

**“Hacer maldad” para producir daño o enfermedad.
Una aproximación fenomenológica a la brujería
en una localidad chol¹**

**“Hacer maldad” to Produce Harm or Illness.
A Phenomenological Approach to Witchcraft in a Chol Town**

GABRIELA RODRÍGUEZ CEJA
Centro de Estudios Mayas,

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

RESUMEN: La perspectiva fenomenológica nos permite aproximarnos a la forma en que la brujería impacta en la salud de las personas choles, a través de la experiencia cotidiana del cuerpo vivido. Ello es posible debido a la concordancia entre la lógica cultural del mundo en el que viven y aquello que perciben, pues existe correspondencia entre el conflicto social construido en torno de una persona envidiosa, las acciones que ésta realiza para generar daño en otras, y la experiencia de estas últimas al percibir las consecuencias del daño. El planteamiento que guía este trabajo refiere que las diferencias culturales pueden producir no sólo diferentes modos de pensar basados en diferentes conceptos o símbolos, sino también experiencias desde percepciones corporales distintas (Ots, 1990). Entre los choles calakmuleños existe una forma particular de relación sujeto-mundo que genera que las personas tengan experiencias relacionadas con la brujería, las cuales pueden conducirlos realmente a enfermar.

PALABRAS CLAVE: choles, brujería, cuerpo, emociones, aproximación fenomenológica.

ABSTRACT: Phenomenological perspective leads to an approximation of the way in which witchcraft can impact Chol people's health, throughout everyday experience of the living body. This is possible because of the concordance between the cultural logic of the world they live in, and what they perceive, since there is correspondence between the social conflict built around the envious person, the actions accomplished to provoke damage, and the experiences of the inflected people at the time they perceive the harmful consequences. The idea guiding this article is that cultural differences can generate not just diverse ways of thinking, based in different concepts or symbols, but they can produce experiences from distinct corporeal perceptions (Ots, 1990). Between the Chol from Calakmul there is a particular person-world relation that generates people to have experiences related with witchcraft, which can actually conduct them to illness.

KEYWORDS: Chol culture, witchcraft, body, emotions, phenomenological approach.

¹ Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco a la Dra. Oliva López Sánchez la oportunidad de tener un espacio de aprendizaje para el desarrollo del mismo.

RECEPCIÓN: 20 de septiembre de 2016.
ACEPTACIÓN: 31 de octubre de 2016.
DOI: 10.19130/iifl.ecm.2017.50.863.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo exponer algunos elementos importantes para analizar el impacto que puede generar, en las personas choles, ser objeto de “maldad” o de “brujería” (*tik’lan*), en tanto que las acciones que sus “enemigos” o *contra* realizan para hacerles daño se manifiestan como experiencias vividas que impactan en su salud. La investigación fue realizada en el ejido El Carmen II, ubicado en Calakmul, Campeche. Se decidió trabajar con este problema de salud, a pesar de que existen muchos otros,² debido a que ha sido identificado por la población como uno de los más graves, de los más temidos y de los que están más presentes en su vida cotidiana.

El tema será abordado desde la perspectiva fenomenológica, la cual propone una aproximación a los procesos a partir de la experiencia de las personas en sus vidas cotidianas (Merleau-Ponty, 1993), tal como se presenta a los sentidos (Citro, 2006), desde “la comunión perceptual, directa y viva” (Grotowski, citado

² No se pretende plantear una clasificación de los padecimientos, pues se requeriría de más información y de un análisis más profundo; sin embargo, a continuación presento las características de algunos de ellos. Se han identificado padecimientos con bajo nivel de gravedad, que pueden ser tratados por alguna medicina o remedio provisto por un familiar, el médico alópata o algún otro especialista (como *xwujtijel*, *xts.A’kAjel* o espiritista, principalmente). En dichos casos no se afecta al *ch’ujjel* o “espíritu” de la persona, y tampoco se involucra la participación de entidades sobrenaturales; entre ellos se encuentra la gripa (*tia’ ñi*), la diarrea (*ja’ tia’*), el dolor de garganta o la tifoidea. Por otra parte, existen padecimientos que se relacionan con procesos de conflicto social, como diversos tipos de “vergüenza” (*kisin*) y de “cólico” (*colico*), que pueden ser curados conjuntamente a través de remedios y de procesos rituales; cuando eso sucede, es porque no se ha afectado al *ch’ujjel* y tampoco ha habido participación de entidades sobrenaturales. Otro tipo de padecimiento es el “susto” (*b.Ak’eñ*), generado cuando algún ser sobrenatural (principalmente el dueño de la tierra o del agua) atrapa al *ch’ujjel* de la persona, luego de que esta entidad salió del “cuerpo” debido a una caída o a un susto fuerte. Además, entre niños pequeños es común encontrar algún tipo de “ojo” (*ilAntel*), generado porque una persona que tiene mucho calor corporal en un momento determinado se lo transmite al niño generándole un desequilibrio térmico fuerte, llegándolo a “secar”, lo que puede producirle la muerte. Finalmente se encuentran los padecimientos producidos por la intervención de entidades sobrenaturales, las cuales buscan hacer daño a la persona, por lo que afectan negativamente su *ch’ujjel* y también su componente corporal. Éstos se caracterizan por su mayor gravedad, ya sea porque producen mucho dolor, deterioran las capacidades y la calidad de vida de la persona o ponen en peligro su vida, además de que son difíciles de controlar. Entre ellos se encuentra “hacer maldad” (*tik’lan*), lo que refiere a que alguna persona cuenta con el apoyo de un ser sobrenatural para poder dañar a otra. Prácticamente cualquier padecimiento de los mencionados hasta el momento puede llegar a ser considerado “maldad” cuando aumenta su gravedad, y también cuando se tienen evidencias de que, debido al conflicto social con alguna persona, ésta pudiera estar promoviendo el daño. Algunos de los diagnósticos identificados son: *tiuk k’in* (“arrancar la -vela de la- vida”), diversos tipos de vergüenza: de puerco (*kisin chitam*), de perro (*kisin ts’i*), de anguila (*kisin mitsit*), de pochitoque (*kisin xkok*), entre otros.

en Citro, 2010: 47) que tienen los sujetos en el mundo. El interés de este trabajo proviene de la preocupación por mostrar otros elementos de análisis frente a la comprensión intelectual de la realidad sociocultural, planteada desde las perspectivas epistemológicas centradas en la textualidad, de corte representacional, de análisis simbólico o semiótico, las cuales han guiado en buena medida la mirada antropológica frente al estudio de la alteridad cultural (Csordas, 1993; Jackson, 2010).

En este sentido, la brujería no sólo se sustenta en sistemas de creencias y de prácticas, de representaciones, símbolos o discursos en los cuales se escenifican las relaciones de poder (Agudo, 2006; Escalona, 2009; García, 2006; Rodríguez, 2015); o en los que se encuentra la posibilidad de recuperar el equilibrio cósmico con la participación del especialista ritual para hacer frente a las diversas situaciones que pueden generar infortunio en la vida de las personas,³ al ser dicho personaje una figura fundamental por su capacidad de articulación cultural mostrada en la eficacia de sus intervenciones (Fagetti, 2010, 2015; Holland, 1978; Köhler, 1995; López Austin, 2004; Martínez Ramírez, 2010; Page, 2002, 2005; Pitarch, 1996; Romero, 2006a, 2006b; Sánchez, 2010).

La brujería también se manifiesta en su dimensión de experiencia, mediante la cual los choles pueden registrar las acciones nocivas que alguien más está realizando en su contra; asimismo, es a través de ellas que enferman. En particular, me refiero a tener sensaciones corporales de malestar, sueños en los que se sufre algún daño o se corre el riesgo de sufrirlo; pensamientos en los que se concibe hacerse daño a sí mismo o a otros, sentir emociones intensas y fuera de control; realizar acciones que atentan contra el orden ético y moral local, o percibir la presencia y las acciones de los brujos (*xibajob*) o de sus emisarios.

La posibilidad de dichas vivencias se fundamenta en la particular concepción chol sobre la *persona*, en la cual la ésta constituye una entidad porosa que se configura en la interacción entre una parte material⁴ —carne, huesos, diversos fluidos (como la sangre) y órganos internos— y otra espiritual o *ch'ujlel*, las cuales se integran en una compleja consustancialidad que puede ser afectada negativamente de múltiples formas —tanto durante la vigilia como en sueños— por brujos, *xibajob*, o dueños,⁵ *yumob*, quienes tratan de dirimir a su favor —o en favor de quien les esté pagando para ello—, a través de diversas acciones, las problemáticas que se desarrollan en el espacio social y en el sobrenatural. No obstante, las personas afectadas también pueden implementar estrategias de resistencia con las que tratan de defenderse y de contrarrestar el efecto de los ataques, con lo cual la experiencia

³ Tales como enfermedades, catástrofes naturales, conflictos sociales o el hambre (Perrin, 1995).

⁴ No he identificado una palabra que designe al cuerpo como una totalidad.

⁵ Se trata de seres sobrenaturales duales que habitan el cosmos chol. Constituyen los guardianes de los recursos del entorno que las personas necesitan para sobrevivir. Ellos son: la dueña de la tierra —*yum lum*—, el dueño del agua —*yum ja'*—, el dueño de la montaña o del cerro —*yum wits*—, el dueño del viento —*yum ik'*—, el dueño de la cueva —*yum ch'en*—.

del sujeto, ubicada de forma importante en el cuerpo, expresa el contenido de dichas disputas.⁶

Las vivencias producidas por la brujería suelen corresponderse con las prácticas que se sabe que están realizando los enemigos (*contra*),⁷ aquéllos con quienes se tiene un conflicto social evidente. El estudio del contexto en que se desarrolla el conflicto social excede el propósito del presente artículo; sin embargo, éste ha sido analizado en otro trabajo (Rodríguez, 2015). Es importante mencionar que gran parte de los problemas que han sido identificados se encuentran relacionados directamente con las condiciones de desigualdad que imperan en el ejido, al estar organizado éste en torno a una aguda estratificación social basada en el sexo, la edad, los recursos económicos y el acceso a la tierra. La posición desigual de las personas se relaciona tanto con el contexto local como con el translocal, ya que ambos determinan que las personas accedan de forma diferenciada a los recursos necesarios para su subsistencia, por lo que tratan de organizarse y de desarrollar estrategias para disputar los escasos recursos disponibles.⁸

Retomando el tema de investigación, cuando alguien siente envidia (*ts'alentiel* o *ts'aleia*), odio (*ts'ak'el* o *k'uxk'el*) y/o enojo-coraje (*mich'lel*) contra otra persona, encontrándose en un contexto de desigualdad frente a ella, es posible que lleve a cabo acciones con las que trate de hacerle daño.⁹ Sin embargo, la brujería es la más importante, ya que puede afectar el mundo vital de forma profunda de múltiples maneras, entre las cuales se encuentra la enfermedad e incluso la muerte. Por lo tanto, en algunos casos se acude con un especialista para que confirme el diagnóstico y brinde atención, después de considerar las experiencias personales y el conocimiento que han obtenido de su entorno. Asimismo, la interpretación de las propias experiencias suele ser validada por los miembros del grupo, ya que ellos mismos han vivido situaciones similares en algún otro momento, por

⁶ La construcción chol sobre la persona es un elemento clave para la comprensión del tema que se ha propuesto como objetivo, por lo cual será abordado a más profundidad con posterioridad.

⁷ Se ha identificado que es posible tener conocimiento de dichas acciones de forma directa, a través de la observación de la persona que las realiza, o cuando un compañero que ha visto o ha escuchado lo que esa persona está haciendo, lo comenta con otros, o con quien puede ser el destinatario de la brujería.

⁸ Con el fin de contribuir a establecer el contexto de escasez y dificultad en el que se desarrollan los integrantes de esta localidad se presenta de forma breve información relevante. En el año 2010, el 85.8% de la población del municipio de Calakmul se encontraba en situación de pobreza, 39.7% con pobreza moderada y 46.1% con pobreza extrema, lo cual implica presencia de rezago educativo, dificultad en el acceso a los servicios de salud, a la alimentación, a la seguridad social, y a los servicios básicos en la vivienda <<http://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Medici%C3%B3n/Informacion-por-Municipio.aspx>>. Asimismo, dicho municipio cuenta con un nivel de marginación alto, lo que refiere a un elevado nivel de analfabetismo en población mayor de 15 años, a que muchas viviendas no cuenten con drenaje, agua entubada y/o energía eléctrica, además de que el 79.66% de la población ocupada sobreviva con un ingreso máximo de dos salarios mínimos <http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Indices_de_Marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio>.

⁹ Como inventar chismes (*jopt'an* o *u'yaj*), proferir amenazas, burlas o descalificaciones –especialmente en reuniones públicas–, fomentar discusiones, producir violencia física, o efectuar acciones encaminadas a dañar su patrimonio.

lo que se trata de construcciones colectivas; además de que suelen conocer el devenir del conflicto, que por lo general es de dominio público.

Es decir, las prácticas y las creencias se viven como realidad fenomenológica, la cual se vuelve carne; por ello la experiencia de la persona, impresa en el cuerpo, constituye un dispositivo epistémico, al ser una vía de acceso a modos de producción, reproducción y validación del conocimiento intersubjetivo.

Por lo tanto, de manera preliminar, a reserva de lo que se vaya incorporando desde la perspectiva chol, planteo que la enfermedad producida por brujería o “maldad” se construye como experiencia a partir de la relación entre los significados compartidos en torno a la persona chol y a la forma en que la brujería opera en ésta —los cuales se encuentran “hechos cuerpo”¹⁰ (Citro, 2010: 51)—, las estrategias narrativas que reflejan y reelaboran las experiencias de la enfermedad, las prácticas y las interacciones sociales que conducen hacia el surgimiento de ésta y que posteriormente canalizan las acciones de los sujetos para hacerle frente (Good, 1994). Asimismo, retomo el papel fundamental de las emociones en el proceso de enfermar —el cual es reconocido ampliamente por los choles—,¹¹ debido a que éstas constituyen vivencias que expresan la implicación que tienen los sujetos en el mundo (Scheer, 2012), en relación con un universo social de valores, por medio de la “combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales” (Gordon, citado en Le Breton, 1999: 105), por lo cual constituyen “vehículos para la comunicación a través de los cuales se gestiona la vida social en su conjunto” (Ramírez, 2013: 630). El trabajo que se desarrollará a continuación explorará los elementos que han sido planteados y las relaciones entre ellos.

La investigación propuesta ha sido producto del trabajo etnográfico¹² constante, aunque discontinuo, a través de los años,¹³ el cual me permitió aproximarme

¹⁰ *Embodied*, en términos de Csordas (1990, 1993). Es decir, existen no sólo como creencias a nivel de pensamiento, o como discurso, sino también operan en la experiencia corporal de los sujetos, ya que ésta se encuentra siempre presente en todo cuanto acontece en la vida de las personas, contribuyendo en la construcción de los significados socioculturales y de las prácticas. Por lo tanto, la experiencia corporizada (*embodied experience*) “es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural” (Csordas, 1993: 135), la traducción es mía.

¹¹ Ver Imberton, 2002; Rodríguez, 2012, 2015.

¹² Se trata de una etnografía tradicional según la define Viveiros de Castro (1992: XVI), es decir, donde las cuestiones tratadas por la investigadora son definidas por los sujetos sociales. En un primer momento, como etnógrafa, he centrado mi atención en las interacciones que sostienen los propios sujetos en los contextos originales de intercambio, a través de la observación y la escucha participantes. En un segundo momento, he interactuado con ellos realizando preguntas, considerando el marco de posibilidades concebido en atención a lo antes visto y escuchado (Heiras, 2014:182). Esto me ha sido posible debido al conocimiento que he ido adquiriendo del idioma chol, lo que me permite entender más de lo que puedo verbalizar en dicho idioma, por lo cual muchas de mis preguntas fueron realizadas en español.

¹³ Desde el año 2005 he estado realizando investigación etnográfica de manera intermitente, aunque relacionada con diversos temas. Sin embargo, en los meses de enero y febrero del 2014 y 2015 realicé la indagación sobre la función social de las emociones en relación con el conflicto social y en el último año en particular con la brujería. Los datos etnográficos que se presentan fueron

en primera instancia a la experiencia viva de personas que enfermaban de manera gradual, al haber estado inmersas en situaciones de conflicto interpersonal con otros habitantes del ejido. Por lo tanto, he considerado que la mejor manera para abordar el tema de investigación es a través del análisis a profundidad de un caso de estudio, el cual sentará las bases para comprender cómo puede llevarse a cabo el proceso de enfermar por “maldad” entre personas choles; asimismo, se incorporará información etnográfica de otros dos casos que no serán analizados con la misma amplitud por falta de espacio, pero que mostrarán elementos adicionales y permitirán entrever el carácter cultural de este fenómeno. Finalmente, se han integrado también datos etnográficos producto del acercamiento con otras personas que también han vivido o atestiguado situaciones similares.

La brujería ha sido considerada como una explicación etiológica para muy diversos males entre los pueblos indígenas en México. En numerosos trabajos antropológicos, la brujería ha sido relacionada directamente con la envidia (Ariel de Vidas, 2003, 2007; Dow, 1981; Figuerola, 2010; Foster, 1965a, 1965b, 1972; Galinier, 1987; García, 2006; Gossen, 1975; Hermitte, 1970, 1989; Sandstrom, 1991; Thomas, 1974; Trejo *et al.*, 2014); incluso en algunas investigaciones se ha establecido dicha relación como una de las principales causas de enfermedad (Galinier, 1987; Hermite, 1970, 1989; Köhler, 1995; Page, 2008; Sandstrom, 1991). Asimismo, se ha planteado que la envidia surge contra personas que atentan contra la “norma social de la pobreza” (Dow, 1981; Foster, 1965a, 1965b, 1972). Sin embargo, en otros trabajos se ha mostrado que la envidia no se opone al desarrollo del capitalismo, sino que también puede surgir en contextos de acelerada modernización y rápidas transformaciones, por lo que las relaciones sociales se encuentran organizadas en torno a la fuerte competencia por los escasos recursos disponibles (Agudo, 2006, Escalona, 2009; Rodríguez, 2015), por lo cual la “maldad” desempeña un papel fundamental en la regulación de los conflictos que surgen ante las nuevas relaciones de competencia política, económica, social y religiosa (García, 2006).

En particular, esta temática ha sido abordada en otro trabajo en el cual se realizó el análisis del principal caso de estudio que se presentará en este trabajo, aunque desde otras coordenadas, pues el objetivo fue mostrar la relación entre la dimensión emocional, el conflicto social comunitario, las dificultades en los procesos de impartición de justicia y los contextos sociopolíticos y económicos locales y translocales (Rodríguez, 2015). Sin embargo, en dicho trabajo hizo falta articular la experiencia de los sujetos que enferman de acuerdo con los contenidos culturales establecidos, por lo cual aún es necesario mostrar la lógica a través de la cual la “maldad” se construye fenoménicamente como un conjunto de experiencias que tienen impacto en la salud de las personas.

recabados durante estancias de trabajo de campo realizadas de agosto del 2008 a enero del 2010, y posteriormente en los años 2014 y 2015.

Para abordar esta problemática, he decidido establecer un diálogo con diversos autores que retoman la perspectiva fenomenológica e integran al cuerpo como dispositivo para conocer y establecer una relación con el mundo. Comienzo con el filósofo Merleau-Ponty y continúo con algunos antropólogos que han retomado su propuesta teórica para formular nuevos recursos de análisis (Citro, 2006, 2009, 2010; Csordas, 1990, 1993; Jackson, 2010; Ots, 1990); sus planteamientos revaloran el papel del cuerpo en la construcción de las experiencias de los sujetos, de las prácticas sociales y de los significados socioculturales, además de que recuperan la indisoluble relación sujeto-mundo en la cual ambos se construyen, en correspondencia mutua, mediados por el proceso de la percepción y de la acción humana (Merleau-Ponty, 1993).

En diálogo con esta perspectiva, y a partir de lo que ha sido planteado hasta el momento en relación con la cultura chol, retomo al cuerpo como un agente generador de experiencias, orientaciones y significados (Jenkins y Valiente, 1994: 163), así como de conocimientos sobre el mundo, por lo cual tiene un papel activo y transformador de la vida social (Citro, 2009; Csordas, 1990, 1993; Jackson, 2010; Kirmayer, 1992). En cuanto a las consecuencias del padecimiento producido por la brujería, las experiencias que viven los sujetos les permiten conocer el estado que guardan las confrontaciones sociales y sobrenaturales, en torno a relaciones de poder concretas, las cuales refieren a las condiciones de desigualdad articuladas desde lo local, pero también aluden al contexto translocal, por ello el cuerpo se convierte en el espacio donde se lleva a cabo la disputa en torno al poder.

En el presente trabajo retomo la mirada sobre el cuerpo fenomenológico chol, situado sociocultural e históricamente, el cual piensa, siente y actúa desde el contexto en que se ubica, a partir de la interacción constante con el *ch'ujlel* —o entidad espiritual—, y con el mundo social y el sobrenatural. El diálogo que llevaré a cabo con la propuesta fenomenológica se desarrollará con el objetivo de mostrar las particularidades que se identifican entre los choles respecto a su propia ontología, la cual incide directamente en la forma en que se construye el fenómeno de estudio. Debido a esto, algunos planteamientos de los autores que he mencionado serán retomados a lo largo del trabajo como guía para aproximarme al entendimiento del objeto de esta investigación, tratando de establecer puentes que permitan comprender la particular experiencia chol.

A partir de lo que ha sido planteado hasta el momento, a continuación desarrollaré el objetivo descrito de la siguiente manera: en la primera parte, “La aproximación fenomenológica”, integraré elementos teórico-conceptuales provenientes de la perspectiva fenomenológica aplicada a la antropología, los cuales serán retomados con miras a construir el andamiaje que me permitirá abordar la experiencia de enfermar por brujería en el contexto chol. Posteriormente, en el apartado “La persona chol, la brujería y el caso de estudio”, se problematizará la noción chol sobre la persona como una construcción producida también desde el cuerpo y desde las emociones, elementos que contribuyen a generar apertura hacia experiencias relacionadas con la producción de “maldad”; este segmento será desarrollado en

estrecho vínculo con datos etnográficos provenientes del trabajo en campo y principalmente relacionados con tres casos de estudio, con el objetivo de ir entretejiendo los elementos que permitan comprender cómo es que la experiencia vivida produce transformaciones en la carne. Finalmente, se plantearán las conclusiones.

La aproximación fenomenológica

A continuación presentaré algunos elementos teórico-conceptuales provenientes de la perspectiva fenomenológica, con el fin de obtener recursos para realizar el análisis de la experiencia de enfermar por “maldad” a partir del caso de estudio.

El filósofo Merleau-Ponty (1993) considera que los humanos nos construimos como seres-en-el-mundo a partir del proceso de la percepción, el cual se da de forma prerreflexiva y preobjetiva, es decir, se lleva a cabo a través de las sensaciones del cuerpo y se refiere a la forma natural que tenemos de existir y de relacionarnos. Sin embargo, la percepción no ocurre de manera precultural, sino que se construye a través de la interacción social, del desarrollo colectivo de prácticas y de significados, lo que genera que las personas perciban el mundo o vivan experiencias acordes con el tejido simbólico de su grupo cultural, ya que se encuentran ubicadas en contextos socioculturales específicos que generan condiciones para el desarrollo de ciertas experiencias y no de otras (Csordas, 1993). Esta propuesta sugiere que el mundo no está dado *a priori* del sujeto que lo percibe, que tampoco es independiente de éste ni puede aprehenderlo por una mera capacidad intelectual o cognitiva. Por el contrario, son los sujetos situados quienes lo construyen, a través de la particular relación que establecen con el mundo y con el grupo al que pertenecen. Por lo tanto, es posible afirmar que la percepción corporal media nuestra interacción con el entorno.

En las experiencias perceptivas se logra evidenciar esta particular comprensión preobjetiva, que proviene del cuerpo —y yo agrego, que integra también a las emociones—,¹⁴ ya que en ambos se manifiesta la concordancia que hay entre el sujeto y el mundo, a través de la correspondencia entre las acciones que realizamos y lo que nos ha sido dado culturalmente (Merleau Ponty, 1993; Citro, 2006), o entre nuestras acciones y las consecuencias que éstas tienen en el entorno social. El sujeto tiene el conocimiento inscrito en el cuerpo,¹⁵ por lo cual, en la experiencia práctica, los objetos aparecen “dotados de una fisonomía típica o familiar”, debido a ello dichas fisonomías reclaman o suscitan en nosotros “cierto estilo de respuesta motriz” (Merleau-Ponty, 1993: 161), perceptiva y/o emocional, de acuerdo con el entorno cultural en que vivimos. Asimismo, las emociones

¹⁴ Al constituir éstas una dimensión que forma parte de la experiencia humana en cualquier contexto (Hochschild, 1975; Le Breton, 1999), que refiere a la capacidad que tienen los sujetos de verse afectados de forma permanente, desde lo vivencial y a nivel de huella corporal.

¹⁵ A través de los procesos de sensopercepción, de la gestualidad, los movimientos y las posturas, de la imagen corporal y de las emociones (Citro, 2009).

constituyen vivencias desde el cuerpo que expresan el vínculo que establecemos con el mundo sociocultural (Scheer, 2012), haciendo referencia a contenidos culturales compartidos.¹⁶

Basándose en Merleau-Ponty, Ots (1990: 22) sugiere que las diferencias culturales producen no sólo diversos modos de pensar fundamentados en diferentes conceptos o símbolos, sino que pueden generar experiencias desde percepciones corporales distintas. Es decir, la percepción culturalmente situada permite construir diversas relaciones sujeto-mundo. La propuesta de análisis para abordar el objetivo de este trabajo se fundamenta en dicho planteamiento, pues considero que entre los choles calakmuleños existe una forma particular de relación entre sujeto y mundo que genera que las personas tengan experiencias que en otros contextos culturales resultarían imposibles y completamente ajenas. En el caso de la enfermedad por “maldad”, los choles experimentan concordancia entre la lógica cultural del mundo en el que viven y aquello que perciben, pues existe correspondencia entre el conflicto social construido en relación con una persona envidiosa, las acciones que ésta realiza para dañar a otros y las experiencias de estas últimas al percibir las consecuencias del daño.

Por otra parte, dicha concordancia entre sujeto y mundo se fundamenta en modos de atención somática (*Somatic Modes of Attention*) (Csordas, 1993) socio-culturalmente construidos, los cuales provocan que los choles pongan atención a ciertos procesos y experiencias del propio cuerpo y del cuerpo de los otros —en detrimento de otros que son ignorados—, debido a que a través de ellos se espera que se manifiesten las consecuencias del daño de que están siendo objeto. Es decir, los choles ponen atención al cuerpo y con el cuerpo (Csordas, 1993), siguiendo lineamientos establecidos culturalmente en relación con su concepción sobre la persona y con la lógica de los intercambios entre los habitantes del cosmos, ambos elementos que determinan la forma en que se pueden producir los problemas de salud en las personas. Esto ocurre porque el cuerpo registra, a través de sus experiencias, lo que le sucede al *ch'ujlel* y también puede dar cuenta de las problemáticas del entorno social y del sobrenatural. Como se verá más adelante a través del análisis de los casos que se presentarán, dicha atención selectiva se enfoca en ciertas emociones, sensaciones internas, percepciones del entorno, sueños, acciones y pensamientos. En términos de Csordas, “las formas en que ponemos atención al cuerpo y con el cuerpo, incluso la posibilidad de poner atención, no son arbitrarias ni están determinadas biológicamente, sino que son construidas culturalmente” (Csordas, 1993: 140).¹⁷

El padecimiento producido por la brujería tiene un primer *locus* de sentido en las experiencias que alguien percibe como evidencia de la acción de un brujo sobre su persona. Sin embargo, al tratarse de algo sumamente relevante por atentar

¹⁶ Como códigos éticos y morales, expectativas, creencias, la concepción cultural de la persona, de las relaciones humanas, de la agencia, entre muchos otros elementos.

¹⁷ La traducción es mía.

contra su integridad y su salud, la persona afectada se detiene a reflexionar sobre el sentido que pudieran tener y lo comparte con sus allegados; a partir de ello se toman decisiones en torno a las acciones que serán empleadas para afrontar la situación adversa.

Por lo tanto, como se ha planteado en la introducción, la enfermedad se construye a través de la relación entre los significados elaborados de forma colectiva en torno a la persona chol y a la forma como la brujería opera en ella —los cuales se encuentran hechos cuerpo, generando experiencias particulares—, las estrategias narrativas que reflejan y reelaboran colectivamente las experiencias de la enfermedad, las prácticas y las interacciones sociales que contribuyen al manejo de la enfermedad (Good, 1994) y que canalizan las acciones de los sujetos para hacerle frente, así como las emociones que acompañan todo el transcurso. Es decir, se trata de un proceso que se construye intersubjetivamente, ya que los miembros del grupo participan en los diferentes momentos, y a partir de sus propias experiencias y de los significados que han atribuido a éstas pueden validar las experiencias de sus mismos compañeros.

A partir de lo que ha sido planteado, a continuación, se abordará desde la perspectiva fenomenológica cómo se construye la persona chol, con lo cual será posible aproximarnos a comprender cómo dicha construcción genera la posibilidad de enfermar por brujería. Para lograrlo retomaré los casos de análisis e iré entrelazando elementos que permitan comprender por qué los choles ponen atención de forma preponderante a ciertas percepciones, en tanto éstas indican que la “maldad” está siendo perpetrada en su contra.

La persona chol, la brujería y los casos de estudio

Iniciaré presentando algunos elementos del primer caso, que será analizado a profundidad, lo cual me permitirá proseguir con el tema de la persona chol de forma contextualizada, dado que retomaré directamente experiencias de las personas que se han visto involucradas en el caso que quiero mostrar.

Se trata de un conflicto que inició cuando el ganado de Mario¹⁸ entró a la milpa de otros campesinos choles; sin embargo, sólo Julio lo confrontó directamente, pues le explicó el perjuicio que le había generado, y le pidió que lo encerrara en su terreno. Mario no actuó en consecuencia para evitar que sus animales siguieran sueltos, y tampoco reparó el daño causado, lo que evidenció ante la comunidad que no se trataba de algo accidental, por lo cual Julio decidió acudir con las autoridades locales y después con las municipales, aunque ninguna dio una respuesta satisfactoria. En los meses subsiguientes, Mario siguió realizando diversas acciones con las que trató de afectar negativamente a Julio y a su familia, lo que mostró que había un enfrentamiento directo con ellos.

¹⁸ Los nombres verdaderos han sido cambiados para proteger la identidad de las personas.

Primero, Mario cerró un camino comunal que pasaba por su propio terreno;¹⁹ también destruyó la cerca del terreno de Ana —hija de Julio— porque no hizo guardarraya cuando quemó su terreno en la preparación para la siembra y tampoco se hizo cargo de reparar el daño. Asimismo, estuvo realizando burlas y comentarios descalificadores sobre Julio y Ana cuando los encontraba en diversas reuniones; más tarde, algunos amigos les informaron a padre e hija que Mario estaba “hablando mal” de Jesús —hijo de Julio—, pues comentó que no le agradaba que hubiera comprado varias hectáreas de tierra a otros ejidatarios y que estuviera haciendo producir ese terreno. También dejó de saludar a los miembros de la familia de Julio cuando se los encontraba en el camino.²⁰

A partir de dichas acciones, Julio, sus familiares y gente del ejido se dieron cuenta de que Mario envidiaba la posición que tenían los miembros de dicha familia. Algunas personas aluden a que la envidia se centra principalmente en Jesús y Ana, ambos hijos de Julio. Jesús ha tenido mucho éxito en sus negocios, lo que ha aumentado de manera constante su capital. Desde que volvió de una estancia de algunos años en Estados Unidos, donde estuvo trabajando como migrante ilegal, emprendió diversos negocios en la región, los cuales le han generado buenos dividendos. Por su parte, Ana tiene una posición de poder importante al ser enfermera en la clínica del ejido.

Por otro lado, se encuentra Mario, quien, luego de haber sido el hombre más rico y poderoso del ejido, comenzó a perder influencia en los últimos años de su vida; asimismo, en tiempos recientes ha promovido, junto con otros ejidatarios, que los pobladores²¹ no puedan tener representación en las asambleas y que tampoco puedan ser acreedores a los beneficios de los programas de gobierno. Este conflicto se enmarca en los cambios que han sobrevenido en la región, en la medida en que los jóvenes han ido teniendo la posibilidad de acceder a recursos que son provistos a partir de la relación con la sociedad mestiza dominante, lo cual ha ido cuestionando los lugares tradicionales de poder, que también ha desplazado a los mayores.²²

¹⁹ El cierre del camino afectó negativamente a muchos campesinos, aunque se supo después que el objetivo principal era cerrar el paso a la camioneta de Jesús, hijo de Julio. Los campesinos afectados se organizaron para solicitar ante las autoridades municipales que se reabriera el camino, lo cual fue logrado.

²⁰ Los choles acostumbran saludar a las personas que encuentran en su camino, pues suelen ser miembros de su misma comunidad, además de que se preocupan por tener buena relación con sus vecinos. Por lo tanto, cuando alguien pasa sin saludar, es señal inequívoca de que está molesto con esa persona.

²¹ Se trata de personas jóvenes, jefes o jefas de familia, y no ejidatarios. Son hijos de ejidatarios que no alcanzaban la edad estipulada —18 años— para ser acreedores a tierras ejidales cuando se hizo el levantamiento para obtener el título agrario; aunque también hay personas que se establecieron en el ejido con posterioridad.

²² Me refiero principalmente a mayores niveles de estudios en la educación escolarizada, a la migración a ciudades cercanas o a Estados Unidos, donde algunas personas han adquirido diversos recursos que les han permitido tener mejor posición y mayores recursos económicos cuando vuelven al ejido de procedencia.

Julio y su familia trataron de evitar a toda costa la confrontación y el conflicto con Mario,²³ aunque siguieron pendientes de sus acciones con el objetivo de actuar en cuanto fuera necesario hacerlo. Tiempo después, Julio fue informado por algunos compañeros de que habían visto a Mario prender velas durante la noche, frente a una cruz que se encuentra en su terreno. También en una ocasión, ya entrada la noche, Julio mismo lo vio en actitud sospechosa rondando el terreno donde tiene la cruz, acompañado por su padre y por uno de sus hermanos. Los choles saben que la brujería es una actividad nocturna, que se realiza frente a una cruz de madera, y que implica el intercambio de dones con algunos seres sobrenaturales, a quienes se les pide que ayuden a hacer daño a alguna persona. La gente del ejido sabe que Mario no tiene el conocimiento ni el poder para hacer “maldad” por sí mismo, aunque consideran que su padre y su hermano sí podrían hacerla, pues ambos son *tatuchob*, es decir, “ancianos” o “abuelos”, por lo que pueden comunicarse y realizar intercambios con los seres sobrenaturales, tanto del panteón católico como del chol;²⁴ asimismo, Mario tiene relación cercana con diversos espiritistas a quienes ha dado alojamiento en su casa.

Paralelamente a dichos acontecimientos, Julio y otros miembros de su familia comenzaron a tener noticias de la “maldad” que Mario estaba realizando en su contra a través de sueños, emociones, sensaciones corporales, percepciones específicas del entorno, entre otros elementos. Para comprender cómo se construye la experiencia de las personas choles a partir de significados culturales hechos cuerpo, a continuación presentaré elementos sobre la concepción chol sobre la persona, los cuales serán retomados en relación con el contexto del caso de análisis.

La persona chol es una entidad social que se configura a través de los lazos que establece con otros seres, tanto humanos como sobrenaturales, que pueblan su entorno. Asimismo, se encuentra conformada por una parte material —la materia física, siguiendo a López Austin—, que incluye la carne —*bAtiAl*—, los huesos —*baketal*—, los órganos internos y diversos fluidos, como la sangre —*ch'ich'el*—, y por el *ch'ujlel*, concebido como elemento “espiritual” —la materia sutil (López Austin, 1994)—. Sin embargo, como se verá, la relación entre ambas entidades es compleja, pues el *ch'ujlel* tiene presencia en el componente material, siendo tangible a través del pulso, en la sangre, por lo que al ser objeto de un

²³ He observado que los choles, por lo general, tratan de evitar situaciones de conflicto con otras personas, pues temen que éstas desencadenen enfrentamientos más graves que conduzcan hacia la violencia o hacia el uso de brujería, lo que podría generar consecuencias desastrosas. Claro, a excepción de que la persona esté interesada precisamente en fomentar el conflicto y en hacerlo mayor.

²⁴ Los *tatuchob*, al igual que los otros especialistas rituales consultados por los choles, tienen carácter dual, es decir, tienen capacidad tanto para curar como para generar enfermedad. Entre los especialistas choles se encuentran los ya mencionados *tatuchob*; los *xwujtijelob* —los que soplan—; los *xts' Ak' Ajelob* —los que dan remedios o medicinas—; los “adivinos” que escuchan la voz de San Miguel Arcángel —*yubin San Miguelito, pejkan kajita*—; todos ellos se pueden comunicar tanto con los santos, las vírgenes, Dios, Jesucristo, Satanás y otros “diablos”, como con los Dueños —*yumob*—, quienes son seres sobrenaturales que habitan el cosmos chol.

ataque de brujería la persona se debilita, percibiéndolo en la falta de energía vital o a través de otras manifestaciones corporales, como la presencia de moretones que indican que el *ch'ujlel* ha sido mordido y que una parte de éste ha sido devorado, es decir, una porción de la sangre de la persona. Sin embargo, el *ch'ujlel* también puede existir fuera del cuerpo, durante períodos no prolongados, principalmente durante los sueños y en procesos de enfermedad.

Dentro del cuerpo, el corazón es el órgano principal, se encuentra en el centro de la región torácica y constituye el *locus* donde se desarrollan las principales capacidades de las personas, como pensamiento, sensación, emoción, deseo, recuerdo o conocimiento.²⁵ Por su parte, el *ch'ujlel* es la entidad que provee de energía, es el principio vital de la persona, el cual puede separarse del cuerpo físico durante el sueño y lo abandona de forma definitiva con la muerte. Ambos elementos están indisolublemente unidos, integrando una consustancialidad; por lo tanto, lo que le sucede a uno genera consecuencias en el otro.

Por otra parte, sólo unos cuantos individuos tienen *wAy* o “segundo espíritu”, el cual dota de poder especial a quienes cuentan con él, pues la persona integra las cualidades de dicha entidad, tanto físicas como de personalidad,²⁶ ya se trate de algún animal y/o de fenómenos como rayo, viento o remolino, pues los choles consideran que una persona puede llegar a tener hasta 13 *wAyob*.²⁷ Esta entidad se identifica con el nahual mesoamericano. Retomo el planteamiento de Roberto Martínez (2011: 513), quien plantea que los nahuales se encuentran en los límites de lo humano y al tener la posibilidad de cambiar de cobertura corporal hacia su faceta de animal o de fenómeno meteorológico pueden transitar a lo no humano, por lo que tienen una condición ontológica distinta del resto de los hombres.

Sólo los brujos cuentan con *wAyob*, y suelen emplearlos para hacer daño a otros.²⁸ Asimismo, estos personajes pueden “fabricar” (*melel*) animales y enviarlos para dañar, como sucede con las serpientes venenosas y con los búhos, pues estos últimos llevan “malos sueños” (*tsuku ñajal*) con los que provocan enfermedades. Por lo tanto, quienes quieren hacer algún mal a otros, pero no tienen la capacidad para ello pueden acudir con un brujo para pedirle que efectúe el procedimiento necesario a cambio de dinero. Esto es lo que se asume que ha hecho Mario, que ha solicitado a otras personas que realicen algún tipo de daño a Julio y a los miembros de su familia.

²⁵ Algunas personas expresaron que el pensamiento se encuentra en la cabeza, lo cual puede estar relacionado con el conocimiento construido desde la perspectiva científica biomédica, que privilegia al cerebro y al sistema nervioso central como centro de las capacidades humanas.

²⁶ Como fuerza, agilidad, velocidad, sagacidad o capacidad destructiva y letal.

²⁷ Plural de *wAy*.

²⁸ Por lo general, las personas consideran que los especialistas rituales cuentan con alguno o varios *wAyob*, incluyendo también a los espiritistas —quienes son mestizos y viven en ejidos o ciudades vecinas—, debido a se les atribuye o se sabe que tienen la capacidad para hacer daño a otros, así como también de ayudar a las personas en sus necesidades.

Los choles tienen diversas explicaciones sobre la relación que guardan los *wAyob* con el resto de la persona. Algunos expresan que el *wAy* puede salir del cuerpo durante el sueño, y mientras éste permanece dormido, aquél recorre el mundo haciendo fechorías contra otros. Aunque otros dijeron haberlos visto durante el día, pues han observado sus sombras (*axñal*), sus apariencias humanas, su faceta como animales y/o como fenómenos meteorológicos o se han encontrado con los emisarios que han fabricado y enviado para realizar acciones dañinas hacia otros. Evidentemente, cuando eso ha sucedido, las personas se encontraban en situación de conflicto con alguno o algunos habitantes del ejido; asimismo, además de vivir dicho encuentro, habían percibido las consecuencias de otras actividades que se estaban realizando en su contra por parte de su enemigo, por lo que dicha presencia se agregaba al encadenamiento de eventos que corroboraban que estaban siendo objeto de “maldad”, lo que intensificaba el miedo (*bAk’ñan*), la preocupación-tristeza (*pensal*) o el enojo (*mich’lel*).

En relación con el caso de estudio, Julio y su esposa Angélica expresaron haber percibido en diversas ocasiones los *wAyob* de brujos, pues notaron la presencia de seres que “parecen personas”, pero que no lo son, pues no se comportan como tales, ya que hacen ruidos extraños e inexplicables y después desaparecen. Asimismo, en su solar han detectado búhos y algunas serpientes venenosas. Ellos consideran que en algunos casos puede tratarse de entidades creadas por los brujos o que pueden ser ellos mismos quienes directamente se presentan ante sus víctimas.

Desde lejos vi que llegó alguien al rancho en una bicicleta, escuché que me llamó: “¡iiuuu!!!”. Cuando me acerqué, no vi a nadie, no hay nada de gente. No es gente. Después me puse triste, triste, como una semana. “¿Por qué será así?”, empecé a decir a Dios, “estoy triste, no sé si alguien me está chingando o qué será”. Como Dios lo sabe todo, no estoy haciendo nada [contra otra persona], estoy así, trabajando. Después, en la nochecita, como dos, tres días, agarré la pistola, eché como seis, siete balas. Con eso quedó otra vez mi corazón tranquilo. Varias veces he escuchado así (Julio. Conversación, enero 2015).

Julio describe su encuentro con alguien que no es gente, es decir, muy probablemente se trata de un brujo. Los choles saben que no deben responder al llamado de uno de estos seres, pues hacerlo los conduciría a la muerte.²⁹ Julio estuvo muy cerca de haber entablado comunicación con el brujo, lo cual generó cambios en sus emociones. Él expresa haber sentido tristeza como consecuencia del encuentro descrito, por lo que se comunica con Dios para preguntarle si su tristeza es producto de que alguien quiere hacerle daño.

²⁹ Existen códigos que indican cómo se deben realizar intercambios entre los seres humanos y los sobrenaturales, y/o los brujos, para no ser afectados negativamente. Una de las reglas fundamentales es no hablar con ellos, ni aceptar la comida que ofrecen, pues eso produciría la muerte. De hacerlo, la persona perdería una parte de su naturaleza humana y comenzaría un proceso de transformación, pues el lenguaje y la alimentación son dos factores fundamentales que dan identidad a los seres.

En torno a la experiencia de emociones existen dos posibilidades: una es que un brujo las provoque al lograr introducir en el corazón de la persona algún mal aire, objeto o espíritu de algún animal, con lo cual la emoción no sería producto de su agencia; la otra opción es que la persona sienta alguna emoción de manera natural a causa de las circunstancias en las que se encuentra. La pregunta de Julio se refiere a esas dos posibilidades.

Es importante mencionar que ambas alternativas pueden generar efectos adversos, pues experimentar emociones inducidas directamente por la brujería puede provocar que las personas realicen acciones contra sí mismas o contra otras; asimismo, sentir emociones muy intensas y de larga duración, aunque de forma natural, puede causar enfermedades, además de que también debilita a las personas, volviéndolas más vulnerables ante los ataques perpetrados por los brujos, produciendo consecuencias negativas más fuertes. De ahí la gran atención que reciben las experiencias emocionales y la enorme importancia que tiene la posibilidad de gestionarlas para tratar de conducir las por territorios menos nocivos.

Por lo tanto, la eficacia de los brujos se relaciona directamente con las emociones que pueden generar en sus enemigos. En este sentido, se aprecia el control del que pueden ser objeto las personas a través de sus emociones; sin embargo, como se verá a continuación, también éstas constituyen recursos que pueden ser gestionados para tratar de subvertir las condiciones de sujeción.

Las principales emociones que se suelen sentir de manera natural cuando se está bajo el asedio de algún brujo son *mi'chlel* (enojo-coraje), *pensal* (preocupación-tristeza) y *bAk''ñan* (miedo); las dos primeras pueden generar la enfermedad de *colico*; la tercera, de espanto³⁰ (*bAk'eñ*). En cuanto las personas se dan cuenta de que alguien está empeñado en hacerles daño, es posible que experimenten dichas emociones de forma intensa. Julio expresó haber sentido tristeza, la cual se encuentra en el mismo campo semántico del *pensal*. Por otra parte, existe un imperativo cultural que insiste en no tener miedo ante los embates de los brujos, por ser una emoción que puede generar consecuencias negativas; sin embargo, no siempre es posible evitarla:

si tuviera miedo uno, pues más que te chingan, más que se pone grave uno, puedes encontrar otras cosas, ya te espantan. Te espanta cualquier brujería que te puede salir (Julio. Conversación, enero 2015).

Julio habló con Dios para que lo ayudase a afrontar la situación que estaba viviendo, ya que confía en su justicia, pues él no estaba haciendo daño a otras personas. Asimismo, al disparar, mostró al brujo que él también tiene recursos para defenderse. Con sus acciones logró transformar su emoción y volvió a sentirse tranquilo.

³⁰ El espanto (*bAk'eñ*) es una enfermedad que puede ser generada por una caída o cuando la persona sufre una fuerte impresión emocional, lo cual provoca que el *ch'ujlel* salga del cuerpo, causando debilidad progresiva y, si no regresa pronto, la muerte.

En otra ocasión, Julio percibió la presencia de un *wAy* remolino que lo tiró de la bicicleta, provocándole que se golpeará en diversas partes del cuerpo. Había tomado unas cervezas con su hijo en la milpa y a las siete de la noche decidieron volver:

Pasé el tope [...] sentí una cosa que me agarró, como remolino. Me agarró, ya no pude yo. Me caí. Me caí 'ai. Fue dura la caída, me golpee aquí [en las costillas]. No estaba yo tomado, no estaba borracho [...] fue como un remolino, un remolino que me hizo así [mueve las manos como si estuviera jalando algo de forma circular y rápidamente], me movió rapidito. Me tumbó así. Estaba yo pasando en el tope, no muy recio, no. Rápido na' más me tumbó. Algo que me quería chingar (Julio. Conversación, enero 2015).

En este caso, Julio no consideró como posibilidad haber caído por haber perdido el equilibrio. Por el contrario, su percepción prerreflexiva le indicó claramente la presencia de otra entidad, un remolino, que lo jaló y lo hizo caer. Naturalmente, para los choles, dichas entidades no están en el mundo de forma inocua, sino que se relacionan con la acción de los brujos, por lo que aparecen en el momento preciso siguiendo objetivos específicos. Por lo tanto, las personas permanecen atentas a identificar experiencias que pueden relacionarse con la presencia y las acciones de los *wAyob*, con el fin de mitigar sus daños en la medida de lo posible.

Por otra parte, como se expresó, el *ch'ujjel* puede salir del cuerpo en diferentes circunstancias, como consecuencia de una caída o de una fuerte impresión y también durante el sueño. Así, en algunos casos, los contenidos oníricos constituyen experiencias de vida, pues son las vivencias del *ch'ujjel* cuando está fuera del cuerpo, mientras la persona duerme. Para que se conserve cierto equilibrio, se requiere que el *ch'ujjel* regrese, pues la separación prolongada entre cuerpo y espíritu conduce a la enfermedad, y en última instancia a la muerte. El *ch'ujjel* es especialmente vulnerable durante el sueño, pues está lejos de su cuerpo puede ser atacado por un *wAy* que tenga intenciones de lastimarlo, devorarlo o atraparlo, por lo que, al ser golpeado o mordido, al caer, al ser herido durante el sueño, o al ser atrapado en alguno de sus viajes, el daño que se produce en el espíritu se manifiesta en la parte material cuando se recupera el estado de vigilia a través de sensaciones corporales —como dolor, ardor o debilidad—, así como también en forma de moretones. Esto sucede debido a que el cuerpo y el *ch'ujjel* se encuentran vinculados. Los contenidos de los sueños son socializados por las mañanas, pues es importante que los miembros de la familia estén enterados de los daños que se han sufrido durante la noche; asimismo, se plantea que al narrar el contenido de los sueños considerados premonitorios es posible evitar que sucedan.³¹

Como consecuencia del conflicto con Mario, Julio y Angélica tuvieron múltiples

³¹ Se considera que cuando los hombres sueñan que tienen aproximaciones amorosas de algún tipo con una mujer es porque pronto encontrarán una culebra en su camino. Al narrar el sueño a sus familiares esperan que eso no suceda.

“malos sueños” (*tsuku ñajal*) en los que fueron agredidos de diversas formas por *wAyob* de brujos:

Mario pidió trabajo [a un brujo] contra nosotros. Yo he tenido muchos *tsuku ñajal*: me come un perro, me corretean, ¡grito muy feo de noche! Si no, persiguen a mi esposo, lo persiguen de noche, él está gritando, pero está durmiendo. Por eso yo siento que algo está pasando, yo lo siento porque de antes no era tanto así. Ahora diario me espanto. Sí sé que me están trabajando, porque últimamente tengo *tsuku ñajal*, ¡pero muy feos los sueños!, y antes no era así (Angélica. Conversación, febrero 2015).

La relación que los choles identifican entre el *ch'ujjel* y el cuerpo, y su vulnerabilidad frente al entorno, provoca que se ponga mucha atención al contenido de los sueños y a las consecuencias que éstos generan en sus cuerpos cuando recuperan el estado de vigilia.

Sí, seguido me pasa, sí, me muerde el *xibaj*. Cuando [me] pasa eso, [me] siento muy mal al otro día. Es que lleva mi sangre, [me] chupa de verdad. A veces sueño que un perro me muerde, al otro día [amanezco con] un *yax*,³² [me] duele mucho la cabeza, [me] duele el cuerpo, [me] siento cansada. Tardo días para sentirme mejor, a veces [pasan] varios días. Ese día que amanezco morada, lleva mi sangre, por eso quedo cansada. A veces veo que es un *tsuts*,³³ pero es más chiquito del que hay... sí lo he visto, cuando no duermo pesado, veo que salga de mi pabellón... porque ése como es *xibaj*, hace que dé sueño. Como no es muy pesado mi sueño, siento que algo me pasa y me levanto, y veo que está saliendo del pabellón, veo que se va ese animal (Angélica. Conversación, febrero 2015).

Angélica habla de dos experiencias que le suceden durante el sueño y que en términos similares he registrado con frecuencia entre los choles. En la primera, el *wAy* perro de un brujo muerde el *ch'ujjel* de Angélica cuando éste sale del cuerpo para pasear durante la noche. En el segundo evento, un brujo le induce el sueño para poder morder su *ch'ujjel* y su carne a través de su *wAy* murciélago, lo cual la debilita y le produce diversos tipos de malestares. Cuando está adentro del cuerpo, el *ch'ujjel* se ubica en la sangre y puede escucharse en el pulso, por lo que, al ser mordido, el *wAy* se come una parte de la sangre y del *ch'ujjel* de la persona, lo que deja una marca en forma de moretón, además de ocasionar debilidad y otras consecuencias físicas.

La brujería puede operar a través de procedimientos rituales nocturnos en los que el brujo establece comunicación con Satanás o con los Dueños, con lo cual se logra que diversas entidades adquieran características dañinas y que puedan penetrar en el cuerpo de la persona destinada. Como se mencionó, se trata del “mal aire” (*tsuku ik*), de objetos o espíritus de diversos animales que se introdu-

³² Moretón.

³³ Murciélago.

cen a través del contacto, ya sea por medio de la ingesta de alimentos y bebidas, o cuando la persona toca con alguna parte de su cuerpo algún objeto que ha sido preparado especialmente.³⁴ Es común escuchar de personas que se sienten mal o que enferman luego de haber pisado algo tirado en su solar o en su camino que había sido preparado por algún *xibaj* con el fin de hacer daño. Las personas que saben que tienen enemigos, suelen ir con cuidado, mirando su camino para no pisar algún líquido u objeto desconocido, o el *rus pimel*, que consiste en una rama que tiene forma de cruz. Sin embargo, es posible adquirir las propiedades dañinas de una sustancia cuando alguien a quien no iba destinado el daño pasa por ahí y toca el objeto del cual emanan.

También se puede actuar a distancia, siguiendo una lógica metonímica, al manipular ritualmente una fotografía de cuerpo entero, alguna prenda de ropa o escribiendo en papel el nombre completo de la persona que se desea dañar; estos objetos serán enterrados finalmente —de preferencia en el cementerio para obtener un efecto más poderoso—, pues con ello el Dueño de la tierra puede atrapar el espíritu de la persona y retenerlo.

El objetivo de la brujería es perjudicar a quien llega a recibir alguna de dichas entidades en el cuerpo, ya que los elementos que se introducen pueden producirle malestares corporales, pensamientos negativos, sensaciones de confusión, emociones intensas y/o fuera de control, las cuales coadyuvan a que la persona realice acciones contra sí misma o contra los demás.³⁵ Asimismo, pueden generar que los individuos se pongan en peligro, como le sucedió a una mujer que sintió “perdida su cabeza” de forma momentánea, y estuvo a punto de ser atropellada. La manera en que cada uno es afectado depende del objeto que se utiliza, del poder que se le confiere y del lugar del cuerpo donde actúa, pues algunos llegan hasta el corazón, por lo que alteran las emociones, los pensamientos y las

³⁴ Un joven me explicó que sus “ataques”, manifiestos en forma de fuertes sacudidas, involuntarias e incontrolables, que él percibía que tenían origen en su mano derecha, habían sido provocados porque había tocado sin darse cuenta un extraño polvo blanco que encontró un día en su bicicleta, saliendo de la milpa, el cual —pensaba— había sido colocado seguramente por alguien que quería hacerle daño. Por otra parte, una mujer me comentó que había comenzado a sentirse enamorada de un hombre desde el momento en que estrechó su mano, seguramente porque él había colocado en ella algo que había sido preparado previamente con ese fin; el problema —decía— era que el hombre era viejo, la maltrataba de diversas maneras y ella no podía dejar de quererlo ni se podía separar de él, lo cual demostraba que le había hecho “maldad” para retenerla, pues de otra manera no se explicaba cómo es que había logrado “enamorarla”.

³⁵ En general, se trata de acciones que van contra los códigos éticos y morales de la localidad. He identificado algunos casos entre mujeres que han conformado relaciones de pareja con hombres no aprobados por sus propias familias, debido a que no cumplen con las obligaciones maritales consideradas como fundamentales, que implican darles el sustento económico a ellas y a sus hijos; también sucedió en un caso de infidelidad cometido por una mujer, en el que abandonó a su pareja y se fue a vivir con su amante. En esos casos, tanto ellas como sus familiares y vecinos han expresado que los hombres les hicieron “maldad” para que ellas aceptaran relacionarse con ellos, y así explican que hayan accedido a tener relaciones “prohibidas”. Asimismo, esto ha sucedido en casos donde las personas tienen ideas suicidas, o en hombres que emplean la violencia física contra miembros de sus propias familias o de otras.

acciones de los sujetos; mientras que otros llegan a ciertas partes del cuerpo, produciendo dolores o malestares diversos.

Luego de todo lo que ya había sucedido, Julio sintió un enojo muy fuerte contra Mario y pensó en la posibilidad de hacer algo para detenerlo y vengarse. Asimismo, empezó a sentir “la cabeza perdida”³⁶ (*sojkem i jol*), escuchaba voces de personas que lo incitaban a suicidarse³⁷ y también presentó fuertes dolores en diversas partes del cuerpo; por momentos tenía desesperación y ganas de irse a otro lugar. Para Julio y sus familiares, dichas experiencias revelaban el impacto de la “maldad” sobre su persona, perpetrada a través de los emisarios enviados cotidianamente al rancho donde él trabaja, a través de los sueños, y posiblemente también a través de algún mal aire que hubiera penetrado a diversas partes de su cuerpo, incluido su corazón.

A pesar de todo, Julio no acudió en primera instancia con algún especialista ritual para que tratara de detener el daño y lo ayudara a recuperarse. En lugar de eso, optó por hacer un trabajo personal relacionado con la gestión de sus emociones, rezando y hablando directamente con Dios, confiando en su justicia, tratando de no hacer caso a lo que estaba sucediendo, haciendo lo posible por evitar sentir dichas emociones y tener pensamientos negativos, esforzándose también por confiar en sí mismo; todo ello le permitió disminuir los síntomas percibidos y recuperar por momentos la tranquilidad.

Yo no hago caso [ríe], [Mario] quiere hacer maldad, está rezando ahorita, está prendiendo vela, está dando aguardiente a la tierra. Pero no pasa nada [a] uno, solamente Dios lo sabe. A veces ya pierdo la vista, ya me quedo un rato la mente, así como borracho uno, pero ya vuelvo a decir: “señor Jesús, por qué estoy así, por qué estoy enfermado así”, al rato estoy bien otra vez, estoy feliz otra vez [ríe]. Pero ya ves que se pone uno triste, más se va a enfermar uno. Yo no digo nada, estoy bien, estoy tranquilo, estoy trabajando ahí, tranquilo, no me pongo triste, no, no me pongo triste [...] Estoy más tranquilo, que sólo Dios lo sabe todo, lo que hace uno así como él hace. No tengo miedo. Porque todo lo que hacemos en la vida, Dios lo está viendo, porque por más que está haciendo maldad una persona, no puede ser, Dios lo está viendo que no puede hacer uno (Conversación, noviembre 2013).

Como se mencionó, la gestión de las emociones es fundamental, ya que si las personas logran evitar aquellas que conducen a la enfermedad (miedo, preocupación-tristeza y enojo-coraje), es posible que el daño que les enviaron no penetre en la carne, o que, si lo hace, las consecuencias se manifiesten de forma mínima, es así como la persona afectada también tiene la posibilidad de resistirse frente a la “maldad” en curso, como expresó el joven Luis, sobrino de Julio:

³⁶ Con esta expresión refieren cuando alguien “no sabe lo que hace”, “no siente lo que hace”, “está como perdido”.

³⁷ El intento de suicidio o el suicidio constituyen prácticas relativamente comunes entre los choles (Imberton, 2012). En la localidad de estudio, he identificado que algunas personas consideran que los brujos pueden incitar a la gente a suicidarse generándoles pensamientos reiterados en ese sentido o diciéndoles al oído de forma constante que deben matarse.

Nos hacemos fuertes cuando pensamos positivo... que no me va a pasar nada, así nada más [...] Así tu cuerpo se hace fuerte, como que no le va a pasar nada pues, ya no le va a entrar nada que te manden. Pero si piensas “¡iqué me va a pasar, ya me embrujaron!” , pues ya vas a tener cosas negativas. Entre más miedo tienes, más fácil es que te hagan algo, pero si no tienes miedo, te haces fuerte, y sientes que eres fuerte, que puedes vencer cualquier cosa, la maldad no te va a hacer nada, no te va a pasar nada [...] Ellos quieren hacerte daño, quieren verte caer, quieren desaparecerte, quieren que te mueras. Pero no, [si tú piensas:] “tú no eres nada para mí, ninguna cosa me vaya a hacer que yo tenga miedo”, no te hacen nada. La cosa es tratar de no sentir miedo, de que no te gane (Conversación, febrero 2015).

Las emociones expresan la implicación que tienen los sujetos en su mundo sociocultural —en relación con valores, expectativas, creencias, prácticas—, por lo cual los enemigos procuran generar escenarios que favorezcan emociones que produzcan consecuencias nocivas en las personas, como el miedo, la preocupación-tristeza o el enojo-coraje. Sin embargo, frente a las condiciones adversas es posible gestionar la defensa desde la misma trinchera emocional, ya que ésta determina la apertura o el cierre del cuerpo ante el resto de consecuencias negativas posibles.

Por otra parte, Julio se esforzaba por mostrar a quien lo mirara que él se encontraba bien, que nada de lo que sucedía lo afectaba, que la brujería de que estaba siendo objeto no estaba produciéndole daño, que él era una persona suficientemente fuerte como para afrontar con éxito las agresiones. Se trataba de una estrategia con la que pretendía generar dudas en su agresor, buscaba hacerlo retroceder al darse cuenta de que sus acciones no lograban las consecuencias esperadas.

Otro recurso a favor de Julio consistió en la toma de partido que realizaron diversos habitantes del ejido. Luego de haber tenido previamente problemas con Mario, sabiéndolo una persona envidiosa, capaz de emplear la brujería, diversas personas mostraron su rechazo hacia él, incluso alguien mató de forma anónima a uno de sus animales para mostrarle su profundo enojo. Por lo tanto, la configuración de las alianzas al interior del ejido se transformó en relación con estos acontecimientos.

Los sucesos descritos fueron socializados en su momento entre los miembros de la familia nuclear y extensa, pues era importante que todos estuvieran al tanto. No sólo Julio y Angélica percibieron las consecuencias de la “maldad” que estaba operando en su contra, sino también Ana y uno de sus hermanos menores. La brujería que se dirige hacia alguien en especial puede desviarse hacia unos u otros miembros de la familia, en función de la fortaleza con que cuente cada uno, lo cual podría explicar la gran variedad de vivencias que tuvo que afrontar Julio. En particular, Jesús dice no haber percibido la brujería, pues además de “no hacer caso”, desde hace años se convirtió a la religión pentecostal, en la cual se deslindan de creencias y prácticas relacionadas con la brujería.

Por motivo de espacio no me extenderé más con el análisis de este caso. Sólo agregaré que algunos miembros de la misma familia acudieron con diversos especialistas rituales para solicitar protección, algunos de los cuales ofrecieron devolver el daño a quien lo había provocado, a cambio de elevadas sumas de dinero. Esto generó que sus síntomas se fueran atenuando poco a poco o desaparecieran. Asistir con un especialista es la forma más común de protegerse en casos como éste, pues se espera que logre detener el daño, con lo que la persona afectada puede disminuir su preocupación y/o miedo al tiempo que percibe que los efectos del daño van desapareciendo.³⁸

Como se ha mostrado a través del análisis del caso de estudio, la posibilidad de enfermar por “maldad” se produce a través del encadenamiento contiguo entre eventos que evidencian las acciones nocivas que alguien está emprendiendo en contra de una persona y que demuestran que en efecto están repercutiendo en su salud. Se trata del encadenamiento de experiencias sensorperceptivas, de sueños y de pensamientos enmarcados dentro de la lógica cultural chol, junto con situaciones en las que se ponen de manifiesto contextos de intenso conflicto social, lo cual deriva en el deterioro de la salud del sujeto afectado. A continuación presentaré otros dos casos, de forma más breve y esquemática, donde es posible apreciar dicho encadenamiento.

Caso 1

María sabía que su nieta Teresa sentía envidia hacia ella y hacia otros miembros de su familia, pues se enteró de que hizo varios comentarios en los que “hablaba mal” de ella (*mi pampan*) y de sus familiares, e inventó varias cosas con las que trataba de ponerlos mal con otras personas y de generar conflicto con ellas. Entre otras cosas, un día le dijo a José —esposo de María y abuelo de Teresa— que, en cuanto él se iba a la milpa, María iba a su casa a “regañarla”. Eso implicaba que a María le gustaba meterse en las vidas ajenas, además de que salía de su casa sin que su esposo lo supiera y le hubiera dado permiso.³⁹

También dijo a los padres de la niña haber visto que una hija de María maltrataba a su hija recién nacida. Teresa es nieta de un *xwujtijel* y algunas personas comentaban que su abuelo le había heredado el don para curar, pero también para hacer daño. Durante ese proceso de conflicto evidente con su nieta, María comenzó a tener de forma constante *tsuku ñajal*, sueños en los que era atacada

³⁸ En casos donde no sucede esto, las personas afectadas suelen buscar otro u otros especialistas en su intento por recuperar la salud. En su trayectoria de búsqueda puede pasar mucho tiempo, pueden llegar a gastar mucho dinero y en ocasiones llegan a consultar con algún médico, especialmente si los mismos especialistas rituales así lo recomiendan.

³⁹ He observado que algunos hombres ejercen mucho control sobre sus parejas, no les gusta darles “permiso” de salir cuando ellos no están o quieren que los acompañen a donde van. Eso sucede principalmente entre las parejas de personas mayores; sin embargo, también existe control en parejas más jóvenes.

por diversos animales; ella consideraba que eran los *wAyob* de su nieta Teresa, quien quería hacerle daño. Durante poco más de dos meses, ella vivió el continuo ataque por parte de esos seres a través de sus sueños, en los cuales era mordida o golpeada por ellos, lo que la fue debilitando de manera progresiva, le generó dolores corporales y le produjo moretones, los cuales me mostró, incluso alguno con forma de cruz. También su esposo me comentó que había podido ver cómo atravesaban volando el pabellón con el que se cubrían de los moscos durante la noche.

Antes de dormir, ella se untaba ajo y tabaco en el cuerpo, pues son elementos que contribuyen a alejar a los *wAyob* y a evitar sus ataques; sin embargo, su remedio estaba demostrando ser insuficiente. Debido a ello, Teresa se resistía a quedarse dormida, lo que generó que se llegara a quedar dormida de forma inevitable incluso durante el día debido al cansancio.

En una ocasión nos encontrábamos en el hospital de Xpuhil —cabecera municipal—, esperando que una de sus hijas recibiera atención. Ella se quedó dormida, pero pronto despertó sobresaltada, comentándonos que estaba teniendo un “mal sueño”; que ella había pensado que estando fuera del ejido no sería perseguida por esos “animales”, pero que no fue así. También nos dijo que en sus últimos sueños escuchó que los *wAyob* le decían que pronto moriría.

En medio de dichos acontecimientos, María acudió a consultar con un *xwujtijel*, quien le confirmó que alguien le estaba haciendo “maldad”, por lo que le dio tratamiento ritual y ella logró sentirse mejor. Sin embargo, luego de unos días, los ataques volvieron. Evidentemente, el caso de María era desesperado. Sin embargo, luego de un tiempo, sus malestares amainaron y dejó de tener “malos sueños”, debido a que el acoso llevado a cabo por su nieta también disminuyó.

Anteriormente, varios integrantes de una familia me contaron —por separado— la forma en que una mujer anciana (abuela de unas, madre de otros) murió años atrás, y se trataba de una situación similar: de ataques realizados por *wAyob* de algún brujo durante sus sueños e incluso durante la vigilia, que la fueron debilitando inevitablemente hasta conducirla a la muerte. Sus familiares la llevaron con una mujer espiritista que vivía en el ejido Nicolás Bravo. Con ella se quedó viviendo durante un tiempo, en lo que la espiritista la “defendía” de los ataques de que era víctima y trataba de que recuperara la salud por medio de procedimientos rituales. Luego de un tiempo, la mujer se sintió mejor y decidió volver a su casa, no sin antes encomendarles a sus familiares que no la dejaran sola, pues ella se encontraba en una situación muy delicada. No obstante, una noche en que por un momento se encontró sola, fue atropellada por un *wAy*, quien pasó corriendo y la derribó, lo que le produjo la muerte en unos cuantos días.

Caso 2

Durante una de las fiestas religiosas de gran importancia para el ejido, Pedro hirió en el cuello con su machete a su vecino Gilberto. Éste fue llevado de emer-

gencia al hospital en Chetumal y pudo recuperarse casi totalmente después de unos meses. Por su parte, Pedro fue llevado al Ministerio Público en Xpuhil. Ahí también llegó la esposa de Gilberto, para hacer la declaración de los hechos; sin embargo, como habla muy poco el español, fue acompañada por su prima Rosa, quien la ayudó con la traducción. La esposa y la hija de Pedro se molestaron por ello, le dijeron a Rosa que no debía meterse en un asunto que no era suyo y la amenazaron con hacerle daño. De por sí ella ya había tenido problemas con Pedro por chismes que él inventó; incluso en una ocasión él le gritó porque consideraba que ella no tenía derecho a dejar sus borregos en el espacio común porque no era ejidataria.

Rosa me comentó que tenía miedo de que Pedro quisiera hacerles daño a ella o a su familia, principalmente a sus hijos, pues alguien le dijo que él había mencionado que quería acabar con la familia de Rosa. Por otra parte, era sabido por las personas del ejido que el suegro de Pedro es un *xibaj* poderoso que vive en un ejido vecino y que podría hacer “maldad” —al igual que en otras ocasiones—, si es que se lo pedía alguien de su familia.

Luego de esos hechos, a Rosa le ocurrieron algunos *tsuku ñajal*, “malos sueños”, donde era agredida por diversos “animales”, y a partir de eso empezó a sentir dolores en su cuerpo. En otra ocasión, ella tuvo el mismo sueño que había tenido su tío poco antes de intentar suicidarse, y temía era que estuviera “perdiendo su cabeza” al igual que le había ocurrido a su familiar. También comenzó a presentar confusión, decía que por momentos no sabía lo que hacía, que se sentía “perdida”.

Por su parte, su padre soñó en una ocasión que lo perseguían varias cabezas de ganado; mencionó que había una persona que ya lo estaba alcanzando, pero él la detuvo y le cortó la mano en la que empuñaba un arma, aunque no pudo ver de quién se trataba, pues despertó y no quiso volver a dormir por temor a que continuara el sueño. Como este hombre tiene un *ch'ujlel* fuerte (*an p'At Alel i ch'ujlel*), pudo detener el daño que se le quería producir; sin embargo, no es algo que logren hacer muchas personas, principalmente las mujeres, de quienes se considera que tienen un *ch'ujlel* más débil. En otra ocasión, estando solo en la milpa escuchó el ruido de gente que se acercaba, pero cuando trató de buscarla no vio a nadie alrededor. Me comentó que nunca había sentido algo así. A raíz de dichas experiencias se dio cuenta de que alguien estaba tratando de dañarlo, y pensó que se trataba de Pedro.

Conclusiones

En el presente trabajo se ha retomado la propuesta fenomenológica para abordar la experiencia de enfermar por brujería entre personas choles habitantes del Ejido El Carmen II, en el municipio de Calakmul, Campeche. El objetivo ha sido aportar otros elementos de análisis frente a las propuestas centradas en la textualidad, la representación y el abordaje simbólico, las cuales han sido predominan-

tes en la antropología, además de analizar la experiencia de quienes enferman en contraposición a la propuesta que coloca en el centro a los especialistas rituales como actores en la lucha contra el infortunio.

Antes de continuar, es importante mencionar que no es nuestra intención producir generalizaciones, ya que no se ha observado que lo que aquí se describe suceda en todos los casos ni en todas las personas. Sin embargo, se han obtenido suficientes datos como para plantear la relevancia de considerarlo como una manera en que los choles pueden llegar a vivir las situaciones de conflicto social que se relacionan con el ejercicio de la brujería en su contra. Los casos que se han presentado hasta ahora han surgido a través de un devenir de varios meses, por lo que los elementos involucrados en el proceso de enfermar han sido múltiples. Sin embargo, han existido otros procesos donde los sujetos han identificado relaciones entre pocos eventos, los cuales se han extendido a períodos de tiempo menores; en dichos casos se ha podido identificar la misma lógica de operación, es decir, los acontecimientos que refieren a situaciones de conflicto social se relacionan con sensaciones o percepciones corporales, con sueños o con pensamientos, que tienen impacto negativo en la salud de las personas.

Recurriendo al análisis de tres casos es posible decir que, para los choles, la lógica del mundo se les revela a través de su experiencia vivida; por medio de lo que perciben con sus sentidos es posible dar cuenta de la presencia y de las acciones emprendidas por las entidades sobrenaturales en el proceso de hacerles daño. Por lo tanto, los choles experimentan como realidad vivida, de forma cotidiana, su ontología hecha cuerpo. Como plantea Heiras (2015), los presupuestos sobre los que están construidas las ontologías amerindias no son sólo “imaginarios colectivos” ni “visiones simbólicas del mundo”, sino que tienen una “condición de realidad”.

A través de esta aproximación se elimina la distancia frente al sujeto fenomenológico, dejando de lado la mirada que privilegia las creencias frente a las experiencias, ya que aquéllas dejan abierta la posibilidad de que se trate de “una falsedad” o “una falsa realidad”, como plantea críticamente Fagetti (2010: 14). Por el contrario, cuando nos aproximamos desde la mirada fenomenológica no es posible calificar bajo un criterio de verdad o falsedad la experiencia de los sujetos, sino que es factible apreciar que algo sucede en sus cuerpos, en sus emociones, en sus percepciones sobre el mundo, lo que se relaciona con su proceso de afectación de salud, lo cual se encuentra en sincronía con los elementos planteados en su ontología, así como en la comprensión y en la relación que establecen con el mundo. Se trata de vivencias sensorperceptivas, emociones, pensamientos o sueños, los cuales muestran la cualidad porosa y en constante riesgo en la que se encuentra la persona chol al estar expuesta a los deseos de los demás, siendo objeto de control a través de ataques promovidos por vecinos envidiosos, lo cual muestra que las interacciones pueden traspasar los cuerpos (Escalona, 2009: 189), e incluso trastocar la agencia de los sujetos, conduciéndolos por experiencias y acciones no reconocidas como generadas por su propia intencionalidad.

Por lo tanto, es posible recuperar el papel del cuerpo y de las emociones como agentes transformadores de la vida social al contribuir en la generación de experiencias, orientaciones y significados (Jenkins y Valiente, 1994), así como también de conocimientos sobre el mundo, con los que la persona da cuenta de lo que le sucede cuando es objeto de brujería y que le permiten también organizar la resistencia para tratar de evitar o disminuir las consecuencias de aquélla. Como se mostró en los casos de estudio, con el ejercicio de la brujería tanto el cuerpo como las emociones se convierten en espacios donde se lleva a cabo la disputa por el poder, pues a través de ellos el sujeto es capaz de responder para tratar de subvertir el ejercicio de poder que se trata de ejercer en su contra. Finalmente, la propuesta de este trabajo ha buscado mostrar que es posible experimentar diferentes relaciones sujeto-mundo a partir de “percepciones corporales distintas” (Ots, 1990: 22), las cuales se fundamentan en diversas configuraciones socioculturales.

BIBLIOGRAFÍA

Agudo Sanchí, Alejandro

- 2006 “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la zona chol de Chiapas”, *Estudios Sociológicos*, XXIV (72): 569-600.

Ariel de Vidas, Anath

- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- 2007 “The Symbolic and Ethnic Aspects of Envy among a Teenek Community (Mexico)”, *Journal of Anthropological Research*, 63 (2): 215-237. DOI: 10.3998/jar.0521004.0063.206

Citro, Silvia

- 2006 “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la etnografía”, *El Cuerpo In-cierto. Arte/Cultura/Sociedad*, pp. 45-106, Elina Matoso (comp.). Buenos Aires: Letra Viva, Universidad de Buenos Aires.
- 2009 *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- 2010 “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”, *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, pp. 17-58, Silvia Citro (coord.). Buenos Aires: Biblos.

Comisión Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social

- 2016 “Medición de la pobreza en México 2010, a escala municipal”, <<http://coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Medici%C3%B3n/Informacion-por-Municipio.aspx>> [Consultada el 1 de agosto de 2016].

Comisión Nacional de Población

- 2016 "Índice de Marginación por Entidad Federativa y Municipio 2010", <http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Indices_de_Marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio> [Consultada el 1 de agosto de 2016].

Csordas, Thomas

- 1990 "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, 18 (1): 5-47. DOI: 10.1525/eth.1990.18.1.02a00010.
- 1993 "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 8 (2): 135-156. DOI: 10.1525/can.1993.8.2.02a00010.

Dow, James

- 1981 "The Image of the Limited Production: Envy and the Domestic Mode of Production in Peasant Society", *Human Organization. Journal of the Society for Applied Anthropology*, 40 (4): 360-363. DOI: <http://dx.doi.org/10.17730/humo.40.4.7876502u1668q763>

Escalona, José Luis

- 2009 *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Colección La Pluralidad Cultural en México, 19).

Fagetti, Antonella

- 2010 "Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México", *Iniciaciones, trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, pp. 11-40, Antonella Fagetti (coord.). México: Plaza y Valdés y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- 2015 *Iniciaciones chamánicas: el trance y los sueños en el devenir del chamán*. México: Siglo XXI.

Figuerola, Helios

- 2010 *Los hombres, los dioses y las palabras. En la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (Serie Monografías, 12).

Foster, George

- 1965a "Cultural Responses to Expressions of Envy in Tzintzuntzan", *Southwestern Journal of Anthropology*, 21 (1): 24-35.
- 1965b "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, 67 (2): 293-315. DOI: 10.1525/aa.1965.67.2.02a00010
- 1972 "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", *Current Anthropology*, 13 (2): 165-202.

Galinier, Jacques

- 1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Colección Clásicos de la Antropología, 17).

- García, Hugo
2006 "Religión, política y brujería", *Dimensión Antropológica*, 13 (37): 151-180, <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=456>> [Consultada el 10 de octubre de 2015].
- Good, Byron
1994 *Medicine, Rationality, and Experience*. New York: Cambridge University Press.
- Gossen, Gary
1975 "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", *MAN, The Journal of the royal anthropological institute*, 10 (1): 448-461. DOI: 10.2307/2799813
- Heiras, Carlos
2014 "La etnografía no es diálogo, o sólo lo es en segunda instancia. Comentario metodológico", *Rutas de Campo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México, 15 años de trabajo*, 4-5: 180-184.
2015 "El rostro virtual del etnocentrismo", *Antropomedia. Antropología digital aplicada al marketing y los negocios*, <<http://www.antropomedia.com/2013/08/04/el-rostro-virtual-del-etnocentrismo/>> [Consultada el 10 de octubre de 2015].
- Hermitte, Esther
1970 *Poder sobrenatural y control social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Hochschild, Arlie
1975 "The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities", *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, pp. 280-307, Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter (eds.). Nueva York: Anchor Press/Doubleday.
- Holland, William
1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Imberton, Gracia
2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
2012 "Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre población chol de Chiapas", tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Jackson, Michael
2010 "Conocimiento del cuerpo", *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, pp. 59-82, Silvia Citro (coord.). Buenos Aires: Biblos.
- Jenkins, Janis y Martha Valiente
1994 "Bodily Transactions of the Passions: El Calor Among Salvadoran Women Refugees", *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, pp. 163-182, Thomas Csordas (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kirmayer, Laurence
 1992 "The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience", *Medical Anthropology Quarterly* 6 (4): 323-346. DOI: 10.1525/maq.1992.6.4.02a00020
- Köhler, Ulrich
 1995 *Chonbilal Ch'ulelal - Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Le Breton, David
 1999 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López Austin, Alfredo
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
 2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Martínez González, Roberto
 2011 *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas. (Serie Antropológica 19).
- Martínez Ramírez, Isabel
 2010 "Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social", *Iniciaciones, trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, pp. 251-270, Antonella Fagetti (coord.). México: Plaza y Valdés y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Merleau-Ponty, Maurice
 1993 *Fenomenología de la percepción*. México: Planeta.
- Ots, Thomas
 1990 "The Angry Liver, the Anxious Heart and the Melancholy Spleen", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14: 21-58. DOI: 10.1007/BF00046703.
- Page, Jaime
 2002 "Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes", tesis de doctorado en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Facultad de Filosofía y Letras.
 2005 *El mandato de los dioses. Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
 2008 "Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc, Chiapas", *La noción de persona en México y Centroamérica. Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 4: 1-56,

<http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/pdfs/n4_art08.pdf> [Consultada el 13 de septiembre de 2016].

Perrin, Michel

- 1995 "Lógica chamánica", *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, pp. 1-15, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramírez, Josefina

- 2013 "De la curiosidad al miedo. Experiencia corporal de un grupo de internas ante el encierro y la disciplina en una institución educativa religiosa", *Estudios de Antropología Biológica*, XVI: 623-651.

Rodríguez, Gabriela

- 2012 "Enfermar y sanar. Persona, cuerpo social y cosmos en la vida cotidiana chol en Calakmul", tesis de Doctorado en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- 2015 "La función social de la dimensión emocional en el conflicto comunitario: entre la envidia, la desigualdad y las relaciones de poder", *Estudios de Cultura Maya*, XLVI: 167-196. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2015.46.726>.

Romero, Laura

- 2006a *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- 2006b "Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla", tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Sánchez, Óscar

- 2010 "Los avatares chamánicos. Técnicas de pulsación y diagnóstico de las enfermedades tzeltales", *Iniciaciones, trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, pp. 183-308, Antonella Fagetti (coord.). México: Plaza y Valdés y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Sandstrom, Alan

- 1991 *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.

Scheer, Monique

- 2012 "Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory*, 51 (2): 193-220. DOI: 10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x.

Thomas, Norman

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque.* México: Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 166).

Trejo, Leopoldo, Arturo Gómez, Mauricio González, Claudia Guerrero, Israel Lazcano y Sylvia Sosa

2014 *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca Meridional.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.* Chicago: The University of Chicago Press.