujería, sino de pasada descalificar a la Iglesia ortodoxa. Las interpretaciones varían en cuanto a la creencia en la eficacia de la brujería o su absoluta ineficacia, tildándola de charlatanería. En el primer caso se le atribuye eficacia, pero su práctica está prohibida. En el segundo caso, su práctica obedece a la credulidad de ciertas personas. Los católicos derivan de la conducta del sacerdote-brujo un resultado moral utilizado posteriormente para deslegitimar, particularmente a la Iglesia ortodoxa por su relación con los brujos.

Algunos ortodoxos reconocen que el padre sí era curandero, práctica que no necesariamente es negativa dentro de la Iglesia ortodoxa local, pero existe el aspecto negativo de utilizarla para brujería, o sea para hacer el daño a otras personas. Esto no ocasiona un efecto moral sino un intercambio desigual en el que la brujería del sacerdote fue vencida por la de un curandero más poderoso. En este

caso, tal parece que solamente existe un juicio técnico en cuanto a la eficacia de las técnicas empleadas por uno u otro brujo para hacer el mal y para protegerse a sí mismos, o para protegerse de la acción regresiva de tales prácticas, que tienden a revertirse sobre sus practicantes.

Finalmente, en opinión de un curandero, el sacerdote no fue víctima de la brujería, sino de sus malas acciones y de su promiscuidad sexual no necesariamente referida a su homosexualidad sino al hecho de tener relaciones inmediatamente después de celebrar misa. La opinión del otro informante —homosexual— corrobora la homosexualidad del sacerdote, pero no su promiscuidad. Con frecuencia, ante estas aseveraciones se concluye apresuradamente una condena moral, basada en la moral cristiana. Es muy probable que eso sea válido para algún sector del pueblo, pero en Pisa Flores la actividad sexual, homosexual o no, no se concibe como una trasgresión en sí, sino el ejercerla en una situación muy próxima a un momento ritual. Igualmente, la abstinencia sexual asociada con algunos ritos rige para los curanderos, danzantes y muchos otros personajes rituales de la región. Tengo la impresión de que la enfermedad se gestó, más que nada, debido a que las cualidades frías o calientes de la actividad sexual son incompatibles con las del rito de la misa.

En este caso encontramos, más que una visión unificada de la brujería y del curanderismo, opiniones divergentes desde perspectivas de posicionamiento social de los informantes. Diversidad religiosa, diversidad sexual, diversidad y estratificación económica le dan sentido a las diferentes interpretaciones en cuanto a las acciones y muerte de este sacerdote. Los católicos conversos descalifican a la brujería y de pasada a la Iglesia ortodoxa, anteponiendo un juicio moral, que los hace representarse como superiores. Los ortodoxos no descalifican a la brujería, sino que establecen una distinción entre la eficacia de uno u otro brujo. El curandero tradicional no emite necesariamente un juicio moral, sino que establece la incompatibilidad de celebrar algunos ritos con algunas prácticas sexuales; en este caso, celebrar un rito y ser incontinente sexual. Se percibe un enfrentamiento de intereses políticos de cierta parte de la comunidad local al hacer hincapié en el uso de la brujería y la mediación del sacerdote a favor del cacique, lo cual, admirablemente, no le valió el rechazo generalizado. Todavía se encuentran personas que aseguran que el sacerdote era bueno, aunque estricto y enojón.

Son más obvias las interpretaciones en caso de alcoholismo, cuando se considera que éste es un efecto de la brujería, principalmente cuando afecta a personas exitosas económica o políticamente. Tal interpretación es común a romanos y ortodoxos.

Política y religión

Los habitantes del pueblo parecen tener recuerdos muy vívidos de sus acontecimientos políticos. Mencionan en particular el dominio del PRI durante mucho tiempo hasta que hacia los años ochenta irrumpió el PPS, seguido por el PRD y luego Convergencia como alternativas al poder absoluto del PRI en otros tiempos.

Durante la celebración de Todos Santos de católicos y ortodoxos, me encontré con la sorpresa de que en el pueblo había, en la galera antigua, una exposición de altares de Todos Santos y que un par de danzantes pasaban por todos los altares del pueblo representando a antiguas deidades y personajes. Obviamente, los altares de Todos Santos son comunes a católicos romanos y a católicos ortodoxos. Los danzantes, muy ecuménicamente, visitaban a todos, sin hacer distinción de su afiliación religiosa, con excepción de las casas de protestantes en donde no acostumbran los altares.

La no participación de los protestantes en las celebraciones públicas de Todos Santos era esperada, pero no la actuación de alguno de sus miembros más conspicuos. Al continuar mis investigaciones en el pueblo me preguntaron si había yo tomado fotos del Niño Dios que acompañaban precisamente los danzantes que me habían llamado la atención anteriormente. Al inquirir sobre porqué el Niño Dios se sacaba en procesión el día primero de noviembre, me aseguraron que se debía a que era el Día de los Niños, de los Inocentes, y ¿quién más inocente que el Niño Dios? Ante esa respuesta, inquirí si había alguna mayordomía, sabiendo de antemano que la respuesta sería negativa porque el sacerdote ortodoxo me aseguró que el año anterior iban a tener la primera mayordomía, pero debido a su enfermedad y ausencia del pueblo no se hizo, mientras que en la Iglesia romana todavía no organizaban ninguna. Así pues, me aseguraron que no había mayordomía, sino que el Niño Dios se encontraba bajo la custodia de las autoridades, lo cual me intrigó sobremanera, pero interpreté tal información en el contexto de las instituciones indígenas mesoamericanas en que se combinan pues-

tos civiles y religiosos. Al inquirir el partido de afiliación del agente municipal me enteré que era de Convergencia y finalmente, para mi completo asombro, que además era protestante. Este arreglo peculiar es antiguo, como veremos más adelante. La diferencia es que hace 50 años los agentes municipales eran del PRI y reputadamente católicos romanos en su totalidad, lo que ahora no es el caso.

Roberto Williams menciona en su libro *Mitos tepehuas*: "Otra actuación pública ceremonial del agente municipal consiste en ofrendar durante Todos Santos ante un altar construido expreso en la galera. Su actuación pública sanciona el homenaje que rinde el pueblo a sus ancestros. El agente ofrenda el día dedicado al recuerdo de los difuntos mayores, y el fiscal, guardián del Niño-Dios, lo hace el día anterior."³¹

Las celebraciones de Todos Santos corresponden a un ciclo ritual que se inicia desde el 15 de septiembre de acuerdo con una lógica cristiana, una indígena y una patriótica y nacionalista. Según el curandero del pueblo, el 15 de septiembre él hace una de las varias "costumbres" que celebra en el año. Esta celebración está dedicada a los muertos. Según pude entender en nuestra conversación, estos muertos son los ancestros, los fundadores del pueblo. En el Totonacapan cercano, las celebraciones de los muertos empiezan el día de san Miguel, el 29 de septiembre, igual que entre algunos teenek. Llama la atención que la celebración se haya adelantado al 15 de septiembre, la fiesta nacional de la Independencia.

Al mover la celebración del "costumbre" y el ritual por los ancestros a esa fecha, el curandero ha logrado combinar admirablemente las celebraciones a los ancestros tradicionales, las festividades cristianas y ha elevado a la categoría de próceres de la patria a los fundadores del pueblo de Pisa Flores, gracias a cuyas gestas se logró obtener tierras y una forma de vida que asegura la independencia relativa de la comunidad, además de lograr una paridad legal con los mestizos que les ha permitido elevarse al nivel de competidores de los mismos. Todo en una sola celebración.

³¹ Roberto Williams, *op. cit.*, 1972.

Las celebraciones de Todos Santos son las dedicadas a los difuntos

Al financiar la procesión del Niño Dios, el agente municipal colabora con la comunidad en un sentido de gran amplitud y profundidad que abarca a todos y cada uno de sus habitantes, sin distinción de clase social, de afiliación religiosa o de preferencia sexual. De tal manera que si se negara a financiar esta celebración, a pesar de ser protestante, rompería con un ciclo de celebraciones que condensan la historia, simbolismo y relaciones sociales de este pueblo y pondría en peligro su propia estabilidad política. Más aún, mucho del sentido de las autoridades del pueblo surge de sus confrontaciones originales, de sus logros y del futuro que esperan. Existe, por ejemplo, el deseo, más o menos explícito, de que Pisa Flores se convierta en un municipio independiente de su actual cabecera, Ixhuatlán. Por lo pronto, cuentan con varias oficinas con funciones municipales, como una oficina del Registro civil y una oficina del juez auxiliar, los cuales son presumidos frente al forastero.

Los comerciantes y empresarios no se amilanan si tienen que competir con los mestizos. En cierta ocasión que tenía que hacer uso de un transporte hacia el río y ya había partido el último, inquirí con un chofer sobre el precio de un viaje particular. Me pidió \$150.00, pero no acepté teniendo en cuenta que el viaje ordinario costaba \$5.00. Me encontré con otro chofer, al que le comenté que prefería darle tal cantidad a un empresario nativo que a uno mestizo, a lo que replicó, inmediatamente, que él sí era tepehua y que también me cobraría \$150.00. Pagué y finalmente comprobé que el chofer sí era tepehua. De igual manera, un habitante local tiene una purificadora de agua que la vende embotellada, compitiendo con otras compañías regionales.

Conclusión

La brujería, la religión y el poder del Estado son las tres formas más conspicuas en que se ejerce el poder en este pueblo. Las tres respetan sus mutuas esferas de independencia, pero interactúan constantemente para configurar la estructura de poder de Pisa Flores. Las tres respetan un orden jerárquico de preeminencia, prestigio y poder formal. Es en la celebración de los ritos más importantes del

pueblo, los del Lakachinchin, de la Iglesia ortodoxa y romana, o en los ritos políticos, cuando éste se manifiesta como una *communitas*, continuamente renovada y perpetuada a través de los mismos: ya sea que el curandero local renueve de forma continua al pueblo y sus gestas históricas en las celebraciones dedicadas a los muertos-ancestros, o en la renovación del pueblo en los ritos de Semana Santa, cuando los muertos regresan a compartir con los vivos, y con tal de conservar el poder político, el agente municipal —protestante— tiene que financiar la procesión del Niño Dios. No menos importante ha sido la estrategia seguida por la ahora Iglesia ortodoxa de contemporizar con los ritos tradicionales con tal de conservar su presencia en el pueblo. La brujería se presenta como una combinación de todas estas esferas de poder. El sacerdote-ortodoxo-brujo se pliega y pone sus habilidades al servicio de un cacique local para embrujar y embrutecer con el alcohol a todo el cuerpo de autoridades del pueblo, según la interpretación de algunos. En las narraciones acerca de este personaje encuentra uno, precisamente combinadas y enfrentadas, todas las fuerzas más importantes del pueblo. A partir de su persona se tejen y entretejen narraciones y leyendas en que se combinan las fuerzas dominantes materiales y espirituales que rigen al pueblo.

Las diversas interpretaciones dan pie a observar, en acción, los diferentes posicionamientos de los narradores conforme a estructuras jerárquicas y de prestigio con que continuamente se confronta la *communitas* de creyentes, de allegados políticos o de simples comerciantes y ciudadanos. Los patrones interpretativos toman su forma en gran medida de antiguas formas retóricas y heurísticas consecuentes con la ideología indígena mesoamericana, pero su contenido proviene de la competencia, cada día más creciente, en esferas significantes de la vida social del pueblo: religiosa, política y económica.

Bibliografía

- Andersson, Jens A., "Sorcery in the era of 'Henry IV': kinship, mobility and mortality in Buhera district, Zimbabwe", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute. Incorporating MAN*, vol. 8, núm. 3, 2002, pp. 425-450.
- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS/Colegio de San Luis/CEMCA/Instituto de Investigación para el Desarrollo, 2003.
- , "Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga", Departamento de Antropología-Universidad de Haifa/HA-UNAM, ponencia inédita, 2003.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Cultura, 1998.
- Dow, James W., *Santos y supervivencias: Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI/SEP, 1974.
- Errington, Frederick y Deborah Gewertz, "On the generification of culture: From blow fish to Melanesian", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, vol. 7, núm. 3, 2001, pp. 509-525.
- Galinier, Jacques, *N' yûhû. Les Indies Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Estudios Mesoamericanos II, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, 1979.
- García Valencia, Enrique Hugo, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aída Castilleja (eds.), "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en prensa.
- Montoya Briones, Jesús, "Estructura y función de la bujería", en *América Indígena*, vol. XXXI, núm. 3, julio de 1971, p. 565.
- Pradelles de Latour, Charles-Henry, "**Witchcraft and the avoidance of physical violence in Cameroon**", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, vol. 1, núm. 3, 1995, pp. 500-609.
- Riches, David, "Shamanism: the key to religion", en *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute. New Series*, vol. 29, núm. 2, 1994, pp. 381-406.
- Romberg, Raquel, *Witchcraft and Welfare. Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- Sandstorm, Alan R., *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a contemporary Aztec Indian village*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1991.

- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Illinois, Aldine Publishing Company, 1973 [1969].
- Williams García, Roberto, *Los Tepehuas*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana/ Instituto de Antropología, 2004 [1963].
- , *Mitos tepehuas*, México, SEP-Setentas, 1972.