CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

RELIGIÓN Y ENFERMEDAD:
UNA ETNOGRAFÍA DE LA LOCURA Y LAS CONVULSIONES EN SAN PEDRO CHENALHÓ, CHIAPAS

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

VÍCTOR MANUEL MÁRQUEZ PADREÑAN

DIRECTOR DE TESIS: DR. WITOLD ROBERT JACORZYNSKI CERAN

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2019

A Cecilia, Jaime, Rosa y Catarina

Jesus' blood never failed me yet
This one thing I know
That He loves me so

Gavin Bryars

ÍNDICE

Agradecimientos……...9
Nota preliminar……11
Introducción……13
Nomadismo religioso, verdad y curación…..……..……....16
Algunos antecedentes etnográficos……..……...19
La convulsión y la locura como metáforas religiosas…..……..27
Un lenguaje supersticioso……...……..……...33

1. Un municipio de los Altos de Chiapas……41
Del mercado de Jovel a la cabecera de Chenalhó…….....41
Los años recientes de política pedrana……..…….....46
Un Palacio Municipal en ruinas……...……53
El Centro de Salud……57

2. El caso de una mujer pentecostés con *tup'ik y chuvaj*……63
La muerte del *vayijel*……..……63
Un dromómano en Chenalhó….....72
Un castillo de hormigón en medio de la sierra …..……...76
Confusión cultural..…….…….……86

3. Posesiones, templos y cristianos…...……..93
"La ciencia se hizo para la gente sin fe"……..……93
Conquistar a los niños con juguetes…….…….……..99
"Para que se sepa la historia de mi hermanita"……..……...104

La mujer de los dos nombres……110

4. El *tup'ik* de un joven tradicionalista……119
Los rezos que no volverán……119
Dos mundos en la iglesia……128
Un curandero zapatista……132
Un *ilol* tradicionalista……137

5. La convulsión de una mujer sin religión……147
Nada que suene a religión……147
"El corazón no me da para creer"……153
La fe en las calles……156
Miedo a enloquecer……164

Conclusiones……173
Bibliografía……179

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me fue otorgada de agosto de 2017 a agosto de 2019 para realizar mis estudios de maestría. Además, agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Ciudad de México (CIESAS-CDMX) por tramitar la beca de movilidad académica CONACYT a la sede CIESAS-Sureste, apoyarme económicamente tanto para realizar trabajo de campo durante cuatro meses como para presentar los resultados preliminares de esta investigación en el Cuarto Coloquio del Medical Anthropological Research Center (MARC) de la Universitat Rovira I Virgili, que se realizó del 30 al 31 de junio de 2019 en la ciudad de Tarragona, Cataluña.

Además, le doy las gracias a Aäron Moszowski, Alberto Aguilar, Antonio Guerrero, Antonio Mantilla, Carlos Martínez, Carolina Robledo, Daniel Alavez, Daniel Ramírez, Delfina Ortiz, Eduardo Menéndez, Enrique Eroza, Eva Salgado, Fernando Salmerón, Frida Villavicencio, Gabriela Román, Gema Sánchez, Günther Hasselkus, Gustavo Ramírez, Jessica Bautista, Jesús Ruvalcaba, José Sánchez, León Castellón, Lilí Márquez, Lilí Padreñan, Lourdes Salazar, Manuel Márquez, María José Lucero, Marisol Alcocer, Marlene Castro, May-ek Querales, Michel Chanteau, Priscila Munguía, Roberto Melville, Rogelio Reyes, Rosa María Osorio, Rubén Muñoz, Susana Flores, Teresa Carbó, Witold Jacorzynski, Xóchitl Luna, Yahel Gordillo, Yareni Gonsen y Zenia Yébenes.

Finalmente, agradezco a las y los habitantes de la cabecera municipal de San Pedro Chenalhó. En específico, a Magali Pérez, Humberto Pérez, Yair Pérez, Dalia Pérez, Daniel Pérez, Ernestina Pérez, Elías Pérez, Cecilia Ruiz, Suriel Ruiz, Alexis Ruiz, doña Paulina, Jaime, José Antonio Reyes, Elías Hernández, Laura Pérez, Lourdes Gordillo, Enrique Díaz, Alfredo Díaz, doña Ana, don Nabor, Francisco Pérez, Rosa Linda Pérez, Rosa Pérez, Óscar Jiménez, Antonio Jiménez, Manuel Pale, Alejandro Hernández, Érika,

Luz, José Antonio Pérez, Antonio Paciencia, Juan Pasinsa, Samuel Pasinsa, Sebastián Gómez, Erik Hernández y Jacinto Arias.

NOTA PRELIMINAR

Algunos acontecimientos relatados en esta tesis están ordenados con base en un ejercicio narrativo que no corresponde con la sucesión que tuvieron en la realidad. Las personas que solicitaron mostrar su identidad aparecen con nombre y apellido; los demás, optaron por emplear un seudónimo. Además, todas las fotografías son de mi autoría. Por último, a menos que lo aclare, todos los diálogos vertidos en esta tesis fueron transcritos directamente de las entrevistas grabadas con la autorización de mis interlocutores.

Ubicación de Chenalhó. Google Maps, 2019.

INTRODUCCIÓN

La siguiente etnografía es un intento por mostrar la relación entre las convulsiones, la locura y la religión en la cabecera municipal de San Pedro Chenalhó, Chiapas. Siguiendo a Michel Foucault (2000 [1999]: 208), parto del supuesto de que el estudio de las convulsiones y la locura es la vía idónea para observar las tensiones inherentes a la religión y entre ésta y otras esferas con las que interseca, como la medicina y la política. Presentaré cuatro historias: una mujer y un joven que sufren convulsiones y dos mujeres que sufren convulsiones y locura, en las que se trasluce el papel de la religión y las diferentes contradicciones sociales enmarcadas en el proceso de modernización que ha experimentado la cabecera de Chenalhó desde la década de 1970.

Considero que las narraciones en torno a las convulsiones y la locura permiten abordar el fenómeno de la diversidad religiosa en Chenalhó, que ha sido interpretado desde perspectivas antagónicas. Simplificando al máximo, como "un síntoma de la destrucción cultural e identitaria" (Rivera et al, 2011: 64), como un proceso emancipatorio en donde la pluralización religiosa ha dado pie a la "modernidad india" (Bastian, 1997: 120); o bien, como un contrapoder de la hegemonía política de la religión tradicionalista (Villa Rojas, 1946). En general, estas perspectivas atribuyen a la diversidad religiosa un carácter "etnocida"; o bien, uno emancipatorio. Antes de pronunciarme al respecto, mi objetivo principal es mostrar de qué forma las narrativas en torno a la convulsión y la locura aportan elementos para observar de cerca la diversidad religiosa en Chenalhó.

Para abordar la pregunta de investigación, mis objetivos de investigación son los siguientes. Para empezar, registrar las formas de tratamiento de las convulsiones y la locura a través de una etnografía de los espacios y las narraciones de los sujetos, sus familiares, los pastores y los médicos. Siguiendo a Bruno Latour, me interesa registrar "los rodeos de los cursos de acción" (2012: 47) de la búsqueda de curación, en los cuales

intersecan las técnicas, los espacios y los objetos que se sitúan entre la religión, la convulsión y la locura. Por otra parte, de la mano de la antropología wittgensteiniana de Witold Jacorzynski y la antropología de la religión de Zenia Yébenes, me enfocaré en urdir un marco conceptual en torno a la gramática de la religión que permita abordar mi segundo objetivo: analizar el lugar de la convulsión y la locura como parte del lenguaje religioso.

Mis hipótesis de investigación son las siguientes. En primer lugar, sostengo que en la cabecera de Chenalhó las creencias religiosas se perfilan como los fundamentos o *bedrock propositions* de la curación de las convulsiones y la locura. Considero que las asociaciones religiosas aparecen como la vía privilegiada para contener y reencauzar los significantes religiosos supersticiosos, a través de los cuales se manifiesta la experiencia de la convulsión y la locura. En segundo lugar, que el lenguaje religioso, expresado a través de imágenes religiosas, se sirve del lenguaje de la convulsión y la locura para construirse de forma negativa, como lo normal; porque en tanto imágenes religiosas, la convulsión y la locura fijan los significados que de otra forma serían inaprensibles para la religión. Y, finalmente, sostengo que las narrativas en torno a la convulsión conforman una voz crítica a la cara emancipatoria de la modernización en Chenalhó, la cual se expresa en términos de diversificación de las actividades económicas y una vasta oferta religiosa que promete mejorar la vida sobre la tierra (Pitarch, 2004).

Además de los argumentos explícitos, pongo en el centro del debate un problema que se encuentra en la clase de retórica que he privilegiado. Siguiendo la antropología crítica de Alban Bensa (2016 [2006]:16), quien cuestiona la validez científica de los enunciados antropológicos que aspiran a establecer generalizaciones a partir de observaciones *in situ* y estrategias narrativas arbitrarias, mi retórica es una apuesta por desarrollar un tipo de etnografía apegada a lo que Bensa llama la “conceptualización baja”, que se refiere a una estrategia narrativa que implica una escritura detallada y apegada a los actos y los discursos locales (Bensa, 2015: 98). La “conceptualización baja” equivale a reconocer la justificación momentánea de los hechos a fin de no reproducir una narratividad colonizadora (Bensa, 2015: 99). En suma, una retórica apegada al trabajo de campo pretende evitar la descontextualización de los hechos que conducen al ascenso de “la historia a las estructuras, de la acción a la norma, […] de lo complejo a lo simple” (Bensa,

2016 [2006]: 16). Concuerdo con la idea de que la vía para la comprensión de la "vida humana" (*sic*) no se encuentra en el estudio de las cosmogonías y cosmovisiones, sino en los detalles que a menudo aparecen tácitos en la forma en que pasamos la sal en la mesa, tratamos a nuestros enemigos o tomamos un cigarrillo, por ejemplo (Graeber, 2011: 89)**.** Sin embargo, desde este momento anticipo que desconfío que una retórica a ras del suelo sea suficiente como para abstraerse por completo de los enunciados generalizadores que nos alejan del mundo sobre el que teorizamos. A pesar de que estoy convencido de que la "conceptualización baja" es una metodología adecuada para lidiar con la reificación de las palabras de los otros de la antropología, me declaro culpable de "desechar, evitar y olvidar" (Bensa, 2016 [2006]: 17) ciertas conversaciones, lugares y entrevistas, no ya para generar enunciados que se despegan del ras del suelo de la vida cotidiana, sino, esta vez, como el resultado del asedio del fantasma de la autoridad etnográfica. Al igual que Renato Rosaldo (1992), quien denunció explícitamente la retórica etnográfica clásica, su encubrimiento del poder y reforzamiento de la ideología imperialista, sospecho que mi escritura situada, al igual que la suya, no sólo es una apuesta ética y epistemológica, sino también una forma de ganar credibilidad mediante una suerte de elogio a la subjetividad. El problema no es nuevo; sin embargo, exponer mis estrategias retóricas me parece la única alternativa para discutir la escritura de esta tesis, parecida a un diario en donde queda de manifiesto que, además de haber estado ahí, soy quien prestidigita esas páginas y el personaje que finge no saber lo que hace.

A nivel ético-político esta tesis es modesta, porque se trata de un intento por hacer eco de las historias de las personas cuyas voces han sido silenciadas por el tratamiento, el encierro y la confusión. Como señalan Achille Mbembe y Sarah Nuttal (2004) a propósito de las imágenes de miseria proyectadas en África que superan el exotismo orientalista, la importancia de las voces de ciertas enfermedades estriba en su irrelevancia (Comaroff, 2007: 201). Si bien las contradicciones de la sociedad pueden constatarse en muchas otras experiencias de desigualdad y violencia, considero que la importancia de abordar las narrativas sobre la convulsión y la locura estriba en su silenciamiento. En efecto, la dimensión política de contar historias radica en que las contamos una y otra vez no para comunicarnos, sino para transformar el sentido de

nuestra existencia y con ello recuperar nuestro papel de actores en un mundo que a menudo nos reduce a simples objetos (Jackson, 2013 [2002]: 16-17).

NOMADISMO RELIGIOSO, VERDAD Y CURACIÓN

A través de un testimonio de conversión religiosa de 1970, escrito por el sacerdote y antropólogo jesuita Ricardo Falla, Pedro Pitarch (2004: 6-17) trató de identificar las razones de los indígenas de Guatemala para transitar de una religión a otra. El testimonio de Falla narraba el proceso de conversión de un indígena de San Antonio Ilotenango, Guatemala, que estaba a punto de pasar de la religión costumbrista a la religión de Acción Católica (Pitarch, 2004: 7-8). En la conversación del cura y el indígena, se traslucían los motivos de la "conversión": el descanso corporal que implicaba dejar de trabajar en el campo, abstenerse del consumo de alcohol, ahorrar el dinero de las fiestas y los cargos políticos-religiosos, mejorar las relaciones familiares y buscar la curación de sus enfermedades (Pitarch, 2004: 8). El testimonio de Falla fue revelador para Pitarch, ya que la narración concordaba con su experiencia de campo de más de veinte años en Cancuc, Chiapas. Igualmente lo fue para mí, porque durante los meses que pasé en Chenalhó percibí que, en la mayoría de las ocasiones, la búsqueda de atención de las convulsiones y la locura espoleaba "la transitoriedad de las adhesiones [,] la frecuencia y la facilidad con que los indígenas cambian de religión, o simplemente la abandonan" (Pitarch, 2004: 10), un fenómeno que Pedro Pitarch nombró "nomadismo religioso". Lo mismo que para el antropólogo español, el número de religiones de la cabecera de Chenalhó me pareció tan impresionante como la facilidad de los pedranos para pasar de una religión a otra.

Según Pitarch (2004: 7, 11), la supuesta "apertura a lo Otro" de las llamadas "culturas amerindias", reflejada en la propensión a probar lo extraño, moviliza el cambio incesante de religión entre "los indígenas". Lejos de determinar cuáles eran las religiones verdaderas y las falsas, Pitarch asevera que el "nomadismo religioso" no parece estar impulsado por las ideas, las enseñanzas o los principios que distinguen a una religión de otra. De hecho, no sólo rechaza el papel central de la doctrina de una religión en el

proceso de conversión religiosa, sino que limita las razones de peso a la economía del cuerpo, la eficiencia de las religiones en su rol curativo y la reducción de las cuotas económicas.

> Si se pregunta a un indígena por aquello que caracteriza su religión, no responderá hablando de aquello en lo que "creen" (esta religión afirma esto, aquella lo otro); ni siquiera especificando la diferencia en las actividades litúrgicas. En su lugar mencionará fundamentalmente lo bien o relativamente bien que funciona su religión para curarse (no es que las otras no curen, pero lo hacen peor) y sobre todo el tipo de restricción corporal y alimenticia que ésta les impone: qué se puede comer y beber y qué no (alcohol, tabaco, refrescos, etc.), con quién se pueden tener relaciones sexuales, y en qué medida, cuánto dinero hay que desembolsar a cambio de la pertenencia, entre otras (Pitarch, 2004: 11).

Mas no sólo eso: según el antropólogo español, la falta de interés en la doctrina radicaba en cualidades inherentes de los indígenas. Por ejemplo,

> los indígenas parecen tener muy poco *gusto* por la verdad. No sólo las cuestiones doctrinarias no despiertan ningún interés, sino que la propia idea de la existencia de un Dios verdadero, de una religión verdadera, de unas palabras verdaderas (y por consiguiente, que existan dioses, religiones y palabras falsas) resulta una idea extravagante. (La idea europea de la 'controversia' como un debate para establecer la verdad de algún punto es significativamente ajena al mundo indígena). Esta imposibilidad de comprometerse con la 'verdad' es lo que produce eso que, desde un punto de vista no indígena, se entiende como 'infidelidad', o, más bien, una fidelidad sólo transitoria, en este caso respecto de las adhesiones religiosas (Pitarch, 2003). El desinterés por 'estar en lo cierto' se combina a su vez con una genuina curiosidad por aquello que es diferente, nuevo y procede del afuera. Pero este 'por conocer' no se refiere a lo que desde una perspectiva europea se entendería como una suerte de 'sabiduría profunda' por los misterios, sino de algo a la vez más sencillo y complejo, lo que propone cada una de estas religiones para mejorar la vida sobre la tierra (Pitarch, 2004: 11-12, cursivas en el original).

Las palabras de Pitarch ponen en el centro del debate por lo menos tres temas que se presentarán en las narrativas de las personas que sufren convulsiones y locura, reconstruidas en los siguientes capítulos. Lo primero consiste en examinar a qué nos referimos cuando hablamos de religión; en segundo lugar, analizar el papel de ésta en la

curación de las convulsiones y la locura; y, finalmente, abordar cuál es la relación entre la religión y "lo indígena", que Pitarch esboza de una forma esencialista.

Insinuar que "los indígenas" no buscan estar en lo cierto respecto a la religión ni sienten gusto por la verdad, proyecta una imagen "arracional" (véase, Tomasini, 1996) de quienes cambian incesantemente de religión, motivados por el deseo de entretenerse con lo novedoso y mejorar sus vidas en la tierra, sin importar cuáles sean los principios y las ideas de la nueva asociación religiosa. En segundo lugar, que las controversias sean ajenas al mundo de "los indígenas" reproduce una imagen anclada a una noción maniquea, como la idea lévistraussiana de que las "culturas amerindias" son propensas a "la apertura a lo Otro" y "la falta de gusto por la verdad". Además, la contradicción del argumento sale a la luz al constatar que la "fidelidad transitoria" en las religiones pone en entredicho uno de los prejuicios más arraigados en torno al carácter homogéneo de los "grupos étnicos". En efecto, la noción de "formas de gobierno indígena" (Aguirre Beltrán, 1991 [1953]), que supone la inmutabilidad y la unidad política-religiosa de la organización social indígena, está lejos de dar cuenta de la realidad actual de la cabecera municipal de Chenalhó, en donde las alianzas políticas parecen ser el resultado de fragmentaciones expresadas en términos religiosos y económicos que forman "parte del engranaje burocrático que inserta (de manera desigual, incoherente, negociada y de múltiples significados) las grandes visiones de las organizaciones eclesiástica, nacional, estatal, económica, con los diversos ámbitos de interpretación y operación de estas visiones" (Escalona, 2016: 132). Aunque la "fidelidad transitoria" en las religiones da pie a superar la visión ahistórica y corporativista de las localidades de los Altos de Chiapas, en este argumento queda subexpuesto el lugar de la religión en la conformación de las alteridades. Para hacerlo, será necesario reflexionar de la mano de los habitantes de la cabecera de San Pedro Chenalhó, localidad privilegiada para examinar el lugar de la religión en el "régimen de alteridad" (López, 2017).

Además, me parece problemático tratar la cuestión de la verdad en la religión teniendo en mente dos mundos opuestos —el mundo indígena y el mundo europeo—, ya que la falta de interés por establecer la verdad —la controversia— no es exclusiva del mundo indígena, pero sí de ciertos juegos de lenguaje, como aquellos que se sustentan en gramáticas que no incluyen el principio de no contradicción y nociones de verdad que no

aspiran a establecer la relación entre un discurso y algún "más allá" (Moszowski, 2017: 194-195). Pensemos, por ejemplo, en los juegos de lenguaje científicos. Por lo tanto, en el momento en que el antropólogo impone sus juegos por encima de los de sus otros y aborda el problema del nomadismo religioso teniendo en mente una noción científica de la verdad, se cierran todos los caminos para analizar el lenguaje religioso. Considero, sin embargo, que un aparato conceptual antiesencialista del lenguaje nos permitirá sumergirnos de lleno en las reglas del lenguaje religioso. Antes de hacerlo, ofreceré un recuento etnográfico que permitirá contextualizar los debates abiertos en este apartado: el lugar de la religión en la curación de las convulsiones y la locura y el lugar de la religión en la conformación de las alteridades.

ALGUNOS ANTECEDENTES ETNOGRÁFICOS

Las hipótesis que han interpretado la conversión religiosa en los Altos de Chiapas han partido desde dos posiciones opuestas: las primeras, han enfatizado las causas exógenas de la conversión; y, las segundas, han optado por centrarse en sus motivaciones internas (Durán, 1988; Hernández, 1993). Estas últimas se han alejado de ciertos modelos interpretativos emparentados con las teorías conspiracionistas que pregonaban el papel central de la imposición de las creencias religiosas en la penetración del imperialismo estadunidense (Rivera et al., 2011: 49-50). Actualmente, la tendencia entre quienes estudian las conversiones religiosas en Chiapas consiste en identificar los factores endógenos de las poblaciones y los individuos. Sin embargo, esto "no descarta […] que las motivaciones internas al grupo humano o persona convertidas respondieran a procesos externos que afectaban a los involucrados" (Rivera et al., 2011: 50). En este sentido, en el caso de Chenalhó, la cuestión del nomadismo religioso debe abordarse tomando en cuenta que se trata de un contexto inserto en un proceso de cambio cultural relacionado con la diversificación religiosa, política y económica. Empero, en lugar de tratar de explicar el nomadismo religioso como el resultado de factores económicos, el proceso de modernización y una crisis en el sentido de vida de los conversos (Pitarch, 2004; Giménez, 1988), en este apartado me dedicaré a mostrar el escenario local como

una pieza más de un análisis que pretende evitar reproducir la supuesta pasividad de los actores.

Conformado por numerosas instituciones protestantes y evangélicas (históricas, emergentes y pentecostales) y grupos no evangélicos, como Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y La Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días, el estado de Chiapas presenta la mayor diversidad religiosa del país (Rivera et al., 2011: 31-32). Entre la década de 1960 y hasta el 2001, la presencia de tales asociaciones religiosas tuvo como corolario que los conflictos religiosos aumentaran alarmantemente (Rivera et al., 2011: 19). En la región de los Altos de Chiapas se concentró el 67.8% del total de los conflictos religiosos del estado y en la mayoría de los municipios se presentó un escenario más o menos parecido. Luego de que el número de creyentes del catolicismo tradicionalista fuera aminorado por el *boom* de las conversiones cristianas no católicas, se suscitó una serie de eventos violentos por la disputa del poder entre las autoridades tradicionales y los creyentes de las demás religiones (Rivera et al., 2011: 20). De tal suerte, el fenómeno religioso, pautado por las conversiones masivas en los municipios alteños, terminó por posicionarse en el centro de la vida pública local y estatal (Rivera et al., 2011: 20).

San Pedro Chenalhó, por su parte, es el municipio con el menor porcentaje de población católica de todo Chiapas (16.8 %) (INEGI, 2010). Los grupos religiosos que conforman el escenario en la cabecera de Chenalhó son los siguientes: (1) los tradicionalistas o católicos de costumbre; (2) los católicos apegados a la diócesis de San Cristóbal; (3) las Iglesias evangélicas y protestantes: bautistas, pentecostales, presbiterianas; y, (4) Iglesias no evangélicas como Adventistas del Séptimo Día, Los Testigos de Jehová y La Iglesia de Jesucristo de los Santos. A pesar de que actualmente las diferentes asociaciones religiosas de la cabecera de Chenalhó conviven en relativa armonía, es frecuente observar la disputa por el poder y el espacio público entre las diversas Iglesias.

Algunas antropólogas que han analizado la historia reciente de Chenalhó han dado cuenta de los diferentes actores que participan en la política local; en específico, han recalcado el papel de los maestros rurales (Garza, 2007: 92), las organizaciones productivas de mujeres (Garza, 2007: 103) y las asociaciones religiosas, que desde la

década de 1970 han agudizado el proceso de modernización que vive la cabecera de Chenalhó (Eber, 2002). Por ejemplo, Christine Eber (1995) dio cuenta de la importancia de la doctrina de la religión protestante para el cambio de religión, impulsada principalmente por las mujeres que evitaban participar en las fiestas cívico-religiosas de la religión tradicionalista. En *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope Water of Sorrow*, la autora subrayó que en un escenario en donde pululan las religiones, la religión protestante –caracterizada por sus severas prohibiciones sobre el consumo de alcohol– apareció como una opción idónea para las mujeres que buscaban contrarrestar las dinámicas violentas instigadas por el abuso en el consumo del alcohol (Eber, 1995). Estas etnógrafas mostraron que, después de 1994, ocurrió un período de reconfiguración del poder entre los partidos políticos, las organizaciones campesinas y las organizaciones no gubernamentales, cuyo corolario fue el surgimiento de agrupaciones productivas encaminadas a contrarrestar la precariedad económica mediante el trabajo con mujeres artesanas, parteras y productores de café (Garza, 2007: 99; Eber, 2002; Nash, 2001).

Por otra parte, José Luis Escalona Victoria (2016: 123-144) escribió que, en los últimos 40 años, la diversificación política y religiosa no sólo ha tenido como resultado una serie de conflictos y movilizaciones sucesivas a las fricciones entre grupos, sino que también ha estado acompañada por un proceso de modernización pautada por la diversificación de actividades económicas, fuentes de ingreso y la aparición de negocios como "herrerías, talleres mecánicos, sastrerías, farmacias, clínicas de odontología, papelerías y cibercafés, hasta tiendas de celulares, de venta de copias, de CD de música y películas, estudios de fotografía, entre otros" (2016: 124). El resultado ha sido un semblante de las cabeceras municipales muy distinto a la de los "pueblos vacíos" que describían los etnógrafos de mediados del siglo pasado (2016: 124). Mas, ¿a qué nos referimos con la modernización?

A grandes rasgos, la modernización y sus parecidos de familia son definidos de la siguiente manera:

> La modernización como un proceso de desarrollo industrial, tecnológico, urbanístico y burocrático, ligado al capitalismo; la *modernidad* como una experiencia vital ligada a un proyecto emancipatorio con dos caras [una positiva y otra negativa] y, por último, el *modernismo* como una

> asombrosa variedad de ideas y visiones en torno a esta experiencia vital particular —he aquí la sensibilidad o la cultura modernista, que abarca un sinfín de modernismos disciplinarios locales (Moszowski, 2017: 49, las cursivas son mías).

En el caso de Chenalhó, la modernización de la cabecera ha impulsado la diversificación política, religiosa y económica. Algunas investigaciones, como las de Christine Eber (1995, 2002), Ana María Garza (2007) y June Nash (2001), muestran de qué forma las religiones han espoleado la emancipación de ciertos grupos que otrora ocupaban espacios subalternos dentro de la organización sociopolítica de las "comunidades cerradas" de mediados del siglo pasado. Al contrario de lo que sucede en la "cultura occidental", en donde el proyecto emancipatorio de la modernidad se mostró imposible y éticamente indefendible (véase, Moszowski, 2017), mi impresión sobre el proceso de modernización en Chenalhó es que imperaba un sentimiento de confianza en el proceso de modernización, representado por la diversificación de actividades económicas, las fuentes de ingreso y la emergencia de negocios, por una parte; y por una espectacular oferta religiosa que promete una mejor vida sobre la tierra: el descanso corporal, ahorrar el dinero del alcohol, las fiestas y los cargos políticos-religiosos, mejorar las relaciones familiares y buscar la curación de las enfermedades (Pitarch, 2004: 8). A pesar de esta tendencia, agradezco la observación de Enrique Eroza, quien apunta que en algunas comunidades las facciones de conversos han tenido que negociar su permanencia, aceptando colaborar con los gastos en las ceremonias religiosas tradicionalistas.

Valga todo lo anterior para exponer mi interés en quienes buscan la curación de sus enfermedades en las asociaciones religiosas. Al escuchar las trayectorias de atención de estas personas, pude constatar que la experiencia vital no sólo estaba compuesta por hombres y mujeres organizadas en cooperativas, jóvenes que diversificaban sus fuentes de empleo y estudio; y religiosos que ganaban terreno en la vida pública. Tal como señalan Susan Sontag (1989: 122) y Jean Comaroff (2007) a propósito del VIH/Sida, algunas enfermedades parecen insertar una especie de experiencia premoderna en donde "la enfermedad era, por naturaleza, inmutable, misteriosa y fatal (Comaroff, 2007: 197, la traducción es mía). En el contexto de Chenalhó, considero que la trayectoria de las personas que sufren convulsiones y locura, y buscaban atención en las iglesias,

templos e instituciones del Estado, se perfila como una vía adecuada para dar cuenta de la otra cara de la supuesta experiencia emancipatoria de la modernización.

En los Altos de Chiapas, las investigaciones relacionadas con la locura y las llamadas "enfermedades mentales" han estado vinculadas principalmente con el estudio de la cosmovisión, el curanderismo y las teorías de la persona. Según Enrique Eroza, se puede rastrear casi una decena de etnografías en torno a la enfermedad, la brujería y los castigos divinos que descansan sobre una visión anacrónica de las normas sociales y la tradición (Eroza, 2006*a*: 36). Entre aquellas etnografías, escritas principalmente durante las décadas de los años 1960 y 1970, destacan las siguientes: *Los peligros del alma: visión del mundo tsotsil* (1965) de Calixta Guiteras, "El Nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayences (*sic*) de Chiapas, México" (1963) de Alfonso Villa Rojas, "Oficio de Tinieblas. Cómo el Zinacanteco adivina sus sueños" (1966) de Robert Laughlin y *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo* (1970) de Esther Hermitte.

Respecto a la locura en San Pedro Chenalhó, Calixta Guiteras escribió que ésta es atribuida "a un golpe que recibe en la cabeza el *ch'ulel* (una entidad anímica) de una persona por parte del *ch'ulel* de un garrote, blandido por otro *ch'ulel*" (Guiteras, 1965: 122). Al igual que Guiteras, quien atribuye la locura a los castigos de un miembro de *Katibak* o ayuntamiento de los muertos (Guiteras, 1965: 122), Horacio Fabrega y Daniel Silver (1973) enfatizan que la enfermedad está inextricablemente ligada con un sistema moral (Eroza, 2006*a*: 34). Los autores señalan que en Zinacantán, la enfermedad es la expresión de las relaciones de un ser humano consigo mismo, el grupo social y sus deidades (Fabrega y Silver, 1973: 81). Por lo tanto, las transgresiones sociales y espirituales son penalizadas a través de la enfermedad (Fabrega y Silver, 1973: 81). En este sentido, para Fabrega y Silver la sociedad y las deidades conforman una red de relaciones, en donde la enfermedad aparece como una señal de su desarticulación (Eroza, 2006*a*: 34).

En un sentido similar se posicionan las investigaciones de William Holland y Rolland Tharp (1964) y Evon Zartman Vogt (1970). Los primeros arguyen que los curanderos (*psychotherapists*) tienen el objetivo de modificar el estado emocional del sufriente, sus actitudes y su comportamiento (Holland y Tharp, 1964: 51). Sin embargo, la eficacia de

la curación radica en que los curanderos desempeñan un ejercicio autoritario en un contexto en donde todos comparten una cosmovisión similar (Holland y Tharp, 1964: 51). Holland y Tharp defienden la hipótesis de que la salud psíquica es una aspiración de la familia y el grupo social, debido a que los propósitos de la "psicoterapia tzotzil" (*sic*) apuntan a preservar el *statu quo*, obligando al paciente a asumir un rol culturalmente asignado (Holland y Tharp, 1964: 51).

Por su parte, Evon Vogt (1970) señala que, entre los zinacantecos, las relaciones entre las personas y entre las personas y los objetos no son tan importantes como las relaciones entre los seres humanos y el espíritu animal (*xchanul*) (Eroza, 2006*a*: 35). Desde esta perspectiva, existe una correspondencia entre el ser humano y *xchanul*: si algo le sucede a alguno, el otro también se verá afectado (Eroza, 2006*a*: 35). Tanto la relación ser humano-*xchanul* como la brujería misma, responden a mecanismos de control social que buscan garantizar el comportamiento correcto de acuerdo con las normas y los valores morales (Eroza, 2006*a*: 35).

Más recientemente, han sido publicadas algunas investigaciones que revisitan las preocupaciones de los primeros etnógrafos de la región, en específico, la relación entre las enfermedades mentales y la religión. Los estudios que vinculan las enfermedades mentales con los desórdenes psiquiátricos han ido en aumento en las últimas décadas. En su etnografía sobre Chenalhó, María Farías y Cristina Manca (1997) comparan las categorías locales relacionadas con la locura y los desórdenes psiquiátricos, cuyas características no siempre encajan con los esquemas biomédicos. A pesar de lo anterior, *ch'uwaj* y *tup'ik* son identificadas como la expresión de la esquizofrenia y las convulsiones, respectivamente (Eroza, 2006*a*: 43). Por su parte, George Collier, Pablo Farias, John Perez y Victor White (2000) exploran las construcciones intersubjetivas del significado de *chawaj*, una enfermedad similar a la depresión, a través de las negociaciones emergentes en un contexto de diferenciación social y económica. Mediante trece entrevistas en Apas, Zinacantán, los autores sostuvieron que el sentido de la enfermedad reflejaba la marginación vigente en los Altos de Chiapas. En sus propias palabras, "*We note that contradictions that socio-economic change has brought to people's livelihoods and lives lend themselves to interpretation as social relations gone awry, which are in turn embodied as illness*" (Collier et al., 2000: 23).

Párrafo aparte merecen las investigaciones de Enrique Eroza, quien en el 2006 presentó la tesis de doctorado titulada “Stories of Misfortune, Affliction and Mental Illness in the Chiapas Highlands of Mexico”, en la que advierte que las enfermedades tratadas por la psiquiatría occidental deben ser redefinidas según los contextos en las que emergen (Eroza, 2006*a*: 4). Para los casos de las comunidades tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas, inmersas en un proceso de cambio cultural, se presentan ciertas contradicciones relacionadas con los valores culturales y los sistemas de creencias que moldean las nociones y las experiencias de la enfermedad (Eroza, 2006*a*: 4). El interés principal de Eroza fue comprender las nociones sobre las alucinaciones y las convulsiones, a través de una etnografía sobre las “narrativas del padecer”, centrándose en la negociación de identidades individuales, el conocimiento común y los valores compartidos que componen la visión del mundo (Eroza, 2006*a*: 5, 28). El autor subrayaba que, debido al acelerado cambio cultural de la región, las tensiones entre el sistema de creencias, las ideas sobre los castigos divinos y la brujería, revelan ciertas dificultades en la conformación de la “identidad espiritual maya”, lo cual puede ser visto como un drama moral que da cuenta del padecer (Eroza, 2006*a*: 46).

Además, en “Las crisis convulsivas entre los tzotziles y los tzeltales. Del don sagrado al estigma” (Eroza, 2006*b*: 77-108), el autor reconstruyó cuatro narrativas en torno a las crisis convulsivas, conocidas en tsotsil como *tup’ik* y en tseltal como *tup’ tup’ ik*, vinculadas con el mareo, las alucinaciones y el delirio –*ch’uvaj* en tsotsil o *chawaj* en tseltal– (Eroza, 2006*b*: 79). El autor identificó los síntomas y las generalidades de las categorías locales y exploró la relación entre la enfermedad o el infortunio y la vida social. Eroza argumentó que la correlación entre ambas deja entrever la tensión provocada por la incertidumbre que produce la vida social, por un lado; y, la dificultad para asegurarse que las acciones propias son afines al *ethos* de la cultura, por el otro (Eroza, 2006*b*: 81). Dos años más tarde, Enrique Eroza y Guadalupe Gordillo (2008: 377-410) publicaron un artículo en el que indicaron que las “experiencias relatadas invariablemente y de muy diversas formas d[a]n cuenta de experiencias compartidas de lo que definimos como el complejo enfermedad/infortunio” (Eroza y Gordillo, 2008: 384). Los autores argumentaron que las narrativas sobre la enfermedad dejaban traslucir la ambigüedad

de los valores frente al devenir de la experiencia humana particular (Eroza y Gordillo, 2008: 407-408).

Finalmente, en *Saliendo de la cueva de la locura. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social* (2008), Witold Jacorzynski escribió una etnografía sobre el caso de Trifena, una indígena diagnosticada de esquizofrenia y *chuvaj* (Jacorzynski, 2008: 15). Trifena era una mujer que se movía geográficamente: de Chimtik a Chenalhó, de Chenalhó a San Cristóbal, de San Cristóbal a Tuxtla Gutiérrez y de Tuxtla Gutiérrez a Cozumel, pero que también "viajaba a través de diferentes códigos, juegos de lenguaje y formas de vida" (Jacorzynski, 2008: 15). Según el autor, la locura de Trifena estaba relacionada con la discordancia entre "la perspectiva del mundo dominante; […] la perspectiva individual, y […] la perspectiva relacionada con cierta actividad (por ejemplo, la manera de pensar científica y la no científica)" (Jacorzynski, 2008: 372). Jacorzynski concluyó que "el mundo del loco a menudo colapsa, pero no porque él prescinda de los 'ejes' que son imprescindibles, sino porque su gramática no gana la aceptación de la comunidad que lo rodea" (Jacorzynski, 2008: 358). Además, en "The War of the Spiders: Constructing Mental Illnesses in the Multicultural Communities of the Highlands of Chiapas", un artículo en el que aborda el mismo caso (Jacorzynski, 2006: 163-182), el autor trató de examinar la forma en que los indígenas mayas de Chiapas tratan sus problemas médicos en un contexto globalizado (Jacorzynski, 2006: 163). Siguiendo a Arthur Kleinman (1988), el autor consideraba que analizar las interpretaciones de los actores concedía mejores resultados que retomar la terminología psicologista y sociológica (Jacorzynksi, 2006: 164). Los modelos explicativos sobre la enfermedad de Trifena estaban compuestos por actores y enunciados de distintos órdenes (Jacorzynksi, 2006: 167-174): religiosos que vinculaban su enfermedad con una prueba divina, cristianos que atribuían su enfermedad al adulterio, una especialista tradicionalista que la relacionaba con la desatención del don de curandera, las hipótesis de uno de sus parientes que fluctuaban entre un juego de lenguaje científico, otro religioso y otro pragmático, las interpretaciones psiquiátricas ajenas a la forma de vida de Trifena y su familia, los intentos de exorcismo; e, incluso, las recomendaciones del propio etnógrafo, quien la impulsaba a reencauzar su vida personal. Tras presentar el conjunto de "modelos explicativos", Jacorzynski concluyó que, en el contexto pluricultural de los Altos

de Chiapas, la enfermedad de Trifena era el resultado de la “confusión cultural” sucesiva a un efecto secundario de “modelos explicativos” simultáneos; pero, sobre todo, a la propensión de Trifena para ceder a todos ellos (Jacorzynski, 2006: 174-175). Al tratarse de un caso que implicaba una especie de etnografía multisituada —recordemos que Trifena no sólo viajaba en sentido metafórico—, resultaba complicado para el autor referir el fondo sobre el que brotaban las reglas de los “modelos explicativos” (2006).

El problema que Enrique Eroza y Witold Jacorzynski dejan en la mesa implica encarar una pregunta difícil de responder; a saber, ¿cómo dar cuenta de los fundamentos de las “formas de vida” que sustentan “juegos de lenguaje” en un lugar como Chenalhó, en donde éstos aparecen y desaparecen incesantemente, como las calles de una ciudad?

La convulsión y la locura como metáforas religiosas

Es necesario reconocer que los fundamentos de las “formas de vida” no pueden explicarse. Tratar de hacerlo es como cavar con una pala que, de repente, rebota contra una roca (Jacorzynski, 2010: 34-35). Es decir, que las explicaciones terminan en algún momento. Según algunos intérpretes de Wittgenstein, los fundamentos constituyen proposiciones que no pueden rechazarse en ningún lugar, porque son verdades en todos los mundos posibles (Tomasini, 1996: 175). Danièle Moyal-Sharrock (2004: 147) sostiene que nadie en ningún lugar podría rechazar la proposición “el mundo tiene más de cinco minutos de antigüedad”; Alejandro Tomasini (1996: 175) afirmaría que las proposiciones irrefutables como “el mundo es más antiguo que mi existencia” son “creencias semántica y cognitivamente indispensables” o *bedrock propositions.*

A diferencia de las creencias que conforman *bedrock propositions*, hay creencias que no son fundamento de nada y uno puede rechazarlas o remplazarlas sin el temor de parecer un demente. Alejandro Tomasini argumenta que, entre las creencias que podemos rechazar, se incluirían fácilmente las creencias religiosas, pues no son fundamento de nada. Jacorzynski, en cambio, precisa que sin conocer el contexto es imposible determinar cuáles son las creencias innegables. Es decir, la noción *bedrock propositions* no debe entenderse como “ejes universales” o creencias que serían válidas

en todos los mundos posibles, debido a que su cualidad de fundamento no estriba en una formulación inherentemente irrefutable en ningún lugar, sino en la posición que ocupan en un sistema dinámico, histórico y contextual de proposiciones socialmente determinadas (Jacorzynski, 2010).

Ahora bien, la dificultad para explicar los fundamentos o *bedrock propositions* radica en sus características (Jacorzynski, 2010: 42-55). No son empíricos, sino gramaticales: no pueden comprobarse, pero constituyen las reglas de lo que puede o no puede decirse. Son fundacionales, porque sobre sus espaldas emergen otras tantas creencias que pueden ser explicadas a través de ellos. Forman un sistema: son una totalidad de creencias o *Weltbild*. Conforman una imagen dinámica del mundo: según el contexto, la misma proposición puede ser regulativa o empírica; y, por lo tanto, forman un sistema dinámico e histórico: no existe esencia de los enunciados empíricos ni de los enunciados regulativos o gramaticales. Tienen un carácter social, ya que una perspectiva individual no puede ser una proposición regulativa. Son innumerables, porque no podemos identificar todo lo que no sabemos que sabemos. Son inefables: no se pueden expresar en palabras, porque son aprendidas a través de su uso. Y, finalmente, son heterogéneas: "no sabemos qué 'bisagras' son prescindibles hasta que no conozcamos el contexto social de su uso" (Jacorzynksi, 2010: 54). Dada la ausencia de proposiciones universales, cualquier clase de creencia puede perfilarse como *bedrock proposition*, "bisagra", "fundamento", "trasfondo", "mitología" o "andamiaje" (Jacorzynski, 2010: 43).

Mas, ¿cómo reconocemos si los fundamentos de un lenguaje son creencias religiosas? Para empezar, aceptando que las "bisagras" no pueden ser referidas bajo una expresión literal, sino por medio de la presentación de símiles e imágenes (Jacorzynski, 2010: 54-55). En segundo lugar, siempre que cumplan con una gramática religiosa o formen parte "[d]el sistema de reglas que determinan qué es lo que se puede decir y qué es lo que no se puede decir sobre dios(es)" (Jacorzynski, 2010: 56). Las reglas del juego son las siguientes.

Constan del uso de imágenes entretejidas con "narrativas, parábolas, cuentos, metáforas, películas" (Jacorzynski, 2010: 58), que más allá de comunicar algo, "dirigen una acción, indican cómo hacer las cosas y atisban un "estado posible de cosas" (Wittgenstein, 1999 [1953]: 523, citado en Jacorzynski, 2010: 57). No son literales,

porque en los juegos de lenguaje religiosos las imágenes no son retratos de nada y sus relatos muestran algo más de lo que dicen textualmente. Tomarlas como si hablaran de forma literal conduce a absurdos; por ejemplo, imaginar las cejas del "ojo de Dios" (Jacorzynski, 2010: 59). En tercer lugar, son creencias ahistóricas, porque la prueba histórica es irrelevante para la creencia: si se probara la falsedad histórica de los evangelios, las creencias a su alrededor quedarían intactas (Jacorzynski, 2010: 61). Además, no tienen ningún referente: las imágenes religiosas no apuntan directamente a lo que representan, como la pintura de un animal que hace referencia al animal real. La diferencia entre animales y dioses es que "Dios no es un objeto entre otros objetos" (Phillips, 1971: 85). Además, las bisagras religiosas son normativas. En el caso de las imágenes religiosas, "nos imponen un ideal ante nuestros ojos, nos muestran cómo vivir" (Jacorzynski, 2010: 63); y, a diferencia de otras creencias indudables, como creer que los trenes llegan a estaciones de trenes, son suficientes como para cambiar mi vida entera. Son emotivas, es decir, expresan experiencias, pero no son capaces de describir nada (Jacorzynski, 2010: 64). Y, finalmente, prometen una compensación. La fuerza compensatoria de la religión puede entenderse como "el último refugio" que se manifiesta en la expresión del deseo a través de un ritual (Jacorzynski, 2010: 70).

En este punto volvemos a enredarnos con un problema que emerge de la etnografía. Si las "creencias religiosas" son la roca con la que chocan todas las explicaciones, ¿cómo podríamos comprender el tránsito incesante de una asociación religiosa a otra entre quienes buscan la curación de las convulsiones y la locura? Para empezar, el problema del nomadismo religioso que Pitarch puso en el centro de la discusión no nos conduciría, como él cree, hacia la irrelevancia de la verdad en las religiones entre "los indígenas". Es más, podríamos afirmar que la pregunta por la verdad entre las asociaciones religiosas no tiene sentido, pues ninguna religión es más verdadera que otra. Sin embargo, no hay perspectiva más verdadera que la religiosa, aun cuando la adscripción a una sola asociación religiosa nunca sea definitiva. En suma: que la adscripción religiosa suela ser transitoria en Chenalhó no quiere decir que se abandone una "perspectiva religiosa", ni que las creencias religiosas se desplacen de su posición de *bedrock propositions*.

Este rodeo a través de la filosofía wittgensteiniana sirve como punto de partida para sostener que la perspectiva religiosa aparece como el medio privilegiado para el tratamiento de las convulsiones y la locura, precisamente porque la verdad en la religión es indispensable para la curación. Además, la perspectiva religiosa es un fundamento de la curación, debido a que permite dudar de las demás proposiciones, como preguntarse qué es lo más conveniente para la curación: ir al templo pentecostés, acudir a un *ilol* o visitar a un neurólogo. En última instancia, la perspectiva religiosa es la que permite la duda. Se duda de la forma de vivir la religión, mas no se abandona la perspectiva religiosa. Por lo tanto, respecto a la escisión entre religiones verdaderas y razón instrumental, resulta lógico que la búsqueda de curación en la religión no podría operar sin la plena certeza de que la perspectiva religiosa se impone como una perspectiva verdadera.

Respecto al tratamiento de la convulsión y la posesión durante el siglo XVII, Michel Foucault se preguntaba "¿cómo proseguir el gran revelamiento discursivo y el gran examen de la carne y evitar a la vez las consecuencias que son sus contragolpes, esos efectos de resistencia cuyas formas paroxísticas y teatrales más visibles son las convulsiones de los(as) poseídos(as)?" (2000 [1999]: 202). Los manuales confesionarios del siglo XVII sugerían moderadores estilísticos: la discreción, la precisión, la insinuación y una serie de "principios de atenuación" que configuraban un espacio oscuro y privado (Foucault, 2000 [1999]: 202-205). Esta modulación estilística, el paso del discurso exhaustivo al discurso reservado, se convertiría en el principal anticonvulsivo de la Iglesia, una medida que evitaba la huida en forma de la convulsión. El segundo anticonvulsivo fue la expulsión del poseso a otro mecanismo de control: la medicina (Foucault, 2000 [1999]: 207). Una decisión contradictoria y trágica, debido a que el resultado de expulsar el contrapoder de la convulsión sería la intromisión de "la jurisdicción del saber médico en ese orden de la carne que la nueva pastoral eclesiástica había constituido como dominio" (Foucault, 2000 [1999]: 208). A partir de entonces, se urdiría la historia de "la convulsión como instrumento y apuesta de una justa de la religión consigo misma y de la religión con la medicina" (Foucault, 2000 [1999]: 208).

En efecto, la definitiva confiscación laica del cuerpo del convulso sólo se dio con la codificación médica del sistema nervioso, que desplazó por completo la concupiscencia

del alma por una versión anatómica y material de la convulsión (Foucault, 2000 [1999]: 209). A mediados del siglo XVIII, la convulsión sería el prototipo de la locura y su historia el "entrelazamiento y la batalla entre el poder eclesiástico y el poder médico" (Foucault, 2000 [1999]: 212).

En Chenalhó, tras mi intento por comprender los usos del término *chuvaj*, traducido como "falta de juicio", "que no está en sus cinco sentidos" o "locura", encontré que varias personas identificaban semejanzas entre lo *chuvaj* y lo *tup'ik*, traducido como convulsión. La mayoría de las clasificaciones de mis interlocutores sobre lo *chuvaj* indicaban que la pérdida de la memoria temporal, la confusión y la fuga sucesivas al *tup'ik* eran, junto con la ebriedad, otra forma de ser *chuvaj.* Además, las historias sobre las personas que sufrían *tup'ik* venían acompañadas por sospechas de retraso mental, demencia y depresión; y, al hacer referencia a aquellas, advenía lo ominoso a causa de la asociación del *tup'ik* con las posesiones espirituales, las manifestaciones divinas y las enfermedades anímicas. Aunado a la ausencia de significados fijos en las clasificaciones, se presentaba una impresionante oferta religiosa a través de la cual se buscaba la cura de las convulsiones y la locura. No menos impresionante era la facilidad de las personas para transitar de una religión a otra, ya fuera en la búsqueda de la curación o de un estilo de vida que se adecuara a sus intereses.

Ahora bien, para establecer cuál es el lugar de la religión en la curación de las convulsiones y la locura en Chenalhó, propongo examinar las dos últimas reglas de la gramática del lenguaje religioso: la normatividad y la fuerza compensatoria. Respecto a la primera, es necesario comprender que la noción de normatividad se refiere a que seguir una regla no significa decidir usarla, sino entregarse a ella. En otras palabras, que "al mismo tiempo somos sus amos y sus esclavos; somos sus amos porque las inventamos o las modificamos; pero también somos sus esclavos porque las obedecemos, nos sometemos a su autoridad" (Jacorzynski, 2008: 312). Para empezar, el lugar de la religión en la curación de las convulsiones en Chenalhó estriba en el carácter normativo del lenguaje religioso. Mas no se trata de un lenguaje proposicional, sino de uno que se entrelaza con las prácticas, los usos, la forma de los templos, la disposición del espacio, etcétera. Como señala Michel Foucault (2000 [1999]:199-202), el tratamiento religioso de la convulsión y la posesión durante el siglo XVII no pudo haber

operado sin las capillas, los locutorios, confesionarios y las rejas de convento dispuestas a favor de la dirección de las conciencias y el control exhaustivo de la carne. Pero, ¿qué significa la convulsión desde la gramática religiosa? En primer lugar, la convulsión es la huida a la normatividad religiosa. Es la forma de resistencia más visible del discurso meticuloso de la dirección de la conciencia, que atraviesa la carne pecaminosa en busca del pecado (Foucault, 2000 [1999]:199). En segundo lugar, la convulsión y la locura son metáforas de lo que no se puede representar: lo demoniaco, lo no cristiano, la huida del animal compañero (*vayijel*). En este sentido, la convulsión y la locura son imágenes religiosas que, entretejidas con "narrativas, parábolas, cuentos, metáforas, películas*"* (Jacorzynski, 2010: 58), indican cómo no hacer las cosas y comunican un "estado posible de cosas". En tanto metáforas de lo que no se puede representar, fijan el cúmulo de significados que las instituciones religiosas no podrían fijar sin ayuda de éstas y las demás imágenes religiosas. Por lo tanto, son símiles sin los cuales no podríamos pensar en lo inefable.

En segundo lugar, la regla de "fuerza compensatoria" es especialmente importante para el argumento de esta tesis, debido a que distingue entre una creencia religiosa y una supersticiosa, un juego de lenguaje religioso verdadero y uno aparentemente falso. Imaginemos un escenario dramático, como la enfermedad de un hijo o un examen imposible de aprobar. La persona reza y si posee creencias religiosas no dejaría de "creer" ante la muerte o el fracaso, pues "la perspectiva religiosa, si realmente fuera perspectiva religiosa, destruiría, como una explosión las demás perspectivas, constituiría la 'verdad' de la persona" (Jacorzynski, 2010: 22). Al contrario, en la misma circunstancia, el supersticioso, quien urde una teoría de la contingencia muy particular, sólo podría creer en función de los resultados de sus plegarias. De alguna manera, el juego de lenguaje religioso se vería irrumpido y su carácter no referencial se desmoronaría. ¿Qué quiere decir esta irrupción? La ilusión de que la "expresión de la satisfacción satisfaga" (Jacorzynski, 2010: 71). En otras palabras, que quien no se satisface con la expresión del deseo —por ejemplo, el ritual de besar la imagen de la Virgen María—, necesita corroborar sus creencias religiosas como si se trataran de hipótesis, entre muchos otros medios para lograr la satisfacción; por ejemplo, acudir al médico o estudiar para un examen. Corroborar la creencia a través de la eficacia de las plegarias equivale a usurpar

un juego de lenguaje religioso con las reglas de otros juegos de lenguaje (Jacorzynski, 2010: 71). Al contrario, la perspectiva religiosa diría: “mi enfermedad es voluntad de Dios, pero mi fe se mantiene intacta”.

Con la irrupción de la superstición, se atisban los límites de los juegos de lenguaje religiosos. Creer es entregarse a una narrativa que se impone sobre nuestra vida de una vez por todas (Jacorzynski, 2010: 63). Bajo esta perspectiva, emplear un juego de lenguaje religioso se reduce a emplear la “perspectiva religiosa”, que funciona como una lámpara que ilumina los objetos de la habitación y descubre los aspectos ocultos en ellos. Una perspectiva religiosa equivale a ver la aparición de un santo, pero no un efecto óptico a causa de un chubasco. En el momento en que las creencias se corroboran con la efectividad de las plegarias, entramos en el terreno de la superstición (Jacorzynski, 2010: 20, 22).

Queda claro que en el marco wittgensteiniano, la religión es una perspectiva con determinadas reglas, al margen de la historia y la eficacia de las plegarias (Jacorzynski, 2010: 63). Mas no sólo eso. Recordemos el significado de “gramática religiosa”: “el sistema de reglas que determinan qué es lo que se puede decir y qué es lo que no se puede decir sobre dios(es)” (Jacorzynski, 2010: 56). ¿Qué significa la superstición? Violar las reglas del juego. Con la transgresión, la lámpara que alumbra los hechos cambia de lugar y se atisba otro aspecto de la religión.

UN LENGUAJE SUPERSTICIOSO

La primera parte de mi argumento consiste en que las creencias religiosas, en tanto única “perspectiva verdadera”, son los fundamentos de la curación de las convulsiones y la locura. Sin embargo, es necesario reconocer que las creencias religiosas no flotan en el aire, sino que están insertas en un andamiaje institucional. De acuerdo con Peter Berger, el carácter normativo de la religión aparece cuando las imágenes religiosas establecen el orden, el sentido y la significación a los individuos o las colectividades anómicas (Rivera et al., 2011: 51). Como quedará de manifiesto en los siguientes capítulos, las imágenes religiosas son órdenes que se reproducen en cada espacio de la vida

cotidiana. En Chenalhó, las asociaciones religiosas prescriben qué beber, qué música escuchar, con quién curar las enfermedades, el número de almas de un hombre, cuántas esposas puede tener, si los delitos se pagan en el templo o en el Juzgado Indígena, qué significan los sueños, qué religiones son aliadas, qué partido político es el mejor, con quién hay que relacionarse (véase, por ejemplo, Garza, 2007: 96; Nash, 2001: 53).

Por lo tanto, ¿qué otra relación es posible identificar entre la religión –entendida desde el marco institucional— y la curación de las convulsiones y la locura? El libro de Zenia Yébenes, *Los espíritus y sus mundos* (2014), ofrece una pista interesante, ya que su pregunta de investigación se centró en analizar la relación entre la modernidad, la magia y la locura. A partir de su trabajo de campo, que consistió en impartir talleres de escritura a personas con experiencias psiquiátricas en el sur de la Ciudad de México, arrojó dos hipótesis que resultan centrales para el desarrollo de mi argumento. Para empezar, su investigación estuvo encaminada por los terrenos de la filosofía de la religión cuando constató "que los asistentes del taller urdían su experiencia psicótica con significantes religiosos y metafísicos no ortodoxos [considerados] como sintomáticos de un pensamiento mágico o supersticioso de carácter patológico" (Yébenes, 2014: 21). Después de analizar a detalle los textos psiquiátricos escritos durante el período de consolidación nacional, Yébenes indicó que a finales del siglo XIX y principios del XX, el pensamiento supersticioso había sido una de las regularidades atribuidas a la psicosis. De acuerdo con su revisión de archivo, el pensamiento supersticioso era la condición diferenciadora de la ciencia y la religión, ya que "constituye un emplazamiento heterotópico privilegiado frente a la cual la sociedad moderna se define a sí misma" (Yébenes, 2014: 61-62). Para la autora, la esquizofrenia no sólo no es un concepto asediado por fantasmas morales, sino que puede entenderse como la incapacidad de fijar significados o vivir en un "exceso de significación" relacionado con la ausencia de significados unívocos durante el proceso social de la significación.

En este punto del argumento, los sentidos del término "superstición" atribuidos por Jacorzynski (2010) y Yébenes (2014) intersecan levemente. Ambos entienden la superstición como la irrupción a las creencias religiosas. Para el primero, la superstición marca los límites de los juegos de lenguaje religiosos que, con su razón instrumental, viola su "fuerza compensatoria". Para Yébenes, el pensamiento supersticioso de la

psicosis se expresa a través de significantes periféricos a la normatividad de las religiones, escapa a través del "exceso de significación" y muestra, por oposición, la naturaleza de la religión. Podríamos conciliar a ambos autores al asentir que "la religión institucional es la locura que salta de superstición de sus seguidores" (Jacorzynski, 2010: 59).

Retomando ambas ideas, la segunda parte de mi argumento consiste en que, además de que las creencias religiosas son los fundamentos de la curación de las convulsiones y la locura, las asociaciones religiosas aparecen como la vía privilegiada para reencauzar los significantes supersticiosos a través de los cuales se expresa la experiencia de la convulsión y la locura. En este punto del argumento es necesario reconocer que emplear el lenguaje supersticioso significa, en primer lugar, tomar el tratamiento médico-religioso como una hipótesis más entre una serie de hipótesis, una práctica que desde la perspectiva de los diferentes terapeutas perpetúa y es la causa de las convulsiones y la locura. Por ejemplo, entre los especialistas presbiterianos, pentecostales y tradicionalistas, es frecuente escuchar que la causa y prevalencia de las convulsiones y la locura es "la falta de fe". O, en otras palabras, no entregarse de una vez por todas a una sola narrativa, sin la necesidad de corroborar las creencias con la realidad. Esto no quiere decir que emplear el tratamiento religioso junto con otro tipo de recursos médicos –como, por ejemplo, acudir a un neurólogo, al Centro de Salud, al DIF o a algún otro consultorio religioso– equivale a carecer de fe. Como señala Enrique Eroza, la existencia los "modelos explicativos" es tan ilusorio como creer en la pureza de la "medicina tradicional" (comunicación personal, agosto de 2019). En los siguientes capítulos se constatará que los tratamientos de las convulsiones y la locura integran diversos tratamientos médicos; sin embargo, se trata de una pluralidad médica prescrita por la misma religión en su carácter institucional. Por otra parte, emplear un lenguaje supersticioso equivale a emplear significantes privados para expresar lo religioso, como manifestaciones religiosas consideradas patológicas. Por ejemplo, platicar con Dios en el espejo durante varios días.

Hasta este punto, podemos establecer los argumentos centrales de la tesis. En primer lugar, que las creencias religiosas son los fundamentos de la curación de las convulsiones y la locura. En segundo lugar, que las asociaciones religiosas aparecen

como la vía privilegiada para contener y reencauzar los significantes supersticiosos a través de los cuales se expresa la experiencia de la convulsión y la locura. Y, finalmente, que el lenguaje religioso expresado a través de imágenes religiosas se sirve del lenguaje supersticioso de la convulsión y la locura para construirse de forma negativa, como lo normal; porque en tanto imágenes religiosas, la convulsión y la locura fijan los significados que de otra forma serían inaprensibles para la religión.

Ahora bien, a través de las historias de las personas que sufren convulsiones y su devenir por las diferentes iglesias e instituciones, fue posible observar algunas contradicciones sociales que rebasan el ámbito de la curación. En primer lugar, observar el carácter normativo de la religión y su papel en la configuración de las distintas formas de ser indígena en Chenalhó, me permitió constatar que 'las identidades colectivas de los indígenas son construcciones históricas y no esencias milenarias' (Hernández, 2000: 71-72). Y, en segundo, que "'las distintas maneras que existen de ser "indio" en Chiapas' (Hernández, 2001: 17) están basadas en relaciones de poder caracterizadas por la negociación, asimilación, confrontación y resistencia con las distintas instituciones, tanto estatales como religiosas" (Rivera et al., 2011: 54). En lugar de inclinarme por las interpretaciones que profetizaron la aculturación mediante la imposición de creencias religiosas no tradicionalistas, durante mi estancia en Chenalhó observé que los actores resignificaban las doctrinas provenientes del exterior, sin que por fuerza tuvieran que renunciaran a aquellos elementos que, desde su perspectiva, los posicionaban como indígenas. Por lo tanto, a la luz de la resignificación de lo étnico y las creencias religiosas, las definiciones clásicas sobre lo indígena confirmaron su inoperancia analítica.

En la cabecera de Chenalhó, en vez de un tipo ideal de indígena, se presenta una pluralidad de grupos que guardan semblanzas entre sí. Debido a que no es posible indicar cuáles son las características de lo indígena, emplear "tipos ideales" sería una aproximación equívoca. Desde luego que los indígenas tradicionalistas son el grupo que con mayor fidelidad representa la noción estatal de lo indígena, cuya imagen prototípica se manifiesta en la propaganda electoral de los partidos políticos, los monumentos estatales en la entrada de la cabecera municipal y, a la vez, ocupan espacios políticos dentro de la administración burocrática instaurada por el Estado y la Iglesia católica, manifestando sus preferencias electorales de acuerdo con procesos de negociación con

diferentes actores políticos. No obstante, los sentidos de lo indígena en Chenalhó no se agotan aquí. Desde mi punto de vista, más allá de las similitudes entre los diferentes grupos de indígenas –como el idioma y, a veces, la vestimenta–; sus diferencias son tan profundas que referirse a todos ellos como "indígenas pedranos" resultaría totalmente impreciso. Considero que el criterio diferenciador entre los diferentes grupos de la cabecera de Chenalhó no se limita al uso del idioma, sino al uso de diferentes reglas provenientes del lenguaje religioso que se extienden, como una prescripción, por los senderos políticos y las relaciones con el Estado. En efecto, las reglas del lenguaje religioso son los fundamentos que determinan lo que es falso y verdadero, son reglas que constituyen usos, instituciones y costumbres que aparecen como el fin de las explicaciones (Wittgenstein, 1999 [1953]: §199). Sin embargo, como señala Jacorzynski (2010) resultaría imposible reconocer dónde empiezan las reglas de un tipo –religiosas, por ejemplo–, dónde terminan éstas y empiezan reglas de otro tipo.

Mas, ¿en qué estriban las diferencias entre los grupos religiosos en Chenalhó? En primer lugar, que los miembros de cada asociación religiosa tienen "formas de vida" que configuran actividades privadas y públicas muy particulares: restricciones alimenticias, teorías de la persona, formas de vestir, relaciones de género, gustos musicales; pero también formas de solucionar delitos, el uso de sistemas jurídicos, preferencias electorales, formas de relacionarse con los mestizos, los extranjeros y el Estado. Al respecto, considero adecuado inclinarse por un abordaje histórico de lo "étnico". Por ejemplo, la hipótesis de Paula López Caballero (2017), quien tras examinar el "régimen nacional de alteridad" –un punto en el que convergen "la identidad nacional, el nacionalismo, la formación del Estado y de la nación como cuestión indígena" (2017: 17)—, señala que "no es la autoctonía de las personas lo que determina las relaciones sociales, sino por el contrario, son las relaciones sociales las que determinan qué y quién es indígena; [además, que] la autoctonía como fenómeno social es indisociable del fenómeno estatal" (2017: 26). Para el caso de Chenalhó, es necesario aclarar que ese "régimen de alteridad" está pautado por relaciones de poder que se entablan con las instituciones estatales y religiosas.

Ahora bien, retomando a Zenia Yébenes (Yébenes, 2014: 22), considero que el lenguaje a través del cual se manifiesta la convulsión y la locura, lejos de constituir un

lenguaje irracional, es “una exacerbación de los procesos autorreflexivos” ligados a las diferentes maneras de ser en Chenalhó. En este sentido, el lenguaje de la convulsión y la locura saca a la luz algunas reglas de la gramática religiosa que, de otra forma, quedarían tácitas e inaprensibles para nosotros. Volviendo a la época de la consolidación nacional, Yébenes sostiene que la modernidad mexicana pudo asentarse gracias a una otredad irracional y primitiva que urdía su experiencia a través de nociones supersticiosas o mágicas, y que la modernidad utilizó de forma negativa para construirse a sí misma (2014: 317-318). “Con categorías como magia y esquizofrenia, la modernidad constituye a su otro. Un otro que pretende exterior a sí misma, como lo primitivo o lo irracional, pero que más bien muestra *lo otro de sí misma que no quiere reconocer*” (Yébenes, 2014: 55, cursivas en el original). En efecto, la autora percibió que los pacientes se relacionaban de una forma inédita con el lenguaje, además de que la carencia de un hilo narrativo era la moneda corriente de la dinámica de su taller. Los asistentes parecían estar “tomados” por algo que demandaba su completa atención, alterando aspectos de la vida cotidiana como la percepción del tiempo que, a la vez, les permitía cuestionar hábitos, como la absurda costumbre de saludarnos a diario (Yébenes, 2014: 19, 20). En Chenalhó, considero que la convulsión y la locura producen discursos que son capaces de cuestionar aspectos de la vida cotidiana, relacionados con las diferentes formas de vida pautadas por las religiones.

En un sentido similar se posiciona Aihwa Ong, quien en 1988 escribió en “The Production of Posession: Spirts and the Multinational Corporation in Malaysia”, una etnografía en torno a las posesiones espirituales que afectaban a un grupo de trabajadoras malayas de dos empresas japonesas establecidas en Singapur (Ong, 1988: 28-42). Ong analizó el incremento de las posesiones espirituales entre jóvenes mujeres trabajadoras de las multinacionales, centrándose en la confrontación del “lenguaje biomédico” y el “lenguaje espiritual” (1988: 28-29). En aquella época, durante un período de cambio cultural e industrialización, las mujeres malayas provenientes de villas rurales se insertaron en las escuelas urbanas y las fábricas manufactureras de Singapur (1988: 29). Debido a que la posesión espiritual se incrementó entre ellas más que en cualquier otro grupo, un gran número de científicos indicó que los ataques epilépticos, los estados de trance y los ataques de pánico entre ellas, constituían una epidemia de histeria ligada

a la desnutrición, la creencia en espíritus y el bajo nivel educativo (1988: 30). Según Ong, para los malayos, los "espíritus libres" que poseían a los cuerpos eran proclives a afectar a quienes ocupaban posiciones que comúnmente no les correspondían, como las mujeres que juegan el papel de asalariadas en las trasnacionales. Además, de acuerdo con los supuestos del islam, las mujeres eran más propensas a sufrir ataques espirituales —hiperventilación, gritos, caídas— y *latah* —episodios caracterizados por el lenguaje obsceno y el comportamiento imitativo—. Debido a la supuesta debilidad de sus espíritus, la contaminación de sus cuerpos y su naturaleza erótica, las jóvenes mujeres malayas que trabajaban en las fábricas y estudiaban en la ciudad eran más propensas a ser poseídas espiritualmente debido a que ocupaban espacios masculinos (1988: 31, 32). A diferencia de otros profesionales de la medicina, Ong consideraba que el discurso proferido por las mujeres poseídas se trataba de un discurso no penado, lleno de confianza y de protesta al dominio masculino, que contrastaba con el discurso sumiso de las mujeres malayas (1988: 33). Las posesiones espirituales en este contexto no sólo debían comprenderse como una compleja forma de negociación entre dos mundos, sino como una herramienta de protesta a través del cuerpo, en contra del trabajo en las industrias y el patriarcado (1988: 35). La autora concluyó que el "lenguaje del espíritu" que sale a la luz durante *latah,* constituye un "lenguaje indirecto" de protesta en contra del cambio social que sufre la sociedad malaya en general y las mujeres en particular (1988: 38).

En efecto, como señala Enrique Eroza (comunicación personal, agosto de 2019), lo que se pone en entre dicho no sólo son los procedimientos litúrgicos: ponerse de pie, sentarse, cantar, participar en las fiestas cívico-religiosas; sino también contradicciones más amplias, como las relaciones entre indígenas y mestizos, las relaciones de género, la cara negativa del proceso de modernización o la ineficiencia de instituciones de salud estatales. En efecto, la locura estaría en la gramática que no gana aceptación (Jacorzynski, 2008), en el rechazo de los fundamentos de la gramática religiosa (Moyal-Sharrock, 2004). Y, ante ella, la religión aparece para combatir la superstición.

***

Esta tesis consta de cinco capítulos de cuatro apartados. En el primer capítulo, reconstruyo la historia reciente de Chenalhó de la mano de las personas que guiaron mi trabajo de campo, centrándome en el caso de la primera presidenta municipal, el caos sucesivo a su remoción y el funcionamiento del Centro de Salud y la Casa de la Cultura. En el segundo capítulo relato el peregrinar religioso de la familia de una mujer que sufre convulsiones, enfocándome en las formas de atención de los médicos pentecostales, las interpretaciones de la enfermedad de un pastor cristiano y el papel de la locura en la conversión religiosa, así como en la fundación de nuevas asociaciones religiosas. En el tercer capítulo escribo la historia de una mujer que sufre convulsiones y locura a partir de las historias de su hijo, su hermano, una médica pentecostés y las propias palabras de la mujer cuya identidad oscila entre un nombre y otro. Desde mi punto de vista, en este capítulo se vislumbra el discurso de la locura que critica directamente el proceso de modernización que vive la cabecera de Chenalhó. El cuarto capítulo trata sobre la vida de un joven diagnosticado de *tup'ik.* Las interpretaciones de su madre, un curandero zapatista y un *ilol* sobre el *tup'ik* ocupan un lugar central para atisbar el papel de la diversidad religiosa en las formas de tratamiento de la religión tradicionalista. Finalmente, el último capítulo versa sobre el caso de una mujer escéptica que; sin embargo, acude a la consulta de una médica pentecostés. Doña Angelita, diagnosticada de epilepsia hace más de veinte años, se ha resistido toda su vida a congregar en una religión y busca lidiar con su enfermedad a través del Centro de Salud y el DIF Municipal, en donde le prometen resolver sus problemas de salud. A lo largo de estos capítulos se podrá atisbar la importancia de las convulsiones para la legitimidad de la religión y el lugar de las instituciones de salud.

1
UN MUNICIPIO DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

En este capítulo presentaré el recorrido desde San Cristóbal de Las Casas hasta San Pedro Chenalhó. Posteriormente, reconstruiré el contexto histórico a partir de los conflictos políticos más recientes, los comentarios de los pedranos que conducirán mi narración y algunas observaciones. Como se verá más adelante, las siguientes páginas serán el telón de fondo para presentar los casos de *tup'ik* y *chuvaj*.

DEL MERCADO DE JOVEL A LA CABECERA DE CHENALHÓ

Llegué a Chenalhó algunos meses antes de comenzar formalmente mi trabajo de campo, cuando en una visita fugaz, Witold Jacorzynski me llevó al municipio donde había trabajado como etnógrafo durante más de veinte años. En aquel entonces conocí a Magali y Humberto, una joven pareja que nos había recibido en la escuela primaria para celebrar la graduación de sus pequeños hijos. Era una familia muy simpática a la que le encantaba conversar. Luego de varias horas sentados al pie de una mesa repleta de comida y una botella de tequila sólo para nosotros —porque ellos no tomaban ni una gota de alcohol— se ofrecieron para recibirme durante mi trabajo de campo, buscarme una casita para vivir y conseguirme (*sic*) personas que estuvieran locas (*chuvaj*).

Quedé agradecido con quienes se convertirían en mis mejores amigos de Chenalhó y algunos meses después me mudé a San Cristóbal de Las Casas para estar más cerca de ellos. En aquel entonces, mis visitas a Chenalhó solían comenzar en el mercado José Castillo Tielemans, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Acerca del mercado no hay mucho en qué abundar, salvo que en sus corredores y calles aledañas confluían los cláxones frenéticos y el reguetón del Elektra, los aleteos de las aves de corral y los

acentos mayas de los indígenas descalzos, los ebrios que tomaban el sol en las banquetas y todos aquellos que no cabían en los andadores turísticos de la ciudad. En medio de ese universo de olores y sonidos, no faltaban los turistas aterrados, quienes ajustaban el *zoom* para fotografiar aquello que les provocaba la asombrosa cara de asco y el deseo de volver lo antes posible a las calles limpias de la ciudad.

En una de las esquinas de la zona del mercado, los choferes de taxis se disputaban el pasaje a voceadas. Llegar a Chenalhó no implicaba casi ningún esfuerzo físico, salvo distinguir entre el vocerío de dónde provenían las palabras "¡Chenalhó, Chenalhó!". Una vez frente a ellos, los conductores buscaban la mirada de los transeúntes, para luego señalarlos con el índice y gritarles en la cara:

"¡Un asiento a Chenalhó! ¡Un asiento a Chenalhó!".

El municipio de Chenalhó colinda al sur con los municipios de Mitontic y Tenejapa; al suroeste, con Chamula; al oeste, con Larráinzar; al norte, con Chalchihuitán; al noreste, con Pantelhó; y, al este, con Cancuc**.** La cabecera de San Pedro Chenalhó se encuentra a 20 kilómetros del centro de San Juan Chamula y a 26 kilómetros de San Cristóbal de Las Casas, el punto neurálgico de los Altos de Chiapas. Tras salir de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la carretera se adentra en un bosque espeso, perforando los cúmulos como una flecha ascendente; luego, cerca del paraje de Chiotic, Chamula, desciende lentamente hasta llegar a Chenalhó. Al llegar a Chiotic, sólo unos cables de electricidad enmarañados pueden transgredir la belleza del paraje. En medio de esos cerros destruidos por la carretera, están desperdigadas las casas que conforman los parajes del noreste de Chamula.

El trayecto a Chenalhó es arrullador. El auto va bailando por una zigzagueante carretera de dos carriles tan placenteramente que no dan ganas de llegar. Durante el traslado, el taxi esquivaba los perros que recibían los primeros rayos del sol sobre los caminos de asfalto. En los canales por donde corría el agua, era común encontrarse con los niños y las mujeres de San Juan Chamula y Mitontic, que transportaban leña sobre sus espaldas. En esta carretera también transitaban los autos que pasaban ofreciendo sus productos de limpieza en un idioma del que no distinguía cuándo acababa una palabra y cuándo empezaba la otra. No menos vistosos eran los amenazantes letreros para los conductores imprudentes dispuestos a lo largo del camino, que indicaban algo

parecido a “Velocidad máxima 60 km, Prohibido tomar, Multa $3,000, Atentamente la Comunidad de Chiotic”.

La transformación de la arquitectura de esta parte de los Altos puede observarse fácilmente. Hay casas de madera y lámina; pero también las hay al estilo migrante, como suelen reconocerlas los alteños: de concreto y dos plantas, con portales elegantes, ventanales de espejo y astros y animales dibujados en la parte superior de sus paredes. Con tantas personas y casas coloridas desperdigadas por la carretera, a veces me olvidaba de la sierra frondosa, ocupada por algunos rebaños de borregos y resguardada por una espesa capa de niebla matutina.

Luego de una hora de camino, un anuncio federal en las alturas me indicaba que había llegado a Chenalhó y que hasta el 2010, el municipio contaba con 37,111 habitantes; mientras que en la cabecera municipal, vivían 3,147 personas (INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010). A veinte metros del letrero de bienvenida, a mano derecha, se encontraba el parador artesanal de la Ruta de las Culturas Vivas, pensado originalmente como un recinto rústico para atraer al turismo. Sobre una base de concreto en medio de la carretera, yacían los cuerpos de concreto de dos ancianos tsotsiles encorvados que portaban sus *b’atsi ku’il* o trajes verdaderos. Al pie del camino, se veían decenas de negocios y templos protestantes y pentecostales, pero ya no tan fácilmente trajes como los que portaban los viejos del monumento. Al contrario, abundaban los hombres que se vestían con camisas claras fajadas a los pantalones oscuros, sobre todo el fin de semana, los días más religiosos de la semana en que los atuendos terminan las jornadas sin una sola huella de las faenas campesinas. Entre los jóvenes, la ropa solía seguir la moda del 2018: pantalones entallados, calzado afilado y camisas estampadas con patrones floridos o con una que otra grosería anglosajona. Con muchas mujeres no sucedía lo mismo, pues portaban unos trajes azules y negros que parecen cielos nocturnos sobre los que plasmaban una constelación centelleante que se encontraba a la venta en el tianguis de los domingos.

Desde mi primer día en Chenalhó, la confusión se había apoderado de mí. El deseo de ver un lugar exótico se me escurrió entre los dedos, pues cuando el taxi desembocó en la avenida Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, un tianguis de piratería, verduras y ropa se

bifurcó hasta el zócalo de la cabecera y al mercado local, en cuya sección musical se pueden conseguir los más recientes éxitos de la música cristiana.

Los ancianos del monumento

A pesar de que una de las fragmentaciones de la población se basa en la adscripción étnica, es frecuente que los mestizos y los indígenas hablen tanto castellano como tsotsil. Por lo tanto, parece que lo que los hace indígenas o mestizos se encuentra en otro lenguaje, más allá del idioma y más cerca de la ropa, la música, el consumo de alcohol y la religión. Al menos fue lo que intuí al principio. La mayor parte de la población mestiza, que es minoría en todo el municipio, se ha concentrado en el pueblo vecino de Yabteclum y en la cabecera municipal, en donde abundan viviendas que conservan un estilo arquitectónico similar al de las fincas cafetaleras: bardas de adobe de más de dos metros, portales altos, patios centrales, tejados y enormes ventanales. Al contrario, en los demás

barrios de la cabecera pululan las casas menos ostentosas, cuyas paredes son construidas con bloques de concreto y sus techos con láminas de asbesto.

La cabecera municipal de Chenalhó está compuesta por los siguientes barrios: Benito Juárez o Cabecera, Usilhukum, Tejería, Lázaro Cárdenas, Ojo de agua, Barrio San Pedro, Ejido San Pedro, Guadalupe, Frontera, Santa Cruz, Campo de Toros, Nijob y Tierras Agrarias. Además, el río Usilhukum atraviesa por todo el barrio Cabecera y divide los barrios más céntricos. Por un lado, al oriente, el barrio de Usilhukum y Tejería; y, por el otro, al este, Cabecera y Frontera. El río aún es transparente, a pesar de que el rastro municipal y quienes se han asentado cerca de su playa vierten los residuos a la corriente que flota hasta el Océano Pacífico, a muchos kilómetros de allí.

Quien visite el centro de Chenalhó se verá forzado a transitar por la avenida Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, en cuyos dos sentidos podrá disponer de todos los servicios y productos de esta época. A lo largo de unos 200 metros, se pueden observar decenas de tiendas de abarrotes, varias carnicerías, panaderías y lavanderías; pocos restaurantes, cibercafés y tiendas de ropa, dos hoteles y, de súbito, una decena de hombres impacientes que gritan al pie de sus autos:

"*¿Ta Jovel*? *¿Ta Jovel*?", preguntando en tsotsil si alguien desea viajar de regreso a San Cristóbal de Las Casas.

A finales de agosto, solía visitar Chenalhó tres veces a la semana. Para mi fortuna, Humberto y Magali, las únicas personas que conocía, eran los dueños de un puesto de tamales que se instalaba cada día en el parque. No sólo resultaron estupendos conversadores, sino que la ubicación de su puesto era espléndida para adentrarme poco a poco a Chenalhó. Era una especie de pantalla que nos permitía observar cómo se desenvolvía la vida cotidiana en la cabecera municipal. Por ejemplo, a un costado del puesto de tamales, podíamos admirar el Palacio Municipal; al otro lado, el *minisúper* y el hotel-restaurante Anabel; enfrente, el Juzgado Indígena; detrás, la iglesia católica y la Casa de la Cultura "Manuel Arias Sojob"; y, a lo lejos, el templo presbiteriano, al que Magali había acudido cada sábado desde que era niña.

Como escribí antes, había caído en buenas manos. Humberto y Magali conocían bien a los antropólogos y sus similares: no sólo habían sido los anfitriones de todos los invitados de Witold sino que, desde principios de la década de los años noventa, sus

familias recibieron a la antropóloga estadunidense Christine Eber, quien hace más de veinte años publicó un famoso libro sobre el *pox*, la religión protestante y el empoderamiento de las mujeres pedranas (Eber, 1995). De tal suerte que ambos conocían qué buscaba una antropóloga. Por ejemplo, me bastaba mirar atentamente la iglesia o la Casa de la Cultura para que Humberto y Magali me contaran con lujo de detalle la historia de las cosas y las personas de Chenalhó. Al estar con ellos, constataba que eran excelentes guías, pues me daban la respuesta precisa a las preguntas que todavía no acababa de formular.

Emulando mis primeros días de trabajo de campo, en los siguientes apartados reconstruiré el contexto político y religioso de Chenalhó de la mano de Humberto y Magali, cuyas evocaciones situarán al lector por las calles de la cabecera municipal.

Los años recientes de política pedrana

Corría el mes de septiembre, momento en el que muchos mexicanos celebramos nuestra "independencia nacional" comiendo y bebiendo hasta el hartazgo. Espoleado por un sentimiento de hermandad entre los compatriotas que ni siquiera se conocen entre sí, casi todas las plazas de la República reúnen en sus explanadas a un gentío que celebra la comunidad imaginada que es este país. Al contrario, el 15 de septiembre de 2018 la plaza de Chenalhó estuvo sola y seca. Ni una gota de *pox* a la memoria de los próceres de la nación. No obstante, desde temprano, unos cuantos hombres se reunieron cabizbajos alrededor del quiosco, esperando que pasara un milagro. Humberto y yo esperamos hasta media tarde con un grupo de hombres.

"No. Hoy no habrá ni kermés", se despidió resignado de nosotros don Agustín Santis, un vecino del barrio Usiluhukum.

En los balcones de los palacios municipales las autoridades encabezan la celebración. Al contrario, en Chenalhó no hubo quién izara la bandera tricolor porque, según don Agustín, desde mayo de 2016 la gente de Chenalhó le había mostrado al "güerito", el gobernador verdista Manuel Velasco Coello, que los pedranos sabían vivir sin autoridad municipal.

El día siguiente le pregunté a Humberto acerca de la vida política de su pueblo, pues las noticias alarmantes sobre el municipio aparecían por doquier: decenas de asesinatos y heridos, así como miles de desplazados por todo el municipio durante las últimas décadas (véase, por ejemplo, Vega, 2018; Bellinghausen, 2019). Humberto apuntó hacia el Palacio Municipal, un conjunto de oficinas abandonadas, para explicarme que desde que las autoridades municipales fueron destituidas definitivamente por el Congreso local, uno podía pasear tranquilo por todo el pueblo. Eso sí, ir a Santa Martha o Aldama, ni pensarlo, me advirtió mientras atendía a sus clientes en el puesto de tamales.

Entre la comunidad de Aldama y el municipio colindante de Santa Martha ha prevalecido un ambiente violento desde hace varias décadas, causado por supuestos grupos civiles paramilitares de Santa Martha que han estado arremetiendo en contra de las familias y las bases de apoyo zapatistas de Aldama (Bellinghausen, 6 de febrero de 2019, La Jornada en línea). El conflicto tuvo su origen en 1977, tras la disputa de 60 hectáreas entre los habitantes de la comunidad pedrana de Aldama y Santa Martha, y se agravó en 1999 durante el proceso de remunicipalización que le confirió a Santa Martha el carácter de municipio constitucional. En apariencia, se trata de una problemática instigada por la presunta complicidad de los tres niveles de gobierno para provocar el enfrentamiento entre los grupos paramilitares y las bases de apoyo del EZLN, propiciar la desarticulación comunitaria y aprovechar el caos para impulsar proyectos extractivistas (Bellinghausen, 6 de febrero de 2019, La Jornada en línea).

A pesar de que Humberto me explicó con mucha ínfula que el municipio de Chenalhó se había gobernado por su cuenta desde mayo del 2016, sin necesidad de ningún presidente municipal, la cabecera también había atravesado diversos problemas que desataron un período de violencia. Hacía apenas algunos meses, todavía rondaban por el pueblo grupos armados que apoyaban al gobierno anterior. En cambio, por aquellos días de agosto reinaba la paz en la cabecera municipal y la sonrisa de Humberto se dibujaba desde el otro lado del puesto de tamales.

La historia inmediata se remonta a Rosa Pérez Pérez, quien fue la primera mujer en ocupar el cargo de presidenta municipal. Según la versión de Humberto, hasta antes del 2015, las autoridades municipales de Chenalhó eran elegidas por el consenso entre las comunidades y los grupos poderosos; posteriormente, la propuesta era avalada por el

PRI; y, finalmente, el elegido ocupaba el cargo (véase, también, Arias, 1990: 118). No obstante, antes de los comicios del 2015, la Sala Superior del Tribunal Electoral, de la mano del Consejo General del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC), impulsaron el principio de paridad de género para el registro de candidaturas (Vega, Animal Político, 4 de abril de 2018). El Partido Verde Ecologista de México atendió la recomendación y en 2015 lanzó como candidata a Rosa Pérez Pérez, quien encabezó un proyecto inédito y, para muchas personas, destinado al fracaso por tratarse de una mujer.

En octubre de 2015, Rosa Pérez asumió el poder. Sin embargo, según las diferentes versiones de los habitantes, no sólo no cumplió con sus promesas, sino que retuvo algunos apoyos gubernamentales. Por ejemplo, el dinero destinado para las artesanías: un monto que oscila entre los 4 mil pesos, ofrecido en una sola exhibición durante todo el trienio y que idealmente cualquier mujer de Chenalhó podría recibir. Su gobierno se recuerda como el período más caótico a nivel administrativo en los últimos veinte años y, en opinión del antropólogo pedrano Jacinto Arias, su prepotencia y mal gobierno "destruyó la posibilidad de cualquier mujer para ocupar el cargo de presidenta" (comunicación personal, 16 de diciembre de 2018).

Ocho meses después de su toma de posesión, el 25 de mayo de 2016, alrededor de 100 habitantes de Chenalhó secuestraron al presidente de la mesa directiva del Congreso local, Eduardo Ramírez, y a Carlos Penagos, el coordinador de la bancada del Partido Verde (Vega, Animal Político, 4 de abril de 2018). El primero de ellos fue vestido con un traje tradicional de mujer y exhibido en un video de *YouTube*. A condición de la liberación de los legisladores, los captores exigieron la renuncia de Rosa Pérez, quien lo hizo de inmediato. Su lugar lo ocupó Miguel Santis Álvarez, el síndico del gobierno de Pérez. La expresidenta solicitó medidas de protección a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) para todos los habitantes de Chenalhó, incluida ella misma, por temor a que se agravara la violencia política instigada por "razones de género" (Mandujano, Proceso, 2 de junio de 2016).

Algunos meses después, el 17 de agosto de 2016, Rosa Pérez fue restituida en el cargo gracias a la intervención del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), bajo el argumento de que su remoción había sido efectuada por la fuerza (Vega,

Animal Político, 4 de abril de 2018). Rosa Pérez retomó su cargo en febrero de 2017, pero la violencia se desató.

Magali me contó que los rumores ya circulaban en la cabecera, hasta que un día, "como perros enrabiados", llegaron los hombres armados de la recién destituida para destrozar todo lo que no se pudieron robar mientras ocupaban el Palacio Municipal.

"Dicen que eran para… paramilitares", agregó un poco arrepentido un cliente de Humberto.

Según la versión de varios pedranos, el día 22 de mayo de 2016 varias personas armadas llegaron a Chenalhó para intimidar y agredir al grupo de personas que apoyaba el gobierno del síndico Manuel Santis Álvarez. El saldo fue de dos asesinatos, la parcial destrucción y robo de los inmuebles pertenecientes al Palacio Municipal, el DIF y la Casa de la Cultura. Al llegar a las oficinas del Palacio Municipal encontré algunos anaqueles polvorientos y envases de refresco en un piso que parecía nunca haber sido limpiado. Las huellas del enfrentamiento se podían observar en los vidrios rotos, las chapas violadas y el abandono del Palacio Municipal, una construcción vacía, pero coronada por un escudo nacional.

En opinión de algunos, la expresidenta Rosa Pérez no sólo había organizado una ofensiva en contra del gobierno suplente, sino que existen testimonios que aseguran que el grupo armado del ejido de Manuel Utrilla, Santa Martha había coordinado sus acciones con otro de corte paramilitar, vinculado con la presidenta municipal Rosa Pérez Pérez (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 24 de marzo de 2018). Sea como fuere, algunas personas de Chenalhó señalaban que el gobierno de Rosa Pérez reactivó algunos grupos civiles paramilitares vinculados con el conflicto armado en Aldama y Santa Martha. Escribo esto a principios de julio del 2019 y, hasta ahora, el conflicto entre la sociedad civil, los grupos civiles paramilitares y las bases de apoyo de Chenalhó parece ir en ascenso. Se trata de un conflicto que ha suscitado el desplazamiento de miles de personas de las comunidades de Cotzilnam, Stselej Potop, Xchuchte y Puente, pertenecientes al municipio de Chenalhó. En la cabecera municipal la situación no era tan alarmante, pero se sufrían los estragos de la presencia de los grupos armados.

Todo lo anterior me obliga a mirar a vuelapluma la historia reciente de Chenalhó. Coincido con Anna María Garza (2007: 87) al ubicar el cardenismo como el punto de partida de la historia reciente de Chenalhó, debido a que desde entonces se redefinió el poder local a través de la reactivación de las relaciones de los grupos de poder locales con los gobiernos nacionales y regionales (véase, también, Eber, 2002). En aquel entonces, el municipio estaba compuesto por los pueblos de San Pedro, Santa Martha y Magdalena, recientemente unificados bajo el nombre de Chenalhó (Garza y Hernández, 2007: 41). Tal como ahora, las familias mestizas vivían en la cabecera municipal y en Yabteclum, la segunda localidad más importante del municipio (Garza, 2007: 88).

Como corolario de la política indigenista que buscaba la integración de la población indígena a través de mecanismos de aculturación, en la década de 1920 entró en escena un grupo de jóvenes bilingües para ocupar paulatinamente los cargos de escribanos y síndicos municipales, recientemente creados por el gobierno estatal (Garza, 2007: 88). Poco a poco, dichos actores fueron centralizando el poder en el espacio político, hasta que el más célebre de ellos, Manuel Arias Sojob, no sólo derrocó el "gobierno ladino", sino que encabezó un movimiento con el que los indígenas pudieron recuperar las tierras concentradas por los grandes hacendados (Arias, 1990: 383-386). El reparto agrario que devino de la expropiación de las Fincas de Tenaté, Los Chorros y Los Ángeles, removió las relaciones de los niveles de gobierno locales y del Estado (Garza, 2007: 89). Es importante no perder de vista que hasta antes de 1970, la vida política en la mayoría de las diferentes comunidades de los Altos de Chiapas estaba compuesta por un concejo de ancianos que encabezaba la autoridad civil religiosa y una cohorte educada de jóvenes indígenas que ocupaba los puestos del ayuntamiento municipal (Nash, 2001: 54).

El devenir de la política pedrana comenzó a virar a partir de que el Estado trató de imponer sus intereses a través de los maestros rurales que promovían la aculturación. El papel del Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (INI) "Tzozil-Tzeltal", inaugurado en 1951, fue central para este fin (Eber, 2002: 324). Para entonces, los maestros bilingües eran los intermediarios del INI y, posteriormente, de la Secretaría de Educación Pública (Eber, 2002: 324). Después de algún tiempo impusieron una semblanza moderna en Chenalhó (Garza, 2007: 92). De hecho, se trataba de la

continuación del proyecto inicial del INI, en cuyo marco de acción emergieron líderes indígenas que estaban motivados por llevar “el progreso”, los derechos agrarios y el alfabetismo a las comunidades (Nash, 2001: 66).

Desde luego, se trata de un fenómeno que implica superar la idea de que la tradicionalidad se opone a los intereses de las políticas indigenistas. Todo lo contrario: fueron procesos políticos caracterizados por la constante negociación entre los actores políticos locales y las instituciones del Estado. Por ejemplo, la política indigenista trató de contrarrestar la organización campesina a través de programas que trataban de rescatar las costumbres y la “cultura indígena” (Garza, 2007: 96). De hecho, en los discursos y documentos oficiales circulaba la idea de que “la costumbre era pertenecer al PRI y seguir las tradiciones religiosas de los antiguos” (Garza, 2007: 96; véase, también, Nash, 2001: 53). Posteriormente, en la década de los años 1970, la oposición al grupo de los “maestros” apareció en el seno del partido y, posteriormente, a través de las disidencias políticas y religiosas (Garza, 2007: 96). El grupo de “los campesinos”, un conjunto de indígenas tsotsiles que en su mayoría carecían de educación escolar, se confrontó a los “maestros” en la lucha por el poder municipal (Garza, 2007: 96). Ambos disputaban las alcaldías cobijados por el mismo partido: el PRI (Garza, 2007: 96). Por otra parte, las tensiones políticas se vieron agravadas luego del auge de la Palabra de Dios, impulsada en la década de 1970 por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Eber, 2002: 326). Poco a poco se agudizaron las tensiones entre los diferentes grupos políticos y religiosos que entraban en pugna por el poder.

En la autobiografía del cura Miguel Chanteau, impulsor de la Palabra de Dios y expulsado por el gobierno mexicano luego de denunciar la matanza de Acteal, se pueden rastrear algunos fragmentos que testifican el desarrollo de una tensión entre los miembros de la Diócesis de San Cristóbal y los maestros priístas. Para la década de 1970, las diferencias entre ambos grupos estaban bien consolidadas. En varios pasajes del libro se expone su animadversión hacia las prácticas de los maestros de Chenalhó. Por ejemplo, el siguiente fragmento:

> En 1967 conocía muy bien al secretario de la Presidencia, don Manuel. Este mismo año me fui de vacaciones a Francia durante algunos meses. A mi regreso a Chenalhó ya no lo encuentro en la Presidencia. Pregunto por él en el pueblo y me dicen que ahora es “maestro de escuela”. Esto me

> sorprende, ¿Cómo se puede llegar tan rápido a ser maestro? Me hacen entender que es asunto de dinero: él compró su plaza.
> Esto no me pasa y empiezo mi encuesta. Me voy dando cuenta que don Wilo vende plazas de maestro. Él tiene los diplomas en blanco, ya con la firma del Ministro de Educación Nacional. Todo el sistema está podrido (Chanteau, 1999: 37-38).

Más tarde, en una junta en San Cristóbal de Las Casas, el sacerdote denunció la venta de plazas ante Ángel Robles, el Director de Asuntos Indígenas, en 1971.

> Se supo esta denuncia porque algunos días más tarde el Director de la Escuela Primaria de Chenalhó se me acerca reclamándome: —Usted es enemigo de los maestros.
> Yo le contesto:
> —Es imposible, porque para mí el papel del maestro es un verdadero sacerdocio. ¡Qué responsabilidad tan grande, tener que formar el futuro de una nación! Pero los que compran su plaza no merecen el nombre de Profesor (Chanteau, 1999: 38).

Tanto los tradicionalistas como los maestros priístas identificaron la Palabra de Dios, cobijada por la Diócesis de San Cristóbal en general y el Obispo Samuel Ruíz en particular, como un riesgo para su hegemonía política (Eber, 2002: 327). En ese escenario protagonizado por los finqueros mestizos, los maestros priístas, los campesinos, el INI y la Diócesis de San Cristóbal, entraron en escena las religiones protestantes que habían llegado desde 1950 a la región de los Altos de Chiapas. Sin embargo, no fue hasta 1960 que la popularidad del protestantismo representó una amenaza para los gobiernos locales, debido a que los adeptos protestantes se negaron a desempeñar cargos comunitarios costosos y cooperar para la realización de las misas que se realizan tres veces al año en las montañas (*toy mixaetik)* (Eber, 2002: 326).

Según Alfonso Villa Rojas (1946), la conversión masiva al protestantismo fue el resultado del abuso del poder de los tradicionalistas (Nash, 2001: 54). Simplificando al máximo, hasta antes del levantamiento zapatista, el escenario estaba conformado de la siguiente manera: los catequistas de la Palabra de Dios criticaban al gobierno, a los finqueros mestizos y denunciaban el abuso del grupo de los maestros priístas; los maestros priístas estaban cobijados por su partido político, el discurso indigenista del gobierno y los tradicionalistas; los tradicionalistas desconfiaban de los presbiterianos y

de los catequistas afines a la teología de la liberación; y, finalmente, los protestantes se resistían a participar en las dinámicas dirigidas por los tradicionalistas (véase, por ejemplo, Arias, 1990).

Aunque en las últimas tres décadas las bases de apoyo del EZLN han entrado en la escena de las manifestaciones políticas en Chenalhó, al menos en la cabecera los grupos que negocian por el poder político son la continuación y fragmentación de los grupos mencionados en el párrafo anterior. No obstante, también se pueden encontrar simpatizantes del movimiento zapatista y algunos que participan activamente con "Las Abejas". Hasta el 2018, las Iglesias protestantes se habían fragmentado en numerosas asociaciones religiosas (emergentes, históricas y pentecostales) que han reconfigurado un nuevo campo político en disputa.

UN PALACIO MUNICIPAL EN RUINAS

A principios de diciembre de 2018, el extesorero del gobierno de Rosa Pérez, Abraham Cruz, tomó posesión como nuevo presidente municipal. Al mismo tiempo, al menos unas 100 personas de Chenalhó ocuparon los cargos municipales: administradores, barrenderos, bibliotecarios y empleados del Palacio Municipal. Todas las actividades del municipio se restablecieron, incluyendo las del DIF Municipal, la Casa de la Cultura y las de recolección de basura, suspendidas durante el gobierno de Rosa Pérez.

El DIF municipal no tenía ningún archivo, pues los opositores del gobierno actual habían quemado todos los documentos e inundado el recinto con basura. La Casa de la Cultura corría una suerte parecida: las paredes y los vidrios del lugar recordaban la balacera del 2016. Erik Hernández, un maestro de dibujo, me había advertido sobre los peligros de dejar dicho espacio en manos de la presidencia municipal. Él prefería que una organización como el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena (CELALI) se encargara de administrar los talleres de arte. En efecto, se trataba de un lugar muy especial, pues en la parcialmente desmadejada Casa de la Cultura se resguardaban los archivos del municipio, se contaba con una biblioteca y se impartían los talleres de dibujo y música tradicional.

"Programa 70 y más" en la Casa de la Cultura

Los profesores de música y dibujo me parecían como dos fantasmas que rondaban por el recinto a todas horas. El profesor de música se la pasaba tocando el arpa todo el día, hasta que llegaba algún alumno para acompañarlo con la *quitara.* El profesor le preguntaba si deseaba tocar con él; o, el recién llegado simplemente tomaba la *quitara* y pulsaba los únicos dos acordes que vi durante tres meses. Yo también tocaba y lo hacíamos durante mucho rato hasta que, después de un viaje casi onírico en el que se valía cerrar los ojos y agitar la cabeza, alguien se despertaba y decía *lek oy* (muy bien). Luego colocábamos los instrumentos junto a la marimba sin baquetas, la batería rota y los violines sin cuerdas, que casi siempre permanecían arrumbados al fondo del salón. En ese espacio sólo tocábamos "música tradicional", que se interpreta en las ceremonias llamadas *mixa,* realizadas tres veces al año en los cerros sagrados. Todos los demás géneros musicales eran inadmisibles para el profesor.

Alguien por ahí podía aparecer con una *Coca-Cola*. El profesor servía un poco para todos y el recién llegado nos arrebataba los instrumentos para continuar con la música. Con ellos se trataba de lo siguiente: tocar *quitara,* beber *Coca-Cola* e ir al baño. De diez de la mañana a cuatro de la tarde, de lunes a viernes y con salario del municipio. A pesar de que la camaradería imperaba en el salón, un día el profesor de música me llamó para que conversáramos en privado.

"Usted y yo tenemos buena onda, pero ya no me diga Don Miguel. Si estemos en salón, me tiene que saludar así: ¡Buenos días, señor profesor de música tradicional! No es que haiga mala onda, es que es trabajo de gobierno".

Además de los cursos, al fondo de esta antigua casona, que probablemente había sido un convento, se podía hallar una biblioteca, perfectamente clasificada: literatura, antropología, arqueología e historia. También había una mesa grande como para pasar las horas estudiando, pero que solía ser usada como el comedor de los trabajadores del municipio. Según la responsable de la biblioteca, casi nadie nunca iba a leer.

Una tarde de septiembre me asomé a la dirección, que estaba abierta de par en par y pregunté por el director.

"Está comiendo en la biblioteca con los intendentes", me informó una de las trabajadoras.

"¿Qué puedo hacer por usted?", preguntó el director.

Me expliqué y me condujo con urbanidad hasta su despacho, que era el salón más ordenado del lugar. Le solicité acceder al archivo, pero él no entendía para qué pedir permiso si el archivo municipal era público: nadie nunca pide permiso. Me invitó a regresar al día siguiente.

La mañana siguiente entré al archivo municipal y me recibió Rosalía Velázquez, la nueva encargada. Se bajó de un andamio improvisado para entregarme los documentos relacionados con el Centro de Salud. Los expedientes estaban muy revueltos. En un archivo había documentos sobre la matanza de Acteal, la cesión y venta de los terrenos del DIF y el Centro de Salud y una minuta de un conflicto ocurrido en 1995.

Rosalía en el archivo municipal

Rosalía tenía 27 años, nunca antes había trabajado en archivos municipales ni clasificado documentos. Eso sí, tenía bastante experiencia acomodando cosas, porque antes trabajaba en una tienda de abarrotes. Como tantas otras pedranas, Rosalía consiguió su trabajo gracias a que “metió solicitud” al nuevo presidente. “Si Dios lo permite”, como ella decía, estaría trabajando en el archivo municipal durante tres años más. Todavía no tenía un método para organizar los documentos, pero hasta entonces su mayor preocupación era trabajar entre tanto escombro y polvo, máquinas de escribir, sillas rotas, cajas y muchos muebles mal puestos.

El archivo municipal estaba compuesto por torres amarillentas de fólderes que crecían desde el suelo hasta tocar el techo. Encontrar mi diligencia debió ser un golpe de suerte, porque aquello estaba muy desordenado. Cada archivo —un conjunto de fólderes amarrado con un listón de plástico– resguardaba actas, escrituras, permisos y solicitudes varias. Bastaba tirar de un extremo para conocer los secretos de Chenalhó.

EL CENTRO DE SALUD

El Centro de Salud de Chenalhó se encuentra muy cerca del río Usilhukum, en el barrio que lleva el mismo nombre. Adentro del recinto, uno puede encontrar muchas mujeres esperando su turno y varios niños ociosos en un piso batido de lodo.

"*Me liote*", dije en voz alta la primera vez que llegué.

"Buenos días", me respondieron las enfermeras.

"Busco al trabajador social", anuncié a mi llegada.

Aquel día hablé con dos enfermeros, cómodamente sentados en un consultorio sin médicos. Afuera, mientras yo entrevistaba al personal, varias mujeres trataban de consolar a sus enfermos. La enfermera más joven me tranquilizó cuando le pregunté si podía registrar nuestra conversación.

"Claro que puede escribir. Es más: grabe, filme, haga video, si quiere. Aquí no hay nada que esconder", me dijo.

Mi mente vagaba por los pasillos de una iglesia que había visitado otro día mientras el enfermero enumeraba las enfermedades más acuciantes y extendidas entre la población. Las "EDA" —enfermedades diarreicas agudas–, las "IRAS" –enfermedades respiratorias agudas–, las crónicas degenerativas –provocadas por los "usos y costumbres" (*sic*) de los indígenas, que incluía el consumo desmedido de bebidas rituales como los refrescos y el *pox*—, la obesidad y la tuberculosis pulmonar, que en un año había matado a cinco personas.

La amabilidad de estas personas me parecía tan sincera que olvidé que me encontraba en un espacio que suelo detestar: un Centro de Salud. Al preguntarles sobre el *tup'ik* y el *chuvaj*, uno de los enfermeros –el único que hablaba tsotsil– estalló en un alarido burlón.

"¿Qué?, ¿qué?", le demandaba la joven enfermera mestiza aguantándose la risa.

"Pues, locos, los que están locos y tienen ataques", le tradujo.

"¿Y a eso vienes tan lejos?", agregó la enfermera con un tono regañón e incrédulo.

Le expliqué por qué quería estudiar el *chuvaj* y *tup'ik*. Mas, a explicaciones no pedidas, pecados confesados.

“Pues, mira —prosiguió la enfermera— yo creo que te equivocaste de lugar, porque aquí no hay ni esquizofrénicos ni epilépticos”.

“Aquí la gente a veces exagera. Son creencias. En realidad, tienen depresión o llegan nerviosos”, sentenció el enfermero.

La enfermera aclaró que algunas veces los pacientes llegaban al Centro de Salud con problemas respiratorios y con dificultades propias de las cinco enfermedades más extendidas. El enfermero coincidió con su compañera: aquel era un mal lugar para estudiar esas “enfermedades”, pues hasta entonces no había ningún registro de esquizofrenia o epilepsia.

“Pero, mejor hable con el psicólogo”, me aconsejaron muy serenos.

Esperé varias horas sin suerte. El psicólogo nunca apareció, pero volví una semana después. Recordaba un espacio con puertas abiertas, sin la parafernalia y la hostilidad, el aletargamiento y las filas de los hospitales. Esperaba un espacio público, en el sentido de que todos sus rincones eran para todos. Cuando regresé al Centro de Salud me encontré con varias mujeres que aguardaban su turno en la sala de espera. Me senté junto a ellas y, súbitamente, apareció frente a mí la joven enfermera que me había invitado a cambiar de tema de investigación.

“¿Qué necesita?”, me preguntó con premura, como si quisiera mostrar el lado anverso de ese carácter afable que me había recibido hacía algunos días.

“Ver al psicólogo”.

“Sígame”.

Caminamos rápidamente rumbo a los cuartos abandonados que componen las oficinas contiguas al consultorio y la sala de espera, atravesamos un patio cuadrangular de grava y la enfermera aceleró el paso hasta llegar a un salón, en cuya balaustrada profirió:

“Ahí lo buscan, lic.”.

“Gracias, gracias”, le dije a la enfermera, quien salió volando rumbo a su área de trabajo.

El licenciado me miró de reojo y dejó su lectura en la mesa, poniendo como separador la propia tapia del escritorio. Alzó la mano invitándome a tomar asiento del otro lado de su mesa. Deformando su amohinada sonrisa me preguntó qué necesitaba, al tiempo que

se cruzaba de brazos. Sus cejas bailaban de desconcierto cada que yo tropezaba con mi titubeante presentación, hasta que de súbito me interrumpió para decir:

"¿Sabe qué? Usted ya debería saber a estas alturas que siempre debe dirigirse a los encargados de un lugar. Le voy a decir una cosa: siempre que visite un lugar, vaya con 'los de arriba'. Es lo que yo creo, ¿no?".

El licenciado se levantó de la silla, me ordenó que lo acompañara y entramos a la sala de espera.

"¡Siéntese!", me ordenó.

El psicólogo entró a la dirección, tardó unos minutos. Luego, con tono de prefecto escolar, me dijo que entrara a la oficina. La directora del Centro de Salud, la médica Karen Damián, una mujer de unos 35 años, me explicó con mucha paciencia que aquel era un hospital de gobierno y, como tal, tenía sus reglas, protocolos e instancias reguladoras, como cualquier otra institución del…

"Estado", la interrumpí como si estuviera participando en clase.

"Sí, sí, del gobierno de aquí de Chiapas y del gobierno de los otros estados de toda la República", precisó.

¿Qué había pasado con la enfermera que me exhortó a grabar nuestra conversación en un consultorio médico, mientras afuera aguardaba un racimo de niños enfermos y cabizbajos? ¿No se contradecía con la advertencia de la directora? Sea como fuere, en ese momento pude explicar a qué iba. En total, la directora recordaba que hasta entonces había dos casos de epilepsia en el Centro de Salud, pero ninguno de esquizofrenia. La directora me explicó que ella no podía darme ningún detalle sobre esas personas a menos que le mostrara una carta de presentación. La directora me aseguró que la razón de la confidencialidad estribaba en la privacidad y la seguridad de los pacientes. Para prevenirse de cualquier sospecha, añadió que el Centro de Salud estaba deseoso de recibir "gente de fuera" que emitiera recomendaciones y sugerencias para su mejor funcionamiento.

Sin el consentimiento de la Jurisdicción Sanitaria de Atención Médica, ubicada en San Cristóbal de Las Casas, no habría podido registrar cómo funcionaba el Centro de Salud. En caso de querer registrar alguna imagen, debía caminar muy lentamente, observando

de soslayo esas bancas polvorientas y esos rostros tristes que perdían la mirada en un piso lleno de lodo.

Un mes después volví con una carta de presentación del CIESAS. Entré a la sala de espera y al fondo del salón vi a los jóvenes del CECYTE que prestaban su servicio social. En sus rostros infantiles todavía se traslucía la liviandad, un gusto por la vida y las bromas que, en lugar de darle luz a ese triste lugar, no hacían otra cosa que irritar a los pacientes, quienes ya ni siquiera les buscaban la mirada para saber si finalmente les tocaba entrar a la consulta. De inmediato, al pasar frente a los pacientes, la sonrisa era remplazada por un ceño de preocupación ficticia que anunciaba grandes problemas sanitarios a nivel nacional. Entre los enfermeros y practicantes había un ambiente de camaradería en el que se valía entretenerse mirando catálogos de ropa y cosméticos.

De pronto, sucedió una desgracia. Se cayó un niño desde la copa de un sauce y había que llevarlo a San Cristóbal de Las Casas, porque en el Centro de Salud no contaban con lo indispensable.

“¡Vigílalo bien, que no se vaya a broncoaspirar!”, ordenó la directora a uno de los jóvenes.

Ella salió volando, firmaba papeles, gritaba y corría. De súbito, llegó otra criatura.

“¿Dónde están los papás?”, gritaba más fuerte.

Entró en escena el profesor de deportes de la primaria y con lujo de detalle explicó el accidente. El mismo sino para el nuevo desmadejado: San Cristóbal de Las Casas.

“Espéreme tantito”, me decían los ojos nerviosos de la directora, quien pasaba corriendo por la sala de espera.

“¡Traigan otra ambulancia! ¿Qué no sirve la de acá?”, se escuchaban sus gritos por toda el Centro de Salud.

“Pásele, por favor. Lo que pasa es que estamos en huelga porque no han pagado y no hay personal ni medicamentos. ¿En qué le puedo servir?”, me preguntó la directora Karen Damián.

Afuera había un concierto de estornudos, así que procuré ser lacónico. Explico rápido, como un rezandero.

“Sí, mire usted, aquí está el papel que me pidió para poder entrar al Centro de Salud”.

“Sí, pero ¿qué quiere?”

“Pues, ver a un doctor que sepa algo sobre la epilepsia, al psicólogo, quizás”.

Eso era imposible. No era que el psicólogo estuviera en la huelga, más bien, se había tomado unas vacaciones. Cada año, gracias a la Ley General del Trabajo, me explicó la directora, el personal de salud tenía derecho a unas merecidas vacaciones adicionales a las establecidas en el contrato.

“¿Vacaciones?”, le pregunté a la directora.

En realidad, no. Se retractó avergonzada. La prestación era conocida como “mediano riesgo”: un plazo de ocho días —cinco para el personal administrativo y doce para los dentistas— destinado para que los beneficiarios alarguen las filas de los hospitales y se sometan a un examen médico general. Para hacerlo, tienen una semana y un día. Miré a la directora con complicidad y me confesó que lo anterior sólo es un ideal, porque en realidad aprovechan para descansar. Sea como fuere, la clínica se caía a pedazos desde la raquítica farmacia hasta los baños, y yo seguía sentado cómodamente en el consultorio, enfrente de una mujer que tomaba el último respiro para salir a domar el caos.

“¿Y bien? ¿Puedo mirar cómo funciona el Centro de Salud?”, le pregunté con el oficio del CIESAS en la mano.

“Ah, sí, sí. Venga el jueves, a lo mejor ya hay otro doctor”, guardó el documento y salió a resolver problemas.

Salí del consultorio y me quedé sentado un rato. Entré al baño y leí en la pared “Cuidado con las infecciones intrahospitalarias. Lávese las manos antes y después de ir al baño”. Abrí la llave que me bramó aire en las manos. Tampoco había agua. Salí del baño y la puerta se azotó contra el marco de madera, casi provocando la última desgracia: que se cayera marco de vidrio que contenía la “Constancia de acreditación al Centro de Salud de Chenalhó”, emitido por la Secretaría de Salud.

2

EL CASO DE UNA MUJER PENTECOSTÉS CON *TUP'IK Y CHUVAJ*

En este segundo capítulo narraré la historia de Rosa, una mujer pentecostés diagnosticada de *tup'ik* y epilepsia. A través de la historia de su madre, en el primer apartado mostraré el papel de la religión pentecostés como una alternativa a la forma de vida tradicionalista. El segundo apartado gira en torno a la presunta dromomanía de uno de los hermanos de Rosa, quien logró curarse de *tup'ik* con una espiritista. El tercer apartado trata sobre el interés de curar las convulsiones de Rosa por parte de los pastores de Jesús sobre la Roca, de la Iglesia pentecostés. Y, finalmente, el cuarto apartado da pie a las hipótesis de Pancho, uno de los hermanos de Rosa quien urde una hipótesis similar a lo que Witold Jacorzynski (2006) llamó "confusión cultural".

LA MUERTE DEL *VAYIJEL*

Recibí una llamada de Witold a finales de septiembre. Por fin había aterrizado en México y podríamos mudarnos a Chenalhó. Él se había quedado sin casa a causa de la mudanza de su familia a España y estaba convencido de pasar el resto de su vida entre sus "hermanos" tsotsiles. Dejaría de ser un habitante del *village* de San Cristóbal para convertirse en un etnógrafo de tiempo completo y vecino de sus únicos amigos verdaderos: los habitantes de Chenalhó.

Don Elías Pérez, el hermano de la difunta Trifena (véase, Jacorzynski, 2008), el antropólogo indígena que había estudiado su doctorado en España, pasó por mí al CIESAS Sureste en su *Nissan* blanco y nos llevó a Witold y a mí hasta las habitaciones que su tío José nos había conseguido. En el camino a Chenalhó yo me preguntaba por qué no había optado por vivir en la cabecera municipal desde el principio de mi trabajo

de campo, en lugar de quedarme en San Cristóbal de Las Casas gastándome el dinero en cantinas prozapatistas. En todo caso, mi decisión estaba espoleada por las recomendaciones de Witold, quien desde el principio me había convencido de esperarlo en San Cristóbal hasta su llegada. Ahora creo que lo comprendo. Su tesoro no era menor. No dejaría en manos de un antropólogo novato como yo sus veinte años de confianza con algunos pedranos.

Nuestras piezas se encontraban en la propiedad de un matrimonio devoto al culto de ELOHIM que tenía una tienda de abarrotes permanentemente musicalizada por cantos cristianos. Al fondo de su propiedad, se encontraba un conjunto de cuartos de concreto en alquiler para los estudiantes del CECYTE que provenían de otros municipios. Por tan sólo 300 pesos al mes teníamos acceso a los baños compartidos con media docena de jóvenes, una cama de tabla habitada por arañas y el canto perenne del río Usilhukum.

Witold y yo no tardamos mucho en apropiarnos del espacio. Desinfectamos las habitaciones y nos dedicamos a beber *Captain Morgan* y *pox* al pie de mi habitación, desde donde se escuchaban las voces mayas de nuestros *roommates* adolescentes. Pasaron las semanas y cada noche nos dedicábamos a conversar sobre ese sueño en vigilia que era vivir en Chenalhó, con las bebidas escondidas entre los lavaderos de una dueña de casa que no soportaba ver una sola gota de alcohol en su propiedad.

“Viviré aquí hasta morirme. Amo este lugar. Cuéntame otra vez la historia de la mujer de la mano”, algo así decía Witold con los ojos puestos en el sonido del Usilhukum.

A un costado de la tienda de abarrotes de nuestra casera, había un pequeño restaurante atendido por una de sus nueras. Doña Luz tenía treinta años, tres hijos, un embarazo y un marido trabajando como mesero en Puerto Vallarta, Jalisco, a más de mil kilómetros de distancia. A doña Luz le decían “la meca”, que se puede traducir como “güera bonita”. Era vigilada por su suegra y, mientras no aparecían los clientes, se dedicaba a ver caricaturas y telenovelas con sus hijos. Su ayudante era Érika, su prima de veintidós años, quien trabajaba toda la semana en el restaurante para poder pagar la colegiatura de una universidad en San Cristóbal de Las Casas. Érika me parecía muy comprometida, porque no sólo ayudaba a su padre con los gastos del hogar, sino que estaba apunto de egresar de la carrera de trabajo social. Además, anhelaba que las

mujeres de Chenalhó tuvieran las mismas oportunidades que los hombres y que éstos fueran castigados por los delitos en contra de ellas.

A falta de una estufa en nuestras habitaciones, Witold y yo decidimos comer todos los días en la fonda de doña Luz. Luego de una semana, Érika y doña Luz nos habían contado su vida, habíamos intercambiado un puñado de películas piratas por postres deliciosos que nos cocinaban y, además, le habíamos regalado la autobiografía del cura Michel Chanteau a doña Luz, quien estaba interesada en él a causa de los rumores que lo apuntaban como su padre biológico.

Pasaban los días y yo todavía no conocía ningún caso de *tup'ik* o *chuvaj*. Witold me tranquilizaba afirmando que estos casos abundaban y Érika me prometía presentarme a una de sus vecinas con *tup'ik.*

"Pobrecita, ahí anda en la calle con su mamá, luego anda muy golpeada por lo mismo de su enfermedad", decía la joven pedrana.

Cierto día, Érika, Witold y yo quedamos de reunirnos afuera de la casa de Érika para ir al templo ELOHIM. Su casa era una preciosa cabaña con semblanzas estadunidenses desde donde podíamos divisar la casa de su vecina.

"Véngase, don Víctor. Vamos a ver a la Rosa", me dijo.

Al llegar a la casa de Rosa, vimos un racimo de hombres bebiendo alcohol al pie de su domicilio, una costumbre imperdonable para Érika y para casi todos los cristianos del municipio. Dimos media vuelta y Érika me informó que uno de ellos era Juan, un hermano de Rosa al que prefería evitar. Érika estaba tan interesada como yo en conocer la historia su vecina, porque deseaba descubrir la manera de trabajar a favor de mujeres como ella.

Para mi fortuna, esa misma tarde recibí un *WhatsApp* suyo.

"Ya hable con mi vecina pase a mi casa a las ocho hora de dios aki lo espera".

Cuando llegué a la casa de Érika, encontré a una anciana envuelta en un reboso y una mujer de unos cuarenta años bebiendo té. Las dos portaban sus *bats'i ku'iltik* (trajes verdaderos). Al verlas besé sus manos y ellas me saludaron con una sonrisa. La más grande era una anciana muy risueña y delgadita. La más joven parecía seria y hablaba castellano, así que me dirigí principalmente a ella. Le pregunté cómo cuidaba a su madre enferma de *tup'ik,* pero Érika me corrigió de inmediato. La mujer del rostro serio que hablaba castellano era Rosa; la anciana sonriente, su mamá.

Rosa acababa de tener una serie de convulsiones y todavía estaba un poco confundida. Sus respuestas eran muy lentas, sus ojos estaban desorbitados y nerviosos. Tenía pocos dientes y escondía las manos debajo del reboso. Al preguntarle su edad, balbuceó lentamente "cuarenta y…", sólo para inquirir a su madre con la mirada, quien nos informó que tenía cuarenta y cinco o cuarenta y seis años de edad. Érika les explicó quién era yo y les pidió permiso para grabar la conversación. Al colocar el celular sobre la mesa, descubrí que Rosa se espabiló. Enseguida me preguntó por el precio de un celular y yo le pregunté si ella tenía uno. Lo deseaba con todas sus fuerzas, pero ni siquiera sabía dónde encontrarlos, porque, de hecho, no sabía nada sobre el dinero, ni cómo funcionaban las monedas, ni lo que valían los billetes, porque su mamá se encargaba de comprarle todo lo que necesitaba. De hecho, Rosa no podía trabajar, porque los ataques solían brotar de repente, en cualquier lugar. Además, su madre me informó que los únicos trabajos que podía realizar su hija se encontraban en la cocina; empero, las experiencias con el fuego habían sido devastadoras. Rosa sacó sus manos del reboso y, sin decir ni una palabra, me mostró el dedo índice de su mano derecha. Su mano estaba completamente quemada y su dedo mutilado sólo conservaba uno de las falanges. Mas no sólo eso, tenía el pie izquierdo y el pecho completamente quemados.

Quise cambiar de conversación sin darme cuenta que ya no había marcha atrás. Aproveché para preguntarle si ella había viajado a otros lugares. Desde luego que no, amén de sus obligados paseos a San Cristóbal de Las Casas, Chapa de Corzo y Tuxtla Gutiérrez para acudir a las consultas médicas, sin aún cumplir su sueño de ver, aunque sea una sola vez, un pedacito de mar. Rosa quería irse con su madre a vivir a otro lugar, pero a falta de dinero no tenían otra opción que quedarse en Chenalhó y sobrevivir como pudieran.

Érika escuchó mis preguntas, tomó un respiro y hablaron en *bats'i k'op*. Finalmente tradujo. Rosa se enfermó del *tup'ik* cuando tenía año y medio de edad. Y, desde entonces, por lo menos cada quince días sufría ataques.

"Ellas estaban en la milpa, la tenía cargada aquí atrás, en la espalda. Y, que no sé cómo fue que se desató su chal y se fue rodando para abajo. Al momento que se cayó, el papá la agarró, bien abajo en el monte. Dice ella que puede [ser] que fue ahí que le hizo daño, pero desde ese momento no fueron a ninguna parte, ninguna parte. Eran

costumbres, tradicionalistas, pero nunca las ayudó un curandero", dijo Érika mientras las señoras escuchaban impertérritas.

Rosa había pasado toda su infancia enferma. En quinto de primaria, los ataques comenzaron a afectarla más frecuentemente, así que su profesor de primaria le prohibió asistir a clases. Afortunadamente, algún otro maestro más noble no dejó de buscarla en su casa, hasta que la niña terminó la primaria. Rosa se graduó del sexto año, pero recibió su certificado de primaria al pie de su cama, porque en aquel tiempo estaba tan enferma que ni siquiera podía salir de su habitación. Después, ya no quiso estudiar más.

"¿Cómo son los ataques?", le pregunté a Rosa.

"Cuando siento que el corazón hace como que si estoy corriendo. No corro, pues. Lo siento mi corazón y de ahí lo agarro con mi mano, mi corazón. ¡Cuando lo mira mi mamá! '¿Estás bien?', '¡No, me siento mal!', 'Ve a acostarte'. Y me lleva a mi cama y ahí me da los ataques en mi cama. A veces me da como ocho o nueve veces en los tres días que me da".

Además, según su madre, Rosa no recodaba nada durante sus ataques; y, cuando dejaba de convulsionarse su temperamento se volvía más activo: lavaba la ropa y los trastes y se ponía a tender el fuego. Aunque su madre la cuidaba, varias veces se había escapado de su casa a medianoche. Por el rumbo del panteón alguien la podía encontrar deambulando y le decía algo así como "vete para tu casa, pue, Rosita". Su madre salía a recibirla temprano, la acostaba en su cama y esperaba que ya no se enfermara más. Rosa terminaba tan cansada de su caminata sin rumbo que no le quedaba otra opción que entregarse al sueño tanto como le fuera posible.

De pronto, su madre comenzó a sollozar mientras hablaba en tsotsil. Simultáneamente, Rosa buscaba en su memoria el nombre de su enfermedad. Luego de vacilar un rato, por fin la encontró. Estaba enferma de "ataques epilépticos", me dijo. Los médicos de las ciudades decían que su enfermedad no tenía cura y que su única alternativa para controlarla era la fenitoina y carbamazepina, medicamentos que raras veces recibía en el Centro de Salud. Mas no sólo faltaban los medicamentos, sino que ya casi no hacían efecto sobre ella. Anteriormente lograban disminuir la frecuencia de los ataques; empero, ya no importaba que tomara o no su medicamento. Rosa y su

madre estaban acostumbradas a vivir con los ataques, que aparecían por lo menos cada quince días.

Rosa no dejaba de acudir al Centro de Salud con la esperanza de que la ayudaran. En una de mis últimas visitas al Centro de Salud, durante el mes de diciembre de 2018, la directora me mostró los expedientes de Rosa. Pedí permiso para tomar la foto de un registro médico que relataba lo siguiente.

> "6 de noviembre de 2014
> peso: 52.50 kg
> talla: 1.38
> temp. 36.1 ºC
> Presentación: Se trata de paciente femenino de 43 años de edad, acude a valoración médica, sola.
> Subjetivo: Paciente que se interroga y refiere ser mejoría, con tres episodio el todo el mes, con seguimiento y apego a tratamiento, actualmente asintomática.
> Objetivo: A la exploración física se encuentra consiente, orientada, con buena coloración tegumentos, bien hidratada, afebril, cráneo facial sin compromiso, sin compromiso cardiopulmonar, abdomen blando depresible, sin irritación peritoneal, extremidad superior con multiples cicatrices (quemadura), con deformidad en 1.er falange, y funcionales, reflejos osteotendinosos normales, sin edema, con buen llenado capilar.
> Análisis: Paciente ya con diagnostico de epilepsia generalizada, actualmente con apego al tratamiento, con mejoría neurológica, continuo con tratamiento de Acido Valporico de primera elección, y aumento con carbamazepina, reduzco paulatinamente fenitoina, metabólicamente sin alteraciones y sin datos de infección. Datos de alarma (aumento de crisis convulsivas, pérdida del estado de consciencia, alza térmica)".

Además de acudir al Centro de su salud, su madre había buscado atención médica en diferentes templos de Chenalhó. Dejó de ser tradicionalista para convertirse en católica; luego, se convirtió al protestantismo; y, finalmente, entró al templo Jesús sobre la Roca, de la Iglesia pentecostés. Cuando Rosa contrajo su enfermedad rodando monte abajo por la milpa, su familia todavía era tradicionalista. Mas la prevalencia de la enfermedad y el devenir de su familia espoleó el peregrinar religioso de su madre. En el nuevo templo, ubicado en el barrio La Tejería, también trataron de atenderla. Era frecuente que, en medio de los coros cristianos, Rosa sufriera violentos ataques. La gente se asustaba y

el pastor los calmaba con la palabra de Dios, explicándoles que los malos espíritus estaban abandonando del cuerpo de Rosa.

Periódicamente, el templo era visitado por los estadunidenses de los que tanto hablaban quienes se reunían en el templo Jesús sobre la Roca. Cierto día, una mujer proveniente de Texas presenció uno de los ataques de Rosa y decidió llevarla a Tuxtla Gutiérrez para que le realizaran "exámenes de la cabeza". Nadie encontró nada en la cabeza de Rosa. Y, tras descubrir que no podían tratarla con la medicina alopática, dejaron de buscar la cura en los hospitales de las ciudades. Empero, el pastor Alejandro Hernández, de la Iglesia pentecostés, aseguraba que la única vía hacia la sanidad era la palabra de Dios.

Ya que su madre era la única que cuidaba a Rosa, inquirí sobre su familia.

"¿Usted alguna vez tuvo pareja?"

"Orita no, pero cuando yo tenía como treinta años, sí me casé", contestó Rosa.

"A los veinte años", corrigió su mamá.

"El hombre que me quiso sólo tardó conmigo como unos dos años. Era de aquí, de Chenalhó", agregó Rosa.

"¿Cómo lo conoció?", pregunté incrédulo, pues ella era totalmente dependiente de su madre.

"No lo conocía. Llegaron en…".

"*ta* templo", se anticipó su madre.

"Luego en mi casa llegaron a pedirme —prosiguió Rosa—. Le hablaron a mi mamá y le dijeron así: 'me voy a casar con tu hija'. Yo dije '¡No, no, no! ¡No me quiero casar! ¡No quiero hombre!', 'Te voy a querer, no te voy a dejar', dice el hombre. No lo quería yo, pero mi mamá dijo 'sí, te vas a casar. Casate y aceptale el hombre'. De ahí me estuve embarazada. Tenía yo como seis meses con mi panza y el hombre se huyó, se fue en la noche con los muebles de la casa".

La madre no dejaba de sollozar, susurrando al oído de Érika mientras Rosa me narraba su triste haber. Érika añadió que, aunque su exmarido era separado y tenía cuatro hijos con otra mujer, no dejó de insistir en casarse con ella hasta que lo logró.

“El hombre quería casarse a fuerzas. Dice la mamá que ahí estaba diario en su casa, hasta quisieron casarse bien, por el civil y por la Iglesia. Y se casaron. Y tuvieron dos hijos”, me explicó Érika.

Los hijos se fueron. Uno se marchó a la Ciudad de México y otro formó su propia familia en Chenalhó. Ellas no recibían ni un solo peso por parte de ellos; sin embargo, a veces dormían en la casa de Juan, el hermano menor de Rosa, quien les ayudaba a controlar las convulsiones y ulteriores fugas nocturnas de su hermana.

El llanto de su madre arreció. Érika se llevó las manos a la boca y sus ojos también se llenaron de lágrimas. De súbito, la madre sacó la mano derecha de su reboso. Yo no entendía qué me quería decir, pero me mostraba la palma de su mano. Eran los dedos milimétricamente amputados, una mano arrugada y poblada con manchas de vejez que volvía a abrir heridas de su juventud. Érika se estremeció, se sentó solemnemente, dio un sorbo al té de manzanilla y me contó la historia.

“Aquí la señora dice que no dependen de su marido, porque ella sufrió mucha violencia por parte del papá de Rosa. ¿Ya se dio cuenta de su mano? ¡El señor lo hizo y ese señor todavía sigue vivo, anda suelto en el pueblo! ¡Le cortaron su mano con un machete! ¡El señor no estaba borracho! —enfatizó incrédula, como si diera connivencia a los ebrios— ¡Estaba bien! Estaba en sus cinco sentidos, digamos. Le cortó la mano a su esposa, porque dice que el señor tiene muchas esposas. En esa ocasión, cuando le cortaron la mano, fue porque tenían una muchacha que les ayudaba en su milpa. Digamos que su esposo pidió de favor a su propia esposa que convenciera a la otra mujer para que se casara con él. Pero aquí la señora no quiso. Y toda la noche estuvieron peleando, peleando, peleando. Y, por fin, a las cuatro de la madrugada le cortó su mano. ¡Ay, Dios! Ya me dio cosa”, dijo Érika indignada y paradójicamente consolada por la mamá de Rosa.

El señor nunca fue a la cárcel, porque las autoridades nunca hicieron nada.

“Le pegas a una mujer, ‘¡ah no, es mujer, no vale nada’. ¡Así era antes!”, me explicó Érika.

La madre de Rosa se separó de su marido con ocho hijos pequeños y, a la vez, comenzó su peregrinar religioso.

“De pronto ya no pude decir ni una palabra, Witold. Todos nos quedamos muy tristes en la casa de Érika”, le confesé a mi profesor y al río Usilhukum.

“No entiendo este lugar. Son ‘bisagras’, dice Wittgenstein. No puedo entender las reglas de este mundo. Y, de pronto, nuestras amigas, las muchachas del restaurante, nos dicen otras cosas. Es increíble”, dijo Witold mientras nos servía el último trago de *pox.*

El día siguiente, Érika le contó a doña Luz la historia. Cuando llegamos a la fonda, Witold quiso conocer sus opiniones sobre la expresidenta Rosa Pérez. Indefectiblemente, tuvimos que abordar cómo eran vistas las mujeres en Chenalhó, la violencia que viven y el papel de esas imágenes en la carrera política de Pérez. Luego de conversar un rato, Érika dijo que no podría soportarlo más: la violencia hacia las mujeres la enardecía. De pronto, doña Luz cambió de tema aduciendo la historia de la mamá de Rosa.

“Pero eso no es cierto, Érika. ¡Tranquila! Había una serpiente en la casa de la señora. Eso fue lo que vio su esposo. Vio una [especie de] serpiente que dicen que tiene mano. ¡Pero qué va a ser! La serpiente con mano era su *vayijel* de la señora. La serpiente quería atacar al señor y, como siempre estaba su machete en un rincón de su casa, agarró su machete y le cortó su mano a la serpiente. ¡Pero qué va a ser! ¡Cortó la mano de la señora! Al cortarle la mano a la serpiente, también la señora se amputó la mano. Es lo que he escuchado de mi abuelita, que le decía a mi mamá”, dijo doña Luz tratando de esclarecer la historia.

Las dos mujeres dijeron que ya no creían en los *vayijel*, que constituye una de las partes de la persona y que tiene semblanzas de familia con los nahuales. Ellas habían nacido con “religión”; o, en otras palabras, siempre habían creído en Cristo al margen de la Iglesia católica, los santos y las fiestas de los tradicionalistas. Doña Luz agregó que los *vayijel* ya no podían vivir entre las casas de la cabecera de Chenalhó, porque su existencia dependía de qué tan buenos fueran para esconderse entre la vegetación. Por ejemplo, ellas tenían una tía apodada *bolom*, cuyo *vayijel* era un tigre. La señora era gorda porque, aunque sólo comía tortillas, su *vayijel* comía el pollo que se robaba en los corrales de sus vecinos. Toda la carne se iba al cuerpo de la señora hasta que su *vayijel* fue descubierto por los dueños de un corral.

“Una mañana, la tía amaneció golpeadísima. A la tía le salieron moretones en la espalda, pero ¡verdes, morados! Como si le hubieran dado de palos, pero dijeron que

era por culpa de su *vayijel*, digamos del tigre. Al animalito lo han de haber agarrado a palos, porque lueguito murió la tía", nos contó doña Luz.

"Según es lo que se dice del *vayijel*, pero lo que nos contó ayer la mamá de Rosa, es otra cosa", respondió Érika con indignación.

"¿Una serpiente con mano? ¿Como si fuera un cocodrilo?", preguntó Witold.

"No, era otro tipo de serpiente. Al verla, el señor le cortó la mano, porque creo que quería hacerla pedacitos. Vemos una serpiente y le cortamos con un machete, pero creo que le cortó la mano. Dice que, al cortarle la mano a la serpiente, también a la señora. '¡Qué me hicistes!', dijo la señora y estaba sangrando toda. Ahí se separaron y la señora se cambió de religión", dijo doña Luz, quien nunca había creído la historia de su abuela hasta que Érika le contó una versión alternativa sobre la mano de la señora.

UN DROMÓMANO EN CHENALHÓ

Algún tiempo después busqué a Juan. Cada día llegaba a su casa, tocaba su puerta y una mujer me anunciaba que Juan no estaba en casa, que no sabía cuándo volvería y que no le interesaba hablar con "religiosos". Yo le explicaba que quería conocer cómo trataban la enfermedad de su hermana Rosa, ella se rascaba la cabeza y me pedía que volviera después. Un día, la puerta dejó de abrirse. Sin duda, algunas personas estaban cansadas de hablar con antropólogos o religiosos, con quienes me confundía aquella mujer. Para mi fortuna, un poco después conocí a Pancho, un hermano de Rosa que vivía en el barrio La Tejería. Encontré su casa preguntando por el profesor Francisco, luego de que uno de los hijos de Rosa me mandara con él.

Pancho Pérez es el nombre artístico de Francisco, un hombre letrado que ha publicado algunos libros de poesía, cuentos y leyendas. Cuando llegué a su casa, una hermosa cabaña muy ordenada y con libros por doquier, me condujo hasta su sala y, antes de hablar sobre cualquier tema, me regaló uno de sus poemarios, con autógrafo incluido. La vida de Pancho era muy interesante. Había sido niñero de un niño rubio de una familia de San Cristóbal de Las Casas, policía municipal, paletero, militar, maratonista, vendedor de tamales, policía federal, profesor de primaria, universitario, trotamundos, conductor

de radio y televisión, traductor, poeta y estudiante de antropología. Pancho había estudiado la licenciatura en la UPN, en el ramo de lengua indígena. Además, estuvo estudiando antropología social en el CIESAS con una beca de la Fundación FORD, pero debido a sus problemas familiares no pudo terminar su maestría. Tenía un rostro risueño como el de su madre y las manos ásperas, como si trabajara todo el día en el campo. Su casa estaba escondida en un camino de terracería en el que sólo se escuchaba el trinar de las aves. Era de lo más amable y sus respuestas eran meditadas, porque admitía tener experiencia platicando con estudiantes. Según él, había ayudado a varios antropólogos a desarrollar sus "propuestas de investigación". Cuando nos conocimos, él trabajaba como director de una primaria en Santa Martha; sin embargo, anteriormente se divertía recorriendo las comunidades aledañas con una investigadora alemana que estaba interesada en observar cómo vivían en "los indígenas". Pancho me habló de esas localidades como si los habitantes de la cabecera de Chenalhó, incluido él mismo, no fueran tan indígenas como los que vivían allá. De hecho, a él también le interesaba saber cómo era su alimentación, si contaban con agua entubada, si ya tenían "religión" y si tenían luz eléctrica y televisiones.

"Mi vida, hasta eso lo tengo escrito, pensaba publicarlo, pero se me fue las ganas de seguir escribiendo", me confesó Pancho.

En lugar de abundar en su vida, le expliqué que quería conocer la historia de su hermana. Como un buen estudioso, enumeró las posibles causas de su enfermedad. Sin embargo, se detuvo un buen rato planteando su nueva hipótesis. A pesar de que no conocía la procedencia de la enfermedad de su hermana, sospechaba que podía ser una herencia paterna. Mas no era fácil comprobarlo, porque no conocían muy bien a su padre. Cuando su papá se divorció de su madre, Pancho tenía seis años; y, Rosa, que en aquel entonces ya estaba enferma, tenía ocho. Los niños quedaron abandonados desde que su papá se casó con una señora de Simojovel. Y, aunque las noticias del padre eran escasas, cierto día se enteraron que había estado a punto de morir.

"Lo que pasa es que le empezó el *tup'ik*", les dijeron por ahí.

"Pues, '¿qué siempre le empezaba?'", le preguntó Pancho a su madre.

La mamá no supo qué responder, pero comenzaron a sospechar que se trataba de un mal de familia. De hecho, Rosa y su padre no habían sido los únicos enfermos de *tup'ik*.

El día que Pancho fue a “pedir a su mujer”, le suplicó a su padre que pagara la dote de su novia. El padre aceptó y estando en la comunidad de la mujer, a punto de pagar la dote, el padre de Pancho recibió un aviso: su hijo menor había sido encarcelado en la cabecera de Chenalhó. La boda de Pancho tuvo que esperar por culpa de su hermano Juan, quien en aquel entonces era un muchacho rebelde que había sido demandado por el padre de su novia bajo el cargo de “haber embarazado a una niña de doce años”, me contó Pancho entre carcajadas. Los padres de la niña se hicieron de palabras con el padre de Juan y comenzaron a pelear afuera de la cárcel. Al final, soltaron a Juan cuando su padre aceptó pagar una multa y la dote por la nueva esposa de su hijo.

Juan se casó, pero seguía siendo un niño inquieto. Pasaba las tardes afuera de su casa, improvisando su vida adulta de la mano de sus amigos adolescentes. En una ocasión, le dijeron a su madre que Juan se había convulsionado en el parque. Pancho y su madre lo encontraron caminando tan desorientado como si se hubiera tomado un litro de *pox*. Su madre no podía creer que su hijo también tuviera *tup’ik*, pero se tranquilizaron al escuchar que era perfectamente normal que una persona experimentara algún ataque epiléptico a lo largo de su vida. En otra ocasión, Juan estaba tomando *Coca-Cola*, y de pronto, sufrió otra convulsión.

“Yo no estaba acá a tercera vez que le pasó. Estaba yo en San Cristóbal y, ya cuando me van avisando —prosiguió Pancho—:

‘Oye, tu hermano Juan lo encontramos hasta allá, iba caminando, hasta por el desvío a Larráinzar’, hay una carretera viejita que desvía a Larráinzar, está más o menos, de aquí para allá, son como, ¿qué sé yo? Como dieciocho kilómetros. Y lo encontraron caminando allá, iba sin sentido. Iban los del H. Ayuntamiento, los de la presidencia, que lo reconocieron. Dicen que eran como las seis de la tarde. Iban en el carro las autoridades y al alumbrarle el foco, lo vieron que era él.

‘Oye, es el tal Mauricio, el hermano de Pancho’ —me decía Pancho imitando a los de la presidencia—. Le hablaron y no contestaba. Había perdido el conocimiento. Entonces lo subieron al carro y lo trajeron de regreso. Casi llegando a San Juan Chamula lo encontraron caminando. Desde esa vez, mi mamá empezó a preocuparse y ya fue que lo llevó con una señora en Comitán”, me explicó Pancho.

Al principio, su mamá creía que las convulsiones de Juan eran causadas por la *Coca-Cola*; después, cuando vieron cómo se convulsionaba, su madre atribuyó los ataques a que siempre estaba en la calle y se portaba mal. Sospechaban que además consumía drogas. Sea como fuere, su madre buscó cómo curarlo.

*"*A veces, por forma tradicional o por la religión. A veces, aquí con los espiritismos o los brujos o no sé qué. Mi mamá, como quería mucho a mi hermano, lo llevó a Comitán, porque allá había una señora que curaba con las manos, que atacaba, hacía operaciones, se pudiera decir 'milagrosas', no sé cómo. Se lo llevó pa' allá y le dijo que mi hermano estaba 'así y *asado'*. Entonces lo llevó. Y, la señora le dijo de qué estaba enfermo, ¿no?

'Sí, está bien. Lo vamos a curar. Espérense acá y yo me meto con él'—dijo la espiritista—. Lo empezó a operar con las manos y le sacó no sé qué cosa. Pues, desde esa vez, se curó él", me contó Pancho.

"¿Qué le sacó?", volví a preguntar.

"Pues, supuestamente era como carne podrida o algo así. Porque en la cabeza le sacó eso. Y que cuando salió, estaban las manos manchadas de sangre. Le sacó carne podrida y le vendaron la cabeza. Y así regresaron. Desde esa vez se curó. Hasta ahorita, nunca le volvió a empezar la enfermedad", concluyó Pancho mientras meneaba su torso en señal de incredulidad.

Pancho siempre desconfío de la espiritista que curó a su hermano. A pesar de que él no asiste con frecuencia al templo pentecostés, nunca ha creído en las espiritistas y, de hecho, duda que su hermano en realidad haya perdido la razón. Para entonces, Juan tomaba tanta *Coca-Cola* y *pox* como cuando comenzó con la epilepsia, vivía tranquilo y hasta tenía nietos. La enfermedad de Juan nunca se pudo descifrar, pero Pancho sabía muy bien cómo funcionaban las espiritistas. Según él, contratan a un joven aprendiz que arroja partes de pollos destazados del otro lado de la habitación en donde supuestamente extraen la carne podrida del cuerpo enfermo. Todos en la habitación se alebrestan y la espiritista anuncia que el paciente es víctima de brujería. Sin embargo, Pancho aseguraba que su hermano fingía tener la enfermedad de Rosa para escapar de sus responsabilidades de adulto.

“Él sabía ya cómo enloquecerse, cómo parecer *chuvaj*, como mi hermanita”, concluyó Pancho.

UN CASTILLO DE HORMIGÓN EN MEDIO DE LA SIERRA

Hablar sobre Rosa era algo triste, confesó Pancho. En primer lugar, no podía estar sola, porque en un descuido aparecía con el cabello revuelto, la cara quemada, heridas abiertas en sus pies o la ropa sucia de tierra. Después de los ataques, no quería hacer nada, iba a su cama a dormir y cuando se levantaba miraba cierto objeto largo rato, como si nada pasara por su cabeza. A veces le hablan y se queda callada. De pronto, se dirigía a los demás encolerizada, como si nadie la comprendiera, reprochando que no la querían.

En segundo lugar, Pancho pensaba que, probablemente a causa de todos los golpes que ha recibido a lo largo de su vida y, por culpa de su adicción a los medicamentos, su hermana a veces “pierde el conocimiento”. Pancho me arrebató la libreta y escribió con mayúsculas: “*TA SCHA’Y SNOP’ENAL*”, anotando entre paréntesis (“perder el conocimiento”). Rosa tomaba medicamentos tres veces al día para tratar de controlar sus ataques, aunque los resultados eran cada vez peores. Tres recipientes de medicamentos solían rendir una semana y el precio rondaba los ochenta pesos. Anteriormente, la familia de Rosa acudía al Centro de Salud para suministrarse de medicamentos; sin embargo, casi nunca tenían posibilidades en aquel lugar decadente del que todos se quejaban. No abundé más en el tema, porque sabía la respuesta de antemano. Sin embargo, Pancho añadió:

“Aunque estemos enfermos, lo primero que nos dicen los enfermeros es: ‘¡No, hasta que ya te estés muriendo, ya te vamos a atender!’”.

Su familia optó por adquirir los medicamentos por su propia cuenta en alguna de las farmacias de la cabecera. Empero, su tratamiento había devenido en una adicción alarmante a la carbamazepina. Si Rosa no recibía sus pastillas, se alteraba y agredía a quien quiera que obstaculizara el suministro del fármaco. Aunque apaciguaba su ira con la carbamazepina, Pancho creía que las pastillas la habían enajenado. Parece que su

hermana es otra persona mientras toma el medicamento: no se convulsiona, pero su mirada se quedaba perdida y sus reacciones cada vez eran más lentas. De hecho, Pancho consideraba que su tratamiento equivalía a "meterle un montón de drogas al que ya es adicta". A pesar de que Pancho ha descubierto que la marihuana contiene propiedades benéficas para aminorar los ataques, su madre se ha resistido a remplazar la carbamazepina por la marihuana, pues argumenta que su hija ya no puede vivir sin sus fármacos.

En tercer lugar, Pancho estaba preocupado por su hermana, debido a que pensaba que su enfermedad le ha causado "problemas psicológicos", un término que él mismo anotó en mi libreta de notas como "*ni'x chuvaj*". Merece la pena apuntar que la carbamazepina no sólo está prescrita para controlar las crisis convulsivas, sino también para el tratamiento de episodios psicóticos de manía, depresión y episodios bipolares. Pancho aclaró que "*ni'x chuvaj*" se entiende comúnmente como "estar loco". Sin embargo, consideraba que el término tenía varios sentidos, por ejemplo, estar ebrio o simplemente no saber comunicarse con las personas. Por lo tanto, según Pancho el "*ni'x chuvaj*" de su hermana puede traducirse adecuadamente como "tener problemas psicológicos".

"*Ni'x chuvaj* es lo que muchos pudiéramos decir un problema psicológico. Mucha gente le dice que está loco. Eso es lo que más lo conocen, ¿no? 'Que está loco' —susurró Pancho al tiempo que encomillaba su expresión—, pero nosotros lo conocemos como 'un problema psicológico', o sea que su mente ya no da más. La persona puede decir infinidad de cosas, salir corriendo o que se dé cuenta que a veces anda desnuda y todo, ¿no? A lo que nosotros le podemos llamar *chuvaj*. Eso le pasa a veces a mi hermanita".

En una ocasión, Rosa se enojó con su familia y se metió a la cama. Al cabo de un rato, nadie la encontraba por ningún rincón de la casa. La buscaron por todos lados, pero nunca apareció. Cuando oscureció, le avisaron a su madre que habían visto a Rosa vagando a casi tres kilómetros de su casa. Un señor le preguntó a dónde iba, ella se espabiló y la devolvieron a su hogar. Al llegar a casa, Pancho le preguntó a dónde quería ir.

"No sé, yo quiero algo. Me estaba llamando por allá", le respondió su hermana.

"Pero, ¿por que allá?", le preguntó Pancho a su mamá.

“Es que por allá fue donde se cayó cuando era niña”.

Rosa ha ido varias veces al cerro donde se cayó cuando era niña y “perdió el conocimiento” por primera vez. Pancho no lo entiende, pero asegura que su madre cree que Rosa es llamada por su *ch’ulel*, que pasó a ser del dominio del dueño del cerro cuando se enfermó de *tup’ik*. Todo se remontaba a la historia del cerro, cuarenta y cinco años atrás. Anteriormente, sus padres se dedicaban a trabajar en el campo. Rosa era la más pequeña de las hijas; por lo tanto, su madre siempre la cargaba con un chal. Un día, Rosa se desató de la espalda de su madre, mientras ésta recogía las mazorcas cerca de un desnivel, rodando hacia lo más profundo de una barranca a lo largo de un pedregal. Pancho creía que la caída habría sido suficiente como para morir. En vez de eso, desde ese día la convulsión se presentó en sus vidas.

A pesar de la historia de la caída el monte, aún no estaban seguros de la cura ni las causas de la enfermedad de Rosa. O, al menos era lo que creía Pancho, quien se dedicaba a analizar las diferentes interpretaciones bajo una mirada asombrosamente reflexiva. Recientemente, se habían enterado que su padre había sufrido ataques epilépticos; sin embargo, la subrepticia desaparición de las convulsiones de su hermano Juan, supuesto heredero de la enfermedad, hizo que Pancho dudara sobre la fiabilidad de la herencia como la causa del *tup’ik*.

Pancho no sólo tenía dudas sobre el carácter hereditario del *tup’ik*, sino que desconfiaba de los neurólogos, quienes afirmaban que las convulsiones eran el efecto de un daño cerebral.

“Si aceptamos estas ideas, entonces, ¿qué hay de lo demás? ¿qué pasa con las creencias indígenas? La creencia de los indígenas, los tradicionalistas, dice que cuando nos caemos en un lugar, simplemente nuestras almas se quedan ahí, siempre que el cerro sea sagrado (*cuxul lix e’ne’*). Y, cuando el cerro es sagrado, dicen que el dueño del cerro, que en Chenalhó se llama Ángel, se adueña de nuestras almas, ¿sí? Entonces, esto provoca que esa persona se quede ahí, ¿no? Estas son las creencias indígenas, la tradición indígena, la tradición de los antepasados”, me explicó Pancho con la misma incredulidad que tenía respecto a todas las demás teorías de la enfermedad.

El gran error de sus padres, siguiendo la “creencia de los indígenas”, me explicó Pancho, fue haber subido al cerro cuando el dueño no quería que estuvieran ahí. Mas,

para saberlo, debieron haber tenido imágenes oníricas que les indicaran que no debían subir. Pancho me explicó que el dueño del cerro envía un *vayijel* para que los espante, generalmente una culebra. Por culpa del *vayijel*, el *ch'ulel* puede asustarse y quedarse ahí para siempre, arrebatándole a la gente una parte del alma.

Su madre trató de curar a Rosa con un curandero (*ilol*) y su ayudante (*poxtavanej*). El rezador se encargó de ofrendarle velas, *pox* y rezos al dueño del cerro para que pudiera soltar el *ch'ulel* de Rosa. Lo intentaron varias veces, pero no pudieron recuperar el *ch'ulel*. En aquel entonces, su madre se había separado de su padre luego de haber perdido la mitad de la mano a causa de un machetazo. Ya que estaba cansada de no tener suerte con los iloles y pagar dinero para las fiestas de los tradicionalistas, decidió empezar a "creer en Dios".

"¿En qué Dios?", le pregunté a Pancho.

"Pues en Jesucristo. Meterse a la religión cristiana y dejar a un lado lo que es la tradicional. Y, lo que hace mi mamá es meterse a la religión cristiana, a la iglesia presbiteriana. Pues ahí empezó, ora sí que hizo todo, ¿no? Ya ves que la costumbre de una religión es hacer el ayuno, la oración. Pues, hicieron con el curandero tradicional, pero no resultó".

Carolina Rivera Farfán y otros (2011: 195) señalan que, durante la década de 1980, las localidades de Manuel Utrilla, Los Chorros, Santa Martha y la Cabecera Municipal registraron el mayor número de conflictos religiosos en Chenalhó. Luego de que fueran expulsadas de sus localidades, muchas familias protestantes llegaron a la Cabecera Municipal solicitando un espacio dónde vivir. La mamá de Pancho tenía tantos terrenos que optó por ceder algunas parcelas para que los protestantes se asentaran en el barrio la Tejería, en donde ahora se encuentra gran parte de la infraestructura pentecostés y ELOHIM. Ese mismo año, conocieron a don Lucas, un presbiteriano proveniente de Santa Martha que aseguraba haber sido intimidado por los tradicionalistas de su localidad cuando él y su familia decidieron alejarse de la religión tradicionalista. Muy pronto don Lucas se integró a la Iglesia protestante y, paulatinamente, fue animando a la mamá de Pancho a integrarse a su templo.

"¿Sabes qué? Tu hija está sufriendo mucho. Mejor vamos a la iglesia, ahí van a cambiar las cosas", decía el protestante cuando conoció la enfermedad de Rosa.

“Antes, yo tocaba las campanas de la iglesia católica. Recuerdo que la primera vez que llegué al templo, tenía yo como ocho años. Entré al templo y me persigné. ¡Me persigné! —dijo entre carcajadas—. Y, me acuerdo que todos los ‘hermanos’ se me quedaron viendo.

‘¡Pero, si acá en la iglesia presbiteriana nadie se persigna!’, me dijeron unos ‘hermanos’.

Entré y me pregunté: ‘¡Ah, caray! Pues, ¿dónde están los santos?, ¿dónde está San Pedro?, ¿dónde está la Virgen?’”, decía Pancho mientras se enjugaba los ojos de risa.

Su madre no tuvo una anécdota tan inocente como la de Pancho. Sus problemas eran más serios, porque no podía adaptarse a las reglas de su nuevo templo. Después de que se separó de su marido, se dedicó a beber alcohol para olvidar su pena. Don Lucas la animaba a regresar al templo cada vez que ella se dedicaba a beber. Por su parte, los pastores la visitaban so pretexto de las veladas de oración dedicadas a su hija enferma. Luego, toda la familia acudía al templo con la esperanza de que su enferma se curara. No obstante, a pesar de la disposición, la simpatía con los pastores protestantes no les duró mucho tiempo. Para entonces, las iglesias comenzaron a esparcirse por cada rincón de la localidad y, aunque las doctrinas eran igualmente cristianas, las iglesias emergentes comenzaron una incesante disputa por los adeptos en contra de las otras iglesias cristianas y los propios tradicionalistas.

“Todas las cosas seguían iguales, pues mi hermana seguía con esa enfermedad. Entonces se dividió la religión y, ya ves que todo ser humano, hasta incluso adentro de la Iglesia, a veces empiezan los problemas. Y se salieron varios de los hermanos y formaron otra Iglesia: la pentecostés”.

A finales de la década de 1980, la Iglesia presbiteriana se dividió en dos grandes grupos. Una parte continuó denominándose como “presbiteriana” y la otra se nombró “pentecostés”. A la par, ésta se dividió en dos Iglesias. Al principio, el culto pentecostés tenía como recinto un humilde templo de adobe liderado por el difunto pastor Mariano Jiménez; sin embargo, terminó por convertirse en la iglesia Jesús sobre la Roca, dirigida por el pastor Alejandro Hernández. Doña Rosa optó por seguir a ésta última, a la cual permanece fiel hasta la fecha.

El templo “Jesús sobre la Roca, la Nueva Jerusalén” fue inaugurado a finales de la década de 1980. En la actualidad, parece un castillo que fulgura en la sierra. Como pocos lugares, incluyendo el templo presbiteriano de la cabecera, el hotel-restaurante Anabel y algunas casas de los mestizos de la localidad, se distingue por tener uno de los pisos más fulgurantes y blancos. Entrar ahí es como salir de Chenalhó y llegar a cualquier salón de fiestas de alguna ciudad. Su estilo franciscano, cual bodega rectangular, ostenta grandes ventanales y un techo de lámina pintado que le da cierta solemnidad al asbesto. La decoración es sutil y me costaba pensar otro símil que un salón de eventos sociales con un escenario repleto de instrumentos musicales, flores y bocinas gigantescas.

La historia del templo Jesús sobre la Roca se remonta a 1986, cuando los padres del actual pastor Alejandro Hernández decidieron dejar atrás su “adoración de ídolos e imágenes” y optaron por seguir la palabra de Dios. Con su camisa inmaculada, los pantalones bien planchados y una aromática capa de *spray* sobre el cabello, una tarde de octubre el pastor me recibió en su espléndida casa de dos pisos para conversar sobre la historia de su templo. Para entonces, conocía varias familias que asistían a la iglesia Jesús sobre la Roca e incluso había entrado varias veces al templo, acompañando a Alfredo, un joven que trataba de reconciliarse con su fe.

“En nuestra ignorancia, también lo hacíamos, íbamos con los iloles —dijo aquel estupendo orador que era el pastor Alejandro—. Pero, una vez que conocimos la palabra de Dios, que es la verdad, pues ya se nos abrió la mente: aprendimos. Empezamos a conocer lo que realmente era el verdadero Dios. Le voy a contar algo. Tengo un hermano que ahora no está aquí. Él se fue a los Estados Unidos, pero antes de irse se había enfermado de una enfermedad que no sabemos lo que era. Realmente se buscó la manera de curarlo. Mis padres buscaron la manera de que sanara, porque era una enfermedad… ¿Cómo decirlo? Así, como una, una, ¡una locura!”, y extendió los brazos catastróficamente.

Antes de convertirse a la religión pentecostés, en la antigua casa del pastor hallaban sangre, pollos muertos, muñecos diabólicos con alfileres clavados en la cabeza y un largo etcétera de objetos siniestros. Dada la ignorancia, sostenía el pastor, sus padres contrataron a los mejores iloles para curar a su hermano. Incluso buscaron un adivino para que sacara el “daño” de su hermano loco. Aguantándose la risa, el pastor me contó

que el adivino aseguraba sostener una plática privada con Dios a través de una cajita de metal. El diagnóstico del adivino era "*ni'x chuvaj*"; o, en otras palabras, que el hermano estaba loco debido a una posesión diabólica.

"Como que le empezaba la locura y entonces empezaba a salir a la calle en ese estado —dijo el pastor, recobrando el tono lúgubre con el que había empezado su narración—. De repente, salía a la calle, al parque, principalmente, pero sin tener conocimiento de lo que hacía. Se quedaba como un borracho, pero en realidad no había tomado trago. De repente, empezaba a buscar pleito, a querer pegarles a mis padres o a mis hermanos. Incluso le pegaba a su esposa. Se veía que estaba muy borracho. Siempre le empezaba un dolor de cabeza y sentía que estaba muy acalorado, porque su cabeza estaba muy caliente. Salía a la calle y se quedaba afuera todo el día y toda la tarde. Y, entonces, ya era cuando empezaba a tomar *pox*".

Por culpa de las cualidades camaleónicas de los espíritus que se agazapaban de la mirada clínica de los encefalogramas y las radiografías, los neurólogos de San Cristóbal no pudieron encontrar la causa de su enfermedad. Aconsejados por uno de sus primos, los padres del enfermo le pidieron al pastor Mariano Jiménez que los visitara. El pastor les aseguró que la palabra de Cristo era la única vía para expulsar el alma que poseía al hermano de Alejandro. Toda la familia comenzó a reunirse en la iglesia y, súbitamente, la locura se esfumó. Sin embargo, las parrandas siguieron a su hermano toda la vida. Apodado "el Kalimán", era el invitado de honor que cantaba con su guitarra y tomaba tragos gratis. La música acabó el día que se fue a Estados Unidos a buscar una vida mejor.

"Primero lo mandaron a trabajar aquí por Amatán, por Villahermosa. Creo que no le resultó. La cosa es que dejó el magisterio de maestros y se dedicó nada más a la iglesia, hasta que se aventó para Estados Unidos. Era el famoso Kalimán, que sí tomaba mucho, pero que no estaba loco. Yo recuerdo, cuando yo era niño, que a él le gustaba cantar y, donde quiera que anduviera en la calle, siempre andaba con la guitarra en la mano. Se ponía a cantar con cualquier persona que encontrara. Hasta donde yo sé, era nada más eso: bohemio, medio borracho; pero loco, no", me dijo Pacho muy extrañado al escuchar mi versión del Kalimán.

Pancho y yo nos quedamos muy extrañados sospechando que la cura de '*ni'x chuvaj*" del Kalimán se perfilaba como un excelente mito de origen de la conformación del templo Jesús sobre la Roca.

La ceremonia comenzó con un discurso tsotsil del pastor Alejandro, sólo para ser sucedido por incontables baladas. Guitarras eléctricas, coristas y estrepitosos tamborazos. Desde mi asiento, el más alejado de la banda y sus bocinas, no se habría podido mantener una conversación a causa del estruendo de alabanzas y música pop. Felizmente, los músicos guardaron sus instrumentos y, luego de un par de lecturas bíblicas, apareció un bellísimo coro de mujeres que cantaban en tsotsil. Los niños de la fila de enfrente no paraban de reírse del precioso regalo de Dios, aquel canon a cuatro voces que hasta entonces era lo único celestial, al menos para mí. No pude entender lo demás, porque todo se desenvolvió en tsotsil. Animados por las instrucciones musicalizadas del pastor, todos se levantaban, aplaudían, cantaban y sollozaban. De vez en cuando, el predicador pedía un aplauso para Dios y, tal como sucede con los maestros de ceremonias, el pastor solicitaba la contestación del público.

"¡Un grito de júbilo!", y todos respondían con una bulla.

"¡Una alabanza!", y todos izaban la mano derecha.

"Su nombre, ¿es?", y el "Jesús" se distinguía en los gritos de fe.

"Palmas arriba", y la ola se formaba como en un estadio de fútbol.

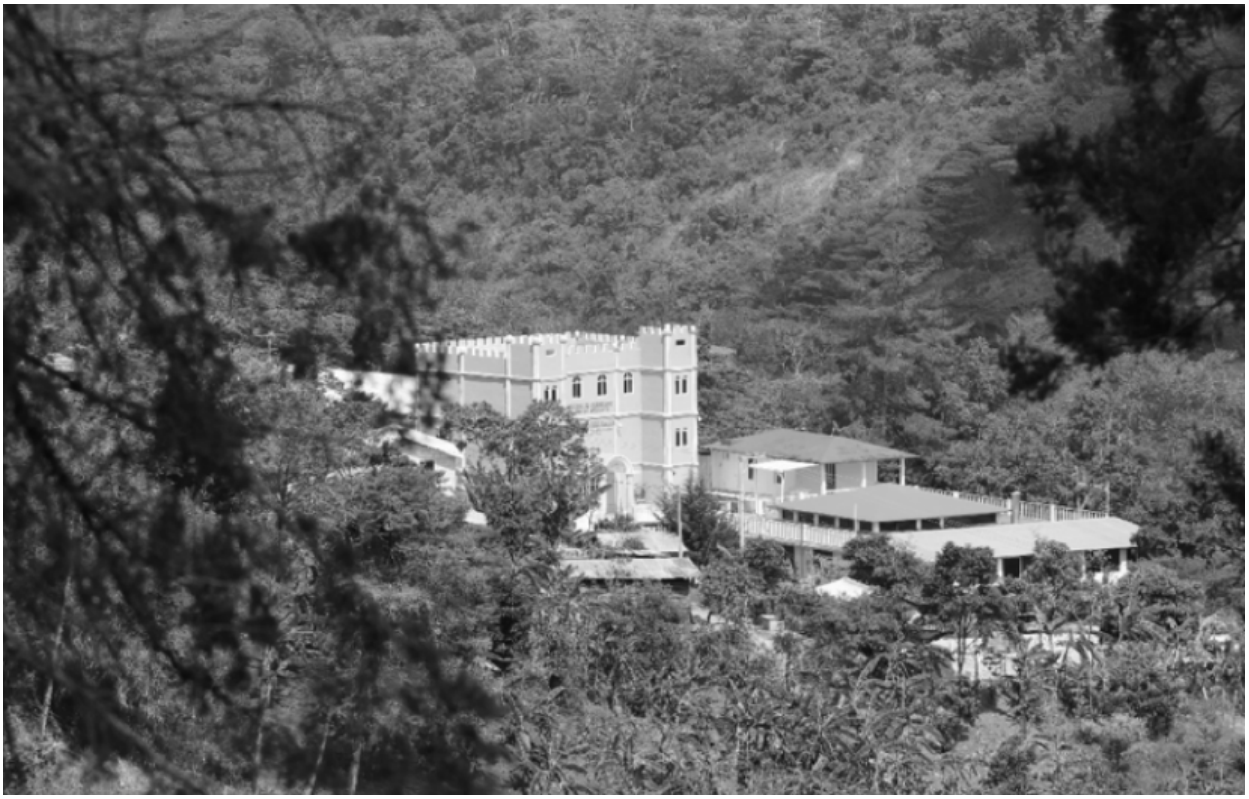
"Un brinco", y los zapatos se escuchaban al caer.

Como si las monumentales bocinas del fondo del templo los acercara más a Dios, el pastor animó a todos los asistentes a reunirse a unos pasos del escenario. Con un micrófono en las manos, recorría los improvisados pasillos formados por su iglesia, rozando decenas de cabezas con la punta de los dedos. Los devotos se llevaban las manos a la boca, derramando robustas lágrimas. Junto con aquel monstruo de decibeles, todo el conjunto musical izaba un *kleenex* en señal de llanto inconsolable.

La entrevista en la casa del pastor Alejandro retumbaba en mi cabeza mientras escuchaba los llantos, sentado en la última fila del templo. Recordaba sus palabras:

"Cuando era joven, le comenté al difunto pastor Mariano: '¿será que no hay una escuela bíblica o un instituto para que me enseñen la palabra de Dios?' Yo quiero aprender más y quizá algún día pueda ayudar, o incluso predicar. Yo recién había salido

de la escuela, pero ya no quise estudiar más, mejor era dedicarme a trabajar. Pensaba buscar algún trabajo por ahí. Primero entré a un trabajito por parte del gobierno que se llamaba 'Instituto Nacional de la Nutrición'. Ahí me colocaron y tuve esa oportunidad. Y, cuando terminamos ese tiempo de trabajo, entonces ya me dediqué más a andar con el pastor, a ayudarle en el trabajo de la iglesia".



Jesús sobre la Roca

La ceremonia terminó y todos los asistentes se despidieron con la misma urbanidad que ostentaban sus camisas de color almidonadas. Alfredo me saludó de mano y me pidió que Dios estuviera conmigo. Luego me presentó a un hermano del pastor Alejandro, el predicador Humberto Hernández: un hombre de ojos hermosos y trato de lo más cortés. Lo felicité por su desempeño en el escenario y él agradeció con gentileza. Según su memoria, en su iglesia debía haber unos 400 miembros, incluyendo a los menores de diez años. Además, me presumió que el templo había sido remodelado hacía apenas un

par de años por los “americanos”, ese grupo anónimo que se la pasa haciendo casas, templos y consultorios médicos por América Latina.

En 1989, el difunto pastor Mariano comenzó a construir un modesto templo de adobe con ayuda de las veinte personas que abandonaron el templo presbiteriano, incluyendo la familia de Rosa y del pastor Alejandro. Al principio, los nuevos miembros de la congregación fueron a preparar el terreno de tepetate de aquella loma que era el barrio Tejería. Con el paso de los años, el número de creyentes fue aumentando paulatinamente, hasta que de pronto aparecieron los estadunidenses y un gentío comenzó a llegar en tropel. Para entonces, Alejando había cursado tantos seminarios como para convertirse en el pastor de su localidad y de otros veinticuatro templos desperdigados por los Altos de Chiapas. Para 1992, se realizaban convenciones en las que se reunía “gente muy necesitada de la palabra de Dios” a un costado del templo de adobe; y, dos años después, inauguraron el “Centro de Capacitación Bíblica”, en donde se formaban como predicadores quienes no podían desplazarse hasta la capital del estado. Las congregaciones bienales suelen reunir a los “indígenas que están más necesitados”, me explicó el pastor Alejandro. Durante las primeras congregaciones, los estadunidenses se percataron que los indígenas necesitaban otro tipo de ayuda además de la palabra de Dios. La necesidad más acuciosa era el suministro de medicamentos. Al principio, los médicos extranjeros atendieron a la gente durante las convenciones; sin embargo, durante 1996, los estadunidenses decidieron adquirir un terreno, ubicado a un costado de la casa del pastor, en el que edificaron una clínica.

“No solamente se les empezó a atender a los que ya estaban en la fe, los que ya eran cristianos. También a la gente que no creía en Jesucristo. Pensamos que ahora ya se puede usar como para evangelizar y atraer a la gente a través de la ayuda”.

“O sea, ¿es un mecanismo para que el pueblo se acerque a…?”, le pregunté.

“Efectivamente, y que se acerque a la fe cristiana, porque no se les está cobrando nada. Es completamente gratis la consulta y la medicina que se les está dando. Entonces, se aprovecha de orar por ellos, gente nueva que viene: católicos, mestizos y hasta ateos”.

“Y, ¿ha han llegado más personas?”

“A través de eso, sí. Sí, ha habido más, porque no vienen solamente de aquí del pueblo, ya vienen de las diferentes comunidades, donde hay más necesidad”.

“Y, durante la consulta en la clínica, ¿se les recomienda que entren al templo?”, inquirí.

“Sí, sí. Ahí se les da la recomendación, porque la doctora que atiende es cristiana, también es de allá de la iglesia central de nosotros, en Tuxtla”, me respondió.

El pastor aseguraba que la palabra de Dios era la única capaz de curar enfermedades como la diabetes, el cáncer, *chuvaj* y *tup’ik.* Respecto a ésta última, habían tratado de curar varios casos, entre ellos el de Rosa. Según el pastor, al principio reciben la sanidad, pero cuando se alejaban del señor y la fe, otra vez volvían a ser poseídos por el espíritu demoniaco.

“¿Entonces, no es cierto que sea una enfermedad cerebral?”, le pregunté.

“No, según la Biblia es una enfermedad del espíritu. O sea, es dada por un espíritu demoniaco”, me dijo.

“Pero, aun así, ¿reciben medicamentos en la clínica?”

“Sí, sí. Sí reciben, porque, como ahora ya hay la clínica, la atención médica se va combinando con la palabra de Dios y la ciencia médica. El medicamento sí sirve, pero es para aquel que todavía no está entregado al Señor, que no tiene todavía esa fe completa y total en la palabra de Dios. Entonces, a esas personas se les da ese medicamento, pero también se les dice que acudan a la oración, a la palabra de Dios”.

CONFUSIÓN CULTURAL

Witold Jacorzynksi (2006) escribió que, en el contexto de los Altos de Chiapas, la medicina está integrada por diversos “modelos explicativos” provenientes de la lógica pragmática, la religión pentecostés, la religión tradicionalista y la ciencia médica. Según él, la locura podía interpretarse como “una confusión cultural” sucesiva a los “modelos explicativos” simultáneos. Es decir, a la propensión de ceder a todos éstos (2006: 174-175). Jacorzynski entendía la enfermedad bajo la imagen de *The War of Spiders* de William Blake, en donde una araña blanca y una negra disputaban a muerte el alma de un narrador. Tal como el alma de William Blake, la de los enfermos estaba en pugna por

los diferentes “modelos explicativos” (2006: 180). Pancho, el poeta, interpretaba la enfermedad de su hermana de manera similar.

Cuando su madre entró de lleno a la religión pentecostés, el pastor Alejandro y sus hermanos comenzaron a interesarse en la vida de Rosa. Según Pancho, su existencia era la prueba viviente del poder de Satanás sobre los cuerpos ávidos de la palabra de Dios. Mas no sólo eso, su enfermedad comprobaba que la fe a Dios nunca era suficiente. Y, aunque Pancho coincidía con que la falta de fe estaba enfermando a su hermana, no olvidaba que ninguna religión resultaba imprescindible en sus vidas. De hecho, reconocía que las religiones no sólo no habían podido salvar a su hermana, sino que en su intento de normalizarla habían desatado problemas más severos.

Desde que nació, Rosa había estado junto a su madre. En ningún momento podía estar sola. Así que cuando su madre comenzó a ir al templo pentecostés, Rosa la siguió sin oponer ni una sola palabra. Algunos años después, los pastores comenzaron a controlar la vida de su familia: no podían beber alcohol, tenían que vestirse de determinada manera, no podían adorar imágenes católicas ni acudir con iloles o espiritistas, entre un largo etcétera de reglas. Si su madre le indicaba que hiciera tal o cual cosa, Rosa lo hacía sin pensar qué le convenía. Además, en el templo había varios hombres que acechaban a las mujeres solteras. Antonio, uno de ellos, se dedicaba a espiar a Rosa todo el día e insistía en casarse con ella. Ante la negativa de la mamá de Rosa, Antonio le pidió ayuda al pastor, argumentando que quería “rehacer su vida con una mujer”.

“El pastor vino y habló con mi mamá. Le dice:

‘Lo que pasa es que hay un “hermano” que quiere casarse con tu hija’.

‘Sí, es el tal Antonio. Lo sé, pero si mi hija está enferma. Tiene problemas. Tú sabes cómo está’.

‘Sí, “hermana”, pero no pasa nada. Aquí el “hermano” es buena onda, es creyente de Dios. Acuérdate que, si estás despreciando a este, estás despreciando a un hijo de Dios’.

O sea que a mi mamá le lavaron el coco —prosiguió Pancho —. Pues, al poco tiempo, mi mamá tuvo que aceptar. Le dijo a mi hermana:

‘¿Sabes qué? ¡Te vas a casar!’

‘¿Y con quién?’

‘Con él’”.

Bajo la presión de su madre, el pastor y Antonio, Rosa no tuvo otra opción que casarse. Además, Pancho pensaba que, ya que “ella no tenía la facultad de decidir bien las cosas”, no tuvo otra opción que casarse con el hombre que la acosaba a diario. El pastor predicó la boda. Y, ese mismo día, Antonio llego con su valija y la promesa de ser el hombre trabajador que cuidaría la enfermedad de su esposa. Al cabo de varios meses, Rosa dio a luz y Antonio comenzó a beber alcohol, en contra de las normas del templo.

“‘Oye, ¿qué está pasando? —le reclamó su madre al pastor—. ¡El hombre que fueron a dejar a mi casa ya toma!’”, dijo Pancho imitando la voz de su madre.

Pancho recordaba cuando Antonio tenía que presenciar las convulsiones de Rosa. Apenas se acomedía y finalmente optaba por marcharse de la casa durante varios días. Al final de la historia, Antonio tomó todo lo que se pudo llevar, abandonando a Rosa tan pronto como se enteró que iba a nacer su segundo hijo.

Por todo lo anterior, Pancho había dejado de acudir al templo como una forma de protesta al matrimonio arreglado de su hermana. Al principio, volvió a la religión tradicionalista; luego, fue a dar al templo pentecostés; y, por último, llegó al templo ELOHIM. Durante su nomadismo, Pancho descubrió que la predicación, la recaudación de fondos, el interés altruista y el miedo satánico infundido por los pastores, constituía un medio de vida para quienes buscaban alejarse del trabajo manual que demandaba el trabajo en el campo. En cambio, su madre no había abandonado la religión pentecostés. Mas, lejos de ser purista, había ensamblado un complejo cuerpo de creencias provenientes de la religión tradicionalista, el espiritismo, la medicina alopática, la medicina naturista y la fe cristiana. Pancho consideraba que su madre no había podido curar a su hermana debido a que había cedido a toda clase de interpretaciones en torno a la convulsión y la locura. Intentó que su hija se convirtiera en curandera, trató que le sacaran la carne podrida del cerebro, oró por ella en el templo pentecostés, acudió religiosamente al Centro de Salud y fue a la consulta de un neurólogo.

“A veces consulta a las espiritistas o a los brujos, aparte de que mi mamá llega a la iglesia presbiteriana y cree en esas cosas. O sea que no estaba tan segura en dónde tiene que ir. Entonces mi mamá a veces iba a la iglesia y luego iba a consultar al otro lado.

‘No, hijo, lo que pasa es que allá, la señora tal, la espiritista aquella, dice que tu hermana va a ser curandera, por la enfermedad que tiene. Es un don que le dieron y también ella tiene que aprender a curar’”, decía la mamá de Rosa.

***

Los testimonios presentados en este capítulo permiten retomar algunos debates expuestos en la introducción de la tesis. En primer lugar, es necesario subrayar la ambigüedad del concepto “modelos explicativos”, cuya univocidad ficticia se revela al constatar que lo que en realidad existen son concepciones dinámicas y heterodoxas de la enfermedad y la salud. Se mostró que la forma de atención de Rosa no consistía en desplazarse de un “modelo explicativo” a otro. Al contrario, seguía una lógica muy particular espoleada por la necesidad de ser atendida. Desde mi punto de vista, se trata de una lógica que puede comprenderse a la luz de las acepciones del concepto de superstición. El primer sentido del término puede rastrearse en las creencias religiosas de la madre de Rosa, las cuales constituían un entramado heterodoxo de hipótesis entretejidas con un conjunto de medios de atención más amplio. En lugar de corroborar la eficacia de las creencias a partir de la “realidad”, es decir, constatar la concordancia entre la doctrina y algún “más allá” del discurso, para luego abandonar las religiones, la madre de Rosa ensamblaba un conjunto de hipótesis provenientes de su religión actual, de las que la seducían y de la que había abandonado hacía más de cincuenta años. Al observar detenidamente la trayectoria religiosa de la madre de Rosa, es posible corroborar que la conversión religiosa nunca es definitiva. El segundo sentido del término superstición, que se refiere a las prácticas religiosas periféricas o inapropiadas que la religión pretende domesticar, se atisba a través de la historia de las religiones emergentes de Chenalhó y el tratamiento de la enfermedad de Rosa. Para empezar, el pastor pentecostés señalaba que la “falta de fe”, es decir, no entregarse por completo a la palabra de Dios, significaba violar los juegos de lenguaje religiosos y perpetuar la locura. Además, la legitimidad de su Iglesia para atender la locura estaba respaldada por el mito fundador de su templo, que se remontaba a la curación de un *chuvaj*. A través de su locura, se había mostrado que la única cura era la palabra de Dios, lejos de las

prácticas supersticiosas o las formas inapropiadas de relacionarse con lo divino, como rezar con pollos vivos o hablar con Dios a través de objetos. Además, la convulsión y la locura eran importantes para la doctrina pentecostés, debido a que el pastor sostenía que la posesión demoniaca era causa de la locura y la convulsión. Éstas operaban como imágenes religiosas de lo que no se podía representar (un espíritu demoniaco), demostraban que la fe en Cristo siempre era insuficiente y prescribían los demás recursos terapéuticos con los que podía combinarse la fe.

Por otra parte, es necesario abordar el presunto papel emancipatorio de las religiones protestantes. A partir de la historia de Rosa podemos constatar la ambigüedad de dicha afirmación. Para la madre de Rosa, la religión protestante fue el refugio de la violencia que vivía con su esposo. Ella había dejado de ser tradicionalista cuando perdió los dedos de una mano. Sin embargo, las interpretaciones de un par de jóvenes mujeres arrojó algunas pistas para comprender el supuesto papel emancipatorio de la religión protestante. Érika, una joven de la iglesia ELOHIM, identificaba la violencia de los hombres como un elemento relacionado con la religión tradicionalista. Por su parte, doña Luz defendía la idea de que la madre de Rosa había perdido la mano cuando se convirtió en un *vayijel* para matar a su esposo. A pesar de la controversia, ambas estaban de acuerdo en que el *vayijel* ya no podía habitar en la cabecera de Chenalhó, porque el proceso de urbanización dificultaba la caza de sus presas, las cuales se encontraban encerradas en los corrales de la gente que ha construido sus casas en donde antes no las había. Según ambas mujeres, tener un *vayijel*, que implica ser tradicionalista, era peligroso, debido a que una mujer podría morir por culpa del animal compañero, el cual no respetaba la propiedad privada y corría el riesgo de ser asesinado. En suma, una versión indicaba que la madre de Rosa había cambiado de religión, porque su esposo había matado a su *vayijel*. Y, la otra, condenaba el silenciamiento de la violencia hacia las mujeres provocado por las interpretaciones religiosas de los tradicionalistas. Para estas mujeres, la religión protestante y ELOHIM aparecía como una vía emancipatoria a la forma de vida tradicionalista, cuyas teorías de la persona naturalizaban la violencia hacia una mujer por culpa de su *vayijel*.

A diferencia de ellas, el testimonio de Rosa revelaba una crítica generalizada a los mecanismos de sujeción, las normas de género y los fármacos impuestos por todas las

religiones que han tratado de curarla. Además, sus fugas y las de su hermano podrían interpretarse como la huida a la normatividad religiosa. Como señalaba Michel Foucault, la convulsión era la forma de resistencia más visible del discurso meticuloso de la dirección de la conciencia, que atraviesa la carne pecaminosa en busca del pecado (2000 [1999]:199).

3

POSESIONES, TEMPLOS Y CRISTIANOS

En este capítulo presentaré las hipótesis de una médica pentecostal sobre la ciencia, la religión y la locura. Posteriormente, mostraré algunos elementos sobre el papel de la religión en el tratamiento de Juanita, una mujer diagnosticada de epilepsia y *chuvaj*. Asimismo, en el segundo y cuarto apartados presentaré los testimonios de su hijo y su hermano en la búsqueda de atención. Finalmente, narraré un par de encuentros con Juanita en los que se reconoce la voz crítica de su locura.

"LA CIENCIA SE HIZO PARA LA GENTE SIN FE"

En el barrio de la Tejería se encuentra la clínica José Morris de la Iglesia pentecostés, a la que llegué por primera vez acompañando a doña Angelita, una mujer mestiza que tenía un diagnóstico de epilepsia desde hacía más de veinte años. Habíamos acordado reunirnos antes del alba para alcanzar un turno en "la consulta de los gringos". Tan pronto como llegamos, empezaron a concentrarse más personas de otras localidades en frente de la clínica, cargando a sus hijos o acompañando a los ancianos. A las cinco de la mañana, Doña Angelita y yo vimos un hombre que tiritaba de fiebre recargado sobre la puerta de metal del consultorio. Al igual que ella, el hombre pálido aseguraba que acudir a la clínica religiosa era la mejor opción médica, debido a que nunca se podía saber cuál sería el nuevo imprevisto en el Centro de Salud: ya fuera la falta de medicamentos o el ausentismo de los trabajadores, desde hacía muchos años el Centro de Salud había dejado de ser una opción para él.

Pasaron las horas, el cielo fue clareando y lo único que me mantenía alerta eran los juegos de los niños, los llantos de los afiebrados y las clases de tsotsil de los menos

enfermos. Las demás personas se dedicaban a calentarse frotándose las manos y la espalda contra la pared. Transcurría la hora más fría del día, cuando de pronto se escuchó el murmullo esperanzador de un niño imprudente.

"¡'Amá, es el hermano del pastor!", exclamó mientras un hombre salía de la casa de enfrente, medio dormido y en pijama. Lo miramos largamente esperando algún recado, pero regresó a su domicilio sin decir ni una palabra.

A las siete de la mañana por fin distinguimos la marcha de una motocicleta escandalosa; y, montándola, un joven se sacó el casco para revelarnos su identidad. Julián bajó de la motocicleta, abrió la puerta del consultorio y los pacientes hicieron una fila frente a su escritorio, dejando un lodazal en el piso de azulejo. Antes de sentarse en su escritorio, les informó que la doctora sólo podría atender a veinticinco pacientes. Quienes no alcanzaron a anotarse buscaron a los culpables entre sus familiares impuntuales con miradas rencorosas, pues no tuvieron otra opción que marcharse a sus localidades y volver el siguiente viernes, el único día de la semana que se presta el servicio. Al contrario, doña Angelita celebraba como si hubiera ganado una carrera: ¡sería la segunda en pasar! De pronto, Julián detuvo el pase de lista, sacó su celular y asintió varias veces con la cabeza.

"Que ahorita viene la doctora. Ya pasó por San Cristóbal", les anunció a los desvelados.

Julián tenía 28 años de edad y participaba activamente en las obras de su Iglesia: pintaba templos, ayudaba con los trabajos de albañilería, anotaba los nombres de los pacientes según su orden de llegada, limpiaba el consultorio y era el traductor de la médica mestiza. A veces le pagaban por todo su trabajo; y, aunque la suma fuera poca, creía que su servicio era la única manera de pagar su eterna deuda con sus pastores, quienes lo habían llevado a Luisiana para ser sometido a una cirugía de labio leporino. A diferencia de aquellas enfermeras del Centro de Salud que fingían no entender tsotsil a pesar de ser indígenas, según me contó Érika, Julián no sentía vergüenza de hablar su lengua materna.

Además, Julián me explicó que en la clínica José Morris combinaban la ciencia con la fe cristiana. En la consulta, la médica solía hablar sobre la palabra de Dios mientras regalaba medicamentos a sus pacientes.

A las 9 de la mañana vimos llegar a la doctora Morales sentada en el asiento de copiloto de una *pick-up* que conducía su esposo, el ingeniero Robles. Durante toda la mañana, la doctora Morales atendió a veinticinco personas y a las tres de la tarde me recibió en su consultorio. Miriam Morales debía tener más de 50 años y ostentaba una parsimonia envidiable. Había trabajado en la clínica José Morris desde hacía veinticuatro años, cuando un pastor estadunidense que visitó Chenalhó decidió inaugurar una clínica "en la localidad de la que se enamoró". Al principio, Miriam tenía problemas para entender a la gente, sobre todo la tendencia de los varones de hablar sobre las enfermedades de sus esposas, como si ellas no pudieran hacerlo. Poco a poco, fue comprendiendo que ella no era igual a la gente de Chenalhó y que el diálogo con ellos era prácticamente imposible. Sin embargo, pensaba que, gracias al trabajo de los pastores de su Iglesia, las personas habían ido cambiado hasta parecerse un poco a ella. Anteriormente, sus pacientes tenían "vicios del lenguaje, decían groserías, tenían malas actitudes y la mayoría de los varones golpeaba a sus esposas e hijos". En efecto, aseguraba que quienes visitaban su clínica habían modificado su actitud y eran más "civilizados": ya no bebían alcohol hasta perder el conocimiento, dejaban que sus esposas entraran solas a consulta, oraban antes de comer y muchos hasta comenzaban a dominar el castellano.

Mientras me platicaba sobre sus dificultades para prestar el servicio médico, Miriam comenzó a ojear los registros clínicos que guardaba en uno de los cajones de su escritorio y apilaba en un solo grupo aquellos relacionados con la epilepsia y la esquizofrenia. Tras una búsqueda somera entre las cartillas escritas durante los últimos 8 años, reunió los registros de quince personas. Motivados por las lecturas a vuelapluma, nos dedicamos a conversar sobre ellas. En total, había atendido a dos varones y diez mujeres con epilepsia y cuatro mujeres con "rasgos esquizofrénicos".

"Todas estas personas vieron que aquí en la clínica se les podía atender. Entonces vinieron a buscar la posibilidad de que se les diera su tratamiento. Así empieza la historia de todas ellas. La dificultad más grande es que carecen de la cuestión económica, de que tienen miedo a llegar a las ciudades para hacerse estudios. Sobre todo, no hablan la lengua español y no se pueden expresar con los doctores. Eso les pone una barrera", dijo mientras yo miraba sus expedientes con la esperanza de que me presentara a alguna de esas personas.

“¿Ellas siguen viniendo con usted?”, le pregunté.

“Muchos, sí. Por ejemplo, el hijo de Juanita. Él viene por su medicamento, porque su mamá ya casi no puede salir: tiene trastornos esquizofrénicos. La historia de Juanita es muy bonita, porque es la historia de ‘mi hijo’ Alfredo, el hijo verdadero de ella. ¡El sentimiento aquí es muy grande! En la vida de todas ellas ha habido golpes y me han dicho que les surgió la enfermedad después de eso, de que las golpeaban”, dijo haciendo referencia a una hermosa amistad con un tal Alfredo, un niño que se refugiaba en el templo pentecostés cuando su madre sufría ataques epilépticos y episodios psicóticos.

La clínica José Morris contaba con una farmacia y varios consultorios construidos debajo de un estupendo departamento destinado para albergar a los misioneros extranjeros. Miriam me ofreció gafas de sol, pastas dentales, vendas y un largo etcétera del material de curación que abundaba en la farmacia. Me llenó de regalos argumentando que la lógica de su doctrina era ayudar al prójimo, fuere o no cristiano.

“¿Sabes cómo hacen las campanas? ¡Darán, darán! ¡Darán, darán! Nosotros hacemos como las campanas”, cantó mientras yo fingía una carcajada y ella agitaba una bolsa de regalos frente a mis ojos.

Luego me invitó a comer en la “casa de los misioneros”, en donde conocí a su esposo. El ingeniero Roles rondaba los 55 años. Su vestimenta ordenada, la postura erguida y su colección de aparatos electrónicos lo delataban como un hombre urbano. Además de ser ingeniero, era el profesor del “Centro de Capacitación Bíblico” del templo pentecostés. Parloteamos un rato y cuando por fin llegamos al tema que me interesaba, descubrí que sus teorías sobre la enfermedad condensaban las interpretaciones pentecostales sobre la convulsión y la locura.

“Hay datos que hablan de la convulsión y la locura. ¡Uff! En los siglos donde está Cristo y antes de Cristo. De hecho, esos datos a lo mejor te pueden servir como marco teórico de tu tesis —me sugirió Miriam—. En la Biblia tú encuentras el soporte de la cuestión espiritual. ¿Cuál es el verso donde dice que, cuando Cristo… el que refiere la quemadura, como podemos observarla en la actualidad?”, le preguntó Miriam a su esposo.

“¡Mateo 17:15! —exclamó el ingeniero Robles mientras intentaba localizar un pasaje bíblico en su teléfono inteligente–. Con tono profético y efusivos ademanes leyó los siguientes versículos: ‘cuando llegaron al gentío, vino a él un hombre que se arrodilló

delante de él, diciendo: Señor, ten misericordia de mi hijo, que es epiléptico (en otra versión dice “demente”) —precisó el ingeniero— y padece malamente; porque muchas veces cae en el fuego, y muchas en el agua. Y lo he presentado a tus discípulos y no le han podido sanar. Respondiendo Jesús, dijo: ¡Oh generación infiel y torcida! ¿Hasta cuándo he de estar con vosotros? ¿Hasta cuándo os he de sufrir? Traédmelo acá. Y Jesús le reprendió, y salió el demonio de él; y el niño fue sano desde aquella hora’”.

“O sea que era una prueba —agregó Miriam, quien contaba con su propia Biblia digital sobre la palma de la mano—, porque los discípulos no pudieron y sólo Jesús pudo. Entonces, los discípulos le dijeron: ‘¿por qué nosotros no pudimos?’ Y Jesús les dijo: ‘por vuestra poca fe, porque les digo que, si tuvierais fe como un grano de mostaza, dirías a este monte: pásate de aquí a allá y pasará y nada podrá ocurrirle’. Ahí les da el secreto: esta enfermedad no sale sino es con oración y ayuno. ¡Ese es el secreto! Como médico, sé que hay un factor que lo va a desencadenar, ya sea el golpe, el traumatismo craneoencefálico que haya modificado la función del cerebro o una tumoración derivada de los golpes, ¿no? Y lo puedes diagnosticar, tal vez con lo que estás viendo, con la tomografía para tratar de saber el diagnóstico con claridad. Pero, ¿qué pasa? Te haces un estudio general: salen normal los glóbulos rojos, los glóbulos blancos, no estás anémico, normal de orina, normal de todo. Como médico, me veo limitada. Yo he tenido aquí personas que se enfermaron de cáncer. Me traen su estudio y es un cáncer. Entonces, tú oras. Me han traído resultados después de la oración y el ayuno y ya no hay nada. Como doctor que yo estudié, pues digo ‘¿qué pasó?’”.

La doctora Morales y su esposo trataron de convencerme de que la palabra de Dios era la única vía para la curación de las convulsiones y la locura. Además, aseguraban que la ciencia y la religión no eran opuestas. Al contrario, se complementaban muy bien en el tratamiento de enfermedades presuntamente incurables. La prueba fehaciente de su hipótesis era que la “ineficiencia de la religión nativa”, sorda de los avances científicos del mundo Occidental y promotora de la adoración de las imágenes demoniacas de los santos, había provocado que muchas familias se desencantaran de sus creencias y abarrotaran los templos cristianos, como sucedía en el Jesús sobre la Roca.

El ingeniero Robles creía que la ciencia había sido inventada por Dios para orientar a la gente con fe, como su esposa. Y, en algunas ocasiones, la ciencia médica podía

ayudar a dirigir a quienes les faltaba fe. El éxito de la clínica José Morris, según ambos, se debía a que en el consultorio combinan la oración con la ciencia médica.

“Pero, quiero que conozcas a ‘mi hijo’ Alfredo. Él te va a contar la historia de su madre: ella tiene crisis convulsivas y esquizofrenia, y ha venido aquí desde hace once años”, me dijo la doctora Miriam mientras marcaba un número en su celular.

La clínica José Morris

La doctora me mostró los casos que había atendido de crisis convulsivas y trastornos esquizofrénicos. Minutos más tarde, alguien llamó a la puerta del departamento. La abrí y, al verme, el rostro de uno de los trabajadores de la Casa de la Cultura cambió su sonrisa por una mueca de desencanto. Era Alfredo, uno de los secretarios de la Casa de la Cultura, a quien yo evitaba encontrarme de frente. Él tenía veintitrés años, un mentón fulgurante de crema que coronaba su atuendo vaquero compuesto por una colección de hebillas metálicas y camisas almidonadas. Su cabello estaba cubierto por una espesa

capa de gel que brillaba tanto como su sonrisa. Siempre iba a bordo de una motocicleta roja que dejaba en el camino un rastro de fragancia dulce. Nos conocíamos desde hacía algunos meses, cuando yo llegaba a consultar el archivo municipal y él me atendía de mala gana. Sabía que yo le desagradaba tanto como él a mí.

"Mira, Alfredo, él es Víctor. Está investigando la enfermedad que tiene tu mamá. Le vas a ayudar a lo que te pida, ¿entendido?", le ordenó la doctora justo cuando Alfredo me tendía la mano como si nunca antes nos hubiéramos visto.

CONQUISTAR A LOS NIÑOS CON JUGUETES

Subí al asiento trasero de su motocicleta y aceleró tanto como pudo. No dijo nada en el camino, quizás porque seguía asimilando la orden de la doctora Morales, a quien respetaba tanto como a una madre. Al bajar de su centelleante motocicleta, me ordenó que apuntara su número y lo buscara en otra ocasión. La semana siguiente, me citó para conversar en el hotel-restaurante Anabel, uno de los rincones preferidos de los mestizos de Chenalhó. Alfredo combinaba magistralmente cada hilo de su atuendo y me recordaba a los galanes de la época de oro del cine mexicano. Al verme, me tendió la mano e indicó que me sentara. Siempre que estaba junto a él me sentía desalineado, sucio y pasado de moda. Tomó un refresco del refrigerador mientras se contoneaba por el restaurante y me decía que esperaba platicar conmigo algún otro día, porque cada minuto lejos de su cibercafé significaba dinero perdido.

En aquel entonces, Witold se había marchado por un par de días y los días con Érika y doña Luz, las mujeres que nos cocinaban, comenzaron a volverse más fríos, sin las sonrisas ni los regalos del principio. Me cansé de vivir en esas habitaciones y decidí mudarme a una casa del centro. Mi cambio de domicilio trajo varias ventajas. En primer lugar, mi lujo favorito se convirtió en seguir las callejoneadas de los tradicionalistas que paseaban a sus santos por las cuadras del centro, bebiendo *pox* detrás de ellos y encendiendo cohetes con la lumbre de los cigarros, metiéndome a sus casas de piso de tierra para aprender tsotsil con quien tuviera la paciencia de enseñarme. Cuando no corría con suerte, optaba por descansar en el hotel-restaurante Anabel, en donde Alfredo

comía con la familia de su padre y rondaba por las mesas, destapando las botellas de los clientes y llevándoles la cuenta.

La esposa de su padre era la dueña del restaurante y, cuando no tenía clientela, Alfredo se comedía como mesero. Poco a poco nos fuimos acercando. No recuerdo cómo pasó, pero cierto día se le ocurrió ofenderme en tsotsil y, a los pocos días, regresé al restaurante para devolverle las groserías, añadiendo palabras nuevas que le resultaron graciosas. Descubrí que mi faceta cortés era la puerta equivocada para vincularme con él, pues nuestro juego de ofensas provocó que nuestra recíproca animadversión del principio se fuera diluyendo. Las carcajadas de Alfredo resonaban por todo el restaurante y al cabo de unas semanas parecíamos dos adolescentes convencidos de que el juego de insultos equivalía a una profunda complicidad fraternal. Desafortunadamente, todo podía ser una farsa, porque yo no dejaba de ser el antropólogo y él un potencial "informante clave". Sin embargo, mi deseo por conocer la historia de su madre fue quedando fuera de foco, como un interés subterráneo que poco a poco se instaló en el mutismo. Disfrutábamos los paseos en su motocicleta, practicando *asanas* de yoga en el patio de mi casa y escuchando reggaetón en su local. Hablábamos de nuestros sueños: él quería irse a trabajar a Los Ángeles, en donde vivía uno de sus tíos desde hacía más de veinte años; yo, en cambio, anhelaba vivir un día en California.

"Podríamos vivir juntos o mínimo visitarnos", me dijo cuando le mostré un mapa de Estados Unidos en el monitor de una de sus computadoras.

Yo sabía que la enfermedad de su madre era una cuestión sumamente delicada, pues con el paso de los días observé su dinámica familiar y lo incómodo que le resultaba ser el hijo bastardo de su padre. Opté por dejar a un lado la historia de su madre para entregarme por completo a su amistad que tanto me alegró las tardes de trabajo.

La esposa de su padre, doña Silvia, era la patrona de doña Angelita, una mujer que sufría convulsiones, con quien yo pasaba mucho tiempo conversando. Cuando Alfredo me veía con doña Angelita, esperaba a que se marchara, me preguntaba por su salud y lamentaba la triste situación. Un día, Alfredo no estaba de humor para pasear, así que me invitó a conversar a otro lugar. Atravesamos la plaza, entre los puestos de tamales y el quiosco. Él siempre adelante de mí y saludando maquinalmente a sus conocidos que lo miraban con cierta admiración. Finalmente, llegamos a una de las casas de los

mestizos; metió la llave al zaguán de madera, atravesó un patio cuadrangular repleto de monturas y alimento para cerdos y colocó dos sillas, frente a frente, en el portal de la casa de dos pisos. Aquella era la casa de su padre, el dueño del hotel-restaurante Anabel, en la que vivían sus cinco medios-hermanos y doña Silvia. Para entonces, no sabía que Alfredo se estaba ganando la confianza de doña Silvia, quien tenía miedo de que les arrebatara la herencia a sus hijos. La suya era una familia mestiza que se distinguía de las demás, debido a que todos tenían una carrera universitaria, eran más blancos que cualquiera en Chenalhó, ostentaban uno de los dos hoteles de la cabecera y algunos se jactaban de no entender ni una frase de tsotsil, refiriéndose a "ellos" —los indígenas— como personas con ideas del pasado. Ellos, en cambio, tenían costumbres tan extrañas como celebrar *Halloween* y retratarse como nadie en cada esquina del centro, disfrazados como brujas y personajes de películas.

Alfredo, quien era indígena, fue ganándose la confianza de la familia de su padre poco a poco. Empezó a comer con ellos en la misma mesa; luego, le dieron las llaves de la casa paterna; y, finalmente, le prestaron un local a un costado del restaurante para instalar un café internet. Pero no siempre había sido así: Alfredo había crecido con su abuelo materno, un campesino tsotsil muy pobre que se encargaba de trabajar todo el día para mantenerlo a él y a su madre. Según Alfredo, su infancia había sido muy triste, porque su madre no podía comprarle cosas buenas, especialmente ropa; tampoco podía lavar su ropa ni asearlo a causa de las convulsiones que sufría. Paradójicamente, su madre solía trabajar lavando ropa en las casas de un par de familias mestizas, incluyendo la de su padre. A pesar de su esfuerzo, sus patronas no tardaban en correrla, porque su enfermedad solía interrumpir su jornada y aterrar a quien presenciara sus convulsiones.

Los hermanos de su madre trataban de educar a Alfredo sin mucho éxito. Cuando era niño, vivía tan abandonado que su única compañía eran los jóvenes que se drogaban y tomaban en la calle. Sus principales intereses eran vestir ropa nueva, probar toda clase de dulces y jugar con los autos de plástico que no podía comprar, tal como lo hacían sus medios hermanos. Su abuelo materno apenas le daba 50 centavos semanales para tratar de satisfacer sus necesidades infantiles. Por su parte, su papá se había desentendido de él tan luego como se enteró que una de sus trabajadoras había dado a luz a un hijo suyo.

Cansado de soportar la pobreza, cierto día Alfredo derribó un bloque de adobe con un mazo, entró en la casa del presidente municipal y tomó las llaves de la escuela primaria para incursionar en las aulas y descubrir qué se podía robar. Ese mismo año, cuando apenas tenía siete años, logró tomar el dinero de un par de diáconos extranjeros, quienes guardaban sus ahorros en un sector restringido del templo. Las voces anónimas de la localidad lo apuntaban como un ratero, hasta que un día doña Silvia descubrió que en sus bolsillos llevaba 700 pesos extraviados; y, de súbito, todas sus demás travesuras salieron a la luz. Sus dos familias desconfiaban de él, sus amigos lo habían abandonado y su madre comenzó a sufrir convulsiones más severas. Por aquel entonces, como castigo de su abuelo, Alfredo quedó como el responsable de esperar a la doctora Morales para recibir el tratamiento de su madre. A falta de compañía, Alfredo no tuvo otra opción que refugiarse con la doctora, quien en aquel entonces se sentía igual de sola, rodeada de gente que no comprendía. Ella jugaba con él y lo invitaba a comer cada viernes, hasta que un día le presentó a unos “gringos” que le dieron todo lo que la vida le debía.

“Me daban ropa, seguido. Cada julio que vienen los americanos: zapatos, comida, juguetes. Ahí me conquistaron —confesó Alfredo en medio de una carcajada—. De ahí llegué al templo y todo eso. Y, así que ya empecé a congregar. Seguidamente, ya la doctora iba a las comunidades y yo los acompañaba como su traductor de lengua indígena”.

Alfredo comenzó a vivir como un hijo más de Miriam y su marido. Salían juntos de vacaciones, lo aconsejaban, pasaba temporadas en su casa y, durante varios años, pagaron sus gastos escolares.

“Conocí a la doctora en cuarto grado de primaria. La doctora me empezó a dar dinero. Cincuenta pesos para cenar. Lo pasamos bien. Ya en la secundaria, obtuve una beca de Oportunidades y ahí me estuve sustentando solo. Después, ya en la secundaria, me metí a un albergue: comía, desayunaba y cenaba”.

Por aquel entonces, cuando la situación económica de Alfredo se había estabilizado, comenzó la peor etapa de la enfermedad de su madre.

“Después, en 2005 o 2006, mi mamá se enfermó de la cabeza y ahora sí quedó completamente mal. Yo tenía como siete, ocho años. Yo nací en el 1994. Y le daba su convulsión y, ya a veces, hablaba cosas, ¿no? Gritaba y empezaba a tirar todas las cosas

que había en la casa. Una ocasión salió por la noche. Según iba a ver a alguien; pero, ¿saber quién era ese alguien? Ella es como una persona que le hablas y no entiende. En una ocasión, de tantos golpes que mi mamá había sufrido de su epilepsia, de su convulsión, se le coaguló la parte de aquí del cerebro —dijo Alfredo, tocándose la cima de la cabeza—. Se le coaguló la sangre y entonces mi mamá ya no quedó normal. Desde el 2006 ya no quedó normal, quedó como loquita, como loquita. Que ya veía cosas que no son. Decía cosas que ya no es. Y, según ella, ya se le venían los cerros encima y andaba hablando. Supuestamente ella, los muertos ya le hablaban a ella".

"Pero, ¿eso fue a raíz de un golpe?", inquirí.

"De un golpe que se fue desarrollando. Es que ella siempre salía a buscar trabajitos, trabajitos en casa, a lavar ropa. Entonces se golpeaba y se golpeaba en el lavadero. Toda esa parte de la cabeza se le coaguló, pero no es coágulo: afectó un pedazo de su cerebro, se está poniendo negro, negro, adentro del cerebro".

"¿Cómo sabes eso?"

"Porque fuimos a San Cristóbal y todo eso salió en su tomografía. Entonces, siempre le empezaba la locura: gritaba y sentía que venía algo feo. Se quitaba la ropa, quedaba toda desnuda. A veces, se quedaba en la cama hablando y ahí se hacía de sus necesidades. Después, pasaron tres días en la cama y ya después de cuatro días, vuelve, vuelve a ser la misma. Pero ahorita mi madre no es normal, por eso no puede sostener una conversación bien, formal. Te dice otras cosas que ya no son".

"¿Ahora vives con tu mamá, Alfredo?"

"Sí, *bro*. Ahorita ya medio volvió en sí, pero ya no quedó tan igual. Una ocasión que le contesté mal, me agarró a palos. Pero ella ya camina, puede hacer su comida. Si le hablas, vuelve. Por ejemplo, hoy lavé mis ropas: 'mami, ahí cuidás mi ropa, ahí lo checás', 'ah, bueno, está bien". Y ya, ella sabe. Está media inconsciente ahorita. Está un poco mejor, porque ya no se queda en la cama. Siempre estaba en cama, se quedaba tirada. Primero le empieza a enrojecer sus ojos y después no te reconoce o empieza a hablar sola. Como que estuviera hablando con alguien y ya cuando le digo: '¿mami?' ¡Ni me entiende! Unas ocasiones se ha quedado en el baño hablando. Cinco seis, siete horas, parada en el baño".

"¿Por qué en el baño?"

“Ahí siempre le empieza la enfermedad, en el baño. Cuando anda mal, empieza a hablar sola. Así, parada nomás, paradita se queda ahí. La traigo, pero le cuesta mucho para volver a entrar en su casa y para que se duerma. Grita mucho, no se quiere venir, porque está en el baño, supuestamente es pa’ que se componga. Ella dice: ‘me está diciendo Dios que yo esté aquí en el baño’”.

“¿Cómo se conoce lo que tiene tu mamá?”

“A los que sufren eso, aquí siempre se les dice *chuvaj*, como un loco”.

Alfredo no sólo tuvo que cuidar a su madre desde que era un adolescente, sino que también se hizo cargo de su abuelo cuando enloqueció. Hace un par de años, Alfredo comenzó a trabajar como secretario del director de la Casa de la Cultura de Chenalhó. Y, con el dinero que ganaba, construyó una casa aparte de la de su madre y compró la motocicleta roja. Cuando parecía que su suerte cambiaba, de pronto estalló el “conflicto social” en el que la expresidenta Rosa Pérez y todo su equipo, incluido él, fueron destituidos de sus cargos. Alfredo se quedó sin trabajo y tuvo que regresar a pedir ayuda a la Iglesia pentecostés y la doctora Miriam.

“PARA QUE SE SEPA LA HISTORIA DE MI HERMANITA”

Alfredo sabía pocas cosas sobre su madre, así que decidió presentarme a su tío Juan, quien la había cuidado durante muchos años. Juan era profesor de primaria en Yabteclum, la localidad vecina; sus ojos eran pequeños y en ellos se traslucía cierta de desconfianza hacia nosotros dos. Quedamos de encontrarnos con él en un cibercafé de la avenida Gonzalo Aguirre Beltrán. Y, tan pronto como empezamos a caminar rumbo a su casa, me dijo que “los gringos del templo” [Jesús sobre la Roca] habían invitado a su hermana a someterse a un tratamiento en un hospital psiquiátrico de Luisiana. Sin embargo, como era costumbre, la promesa de los foráneos no fue más que una propuesta atrevida que, al pasar el tiempo, se convirtió en una buena intención; y, finalmente, en un gran malentendido. Juan me prometió contarme todo lo que sabía sobre la vida de su hermana con el objetivo de que el mundo [conociera] las injusticias que ha sufrido [su] hermana”. Él pensaba que era importante que se difundiera su historia

para que alguien que gozara de una mejor relación con la verdad que los “gringos del templo”, aportara algún apoyo.

“Quisiera, que no dinero, quisiera que alguien apoyara, una institución. Ya tengo mi tele, veo que hay muchas instituciones que apoyan, que no sé qué. Pero, ¿aquí? Nada. Vamos a la presidencia, no ayuda. Según ayuda mucho el DIF, nada. ¿Centro de Salud? ¿San Cristóbal? ¡No hay nada! Vino el Seguro Popular, peor está. No hay apoyo, no hay nada. Pero, ¡cuándo veo la tele cómo lo llevan al enfermo! ¡Ah! ¡Se ve bien bonito en la tele! Pero, ¿aquí? Yo ya lo dejo en manos de Dios mi pobre hermana”.

La madre de Juan estaba esperándonos en su casa, en donde ha vendido artesanías durante más de 40 años. Juan me propuso que yo lanzara preguntas a su madre, mientras él y Alfredo me ayudaban a traducir. Doña Lucía, su madre, no me contó mucho, debido a que estaba perdiendo la memoria. Sin embargo, la anciana recordaba que la enfermedad de su hija se remitía a sus tres años de edad, cuando sufrió una “calentura fuerte, diarrea y vómito”. Debido a que en Chenalhó no había médicos, su madre dejó pasar la enfermedad, hasta que un día su hija perdió la fuerza de la mitad del cuerpo y ya no pudo mantenerse en pie. Juan agregó que desde entonces su hermana tenía la mitad del cuerpo más corto que el otro. A los ocho años, cuando ella ingresó a la primaria, comenzaron los dolores de cabeza. Un día sufrió su primer ataque, “se privó y se fue”. En aquel tiempo no había “religión”, dijo Juan haciendo alusión a las asociaciones religiosas que llegaron a Chenalhó en la década de 1970. Por lo tanto, su única opción fue confiar en los curanderos que les decían que los espíritus habían “tirado” el *ch’ulel* de su hermana.

“¿Cómo es eso que le tiraban el *ch’ulel*?”, le pregunté.

“Es que, en los tradicionalistas, los más indígenas del pueblo, dicen que nuestra alma, nuestro espíritu, anda volando en el cielo. Entonces, cuando viene un choque con el demonio, le avientan el alma a la tierra. Es donde tienes golpes, o sea de repente así, tienes esa enfermedad. Es lo que andan diciendo ellos”, me explicó Juan.

“¿Ustedes eran tradicionalistas?”

“Mi mamá, sí. Es que antes no había religión, sólo eso. Ellos eran como los doctores”.

“¿Y ahora?”

“Ahorita ya no, ¡ja, ja, ja! Ya conozco el médico, ya estoy más informado, todo eso”.

Con ayuda de los iloles y unas vitaminas que compraban en la única farmacia de la cabecera, su hermana fue creciendo con *tup'ik*, a pesar de que el único médico de la cabecera, el doctor Comate, dijo que viviría sólo cinco o diez años. Sabían que su enfermedad era incurable y que los medicamentos eran inaccesibles, incluso para el propio doctor, quien tenía una hija que había muerto a causa del *tup'ik*.

"Cuando mi mamá tiene dinero le compraba su vitamina, su Epamin. Cuesta muy caro. Hasta en San Cristóbal lo traíamos. O, si lo vende el doctor Comate, lo duplica el precio, porque así tiene una hija con la misma enfermedad. Pero ya murió. Cuando no hay dinero, se le quitaba la pastilla", me explicó Juan.

La familia de Juan se mantenía de las artesanías que vendía su madre. Por lo tanto, cuando la mamá de Alfredo cumplió nueve años migró a San Cristóbal de Las Casas para trabajar como empleada doméstica. Visitaba a su madre dos veces al año y le entregaba dinero para ayudarla a mantener a sus hermanos. Tenía quince años cuando conoció a su primer novio, un maestro de primaria que Juan aborrecía.

"De señorita era muy guapa, no como está ahorita. Mi hermana se acabó por la enfermedad —me explicó Juan, mientras sollozaba—. Del noviazgo, vino el embarazo. Tenía como catorce años y creo que a los quince años nació su primer bebé. Jovencita. Y, como huyó el novio, ya no hubo con quién lo cuidan al bebé, entonces regresó acá, en Chenalhó. Ya nació el primer hijo que tuvo. En ese momento, vivíamos en el cerrito, aquí nomás, arriba. Era puro monte, naturaleza, vegetación. Había una partera, fuimos a su casa porque se le dificultó mucho el parto. Le dificultó bastante, dilató el parto demasiado, bastante. Ya estaba yo grande, porque andaba carrereando a mis tías para que la ayudaran. Pensé que se iba a morir mi hermana. Pero no, nació el bebé, un varón. Ella era señorita, ya estaba grande, ya era mujer. Entonces, en la misma noche, como a la una de la mañana, escucho unos gritos. Pero, ¡dio unos gritos, pero fuertes! Y nos espantamos, encendimos la luz y estaba privada mi hermana con el bebé en el brazo. Le dio, pero fuerte. Así, un retorcijón. ¡Pero, se le retorció todos los pies, la cabeza!, ¡todo! Yo vi mi hermana que se murió y mi mamá sacó al bebé a la fuerza. Le quitó el bebé. Y no volvía. Yo pensé que ya se fue mi hermana. ¡Desde ahí empezó la gran enfermedad que tiene hasta ahorita, desde el parto!".

La partera les recomendó que fueran a buscar a un espiritista a Oxchuc, el municipio colindante. Para entonces, los ataques eran tan largos y frecuentes que su hermana parecía una ebria. El espiritista les dijo que su enfermedad no tenía remedio y que pronto moriría a causa de una maldición provocada por un hombre. En contra de todo pronóstico, la mamá de Alfredo sobrevivió varios años en la misma condición. Cuando llegaron las iglesias presbiteriana y pentecostés, sus vecinos les recomendaron que fueran a ver a los religiosos, porque aseguraban que la "gran enfermedad" de su hermana era obra del diablo. Cinco años después de su primer parto, la mamá de Alfredo comenzó a decir cosas que no tenían sentido para nadie, tenía alucinaciones y pensaba que los muertos la perseguían con un machete. Convencidos por sus vecinos, dejaron de visitar al espiritista de Oxchuc y decidieron congregarse en el templo de Jesús sobre la Roca, en donde el pastor oraba por su enfermedad y la doctora Morales le suministró carbamazepina por primera vez. Desde entonces, su familia ha sido fiel al culto de Jesús sobre la Roca.

A partir de entonces, los ataques disminuyeron, pero convivir con ella era muy complicado. La carbamazepina y los rezos ayudaron a calmar los ataques; sin embargo, Juan aseguraba que su carácter se había tornado más agresivo, sobre todo hacia una de sus cuñadas, a quien amenazaba de muerte con un machete. Decidieron que ella no podía hacerse cargo de su hijo ni vivir en la misma casa que su cuñada, así que la obligaron a mudarse con su padre, quien vivía en un cerro alejado de todos sus demás parientes y rodeado por un pequeño bosque que consideraban favorable para apaciguar su irritable carácter. Su familia era muy pobre y el aislamiento en la casa de su padre no la alejó de la vida práctica. Todo lo contrario, la pobreza la instigó a buscar trabajo, pese a su enfermedad.

Corría la década de 1990, período en que se instaló la primera clínica en el centro de la cabecera. Además de los medicamentos que recibía en el templo Jesús sobre la Roca, ella comenzó a asistir a las consultas médicas; y, luego, a trabajar como intendente de la clínica. Uno de los enfermeros no tardó en ofrecerle trabajo en su negocio familiar, el hotel-restaurante Anabel. En esta parte de la historia, Alfredo, que estaba detrás de mí, fue interesándose en la plática, cuyo flujo se perfilaría indefectiblemente hacia su propia historia de vida.

“Era el primer restorán de Chenalhó, el Anabel, que es de don Gerardo. Entonces, el don Gerardo creo que era enfermero, asistente de la clínica, ahí daba medicamento. Entonces… este… ahí trabajaba el señor; y, ya mi hermana, pues le dijeron que trabajara ahí. Y ahí trabajó primero y luego en la casa de don Gerardo. Y, desgraciadamente, así lo voy a decir, ¡y, no me lo vayas a cortar de la grabación! Lo violaron ahí a mi hermana, fue violada. Sí. Así lo sé yo, porque yo lo sé esa historia, yo lo vi con mis propios ojos. Entonces le dije a mi mamá: ‘lo demandamos’, le dije. ‘¿qué nos iban a creer? Ese señor tiene dinero, nosotros nada’, así dijo mi mamá”.

Cuando nació Alfredo, su madre fue despedida por la dueña del restaurante y su abuelo se encargó de criarlo.

“Entonces, agarró el niño mi papá, pero como no hay dinero, le daba su biberón de Maseca, ¡ja, ja, ja! ¡Tenía un biberón bien grande y bien negro! ¡Ja, ja, ja! Me da risa. Pobre mi papá, era analfabeta al 100%, pero así lo creció”.

Cuando nació Alfredo, la salud de su madre empeoró a tal grado que acaeció su segunda “gran enfermedad”. La primera fue la convulsión; la segunda, la locura que se desató cuando otro hombre trató de violarla en su casa. Su madre logró refugiarse en la casa de una de sus vecinas, pero desde entonces comenzó a arrullar a un perro, creyendo que era Alfredo. Le susurraba al perro que lo protegería de los montes, los muertos y los aviones que veía caer sobre sus cabezas. A partir de ese episodio, Juan comenzó a cuidar de su hermana y convenció a su familia que la llevaran al hospital de mujeres en Santa Lucía. En 1999, fue atendida por el neurólogo que ha tratado todos los casos que conocí de convulsiones y locura de Chenalhó. El doctor Uriel le explicó a Juan que “el cerebro de su hermana se estaba secando”, que era necesario que tomara unos medicamentos que sólo pudieron adquirir en tres ocasiones y que convirtieron a su hermana en otra persona.

“En el hospital se le calmó los ataques, pero la cabeza no. Decía cosas que no eran. Así, quedó como un bebé. Para mí es un alivio, porque ya no le da su ataque, ya no dice grosería, ya no dice que viene el avión, que se cae el monte”.

Según Juan, cuando su hermana tomaba los medicamentos, tenía la fuerza de un toro y se pasaba mordiendo a todo el mundo. Después, se volvió tan pasiva que su cuerpo parecía ser habitado por otra persona. El tratamiento duró tanto como Juan pudo pagar

y, algunos meses después, el carácter irritable, las alucinaciones y los ataques volvieron a su vida. Muchos dieron su opinión respecto al tratamiento. Una de sus tías opinaba que, si ella tuviera "una loca" en su casa, la amarraría a un árbol hasta que recobrara la cordura; un médico que estaba de paso en Chenalhó les recomendó que la encerraran en un corral. Algunos hermanos apoyaron la primera idea; algunos otros, la segunda.

"A los meses, no sé quién vino, ya no recuerdo, creo que un médico: 'Ay, ese de por vida va a quedar así, háganle una casa, un corral, métanlo por ahí', dijo ese otro médico. Y mi hermano dijo: 'Vamos a hacer un corral allá abajo. Hay que meterlo ahí, porque tenemos que trabajar, pues'. Mi hermano ya estaba harto, todos. Para ellos, ya la quieren ver muerta y yo no, yo no. Es mi hermana, no es animal. Y dije: '¿cómo van a encerrar así en corral mi hermana, ni que fuera puerco, pollo?' Y, gracias a Dios, dije: '¿por qué le pasa así a mi pobre hermana, si no estaba así antes?' Y, yo soñé y me dice Dios: 'Vete en la iglesia católica, dice, y vete a traer un bote de agua bendita, vete a la iglesia y dale a tu hermana'. Pero, toda mi familia son de religión presbiteriana y pentecostés, entonces no le dije a nadie, porque si le digo, van a decir: '¡diablo, es diablo, igual que su hermana!', me van a decir. Pero, le dije a mi única tía que es católica: 'Tía, ¿tienes agua bendita? Porque así lo soñé'. ¡Y, mi tía va correr a la iglesia! Me dio no sé cuántos litros de agua bendita. Así como soñé, así le voy a hacer. Ora sí, ¡yo me enfrento, no le tengo miedo! Pobre hermana, ni que fuera ladrona, asesina, todo eso. '¡Sálganse todos!', dije. Yo me quedé con mi hermana. 'Sé que estás endemoniada, hermana, tú tienes diablo, pero no te tengo miedo, porque yo sé que sólo hay un Dios. Hay muchas iglesias, pero un Dios nada más'. Pobre hermana, ¡qué dañó le hizo los hombres! Y lo empecé a bañar mi hermana. Al momento que lo estaba yo bañando con agua bendita, ¡qué gritos daba mi hermana! '¡Aaaaaaah!', pero grita demasiado. Hasta escalofrío da. Me empieza a escupir, así muy fuerte".

Juan aseguraba que después de los baños de agua bendita su hermana comenzó a frecuentar el templo Jesús sobre la Roca. Se hizo amiga de la doctora Morales e incluso intentó ser su traductora. Sin embargo, no duró mucho tiempo con su ocupación ni con sus visitas al templo. Durante varios años, los pastores se dedicaron a invitarla a las consultas, a las veladas de oración, al culto y hasta a sus casas. A pesar de los intentos, su hermana no se curó con los pastores. Por lo tanto, Juan desarrolló algunas terapias.

Además de bañar a su hermana con agua bendita por lo menos dos veces al año, descubrió que punzarla con un alfiler mientras la aseaba evitaba que se sumergiera en los largos delirios que la mantenían con los ojos cerrados durante varias semanas. En la actualidad, ella vive sola en la antigua casa de su padre, en donde Juan, Alfredo y una de sus cuñadas se encargan de que no le falte nada. Juan pensaba que vivir lejos del centro de la cabecera la ayudaría a relajarse, alimentando a las gallinas, que eran su única ocupación.

LA MUJER DE LOS DOS NOMBRES

El día siguiente, Alfredo me pidió que lo acompañara a lo largo de su jardín. Abrió una puerta de madera y dijo entre risas nerviosas:

"Mira, esta es mi mamá", al tiempo que la señalaba con las cejas, como si me hablara de un objeto.

En ese momento recordé el día que conocí a Alfredo en la Casa de la Cultura, porque aquella era la misma risa que profirió cuando supo que quería conocer personas con *chuvaj*. Aquel día, a finales de agosto, me encontré a un estudiante de la Universidad de Chapingo en la Casa de la Cultura de Chenalhó. "¿Qué haces aquí?", nos preguntamos con la mirada en frente de Alfredo, quien para entonces era algo así como su "informante clave". Nos pusimos al tanto y Alfredo se divirtió mucho con mi tema de investigación.

Esa vez, sin embargo, estábamos frente a su madre, a quien yo no le sacaba la mirada de encima. Además de la risa que apenas me distraía, Alfredo meneaba la puerta de la entrada para sumar ruido con ayuda de las bisagras oxidadas que rechinaban. Alfredo estaba tan atento a mí como yo a su madre. No obstante, su mamá nunca me invitó a sentarme. De hecho, ni siquiera me invitó a pasar a su pequeña casa.

Ella era una mujer lenta, de espalda ancha y piernas débiles, en cuyo obstinado juego digital se asomaba un infinito de significados privados que nos separaban. La danza de dedos pasaba a la altura de su pecho, entretejiendo maquinalmente pulgares con meñiques sobre un mandil cuadriculado de dos colores.

Me recibió con un par de poderosos eructos y un apretón de manos. No sabía qué esperar, porque Alfredo me había anticipado su temperamento irregular y su repentina cólera a propósito de nada. Le dije que venía de la Ciudad de México, para comenzar con mi presentación.

“Ci-u-dad-de-Mé-xi-co”, repitió con la boca bien abierta, gesticulando difícilmente a causa de una sonrisa tensa.

Traté de comenzar paso a paso.

“¿De dónde es usted?”, le pregunté.

“*Ja, jech, ta* San Pedro Chenalhó. De aquí mismo”.

“*Ley ok, lek*. *Ja j’bi* Víctor”, me presenté.

“*Lek oy*, Víctor”, susurró como si mi nombre fuera un secreto.

“*Jech, ¿Vo’ote? ¿K’usi abi?*”, le pregunté por su nombre, mientras Alfredo jalaba la puerta provocando chirridos insoportables de los que su madre se protegía con la palma de las manos.

“¿Cuál es su nombre?”, repetí en castellano para dejar de hacerme el inteligente.

“Yo, yo me llamo…”, y, de repente se alzó de hombros, confundida, mirando a su hijo en busca de una respuesta.

“Juanita”, dijo Alfredo con un tono didáctico. Empero, como si hubiera regresado de un lapso infantil, discrepó violentamente.

“¡No! Me llamo María Carmelita…”, precisó con el entrecejo fruncido, arrebatándole a su hijo el papel de tutor. A pesar de su reacción, el acto se repitió con los apellidos.

“¿Pérez?, ¿Díaz?”, se preguntó María Carmelita en voz alta.

“Juárez”, corrigió por segunda vez su hijo incómodo, en medio de una carcajada desproporcional.

María Carmelita me explicó que Dios le prometió que, a cambio de no llamarse Juanita, él mataría a cualquiera que osara tocarla otra vez.

“Porque yo soy la luz, porque yo soy un ángel y los demás ángeles me ayudan a matarlo al que me toca”, dijo mientras tocaba su pecho.

Después me platicó que ella había estudiado la preparatoria en San Cristóbal de Las Casas, había sido gobernadora y su hermana ahora la sucedía en el cargo. Alfredo dejó

de reírse para instalarse en una de las sillas de la casa y mirar el techo esperando que su mamá terminara de hablar.

“Así que usted estudió en San Cristóbal”, agregué, destacando lo afortunada que había sido. Asintió, pero agregó que su corazón estaba aplastado como la vara seca de un árbol que en el piso se hace polvo. Está seca por dentro, protestó agitando su garganta, haciendo el ruido del paso difícil de agua.

“Mi corazón ya no tiene líquido y mi mente está agitado”, me confesó María Carmelita, que no dejaba de jugar con sus dedos.

Su propia hipótesis sobre su enfermedad era que, por culpa de la gente de las religiones que llegó a “invadir” sus terrenos de Usilhukum, la tierra ya no podía respirar. En específico, los terrenos de su difunto padre que estaban ocupados por las casas de sus vecinos. Todos ellos, opinaba María Carmelita, deberían tomar las paredes de sus casas, sus puertas y ventanas y arrojarlas a su tierra, a Francia o Galilea.

“¿Ellos son de allá?”, pregunté totalmente absorto.

“Sí, de Galilea”.

“No, mamá. Son de Chimtik”, corrigió Alfredo otra vez.

Doña María Carmelita se exaltó todavía más, recordando los días cuando vivía su padre y había tierra para su familia. Ahora, en cambio, sólo quedaban las paredes de los vecinos y su hermana, que habían “invadido” su barrio. Alfredo la calmaba y sus labios retorcidos iban regresando lentamente al estado de dicha desmesurada. Alfredo decía que, aunque la hermana de su madre se encargaba de ayudarla en las tareas básicas, cierto día dicha idea beligerante se instaló en la cabeza de su madre para nunca salir y perfilarse como la causa de su tormento. Según ella, su hermana y sus vecinos eran la causa de su enfermedad.

Por otra parte, doña María Carmelita tenía prohibido salir a la calle. Además, me confesó que antes creía fervientemente en Dios, pero por culpa de “estos” –dijo indicando la casa de sus vecinos y sus familiares–, ya no podía llegar al templo pentecostés. En su lugar, el baño se había convertido en su templo privado, el lugar en el que Dios bajaba hasta la Tierra para susurrarle al oído, a través del espejo. María Catarina se pasaba varias horas hablando con Dios enfrente del espejo.

Nunca nos sentamos. Apenas tenía los pies adentro de su casa y ella ya me había hablado sobre su enfermedad y Dios. Nunca dijimos que ella era *chuvaj*, como solían decir quienes se sentían confundidos después de un ataque de *tup'ik*. Además, por primera vez, no tuve que explicar por qué quería conocerla. Mirarnos era suficiente, ella no pedía ninguna explicación de mi visita, como demandaban todos mis demás interlocutores. Al contrario, mostraba su vida de la forma más honesta, sin tener ojos para mí. No dejaba de eructar sin asomo de vergüenza y desde que me había explicado su cambio de nombre, se tocaba el vientre y el pecho desesperadamente. Maldijo por última vez a sus vecinos y Alfredo la intentó serenar. No supe qué decir, así que pregunté qué le gustaba hacer por las tardes. "Comer", dijo cuando se sentó a la mesa, dándonos la espalda. Con ese gesto entendí que era hora de irme, así que caminamos rumbo a la casa de Alfredo. Ella se quedó sentada, sin mover ni un dedo ni decirnos adiós.

En su casa, a unos diez metros de la casa de su madre, Alfredo buscó unas radiografías que cierto día consiguieron. No tuvimos suerte, porque nunca aparecieron. La casa de Alfredo era hermosa y, a diferencia de la de su madre, el piso y las paredes estaban pintadas. El orden era asombroso y en las tres habitaciones se podían hallar fotografías suyas en donde abundaban extranjeros desconocidos, incluso para él.

"¿Quién es 'ese', Alfredo?", pregunté con mucha curiosidad.

"No sé, un gringo, ¡ja, ja, ja!", respondió muy desfachatado.

Sus muebles de la sala estaban llenos de libros de texto de la secundaria, libretas de espiral y lápices sin usar. Desde muy joven buscó liberarse de los gritos de su madre, sus alucinaciones y las huidas nocturnas. Alfredo no tuvo otra opción que crecer lo más rápido posible, tan cerca de su madre como para asegurarse que a ella no le faltara nada y tan lejos como para poder encontrar el silencio.

Alfredo pensaba que las palabras de su madre eran respuestas equivocadas, que "no sabía contestar", que mentía y ninguna de sus palabras tenía sentido. Yo pensaba, al contrario, que su discurso, aparentemente inconexo, decía cosas sobre sus deseos, su pasado y su presente. Empero, Alfredo me aclaró que su madre mentía sin ánimo de engañar, sólo porque su cabeza estaba confundida a causa del supuesto coágulo cerebral.

“¿Qué pasaría si logran retirar el coágulo?”, le pregunté mientras mirábamos su pantalla de plasma.

“Sería normal otra vez”, respondió.

Alfredo me indicó que sólo podría visitar a su madre cuando él estuviera en casa. Le pregunté qué le podía llevar para comer y él respondió que cualquier cosa, porque no prefería ningún alimento sobre otro, debido a que esas cosas le habían dejado interesar hacía mucho tiempo. Su atención estaba completamente volcada hacia los “invasores”, la respiración de la tierra y Dios.

La semana siguiente fui a visitarla. Sin embargo, Alfredo me dijo que María Carmelita no estaba. En su lugar, encontré a Juanita, quien tenía un carácter más afable, casi inverecundo. Estaba tendida en su sillón, junto a una mesa con un montón de cacerolas. Frente a ella, había un tejido de lana que se convertiría en una bolsita de mano. Y, aunque me saludó con una sonrisa más espontánea, estaba mucho más distraída. Me invitó a sentarme y, al verla de cerca, me pareció que no hacía falta que conversáramos. Aunque decía que me recordaba, no estaba tan seguro: no sabía mi nombre, no sabía dónde vivía, no estaba interesada en saber si me gustaba Chenalhó, no le interesaba saber si era antropólogo, médico, un amigo de su hijo o uno de sus sobrinos. Con Juanita no había ningún motivo para recodar cosas que todo el mundo sabe, como que hace frío. La plática se redujo a contestarme algunas preguntas, pero cuando se me agotaron, no hubo silencios incómodos. De alguna manera, el sentido de nuestra plática era uno cuyas reglas se esfumaban ante mis ojos. Era como si yo no supiera lo que estaba haciendo, porque me dejaba llevar por la lógica en la que el tiempo transcurría muy placenteramente.

“¿Qué es lo que pasa? ¿Qué debo apuntar en la cabeza? ¿Qué no deja de tocarse la entrepierna o que tiene cicatrices muy profundas en las espinillas?”, me preguntaba en silencio mientras nadie decía nada.

Alfredo bostezaba. Ya no hubo más risas nerviosas. De súbito, Juanita me dijo que cuando los “invasores” —los desplazados protestantes que se refugiaron en la cabecera municipal— llegaron al barrio de Usilhukum, bloquearon “el respirador” que había debajo de la tierra. El mundo se estaba secando por su culpa y ella no estaba a salvo.

“Glu, glup, glu, glup”, movía la garganta exageradamente.

“¿Qué es el respirador?”, le pregunté.

“Glu, glup, glu, glup”, apretaba los ojos. “Glu, glup, glu, glup”, clamaba, indicando con los dos dedos que esperara un poco.

Alfredo me dijo que desde hacía tres años había adquirido ese hábito, bajo un motivo que sólo ella conocía. De súbito, se liberó:

“¡Buuuurk!”, se escuchó desde las entrañas y continuó con su explicación.

Doña Juanita me indicó que sobre la tierra se encontraba el “respirador”, la única manifestación verdadera de Dios que estaba siendo aplastada por el concreto de las casas de Usilhukum. Debido a que las casas ocupaban el otrora terreno yermo de su padre, ella ya no podía respirar y se sentía aplastada, tal como debía sentirse el respirador de Dios.

“¡Mis vecinos están ahogando a Dios, el respirador! ¡Malditas gallinas!”, saltó de su silla para maldecir a las aves que revolotean una colección de bolsas que estaban el patio.

“Así que, el respirador está aplastado…”, traté de retomar el hilo de la conversación.

“Glu, glup, glu, glup. Por eso se murió mi ‘apá. Glu, glup, glu, glup. Por eso ya no hay truenos en el cielo. Por eso me estoy secando. Glup, glup”.

Una vez que doña Juanita terminó de maldecir a sus parientes con la connivencia de su hijo, me informó que estaba tejiendo una bolsita de lana.

“Cuando llegue hasta aquí, ya acabé”, dijo señalando una línea pintada en un rollo de papel de baño sobre el que urdía un hilo de estambre.

“¿Cuánto cuesta una bolsita de esas?”

“No sé. Mi mamá la vende”, me explicó añadiendo que no tenía fuerza para salir a la calle.

El silencio se instaló entro los dos. Se examinaba la entrepierna y se acomodaba la enagua con un brinquito. Ya no había mucho qué decirnos, pero insistí.

“¿Le gusta ver la tele?”

Se alzó de hombros y Alfredo respondió que a veces.

“¿La radio?”

El acto se repitió y la mirada infantil de Juanita buscó algo en el techo.

“¿Aquel es su baño?”

Ni una palabra.

"¿Tiene otro hijo, además de Alfredo?"

"Glu, glup, glu, glup. Glu, glup, glu, glup. Sí, está en …", se alzó de hombros.

Finalmente, Juanita salió de su pieza y los dos la seguimos en tropel. Caminando rumbo al centro de la localidad, Alfredo concluyó:

"¿Ya ves? Dice puras mentiras".

***

Juanita parecía vivir "fuera del tiempo", como si tuviera preocupaciones que exigían toda su atención, entre ellas, defenderse de cualquier juicio que atentara contra sus certezas, que eran los cimientos sobre los que se sostenía todo su mundo. A través de significantes particulares, ensamblaba una experiencia mística que se distanciaba de la normatividad discursiva y práctica de las religiones. Por ejemplo, su relación con Dios mediante "el respirador" y las prolijas conversaciones con Dios frente al espejo del baño. De hecho, a la vista de los demás, su lenguaje religioso parecía ser suficiente como para distinguir la cordura de la locura. O, según su hijo y la doctora pentecostés: vivir de acuerdo a una mentira. La característica distintiva del *chuvaj* estribaba en su expresión a través de ciertos términos supersticiosos. Mas, a los ojos de un observador foráneo, cabía preguntarse cuál es la diferencia entre creer en las prácticas religiosas de Juanita y las actividades litúrgicas que difuminaban las fronteras del delirio y la fe. A mi juicio, que el *chuvaj* no seguía ningún principio de regularidad, pues las reglas de un juego de lenguaje nunca pueden partir de una perspectiva personal, de ahí que el hijo de Juanita temiera por su temperamento impredecible e irregular.

Mas, ¿por qué su locura se expresaba en términos religiosos? Al abordar las manifestaciones culturalmente diferenciadas de la locura, Ian Hacking (2002 [1998]: 56) precisaba que nuestras preguntas no debieran enfocarse en responder cuáles eran sus causas, sino en rastrear qué hay en "la cultura" para que la locura se exprese a través de formas específicas. El caso que él analizó, el de los *fugueurs,* una serie de "viajeros locos y compulsivos" que surgió en Bordeaux y se dispersó por Europa, lo orilló a preguntarse en qué momento la locura comenzó a expresarse a través del viaje (2002

[1998]: 51). Aun más, ¿por qué el vagabundaje comenzó a patologizarse y criminalizarse? (2002 [1998]: 56). Según él, la respuesta estaba oculta en los "nichos sociales", un préstamo proveniente de las ciencias biológicas que muestra que se requiere de una combinación muy particular entre "especies" para la emergencia o extinción de las diferentes expresiones de la locura: la taxonomía médica, la polaridad cultural, la observabilidad y la difusión (2002 [1998]: 55). En su caso, la patologización y criminalización del vagabundaje estaba relacionado con la consolidación de la psiquiatría del siglo XIX, el *boom* de la cultura ciclista de Bordeaux, la contención migratoria de los Estados nacionales y la emergencia de la cultura viajera (2002 [1998]: 14-16). Ahora bien, considerando que "ninguna enfermedad puede ser separada de los métodos de diagnóstico, de los procedimientos de aislamiento, de los instrumentos terapéuticos de los que la rodea la práctica médica" (Foucault, 2014 [1961]: 23), la respuesta a mi pregunta por la expresión de la locura en términos religiosos debiera estar agazapada en el contexto.

Como señala Zenia Yébenes a propósito de los discursos supersticiosos del loco que se producen y rechazan a través de la ciencia y la religión, la expresión de la locura de Juanita en términos religiosos periféricos apunta a que enloquecemos en el lenguaje que la cultura misma nos ha provisto (2014: 320). En efecto, la trayectoria de atención de Juanita no sólo reafirma que la conversión religiosa nunca es definitiva, sino que la perspectiva religiosa nunca se abandona durante el proceso de atención. Se duda de la forma de vivir la religión, mas nunca se abandona la perspectiva religiosa. En este sentido, la historia de Juanita confirma que la perspectiva religiosa constituye los fundamentos (el fin de las explicaciones) de la curación de la locura y la convulsión. Pero, ¿de qué forma se relacionan los fundamentos religiosos con la expresión de su locura a través de formas inapropiadas de relacionarse con Dios, mediante significantes supersticiosos? O, afinando la pregunta de Ian Hacking: ¿en qué momento la locura comenzó a expresarse en términos religiosos?

Considero que el discurso de Juanita, identificado por los demás como un delirio, otorga algunas pistas. En primer lugar, las palabras de Juanita apuntaban hacia el proceso de modernización que había vivido la cabecera de Chenalhó en general y el barrio de Usilhukum en particular. Según ella, su enfermedad se derivaba del proceso de

urbanización agudizado por los desplazados religiosos que habían edificado sus casas en el otrora terreno yermo de su padre, asfixiándola a ella y al respirador de Dios. Pareciera que, mientras su hijo veía aliados en los pentecostales, ella los veía como los causantes de su enfermedad. En segundo lugar, a través del delirio de Juanita, expresado en la justificación de su cambio de nombre, se traslucían relaciones de subordinación coloniales, de clase y de género. Durante su búsqueda de atención, las tensiones sociales del municipio se encarnaban profundamente en la vida de Juanita. Según su hermano, la primera "gran enfermedad" de Juanita devino cuando fue violada por su patrón, quien era un hombre mestizo, rico y poderoso. Su madre y él se lamentaban la imposibilidad de acceder la justicia, debido a que la condición indígena y pobre de su familia contrastaba con la posición social de su patrón. La segunda "gran enfermedad" emergió cuando otro hombre intentó violarla y comenzó a refugiarse en el templo pentecostés, los hospitales psiquiátricos, las clínicas públicas y, finalmente, el aislamiento. Ante la respuesta de qué es lo que se delira, asiento que "el investir inconsciente de un campo social histórico [,] se deliran las razas [,] los continentes, las culturas, las posiciones sociales" (Deleuze y Guattari, 2007: 278).

4

EL *TUP'IK* DE UN JOVEN TRADICIONALISTA

En este capítulo presentaré el caso de Raúl, un joven diagnosticado y atendido de *tup'ik* por algunos iloles. En el primer apartado relataré su historia a partir de las entrevistas con su madre, quien me contó la búsqueda de atención en diversos espacios. Además, presentaré las teorías de la enfermedad del *tup'ik* y la epilepsia, la atención brindada en el Centro de Salud, el papel de los neurólogos en la comprensión de la enfermedad y el papel de la religión presbiteriana, a la cual Raúl se resiste a acudir. En el segundo apartado presentaré una viñeta etnográfica en torno a la iglesia de Chenalhó, en la cual convergen dos religiones. En el tercer apartado, presentaré la entrevista con el curandero Antonio Paciencia, en cuya forma de atención se combinan distintos saberes médicos y recursos provenientes de organizaciones zapatistas de Acteal. El curandero ofrecerá su hipótesis en torno a la prevalencia de la convulsión entre las mujeres. Además, abordaré las formas de curación del *tup'ik* por parte de un *ilol*: presentaré el proceso de su iniciación, en el cual destaca el papel de las autoridades tradicionales, la experiencia onírica y el patrón San Pedro.

Antes de comenzar, advierto de inmediato que los apartados de este capítulo no forman parte de una historia que los articule. La redacción fragmentada que se despliega a continuación responde al hilo conductor de este capítulo: mi sinuosa búsqueda detrás de una concepción tradicionalista del *tup'ik*.

LOS REZOS QUE NO VOLVERÁN

Recuerdo a Raúl sentado al filo de una cama matrimonial perfectamente tendida. Cierro los ojos y escucho su risa nerviosa. Veo sus labios pegados en la taza de té que su

madre le llevaba hasta la cama. Es difícil olvidar sus ojos extraviados y sus zapatos bien boleados, su andar jorobado y su personalidad semiausente, las cicatrices profundas en la frente y su tono de barítono púbero que está mudando la voz.

Nos conocimos el 20 de noviembre, el día del Aniversario de la Revolución Mexicana. En la calle había un jolgorio y su madre y yo intentábamos platicar por primera vez adentro de su casa. Raúl tenía los ojos bien abiertos y la mirada clavada en la puerta de latón, como si estuviera esperando que el desfile irrumpiera la oscuridad de su sala. Su madre y yo quisimos conocernos, pero no tuvimos suerte, porque Raúl estaba muy alterado a causa de los tamborazos del desfile. Ella me pidió que volviera otro día, porque intuía que en cualquier momento "le vendría el *tup'ik*" a Raúl.

El día siguiente la puerta de latón se entreabrió y la voz de su madre, doña Paulina, susurró que Raúl había tenido tres ataques la noche anterior. No quise molestar más y me fui a mi casa. Volví la semana siguiente, toqué la puerta y adentro de la casa se agitó la persiana de la ventana. Vi la nariz de Raúl entre los intersticios, cerró de inmediato la persiana y doña Paulina apareció del otro lado de la casa. Habían pasado varias semanas desde su último ataque y Raúl ya estaba más tranquilo.

A Raúl no le gustaban las visitas. Odiaba que sus parientes llegaran a interrumpir su jornada televisiva. Imagino que menos le agradaban las personas que tocaban su puerta para interrogarlo sobre su enfermedad. Tomé asiento en su sala oscura y vi a Raúl al fondo del salón sobre su cama, de donde nunca lo vi descender. Doña Paulina se acercó a él y le explicó, como a un niño pequeño, que era necesario recibir a las visitas, porque nunca podrían saber cuándo necesitarían de los demás.

"Se pone muy nervioso. No muy quiere las visitas. No muy quiere", doña Paulina se dirigió a mí al tiempo que se sentaba en el sillón.

"Yo quería platicar contigo", le contesté a Raúl.

"Sí, pero no muy quiere que lo visiten", me informó su mamá, quien siempre respondía por él.

"Es que todos tenemos personalidades diferentes", traté de suavizar la situación.

"Como siempre le digo a mi hijito: hay que recibir la visita. A veces vienen sus tías o su abuelita. 'Hay que recibirlos', le digo. 'Porque las personas nos ayudan. Por cualquier cosa, ahí están las personas para que nos ayuden. Él te va a ayudar', le digo a Raúl".

Me dio mucha vergüenza escuchar que esperaban algo de mí, que quizás pensaban que yo conocía las coordenadas hacia la cura, un camino que ellos habían buscado varios años y que comenzaban a sospechar que ni siquiera existía. Luego me enteré que Raúl y su mamá me esperaban desde mucho antes.

Llegué a la casa de Raúl gracias a sus vecinos, doña Lili y don Martín, un matrimonio de profesores mestizos con quienes Witold y yo pasamos algunas tardes platicando sobre la historia de Chenalhó. Ellos le preguntaban a Witold sobre su vida en Polonia y yo aprovechaba para comer toda clase de canapés que doña Lili nos preparaba. Me gustaba visitar la casa de esa gente generosa. Además, nos informaban sobre los casos de *tup'ik* que conocían. Me hablaron mucho sobre Juana, una joven indígena que había comenzado a tener convulsiones a principio del año. Ella iba a la preparatoria hasta que se fue a vivir con un hombre y comenzó con las convulsiones. Al principio, tenía convulsiones en la calle y la gente se espantaba al verla caer sobre el pavimento. Después, su madre decidió encerrarla. Doña Lili y don Martín lamentaban que los "usos y costumbres" (*sic*) de la familia de Juana la alejaran de la atención médica "real": la medicina alopática. Al contrario, aseguraban que, al tratar de curarse tradicionalmente, lo único que Juana hacía era perpetuar su ignorancia en detrimento de su salud.

Durante todo un mes fui a buscar a Juana a su casa, pero los únicos que me recibieron puntualmente fueron un perro furioso y una mujer que no me dejaba pasar, porque su esposo no estaba en casa. Doña Lili lamentó que la pobre Juana no tuviera permiso de hablar con nadie. Y, en nuestra siguiente visita me contaron que, probablemente uno de sus vecinos estaría interesado en verme, porque también sufría convulsiones y, desde hacía algún tiempo, tenía prohibido salir a la calle. Un par de meses después me enteré que Doña Lili le habló a doña Paulina sobre mí y le dijo que quizás yo podría ayudarlos a cambio de un par de entrevistas. Lamentablemente, los únicos que me ayudaron fueron ellos.

El apartado que se despliega a continuación es el resultado de dos entrevistas con doña Paulina y dos encuentros con Raúl.

Quizás sea una irresponsabilidad hablar sobre Raúl, porque sólo nos vimos tres veces. Mas, mis pretensiones son modestas: contar una parte de su historia desde la perspectiva de su madre.

Doña Paulina comenzó a ser maestra de primaria desde los catorce años de edad, cuando se graduó del sexto año de primaria. En aquel entonces, no había suficientes profesores, de manera que los niños grandes tenían la obligación de cuidar a los más pequeños. A veces, les enseñaban algunas lecciones, otras veces sólo vigilaban que no se salieran de la escuela o no se pelearan. A cambio, los profesores les daban unos centavos. Los maestros venían de otros pueblos y no hablaban tsotsil, no tenían paciencia y, finalmente, terminaban por renunciar a sus trabajos. A veces llegaban borrachos a la escuela y los niños más grandes se encargaban de impartirles la clase a los más pequeños. Eran otros tiempos y Paulina era de las más grandes. Pasaron las generaciones de "niños-ayudantes", pero Paulina nunca se marchó y, al cabo de algunos meses, pasó de ser una cuidadora de niños a ser la profesora titular de la primaria multigrado Benito Juárez. Se coló al sistema de trabajadores del Estado y, cuando cumplió treinta años de servicio en la primaria Benito Juárez, decidió jubilarse.

Para entonces, doña Paulina tenía 60 años, vivía con su esposo y su hijo en una casa del barrio Cabecera. Ella empezó su carrera siendo cuidadora de niños y cuando nos conocimos se dedicaba a cuidar a su propio hijo, día y noche. Era el cautiverio de doña Paulina: vigilaba que no saliera a la calle, que se tomara sus tecitos, que no hiciera rabietas, que mirara la televisión y que no se lastimara cuando "le volvía el *tup'ik*". Por su parte, Raúl se la pasaba en la sala todo el día: iba de la cama al sillón y del sillón al patio. Prendía la tele, la apagaba. Enchufaba el radio, luego lo quitaba. Salía a tomar el sol y se asomaba por los intersticios de su persiana para ver la vida que pasaba sobre la calle.

Pero no siempre había sido así. Hacía diez años, la hija mayor de doña Paulina emprendió un negocio de agua de sabores y necesitaba un muchacho que le ayudara a vender su mercancía en un triciclo. Raúl era el candidato perfecto. Tenía y carecía, al mismo tiempo, de todo lo que se necesitaba para manejar el triciclo: no tenía trabajo, pero sí mucho tiempo libre; no sabía mentir, pero sí un poco de aritmética; le agradaba la gente, pero no los amigos. Raúl salía de su casa muy temprano hasta la de su hermana, se subía al triciclo, conducía hasta la Casa de la Cultura y regresaba a media tarde con los bolsillos llenos de morralla. El negocio prosperaba y Raúl era muy feliz vendiendo agua de jamaica y tamarindo. Con su sueldo compraba golosinas en la tienda de la esquina, pero nunca aspiró a ganar mucho más. Tampoco le interesaba el alcohol

ni la gente de su edad. No quería salir de su pueblo ni tener una casa aparte, como muchos otros jóvenes. Lo único que él quería era salir en el triciclo para vender el agua de sabor. Su madre me explicó que era su único pasatiempo. Y, al mismo tiempo, era un trabajo hecho a su medida. Durante los siete años que condujo el triciclo, doña Paulina creyó que su hijo había encontrado su vocación, después de toda una vida de andar sin rumbo.

En el 2015, los hermanos de Raúl lo encontraron convulsionándose a media calle. Luego vino una convulsión tras otra, día tras día, hasta que decidieron que Raúl se retiraría del negocio del agua de sabores y acudiría al Centro de Salud. Doña Paulina fue con ellos sin oponer ni una sola palabra.

"'¿Qué le habrá pasado, pues?', yo les dije a mis hijos. Pero, yo sí lo miré que era la misma enfermedad que le daba de chico", me dijo doña Paulina mientras Raúl nos miraba en silencio.

En el Centro de Salud, el médico le preguntó a Doña Paulina si Raúl había sufrido convulsiones anteriormente. Doña Paulina supo que era necesario revelar su secreto. Le confesó al doctor que su hijo había tenido convulsiones cuando era muy pequeño, pero que lo había curado "con tradicional" y la enfermedad se había retirado durante más de veinte años. El médico responsabilizó a doña Paulina por no haberlo atendido antes y les informó que debían acudir pronto al Hospital de las Culturas de San Cristóbal para consultar a un neurólogo. El médico programó una cita para seis meses después y le entregó una pastilla para el dolor de cabeza. Dos palabras nuevas se sumaron al léxico de doña Paulina: neurólogo y anticonvulsivos.

El secreto de doña Paulina se había revelado. Un secreto que ni sus hijos más grandes conocían. Todos eran tan pequeños que nadie nunca supo sobre las convulsiones de Raúl. En sentido estricto, no era ningún secreto. Mejor dicho, era una verdad que no debía salir a la luz, sencillamente porque no era necesario decírselo a nadie. Doña Paulina les contó a sus hijos que Raúl se había enfermado de *tup'ik* a los ocho meses de edad y que "le había durado" hasta los dos años y medio. Una de sus tías, que había fallecido hacía pocos años, le aconsejó a Paulina que le buscara "hierbas". Mientras las buscaban, Raúl no dejaba de sufrir convulsiones, cada vez más frecuentes, así que lo llevaron al Centro de Salud, en donde les dijeron que el niño se "privaba" a causa de una

"lombricera". Recibieron unas pastillas para la infección estomacal, pero nunca se curó. Concluyeron que se trataba de una enfermedad que sólo podían curar los que "rezan tradicionalmente".

Posteriormente, llegaron cuatro hombres acompañando al *ilol* que hizo un conjunto de rezos con pollo vivo, carne de res, velas y refrescos. Acostaron a Raúl, le pasaron el pollo vivo por encima, dándole vueltas y limpiando el cuerpo del niño. Los refrescos se cruzaban de aquí para allá, Raúl lloraba mucho y en ese momento comenzó a convulsionarse. Era buena señal, aseguraba el *ilol*, quien agregó que los espíritus molestaban el *ch'ulel* de Raúl, porque su sangre era débil y los demonios querían que viviera poco tiempo en la Tierra.

Doña Paulina pensaba que, gracias a los rezos, el *tup'ik* desapareció durante cuatro meses. Pero, cuando volvió a sufrir ataques, llamó al *ilol* para que repitiera la curación. Simultáneamente, doña Paulina comenzó a darle sauce en té. El sauce se suministraba hervido, en trece pedazos, cada mañana, teniendo resultados excelentes. Cuando la enfermedad se retiraba, suspendía el tratamiento del *ilol* y el sauce. Un buen día, después de dos años de rezos tradicionales y té de sauce, la enfermedad desapareció. Raúl tenía tres años de edad.

"Pues yo pensé: mi hijo está curado por toda su vida, durante que está aquí, pero ¡qué va a ser!", exclamó doña Paulina.

Por otra parte, su madre creía que el comportamiento de Raúl lo delataba como alguien diferente a sus hermanos. De pronto, doña Paulina salió de la sala para mostrarme algo que guardaba en su habitación. Mientras, yo aproveché para platicar con Raúl.

"Raúl, ¿y tú, cuántos años tienes?"

"¿Aaaah?"

"¿Cuántos años tienes?"

"No sé cuántos años tengo, no me acuerdo".

"¿Cuántos, más o menos?"

"No, no…".

"Y tú, ¿fuiste a la escuela?"

"¿Ahhhh?"

“A la escuela, ¿fuiste?”

“¿Eeeh?”

“¿Sí? ¿Hasta qué año?”

“Segundo”.

“¿Hasta la primaria?”

“¡Sí!”

“¿Sabes leer?”

“No. Un poquito. ¡Sí! ¡Sí!”

Su madre volvió con un fólder en las manos y nos sacó de dudas: Raúl iba a cumplir treinta años, pero no sabía su edad porque, aunque había asistido a la escuela, “no captaba bien” a causa de su enfermedad. Cuando tenía ocho años, Raúl decidió dejar la escuela. Un día, cansado de sus compañeros y sus maestros que lo ridiculizaban en la clase, decidió escaparse de su casa para que nadie lo obligara a entrar al salón. En cualquier otro lugar, probablemente lo habrían llevado arrastrando de las orejas hasta la primaria. No fue el caso, gracias a su madre comprensiva. Cuando hallaron a Raúl vagando en el pueblo, se lo llevaron a la casa y le propusieron que, si ya no quería volver a la escuela, bastaba que lo dijera. Raúl lo hizo y nunca regresó al aula.

Según su mamá, Raúl “no sabe muy pensar”. Conocía los números y algunas letras gracias a Pedro, un profesor que llegó a Chenalhó y le enseñó algunas lecciones. Al principio Raúl no quería ver a Pedro. Acababa de abandonar la escuela y repudiaba todo lo que se asemejara a los años de ridículo en el aula. Pedro entraba ilusionado a la casa de Raúl, pero se iba con pocos resultados. Cierto día, el profesor se cansó de repetirle las lecciones e instigó a su madre a descubrir por qué Raúl “no captaba bien”. Pedro agendó una cita médica en Tuxtla Gutiérrez. Su madre y él lo llevaron para que le hicieran una evaluación: una tomografía que indicó que Raúl no tenía ningún daño cerebral. Sin embargo, Raúl volvió a su casa siendo un “retrasado mental”. Ese fue el diagnóstico de los médicos: que “tenía un poco retrasada la mentalidad”, me explicó doña Paulina. Es que Raúl, “no sabe muy pensar”, me repetía doña Paulina. Desde ese día, se terminaron las lecciones del maestro Pedro.

“Vimos que no podía, pues. Entonces, ‘ni modos, que estés bien en la casa’, le dije. Y como estaba bien, ya pues. Salíamos al campo, todo eso. Y ahorita, si voy al campo, es

feliz allá, juntando su leña, cargando su leña. Así lo pasa, le gusta más que la escuela", me explicó la mamá de Raúl.

Doña Paulina me entregó un fólder. Adentro había unas cuantas recetas médicas de un neurólogo que atendía en San Cristóbal de Las Casas. Debido a que no pudieron atenderlo en el Hospital de las Culturas de San Cristóbal de Las Casas, pues no quisieron esperar seis meses, su madre decidió llevarlo con un neurólogo particular que les indicó que Raúl tenía "epilepsia". Junto con otros estudios, entre ellos un análisis de sangre, el neurólogo concluyó que Raúl había tenido una infección estomacal que había desencadenado su enfermedad. Les recetaron medicamentos, pero Raúl no pudo tomarlos. Nunca quiso. Raúl no sabía tomar pastillas. Mas, doña Paulina se consolaba pensando que las pastillas no eran efectivas, debido a que quienes han tenido esa enfermedad no han podido curarse a través de los medicamentos. Lo mejor es curar tradicionalmente, concluyó.

"Le hicieron estudio a mi hijo, pero la verdad yo no entiendo qué es esa epilepsia que dice. Es lo que no le entiendo, ¿qué es lo que les falla con ese problema? Es lo que no entiendo. Nunca me atreví de preguntarle al doctor. ¿Qué fallo es ese fallo dentro del cuerpo, cuando les da eso?", dijo doña Paulina.

Ella me informó que había mandado a hacer los estudios a la Ciudad de México y que ni el Centro de Salud ni el DIF Municipal los habían apoyado. Por eso, ya no quería ir al Centro de Salud, porque de sabía de antemano que no le darían nada. En suma, estaba convencida de que los médicos no podrían ayudar a su hijo. En primer lugar, porque ellos sólo podían curar a través de las pastillas que Raúl no podía tomar. Y, en segundo lugar, porque Raúl no tenía "epilepsia", sino *tup'ik*. De hecho, estaba convencida que había dos tipos de convulsiones: unas normales que se curaban a través de medicamentos y que reflejaban aquello que el doctor llamaba "epilepsia"; y, las otras, ataques al *ch'ulel* que sólo podían curarse a través de las palabras de un buen *ilol*.

Hace un año, una de sus primas había invitado a doña Paulina a acudir al templo presbiteriano. Según su prima, la enfermedad de Raúl era provocada por su "falta de fe". Doña Paulina siempre había sido tradicionalista y no pensaba cambiarse de religión, pero le preguntó a Raúl si quería ir con el pastor para que lo atendiera. Raúl se opuso, porque prefería las velas y el rezador. Además, ambos tenían comprobado que los rezos del *ilol*

eran los únicos que podían curar el *tup'ik*. Para su mala fortuna, el *ilol* que había curado a Raúl cuando era pequeño había fallecido. Mas no sólo eso, según doña Paulina, cada vez había menos iloles. Por lo tanto, menos posibilidades de curarlo. Doña Paulina agregó que los iloles tenían especialidades, tal como los médicos. Y, entre los curanderos que conocía, todavía no había encontrado a alguno que pudiera curar el *tup'ik*. De hecho, había intentado con seis curanderos, pero comenzaba a sospechar que los jóvenes iloles ya no eran tan buenos.

"He escuchado que quienes tienen *tup'ik* pueden ser iloles, ¿Raúl va a ser *ilol*?", le pregunté.

"Tienen don. Sí, pues algunos dicen que sí; pero, él, hasta ahorita no le han dicho eso. Pero, sí hay algunos que sí, así les dicen. Que los que se enferman, es porque tienen ese don. Quieren aprender a hacer rezadores también. Quieren hacer *ilol ak'al*, como dicen. Pero, hasta ahorita no hemos encontrado que nos digan eso, porque depende del que venga a curar, es el que lo dice. El que lo sienta, pues, porque lo pulsan en la sangre", me explicó.

"Y, a él, ¿no le dijeron?"

"No, no le han detectado nada. Pero, hay veces lo suspendo el *ilol*, porque a veces no ajusta el dinero. Es caro, lleva su paguita", dijo doña Paulina.

En otra ocasión, llegué a su casa y su madre le preguntó:

"¿Quieres platicar con él?"

Raúl no dijo nada. Se retraía cada que lo mirábamos, concentrándose en la llama tenue de las velas de su altar.

"Dice que sí quiere, pero mañana", tradujo doña Paulina, tal como hacen las madres de los niños que empiezan a pagar el precio por vivir en la sociedad y balbucean un lenguaje que sólo entienden entre sí.

"Y, ¿qué le gusta a Raúl? ¿Galletas?", le pregunté.

"La fruta, las galletas, de todo come. Eso sí, menos *Chocomilk*, *Coca-Cola* y café, porque se le alteran los nervios", precisó.

El día siguiente, llegué a su casa y doña Paulina me miró con pena, desde adentro de su sala. Raúl había tenido otro ataque de *tup'ik*. A veces, "perdía fuerza"; otras, "quedaba como borracho" y quería salir a la calle sin éxito.

“Disculpe, pero Raúl ya no quiere hablar con usted”, me dijo doña Paulina la última vez que nos vimos.

DOS MUNDOS EN LA IGLESIA

Debido a que ya no pude conversar con Raúl, opté por buscar otras interpretaciones sobre el *tup’ik*. Al pie de nuestras habitaciones, Witold urdía una hipótesis a partir de lo que Enrique Eroza (2006) había escrito sobre un *ilol* de Zinacantán. Según Witold, la versión tradicionalista que vaticinaba que el *tup’ik* era un llamado divino para convertirse en *ilol* se diferenciaba de los demás tratamientos que patologizaban la convulsión. En efecto, comprender el *tup’ik* como un llamado divino equivalía a reconocer que los convulsos no hablaban desde un lugar subalterno y patológico, sino con base en la sabiduría que les proporcionaba la enfermedad (Eroza, 2006: 99). A través de esta hipótesis, se materializaba la noción nietzscheana del superhombre: “lo que no te mata, te hace fuerte”. Es decir, mientras que los médicos alopáticos y los cristianos patologizaban la experiencia, los tradicionalistas la interpretaban como la vía para convertirse en curandero.

Durante los siguientes meses, me empeciné en corroborar esta hipótesis. Sin embargo, me enfrentaría con un serio problema. Pese a mis obcecados guiones de entrevistas, no logré rastrear esta idea en el discurso de mis interlocutores. Peor aún, descubrí que los iloles estaban fuera de mi alcance, pues a diferencia de los pastores protestantes, aquellos y yo nunca nos encontrábamos en ningún lugar. La única solución que se me ocurrió fue registrar los espacios que ocupaban los tradicionalistas, con la esperanza de vincularme con alguien que me presentara un *ilol* y, por fin, corroborar la hipótesis. En el camino no sólo no lo logré, sino que comencé a sospechar que lo que yo entendía por “medicina tradicional” ni siquiera existía en la cabecera de Chenalhó.

A continuación, reconstruiré mi búsqueda detrás de una hipótesis que se remonta a una descripción de la iglesia católica de Chenalhó, en donde confluyen dos clases de religiones cuya convivencia era paradigmática. La iglesia de Chenalhó es el escenario religioso más imponente de la cabecera. Sin embargo, en ésta confluyen únicamente los

tradicionalistas y los católicos. Los primeros suelen identificarse como indígenas y representan la imagen indígena prototípica que se reproduce a nivel estatal. Junto con el Juzgado Indígena y la oficina de gobierno tradicional instalada en el Palacio Municipal, la iglesia de Chenalhó es uno de sus lugares de encuentro. A pesar de la visibilidad de sus fiestas, los tradicionalistas representan un sector minoritario en el amplio espectro de manifestaciones indígenas de la cabecera. Por su parte, los católicos suelen ser mestizos que se distancian de los primeros por su lenguaje: la vestimenta, el idioma y sus fiestas, por ejemplo. Aunque representan los polos opuestos de la población de San Pedro Chenalhó y existen tensiones y animadversiones, en algunas ocasiones la convivencia entre ambos es ineludible. Por ejemplo, el Día de la Virgen de Guadalupe.

La iglesia católica de Chenalhó

La noche del 11 de diciembre, arribaron en una caravana decenas de católicos para vitorear el nombre de la Virgen de Guadalupe por cada rincón de la plaza del centro. Eran los “antorchistas”: unos corredores que expresaban su fe en la Virgen cargando trozos de leña ardiendo. Desde la media tarde, una multitud de personas los

esperábamos con cierta impaciencia al pie de los puestos de comida que se habían instalado en la cabecera. Cuando anocheció, los susodichos llegaron en muchos grupos, hasta que atiborraron toda la avenida Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán. Ahí esperaron su turno durante varias horas, para luego correr eufóricos por toda la plaza y recibir el agua bendita que el sacerdote les arrojó. También había carros alegóricos, moto-taxis y patrullas arregladas con globos y mensajes de fe en sus parabrisas. Todos esos vehículos celebraban a la Virgen de Guadalupe dando vueltas en la plaza.

Luego de varias horas, los mirones nos dispersamos a nuestras casas para darles espacio a los peregrinos, quienes por fin pudieron tenderse sobre el suelo de la plaza para cambiar sus loores por ronquidos y alaridos de fatiga. Un incansable grupo de jóvenes antorchistas no dejó de adorar a la Virgen hasta la medianoche. Al son de los rezos amenizados por la cumbia de una guitarra, la noche de los peregrinos concluyó con un baile de palmadas entusiastas a lo largo de la cancha de básquetbol. El día siguiente, las camionetas atiborradas de jóvenes y muchachas partieron rumbo a sus comunidades, dejando atrás un precioso altar de velas que alumbraba el templo lúgubre. Adentro de la iglesia, una llamarada perenne de velas encendidas susurraba un "¡shh!" tesonero. De pronto, aparecieron tres indígenas vestidos con *b'atsi ku'il* (trajes verdaderos). Tomaban *pox* y emitían una melodía monódica con un tambor, una flauta y una corneta. El grupo de músicos era encabezado por un anciano que exhalaba cuatro notas con su flauta de madera. El hombre de la percusión miraba tranquilamente el techo mientas rebotaba una baqueta sobre el cuero del tambor y, el más robusto de ellos, estremecía el templo con el barrito de la corneta. Era el inicio de la *mixa,* una ceremonia tradicionalista que se realiza tres veces al año para pedir por las buenas cosechas. La *mixa* comenzaba en la iglesia católica y continuaba en las montañas sagradas.

Más tarde, apareció un cuarteto de jóvenes, vestidos al estilo mestizo, que llevaba instrumentos sofisticados. El conjunto de mestizos se acomodó frente a los músicos monódicos, sacaron sus afinadores electrónicos, ajustaron las cuerdas de nailon y empezaron a mover los dedos cada vez más rápido, como para silenciar a los contrarios. El grupo de jóvenes tocaba música de alabanza, pero muy diferente a la música del primer grupo. Las diferencias eran evidentes: los tradicionalistas tocaban sin pretensiones; en cambio, los jóvenes cantaban para los demás, su música era armoniosa

y sus voces varoniles eran estruendosas. De pronto, apareció un micrófono que llegó hasta el grupo de jóvenes. Cuando lo encendieron, su canto castellano resonó en la iglesia. Poco a poco, los instrumentos de los mestizos ganaron volumen, hasta que un maestro de ceremonias profirió: “probando, probando”.

Los antorchistas

El anciano de la flauta les ordenó a los jóvenes que se callaran y el de la trompeta lanzó un “grito de guerra” con su instrumento. La música monótona se reanudó, en medio de ceños fruncidos, a pesar de la notable desventaja de decibeles. Los tradicionalistas terminaron de tocar y bebieron *pox* frente de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

“*Texacomil*” –hasta luego–, se despidieron al unísono con un tono tan noble que las miradas de encono se esfumaron, como una reacción efímera y sin importancia.

“*Je chuc*” —muy bien—, contestaron con urbanidad los músicos más jóvenes.

Tan pronto como los tradicionalistas salieron, el sacerdote fue a buscar a alguien afuera de la iglesia: un gentío entró al recinto detrás de una pareja de novios emperifollados, que treinta minutos más tarde saldrían de la iglesia como marido y mujer. Los mestizos llenaron las bancas de la iglesia con sus cajas de regalos, perfumando el espacio con sus fragancias y dejando atrás el olor a madera y humo de los viejos bebedores de *pox.* Eran dos mundos reunidos por bajo el mismo techo.

UN CURANDERO ZAPATISTA

Estaba deseoso de encontrar a Antonio Paciencia, un famoso curandero, para conocer la interpretación tradicionalista del *tup'ik*. Cada noche, al pie de nuestras habitaciones, Witold me decía que necesitaba conocer un caso de *tup'ik* tratado por un *ilol*. De esta manera, tendría un universo de estudio más o menos completo. Para tales fines, era fundamental reunirme con el doctor Paciencia, el único curandero que nuestro amigo Humberto conocía. El doctor Paciencia ostentaba la mejor de las reputaciones en cuanto a la curación de enfermedades. Su última hazaña conocida había sido ayudar a dar a luz a la hermana de Humberto, quien había estado al borde de la muerte.

Una tarde mientras paseábamos por Chimtik a bordo del Jeep del CIESAS, Humberto, Witold y yo dimos por casualidad con el consultorio del famoso doctor Paciencia. En el camino, Witold me recordaba mis tareas:

"Deberás argumentar si tus historias son 'tipos ideales weberianos', como trabaja Eduardo Menéndez con el "modelo médico hegemónico"; o bien, se tratan de "semblanzas de familia", como haría Wittgenstein. Pero, antes debes encontrar la versión tradicionalista", algo así me decía mi profesor.

El doctor Paciencia se perfilaba como la única esperanza para evaluar nuestra hipótesis en torno a la "medicina tradicional" y el *tup'ik*. A la mitad de la carretera que lleva a Pantelhó, en el paraje "Campo de Toros", pende de un montecito una casa naranja con balcón y barrotes garigoleados. Era la farmacia y consultorio de don Antonio Paciencia, un hombre de 55 años, a quien encontramos descansando al pie de la carretera durante una tarde de cielo bermejo del mes de noviembre. Nuestro encuentro

fue muy breve, pero logramos concertar una cita para el día siguiente, a las tres de la tarde. Desafortunadamente, a causa de la hora de Dios que rige en esta parte del mundo y que se resiste a fenecer para que los pedranos no dejen de vivir conforme a lo que siempre ha sido lo normal, llegamos una hora más temprano de lo acordado. Nuestros relojes marcaban las quince horas, pero en realidad eran las catorce. Por lo tanto, tuvimos que esperar al doctor Paciencia. Fume y fume, maldiciendo como de costumbre y escuchando la radio en el auto.

"Aleluya, gloria sea al Señor. A ver, esa ofrenda de palmas al señor", dijo un locutor de la radio.

Cambiamos de estación en medio de un gesto de incredulidad y risitas que escondían el tedio.

"¡Viva la fe, viva la esperanza, viva el amor, que viva Cristo, que viva Cristo, que viva el Rey!", cantó un hombre en otra estación.

Witold se cansó de buscar estaciones radiofónicas, así que nos dedicamos a fumar en silencio hasta que nos quedamos dormidos. De pronto, apareció un bólido que se estacionó frente al consultorio. La familia a bordo del auto ayudó a descender a un anciano muy enfermo.

A pesar de que vivía al otro lado de la carretera, el doctor Paciencia nos hizo esperar afuera de su consultorio un buen rato. Como un observador ansioso creí que nada era casualidad, que su demora era premeditada y que se trataba de un elemento necesario para que operara la llamada "eficacia simbólica". En efecto, tanto los médicos como las autoridades y, con mayor claridad, la justicia, siempre nos hacían esperar. Parecía como si la espera fuera inherente al anhelo. Como había escrito Édgar Córdova en su tesis de maestría (2017: 98), la espera podría ser una "experiencia relacional de sufrimiento arbitrariamente impuesta por el ejercicio regulador […] que estratifica y categoriza". En el caso del doctor Paciencia, eran meras suposiciones, porque probablemente no se guiaba por dicha lógica y tenía que cumplir alguna diligencia inexorable. Después de media hora, el doctor Paciencia apareció con su andar de profeta: pasos veloces que, no obstante la pendiente del cerro que conduce a su domicilio, no eran las zancadas desgarbadas e indomables de quien lleva prisa.

El anciano del auto entró a la farmacia y salió a los diez minutos con una bolsa de celofán llena de cajas de medicamentos. “No era un buen augurio de un curandero tradicionalista”, interpreté a través de la mirada tediosa de Witold. Tan luego como llegó otro auto, proferimos la última maldición de la tarde. El último grupo de personas que, al parecer formaban otra familia, entró en tropel al consultorio. Uno de ellos, originario de San Juan Chamula, se quedó afuera del consultorio para elogiar el vehículo del CIESAS.

“Estos no se quedan parados. Mis respetos para estos carritos, la verdad”, le dijo a Witold, quien sólo le sonrió al experto.

Justo cuando nos preparábamos para entrar al consultorio, apareció un auto del cual descendió un hombre con tatuajes y peinado a la moda para demandar con el tono de un trailero que le dieran una medicina lo más rápido posible.

“Está usted muy solicitado”, halagamos al doctor Paciencia cuando por fin entramos a su consultorio, a eso de las cinco de la tarde de la hora de Dios.

Uno entra al salón y lo primero que atrapará la atención será el ciento de cajas de medicamentos que yacen frente a la pared más larga del rectángulo de concreto que es aquel consultorio. Probablemente, las cajas de medicamentos están ingeniosamente dispuestas a manera de respaldo del curandero, tal como lo están los libros y los títulos de los consultorios de algunos médicos. En el caso del consultorio del “Campo de Toros”, no eran los títulos universitarios lo que avalaba al doctor Antonio Paciencia, sino la intimidante farmacia a la que recurría luego de diagnosticar a sus pacientes. Además, al fondo del salón, el doctor Paciencia mantenía encendidas las velas de un altar a la Virgen de Guadalupe.

El doctor Paciencia dispuso una sillita verde de madera en la que se sentó, descubrió su estómago en señal de confianza y enumeró los pueblos de los que provenían sus clientes habituales. Don Antonio Paciencia nos advirtió que casi no sabía español, pero que intentaría contarnos cómo llegó a ser curandero. Para empezar, nos aclaró que no era *ilol*, porque su saber lo había adquirido en las escuelas de Tuxtla Gutiérrez, de la mano de su mentor, un tal doctor Bonillo, experto en la curación de fracturas y torceduras. Nuestros rostros se alargaron, debido a que Witold y yo íbamos en búsqueda de alguna teoría tradicional del *tup’ik*.

Mi profesor se desvió del tema y aprovechó para conocer su opinión sobre Rosa Pérez, la expresidenta del municipio. Sin embargo, don Antonio confesó que no sabía quién era ella, debido a que él "se había abotonado" con la resistencia de Acteal, desde que un grupo paramilitar asesinó a 44 personas y a su amigo Alfonso. De hecho, había sido juez en Acteal y casi todos sus conocimientos se los debía a los médicos internacionales que han estado llegando a la localidad en resistencia. De hecho, los instrumentos para la consulta y los medicamentos los obtenía por medio de un amigo canadiense que le mandaba dinero para el consultorio.

La ambigüedad de su historia nos dejó muy decepcionados, debido a que los medicamentos y su experiencia en los hospitales y con médicos extranjeros prozapatistas lo situaban en un lugar muy diferente al que habíamos esperado. Además, don Antonio disponía de instrumentos con los que, según él, curaba prácticamente cualquier enfermedad: un termómetro, un microscopio, un manómetro y un "datiscopio", que servía para conocer el estado de los "dátilos" y los "pilores": una especie de microorganismos que permitían el flujo adecuado de la sangre a través de los "venales". No obstante, sus teorías sobre la enfermedad apuntaban a la premisa de que aquel que se alejara de la palabra de Dios, estaría en manos del diablo, cuya influencia en nuestras vidas se constataba a través del cáncer, la tuberculosis y, sobre todo, el *tup'ik*, que de antemano era incurable.

Al contrario del *tup'ik*, don Antonio aseguraba que la epilepsia sí tenía cura. Mientras el primero lo traducía como "ataques", la epilepsia se manifestaba a través de los desmayos y la catatonia. No había descubierto la cura del *tup'ik*, porque nadie le había mostrado los medicamentos adecuados. Es más, aseguraba que aquellos rezadores que decían conocer la vía para la curación eran unos farsantes que sacaban ventaja de la enfermedad de los demás. Según él, quienes "encontraron el ataque" no tenían otro sino que la muerte, a pesar de que tomaran "ciopanes", "biopanes" o "chocanafléticos". Cuando una persona con *tup'ik* llegaba a su consultorio, se limitaba a checar la presión y ver el funcionamiento de los "pilores": "un pedacito que está en el páncreas". Finalmente, sugería buscar otra forma de atención.

Don Antonio era la primera persona que decía no conocer la cura del *tup'ik*. Y, siguiendo la lección de los pastores pentecostales, le recordé que la Biblia narraba cómo

Cristo había curado a varias personas “dementes” que sufrían ataques y caían al fuego y el agua. El curandero conocía el pasaje y añadió que,

“Todos los enfermos los cura el Cristo Jesús: parálitos, tupikes, mazates, todos. Se curó todo. Los enfermos, se sanó, pero los fariseos salen a hablar de la palabra de Dios, pero no lo curó. Solamente hablando como los presbiterianos, como los pentecosteses, creo que solamente se habla, se grita, se brinca, pero no lo curan ellos, ni lo cura el médico. Sólo Cristo Jesús”.

Don Antonio añadió que antes de que “llegaran” las religiones a Chenalhó, los “*moletikes*”, que se traduce como “los viejos”, eran los únicos que podían curar el *tup’ik* y *chuvaj* a través de sus rezos. Tal como había hecho Moisés, los “*moletikes*” podían hablar directamente con Dios. Al contrario, según don Antonio, los iloles y los pastores eran mentirosos quienes, a través del tiempo, habían olvidado las verdaderas palabras de los ancianos. Por otra parte, don Antonio desplegaba una teoría de la enfermedad relacionada con las relaciones de género.

“Cuando se tiene marido, se golpeó. Sus mujeres, ahí se inició, porque va chocar los tímpanos, los dátiles, los piloros. Ahí se empieza el “taca-tan”, con el marido —dijo simulando que tomaba a alguien de los brazos para agitarlo violentamente—. Entonces, van a chocar tímpanos y dátilos. Nos empieza también ese ataque. Cuando se tiene marido, se empieza el ataque. Es el golpe, golpe, golpe, patada, ¡eh! Enojo. Se enojó un su marido: ahí se enoja también las mujeres. Ahí se encontraron enfermedades de ataque, atarantado, loco. Si se enojan los esposos, entonces se va a enfermar la esposa.”

“¿El esposo no se enferma?,” inquirimos al unísono.

“No, pues, porque ese busca la bronca, pue. Él da el golpe y se enoja. ¡Pobre las mujeres, se lloran mucho unas! Ya van encontrar las enfermedades”.

“Porque, cuando ellas no tienen esposo, ¿no hay golpes?”, preguntó Witold.

“No hay golpe —dijo entre una carcajada—. No hay enojo. Sólo se enoja solo”.

“Y, ¿una mujer que se lleva bien con su marido?”, volví a preguntar.

“Su marido va a amar a unos a los otros, no va a encontrar las gravedades. Sana, porque lo que veo aquí en mis comunidades es: solos los hombres y solas las mujeres, se van a crecer y se van a hacer viejos. No se va a morir, se va a hacer viejonotes.

Agarrar unos bastoncitos para andar, no les va a dar ataque porque, no hay golpe, no hay patada".

Witold y yo salimos del consultorio del doctor Paciencia muy confundidos. No sólo no pudimos escuchar mucho sobre el don de curandero y el *tup'ik*, sino que el doctor Paciencia había puesto en el centro del debate la propensión de las mujeres a sufrir convulsiones.

UN *ILOL* TRADICIONALISTA

Era el último día de mi trabajo de campo y todavía no había conocido a ningún curandero tradicionalista. Nos despedíamos de Magali, Humberto y su familia, agradeciéndoles todo lo que habían hecho por nosotros dos. Yo regresaría el siguiente año para buscar a un *ilol* que me explicara cómo se curaba el *tup'ik*. Aquel día, habíamos quedado de visitar al doctor Jacinto Arias, un celebre antropólogo pedrano, quien nos esperaba en su casa para conversar. Arias nos explicó que la idea que vinculaba el *tup'ik* con el don de curandero no era propia de la religión tradicionalista.

"Eso del don y el *tup'ik*, no se da entre la gente tradicionalista, que les llaman, porque la manera de cómo adquieren su don es mediante los sueños. Pero eso, se me hace que pasa entre los que le llaman "espiritistas". Eso es de otras culturas, culturas mestizas, más bien. Y, a lo mejor aquí también, pero es cosa muy, muy reciente, según me parece a mí".

Don Jacinto Arias y su esposa me recomendaron visitar a don Óscar Chen, quien estaba vinculado con las fiestas del pueblo y curaba en su casa de "forma tradicional". Lo conocían como "el diablo mayor", un hombre muy famoso cuyo domicilio no fue difícil de encontrar. Ubicada al pie de la carretera que conduce a la localidad vecina de Yabteclum, don Óscar Chen vivía en una casa de adobe muy escondida entre la milpa, que apenas permitía el paso de los susurros de los autos. Él era el propietario de la mejor tienda de abarrotes del rumbo y el día que decidí visitarlo no tardó en llegar su hijo José Antonio, quien me identificó de inmediato como un "investigador". José Antonio llegó en su *pick-up* tan pronto como su hermana le avisó por teléfono que alguien estaba

esperando a su padre. Se presentó muy simpático, platicándome sobre su trabajo en el campo y las personas que llegaban a preguntarle “cosas” a su padre. Y, de hecho, al verme, supo a qué venía, debido a que estaba tan familiarizado con los antropólogos que interpretaba de inmediato el morral y las botas de ciudad como los atuendos de quienes llegaban buscando información a través de su padre, uno de los últimos iloles del rumbo.

José Antonio no tardó mucho en platicarme algunas de las lecciones que había recibido de su padre. Según él, varias personas en su familia habían sufrido *tup’ik*. La más reciente había su hija de un año, quien primero tuvo una fiebre que devino en los ataques propios del *tup’ik*. José Antonio no conocía la traducción castellana de la enfermedad y me preguntó si “nosotros” teníamos algún nombre para designarla. Cuando los ataques eran recurrentes, lo más probable era que la llamaran “epilepsia”, le expliqué. Además, yo creía que los pacientes debían tomar medicamentos toda su vida para controlar su enfermedad. José Antonio arqueó las cejas en señal de extrañamiento, pues tenía comprobado que existían diferentes maneras de curar definitivamente el *tup’ik*. Pero, seguramente hablábamos de cosas diferentes, porque la epilepsia y el *tup’ik* no eran lo mismo.

Uno de los métodos favoritos de su padre era “barrer la basura”, que consistía en colocar a un niño acostado en medio de la casa mientras los padres barrían el suelo, incluyendo al niño. Naturalmente, el niño era la “basura” más difícil de barrer, así que un montón de tierra y residuos iban a dar sobre su cuerpo, hasta que con las cerdas de la escoba era arrojado hasta el umbral de la casa. Posteriormente, los padres sacaban la basura y dejaban al niño todo el día entre ésta.

"Se pone al niño aquí, afuera, acostadito, y vas barriendo toda la casa. Vienes barriendo, aunque caiga encima del niño. No pasa nada. Nomás vas a tapar un poquito el ojo, que no le entre la basura. No llora, porque es curación”, dijo José Antonio.

Su hija fue barrida tres veces hasta que don Óscar Chen decidió que ya estaba lista para que le rezaran con las velas y *pox*. Desde entonces, José Antonio aseguraba que el *tup’ik* se había marchado de la vida de su hija, tal y como ha sucedido con tantas personas que se han curado con su padre. Quemar un nido de gorrión para ahumar a un enfermo de *tup’ik* es otro método de curación. Sin embargo, el más efectivo, tratándose de personas adultas, consiste en revolcarse en el establo de un caballo. El primo de José

había sufrido repentinos ataques, así que fue a visitar a don Óscar, quien le recomendó que identificara el lugar preferido de su caballo para bañarse. Hay que esperar que el caballo se tire al suelo para revolcarse; y, cuando el caballo se levante, uno debe ir a revolcarse ahí mismo cuantas veces como sea necesario. En medio del polvorín, a mitad de su solar, revolcándose como una bestia, el primo de José parecía un *chuvaj*, me contó don José Antonio.

"¿Por qué con el caballo?, ¿puede ser un burro?", le pregunté asombrado.

"La verdad no te puedo decir, es que es su expediente secreto de mi 'apá. Es un secreto que sólo saben los más expertos. Hay un señor que vive por allá en Chamula, él cura el *tup'ik* comiendo el zopilote de ala blanca", agregó.

Don Óscar llegó luego de un rato. Me invitó a pasar a una pequeña capilla de paredes celestes y cúpula que había sido construida como santuario para San Pedro y la Virgen de Guadalupe. La pieza estaba repleta de velas y residuos de *pox*. Antes de comenzar a charlar, dijo que esperaríamos a su hijo José Antonio, quien estaba preparándose en su casa para escuchar lo que su padre me iba a decir.

Anteriormente, don Óscar sólo sabía rezar en las "fiestas tradicionales", en donde además danzaba como diablo cada 27 de junio, día de San Pedro. Me explicó que rezar no era un conocimiento menor, debido a que no cualquier persona sabía hacerlo; y, de hecho, ni siquiera los hablantes de tsotsil podían entender lo que un rezador profería a través de un canto. Con el paso del tiempo, don Óscar comenzó a soñar poco a poco y recordar lo que escuchaba durante el estado onírico. Lo comparaba con aprender una poesía o algo parecido a un "canto sin instrumentos". Un día, su esposa se enfermó del estómago, así que la llevaron a la farmacia del "Campo de Toros" de don Antonio Paciencia. Pasaron varios días y la medicina no surgía efecto. Don Antonio pensó que él podría curarla orando lo que escuchaba durante sus sueños. Le ordenó a su esposa que no se riera de él y comenzó a rezar.

El cielo estaba muy rojo cuando lo visitaron las autoridades de Chenalhó. Agazapados detrás de su milpa como tigres de montaña, aparecieron los presidentes, los alféreces y los ancianos del Juzgado Indígena, portando sus chamarras negras, pañuelos rojos, sombreros de listón y bastones de mando. Tocaron la puerta y don Óscar salió corriendo a ver quién lo visitaba tan tarde.

“Pasen adelante”, le ofreció al presidente, quien sólo frunció el ceño y le entregó un diploma en donde estaba escrita la orden de que trabajaría para nueve comunidades, ofreciendo el servicio que había recibido de Dios.

Cuando las autoridades se marcharon, Don Óscar salió corriendo hasta Santa Martha y la Ventana. La gente estaba asombrada con el nuevo cargo de don Óscar. Se reunieron a su alrededor y optaron por seguirlo hasta el cerro sagrado de Chenalhó. Al llegar, vieron caer la punta de piedra del cerro; y, como si él fuera el responsable, todos sus seguidores se volvieron en su contra. Asfixiado por el clamor de tanta gente, se trepó a un árbol y dio un brinco desde lo más alto del cerro hasta el Palacio Municipal, en donde estaban los hombres que le habían entregado su diploma.

“No sé qué voy a hacer, porque me soñó muy feo: me caí en un árbol y no sé si voy a poder o voy a morir”, le dijo don Óscar a su esposa cuando despertaron y le contó aquel sueño.

Eran las siete de la mañana y don Óscar se levantó confundido. Tomó su morral, empacó su herramienta y fue a trabajar a su cafetal. De pronto, apareció una señora para pedirle que curara a su hija.

“¿Cómo lo sabe usted si sé curar?”, preguntó don Óscar con el pavor de que la vigilia estuviera entretejida con el sueño.

“Es que, así lo sé. Dios me dijo que usted vas ir a curar a mija”, le ordenó la mujer.

“Voy a ver si puedo, porque todavía no he salido a curar”, anunció con un aire de disculpa.

Don Óscar comprendió que el sueño había sido un don de Dios y que tenía la responsabilidad de trabajar para los habitantes de las comunidades que las autoridades le habían encomendado. El suyo era como cualquier otro cargo, porque lo había designado el patrón San Pedro a través de las autoridades del municipio.

Aquel día, don Óscar siguió a la mujer que lo había consultado. Al llegar a su casa, le explicaron que habían buscado a otro curandero que les había pedido muchas gallinas y ramas de ocote. Con aquel curandero, habían rezado todo tipo de oraciones, tomaron muchísima cerveza y *pox*; y, sin embargo, no pudieron curar a la enferma. La muchacha llevaba un par de días tendida en su cama, sin decir ni una palabra, como si estuviera fuera de sí, como si fuera *chuvaj*. La madre le explicó a don Óscar que su hija quería

comer un pollo de rancho que no pudieron matar. Así que decidieron comprar uno de granja. La hija se desesperó y súbitamente se desmalló. Al despertar, no reconocía a nadie y dejó de hablar y escuchar a sus familiares.

"Me fui a su casa, pasé a cortar mis velas y me vine hasta allá. Entonces, cuando llegué, ya no oye la muchacha ni habla. Sólo así hace su dedo, con los ojos cerrados, como si fuera *chuvaj*, que es loco".

Don Óscar colocó sus velas a lo largo de toda la habitación con la confianza que le había dado el sueño. Comenzó un rezo sin éxito. Posteriormente, le entregaron una gallina con la que limpió a la enferma; y, de súbito, luego de varios rezos, la muchacha abrió los ojos y susurró que quería comer un pollo de rancho. Don Óscar se preguntó qué estaba haciendo él ahí, en medio de toda esa gente que lo contemplaba con admiración. Se preguntaba si no estaría engañándolos a ellos y al patrón. ¡Imposible! El sueño le confería las oraciones y la autoridad de curandero, otorgada por el propio presidente municipal, los alféreces y el concejo de ancianos. La muchacha comenzó a hablar y la multitud celebró la llegada de un buen curandero entre los pedranos. No conforme con regresarle la voz, don Óscar pulsó la sangre de la enferma y dijo que la muchacha tenía un enemigo que le hacía "magia negra". La madre aseguró que se trataba de su exmarido.

Don Óscar me explicó que cuando una persona está desesperada por comer pollos de rancho, su alma es la que desea comer, mas no el cuerpo. El alma —*ch'ulel*— está compuesta, entre otras entidades, por un doble: el *vayijel*, un animal que se encarga de cazar carne por las personas. Si el *vayijel* sale a buscar comida y no la encuentra, la persona sentirá ganas de conseguir lo que el *vayijel* no puede, en este caso: pollos de rancho. Este era el caso de la muchacha, cuyo *vayijel* había sido desorientado por la "magia negra" de su exmarido. El *vayijel* sólo podría regresar a su casa visitando a las autoridades tradicionales, en la oficina del Palacio Municipal. Al igual que cuando hay fiesta del patrón San Pedro, prosiguió con su explicación don Óscar, las autoridades llegan a comer a las casas de las personas, quienes se sienten avergonzadas y temerosas de sentarse junto a ellos. En el caso de la muchacha, su *vayijel* llegó con ellos y sintió vergüenza de sentarse a su lado, por eso se quedó callada y sin decir nada.

“Si sueña uno que está haciendo fiesta la autoridad, que están comiendo, que están tomando trago y no nos dejan pasar: ‘mejor vete, vete’, dicen las autoridades, pues. Ahí se enferma uno. Viene dolor de cabeza, vine dolor de estómago, viene muchos reumas. Pero, cuando hice el rezo a la muchacha, ahí la empecé a curar. Ahí empecé a curar, porque cuando soñé que el presidente me dio nombramiento de nueve comunidades, quiere decir que ellos van a guardar su *ch’ulel* para que la pida de regreso”.

Para don Óscar, la enfermedad se reducía a los padecimientos del *vayijel*. Por ejemplo, si una persona sueña que su *vayijel* encuentra en su camino un remolino y se lo lleva el viento, entonces la persona se enfermará de *tup’ik* o *chuvaj*. Con el objetivo de traer de regreso al *vayijel*, don Óscar recomienda comer zopilotes de alas blancas y revolcarse en donde se baña el caballo.

***

Las narraciones reunidas en este capítulo ponen en el centro del debate algunas reflexiones que abordaré a continuación. Para empezar, las diferencias entre la epilepsia y el *tup’ik*. En segundo lugar, la dificultad de la madre de Raúl para encontrar una forma de tratamiento tradicionalista. Y, finalmente, la relación entre el gobierno indígena y la reproducción de las nociones tradicionalistas de la enfermedad.

A partir de la historia de Raúl y el curandero zapatista, fue posible reconocer las diferencias entre la epilepsia y el *tup’ik*, que abarcaban sus etiologías, las formas de tratamiento, los recursos terapéuticos y los métodos de diagnóstico. Las manifestaciones del *tup’ik* y la epilepsia son tan parecidas que sería sencillo traducir *tup’ik* como epilepsia y epilepsia como *tup’ik*. Sin embargo, considero que la traducción es el paroxismo de la autorreferencialidad del lenguaje, de por sí incapaz de ir más allá de palabras que no hacen otra cosa que apuntar a más palabras. En efecto, las interpretaciones de mis interlocutores indicaban que las diferencias entre epilepsia y *tup’ik* estaban determinadas por diferentes factores: las causas, quién las diagnosticaba y las formas de tratamiento.

Ahora bien, al contrastar ambas enfermedades, no sólo se reconoció la falsa neutralidad de la ciencia médica, sino también que las clasificaciones científicas están culturalmente determinadas, como cualquier otro sistema clasificatorio. A pesar de las

fronteras difusas entre la epilepsia y otras “enfermedades mentales”, para la Federación Mundial de Neurología (WFN) el concepto de epilepsia goza de estabilidad científica. Desde la perspectiva neurológica, la epilepsia es una enfermedad mental cuyos síntomas más comunes son los ataques epilépticos, la confusión mental, los estados de conciencia alterados, los movimientos involuntarios y las experiencias psiquiátricas, que no guardan ninguna relación con los “fenómenos sobrenaturales”, sino que se reducen a componentes anatómicos y materiales (Engel, 2005: 1). Sin embargo, el testimonio de la madre de Raúl es ilustrativo para sostener que ninguna enfermedad es una “cosa en sí” y que la fiabilidad científica de la epilepsia es ilusoria. Para ella, la epilepsia es una enfermedad que sólo podrían sufrir personas sumergidas en los relatos de los neurólogos, quienes atribuyen las convulsiones a daños cerebrales. Por lo tanto, en el caso de Raúl es insostenible la acusación de la biomedicina en contra de las interpretaciones religiosas que vinculan las convulsiones con fenómenos sobrenaturales. Es decir, no es posible sostener que los mayores obstáculos para la comprensión de la enfermedad sean los “prejuicios históricos de tipo oscurantista que dificultan analizar el fenómeno epiléptico desde un punto de vista científico, como si viviéramos todavía en la edad media” (PPE, 2019). El doctor Antonio Paciencia y la madre de Raúl no sólo aclaran que las enfermedades son socialmente determinadas, sino que al hablar de *tup’ik* y epilepsia estamos hablando de cosas diferentes.

Respecto a la dificultad de la madre de Raúl para encontrar una forma de tratamiento tradicionalista del *tup’ik*, es necesario no perder de vista que la disminución de iloles expertos es el mayor obstáculo para la atención del *tup’ik* de Raúl. Para la madre de Raúl y el doctor Antonio Paciencia, el *boom* de las religiones protestantes provocó el olvido de los rezos por parte de los iloles. En efecto, en el testimonio de la madre de Raúl se trasluce la desarticulación y resignificación de un modelo médico que proveyó el diagnóstico y determinó las formas de atención del *tup’ik* de su hijo. En otras palabras, que la enfermedad de Raúl está constituida de acuerdo con un sistema clasificatorio ensamblado por un lenguaje médico con determinadas formas de atención, recursos terapéuticos y especialistas. Ahora bien, el hecho de que las enfermedades sean culturalmente determinadas, no quiere decir que sean ficticias. Todo lo contrario, es importante reconocer que los individuos clasificados construyen su enfermedad y las

nociones sobre sí mismos con base en sistemas clasificatorios entretejidos con prácticas y concepciones sobre la enfermedad. La dificultad para curar la enfermedad de Raúl estriba en la resignificación de un tipo de medicina que lo clasificó.

A través de la historia del médico zapatista es posible constatar un conjunto de discursos que reflejan el devenir de la llamada "medicina tradicional", que a su vez da cuenta de la historia reciente del municipio y la región. Como señala Eduardo Menéndez (1994), los saberes médicos no son sistemas cerrados, sino un conjunto heterodoxo de discursos y prácticas imbricadas. Por lo tanto, resulta muy complicado hallar una concepción y tratamiento tradicional del *tup'ik*, debido a que los sistemas médicos articulan diferentes saberes con base en una lógica pragmática de la curación (Menéndez, 1994: 74). Considero que el hilo conductor de este capítulo –la búsqueda de la concepción tradicionalista del *tup'ik*– no se agota al determinar si existe o no una "medicina tradicional". En primer lugar, dicho debate supera los propósitos de este trabajo. Y, en segundo lugar, la historia de Óscar Chen podría argumentar que sí existe una medicina tradicional. En lugar de pronunciarme al respecto, considero que la historia del *ilol* dirige este capítulo hacia su última reflexión: la relación entre el gobierno indígena cobijado por el Estado y la reproducción de la religión tradicionalista.

Siguiendo la idea de que el criterio diferenciador de las fragmentaciones de la población indígena en la cabecera de Chenalhó proviene fundamentalmente del lenguaje religioso, el cual se extiende como una prescripción en la vida cotidiana, en el caso del *ilol* Óscar se trasluce que las concepciones tradicionalistas están ancladas a un andamiaje institucional. Sus narraciones entretejen las nociones sobre la enfermedad, el don del curandero y la locura con los cargos y los espacios institucionalizados que son ocupados por el gobierno tradicional indígena, ubicados en el Palacio Municipal de Chenalhó. Por ejemplo: cuando recibió el don de *ilol* mediante un sueño en el que el gobierno tradicional le entregaba un diploma, al considerar que el don de *ilol* era un cargo político como cualquier otro en el concejo de ancianos y al sostener que la locura es producto de un mal comportamiento frente a las autoridades municipales. Considero que las historias presentadas en este capítulo muestran que "las identidades colectivas de los indígenas son construcciones históricas y no esencias milenarias" (Hernández, 2000: 71-72). Además, que lo étnico se basa en relaciones "caracterizadas por la negociación,

asimilación, confrontación y resistencia con las distintas instituciones, tanto estatales como religiosas" (Rivera et al., 2011: 54). Y, finalmente, que el fenómeno étnico es inseparable del fenómeno estatal (López, 2017: 26) Por lo tanto, la dificultad de encontrar un *ilol* para Raúl es el reflejo de un conflicto político entre las religiones. Sin embargo, se trata de un conflicto político que se extiende allende los partidos políticos, hasta alcanzar las arenas de lo espiritual y la disputa por almas y *ch'uleltik*.

5

La convulsión de una mujer sin religión

En este capítulo abordaré la historia de doña Angelita, una mujer que ha sufrido convulsiones desde hace más de 20 años. Su caso permite observar el tratamiento que recibe por parte de una asociación religiosa, a pesar de que ella se ha resistido a formar parte de ésta. Además, mostraré su relación con las instituciones del municipio, como el DIF Municipal, el Centro de Salud y las autoridades de los barrios. En el tercer apartado narraré un evento religioso celebrado en la cancha de básquetbol al cual asistió doña Angelita para evaluar si visitaría un templo. Finalmente, abordaré su miedo a enloquecer y su búsqueda de una tomografía que le hará saber cuál es su enfermedad.

Nada que suene a religión

Esta historia comenzó a principios de octubre de 2018, cuando la familia de Magali, Witold y yo nos reuníamos en la casa de Magali para comer. Magali era muy amable siempre que no hablara de religión y, cuando lo hacía, nos recordaba que los tradicionalistas eran “hijos de Satanás”, porque en ellos solía habitar al menos uno de los doce animales que viven en un “diablo” que todavía no cree en la palabra de Dios. Magali le preguntaba a su hija cuáles eran los “animales del demonio”, que los tradicionalistas conocían como *vayijel*. Su hija se mordía los labios de vergüenza o de temor a errar y finalmente los recitaba: el tigre, el búho, la víbora y la anaconda. Magali se estremecía mientras la niña me miraba con hartazgo. Antes de que su madre comenzara a hablar sobre el papel de la palabra de Dios en su familia, ella daba un brinquito arrítmico, arrojando su cuerpo adolescente afuera de la cocina.

En la casa de nuestros amigos había una lucha entre Magali y Humberto que, de tan desgastada, se había hecho silenciosa. Magali había convencido a Humberto de ser abstemio y trabajador, tal como indicaban las escrituras bíblicas; y, a partir de entonces, la familia había prosperado económicamente y estaban más unidos. Humberto le hizo caso luego de varios años de discusiones, pero todavía no asistía al templo con ella y sus cuatro hijos. En cambio, Humberto buscaba salir de aquella cueva de apariencias en la que vivía y tener una certeza: no era tradicionalista, presbiteriano ni pentecostés, pero estaba calculando cuál de las opciones se ajustaba mejor a su forma de ser. Por un lado, los presbiterianos le parecían aburridos leyendo sus Biblias todo el tiempo; los tradicionalistas, unos borrachos que adoraban imágenes satánicas; los pentecostales y ELOHIM, muy escandalosos con sus bailes, llantos y cantos.

"Él está buscando su camino. Así como 'Humber', hay mucha gente que no lo encuentra. Por ejemplo, mi vecina, la Angelita, que tiene la enfermedad del *tup'ik*", dijo Magali mientras se alistaba para ir al templo.

Ese mismo día, me presentó a doña Angelita. Tocamos la puerta y cuando abrió, Magali metió un pie a la casa y empezó a solicitarle, a manera de disculpa, que platicara conmigo.

"Ya te dije: si es de religión, yo no quiero nada", se pronunció de inmediato.

"No, Angelita. Quiere preguntarte de tu enfermedad. Es que, él es estudiante de enfermedades", le explicó Magali.

Con un poco de desconfianza, doña Angelita me condujo hasta el umbral de su cocina, en donde dispuso un par de sillitas de madera en un pasillo muy angosto de tierra que servía como lavadero, tendedero, cocina de humo, bodega y estancia. Sus dos hijos adolescentes aparecieron de inmediato, saltando desde sus camas para recargarse en la pared y mirarme fijamente. Doña Angelita rondaba los cincuenta años y tenía un rostro melancólico con muchas cicatrices y pocos dientes. Sus ganas de hablar me parecieron insaciables, porque lo hacía a modo de un monólogo, pasando de un tema a otro con destreza. A diferencia de todas las demás personas que conocí con *tup'ik*, convulsiones o epilepsia, doña Angelita se expresaba con claridad y sin la necesidad de que uno de sus familiares hablara por ella. Apenas me senté, dijo que su pobreza la desesperaba tanto como que ninguno de sus hijos consiguiera un trabajo. Hacía poco tiempo, ella

trabajaba como afanadora en el hotel-restaurante Anabel, hasta que de pronto sufrió una convulsión y cayó en una olla de manteca hirviendo. Aquel día, sentados en su casa, sobrevivían las huellas probatorias de un evento que no era capaz de recordar, pero que le era narrado por las heridas de su cuerpo y sus conocidos.

"Cuando me enfermo, no lo siento. Ya después, 'vuelvo' y digo 'ya me enfermé'. Ya vengo a la reacción y digo: '¿qué me paso?' Ya estoy lastimadísima, pero ya no sé ni lo que me pasó. Me dicen: 'pero, ¿cómo metiste tus manos en la manteca?', 'Vaya usted a saber, eso no lo sé. Una persona estando en su estado normal, no creo que va a querer meter sus manos en la manteca', como le platiqué a doña Silvia, mi patrona, 'Es que estuvo muy mal —dice—, pero hasta al buen rato ya te estabas quejando, antes no', dice doña Silvia".

Sin embargo, eso no fue lo peor, sino que todas sus compañeras de trabajo y su patrona hubieran sido testigos de su enfermedad. Su vergüenza me hacía recordar la relación personal con mi cuello, el enigma desconcertante que de vez en cuando miro de soslayo en un espejo; pero los ataques de doña Angelita eran más bien como mi espalda encorvada que puede ser vista por los demás, pero que nadie podrá comprender cómo duele esta lumbalgia a través de mis palabras. A veces, doña Angelita abría los ojos y alguien le explicaba que había sufrido un ataque en la calle, a la vista de cualquier persona.

"Como que siento un mareo y una tristeza […] Trato la manera de sentarme, pero hay momentos que me da más fuerte y ya no me da tiempo ni de sentarme. Sea donde sea, me caigo", dijo doña Angelita.

"¿Qué pasa por su cabeza?", le pregunté.

"Haga usted de cuenta que pierdo el sentido, porque ya no me acuerdo. Ya cuando me acuerdo, siento que ya estoy lastimada".

"¿Cómo se dice 'perder el sentido' en tsotsil?"

"No sé bien. Parece que lo he escuchado: *ch'ai contón*. Parece que sí. Quiere decir que nos olvidamos, nos olvidamos de lo que estamos haciendo o de lo que vamos a hacer".

Las palabras de doña Angelita eran una protesta tras otra. En primer lugar, ella nunca aprendió a hablar tsotsil, debido a que su padre lo había prohibido en su casa cuando

era niña. Como consecuencia, los hijos de doña Angelita sólo hablaban castellano y no podían conseguir ningún trabajo en la cabecera, ya que no se podían comunicar con muchas personas. Doña Angelita estaba atada de manos: no podía trabajar, porque nadie la empleaba a causa de su enfermedad. A veces, cuando las quemaduras de sus manos le permitían hacer algo, bordaba los detalles de las blusas que su hermana vendía en el mercado de San Cristóbal. En un día de trabajo, doña Angelita llegaba a ganar veinticinco pesos; además, su trabajo como bordadora era inconstante. Sus hijos adolescentes se la pasaban en la calle; y, además, creía que la tristeza de su encierro y su soledad propiciaba que advinieran las convulsiones. Luego de una hora de monólogo, el panorama me pareció muy triste: la falta de dinero, la falta de apoyos del gobierno, la soledad y la dependencia a sus hijos pautaban la vida de doña Angelita. Le habría gustado salir a la calle, pero no tenía otra opción que quedarse en su casa todo el día, esperando que sus hijos regresaran en la noche.

"Me dice mi hermana, 'tú no puedes estar sola'. Ya tiene un mes que desgraciadamente, estaba yo sola, cuando me miraron pasar en su casa de mi hermana y dicen: '¿dónde se va a ir, Angelita? ¿dónde se va a ir la tía Angelita?', 'Pues no sé', pasé. Y dicen que me dijo mi sobrino: '¿dónde va a uste'ir, tía?', 'Ah, dejame, voy a ir allá, voy a ir a hacer mandado', 'Ah, pero tía, ¡pero aquí no es su camino, su camino es de aquel lado!', '¡Dejame, dejame, vos, yo me voy a ir!'. Dice mi hermana que es como si tomara yo trago, porque ahí sí de verdad ni yo sé a dónde voy ir. Y, por eso, mis hijos están recomendados que me cuiden, pero desgraciadamente se van a la calle. 'Muchas veces, lo miramos que sube tu mamá, pero no sé dónde se va', les dice mi hermana a mis chamacos. Como la vez pasada, me enfermé aquí. Ya, cuando estaba mi otro mi chamaco. Salí, abrí la puerta y dice mi hijito que me estaba diciendo: 'Mami, ¿dónde vas'tir? Mejor nos regresemos', '¡No, dejame, dejame, vos, voy a allá!', 'Pero, si aquí ya es rumbo al panteón, ¿dónde va usté'ir?', '¡Voy ir a ver a Yoni!', mi sobrino que mataron en el conflicto de la expresidenta. '¡Ay, mami, está usté loca!'. ¡Con qué sacrificio hizo para que yo me regresara! Pero, haga usted de cuenta que así pasa: no me acuerdo. Ya, sólo de repente, las personas que me dicen: '¿Dónde ibas a ir, tú, Angelita, que pasaste allá?' Me miran caminando normal, pero no me acuerdo, no me acuerdo. 'Ay madre', dice mi chamaco, 'tú quedás como loca, porque la verdad muchas veces agarrás

para acá, agarrás para allá', 'Por eso ya le dijimos a sus hijos que estén al tanto, porque ya no sabemos a dónde vas a ir a dar', dice mi hermana, la mayor. De repente, me quedo aquí y, como estoy solita, me quedo pensando. Ahorita con mayor razón siento que me aburro. Ahorita mis chamacos ya están listos para irse de vagos. Ni qué ver, no tenemos tele, ahora toda la señal es pagada. Ya me quedo solita, ya me dio la tarde, como que me desespera. Ya no sé qué hacer también. Los costos de estas señales de tele son elevados y, sin trabajo, no se puede pagar. Digo yo: tal vez porque estoy solita, por eso mismo hace que yo me enferme".

Además de su "forma de vida", como ella misma decía, compuesta por la soledad, la vergüenza, la incertidumbre económica y el dolor corporal, estaba segura que su historia familiar había propiciado su enfermedad. Doña Angelita había tenido tres hijos: Saúl, quien trabajaba como policía municipal en San Cristóbal de Las Casas; Miguel, quien estaba aprendiendo a tocar el güiro con un grupo musical y supuestamente quería trabajar en San Cristóbal; y, Rubén, quien estudiaba la secundaria. Doña Angelita sufrió su primer ataque algunos meses después de que nació Miguel, cuando ella tenía diecinueve años. Su marido atribuía las convulsiones a que ella era muy nerviosa: se enojaba porque él no la apoyaba económicamente, porque la engañaba con otra mujer y porque la golpeaba cada vez que estaba borracho. "Ese bendito hombre", como doña Angelita llamaba a su exesposo, trabajaba como policía municipal y decidió abandonarla cuando nació Rubén.

"La enfermedad fue lo que a él no le gustó. 'Yo con una persona así, una persona enferma, yo no quiero estar. Mejor encuentro a otras personas más mejores y no alguien que le está dando su enfermedad, porque se queja mucho'. Esa era su palabra que él me echaba en cara que, porque yo me enojaba mucho", me contó doña Angelita.

Cuando era joven, ella también atribuía las convulsiones a su temperamento nervioso. Sin embargo, en los últimos años consideraba que el maltrato de su marido había propiciado aquella enfermedad. Doña Angelita no sabía cuál era el nombre tsotsil de su enfermedad, pero tampoco le interesaba saber si se trataba de "epilepsia", "ataques" o "convulsiones", como las demás personas solían referirla. No obstante, durante más de veinte años había intentado conseguir una tomografía para saber "qué estaba mal en su cabeza". De hecho, esa era su única certeza: que se trataba de una enfermedad de la

cabeza. El Centro de Salud la había canalizado varias veces al Hospital de las Culturas de San Cristóbal de Las Casas, en donde le prometían una tomografía. Sin embargo, la falta de recursos del hospital la obligaba a pagar sus análisis en un laboratorio particular. Ante las deficiencias del Centro de Salud, doña Angelita había recibido atención en la clínica José Morris, perteneciente a la iglesia Jesús sobre la Roca, en donde la doctora Morales la había atendido durante más de once años. Desde hacía varios años, la clínica José Morris le había provisto cuatro cajas de carbamazepina, que tomaba cuatro veces al día.

Las hermanas de doña Angelita se reunían frecuentemente en la casa de su hermana mayor y trataban de ayudarla. Algunas cocinaban para ella, otras le prestaban dinero; no obstante, ninguna estaba dispuesta a pagarle una tomografía. El único que lo estaba era uno de sus cuñados, quien le ofrecía 2 mil pesos a cambio de tener relaciones sexuales. Doña Angelita se había negado durante veinte años, e incluso había colocado una reja de malla en las ventanas de su casa, debido a que temía ser violada por su pariente. Todas sus hermanas se reunían para convivir, menos una de ellas, quien era pentecostés y condenaba que bebieran alcohol. Pero, no sólo eso. Frecuentemente, ella invitaba a doña Angelita a visitar el templo Jesús sobre la Roca, debido a que los pastores aseguraban que una enfermedad como la suya sólo se podía curar con la oración.

"¿Y, usted intentó con la oración?"

"Pues, parece que sí, pero haga de cuenta que, como que el corazón no daba".

"¿No daba?"

"O sea que, haga de cuenta que, por un lado, están orando; pero, uno como que está dudando y dice uno: '¿será que creo, será que no? Pero, no sé si me va a hacer eso'. Pero, yo dudaba, pues. Anteriormente, cuando quise intentar la religión, mis tíos decían: 'si ustedes –mi marido y yo– se pasan dudando: no; para una religión hay que creerlo todo y aceptarlo, como es'. Dije yo, entonces: 'realmente siento que el corazón… como que me hace dudar'. Por eso, ahorita así vivo, pues. Mi hermana, la que es de religión, me dice: 'entrá en la iglesia, a lo mejor te componés en esa religión'. Pero, yo misma, no sé realmente con quién estaré. Siento que no puedo. Que no puedo. No puedo".

"¿Ni en la iglesia católica?", le pregunté.

“No, siento que no puedo. Haga usted de cuenta que, cuando de repente aquí hay misas en la iglesia católica, voy con miedo. Y digo yo: ‘ya me están viendo’. Dirán: ‘esta señora, ¿qué vino a hacer a misa si nunca viene?’. Entonces, como le digo yo a mi familia y a mi hermana, ‘realmente yo no puedo entrar a una religión, siento como que no creo’. No sé qué es lo que me pasa. Ellos me han dicho: ‘pero si crees en una religión, a lo mejor ahí te componés. Debes de ir y a lo mejor sea más grande Dios y sea que te compongas ahí en una religión’. Pero yo, como le vuelvo a repetir, siento que no puedo. Que no quiero. Que no puedo”.

“EL CORAZÓN NO ME DA PARA CREER”

Cierto día, doña Angelita se encontró en la calle a su única amiga de la infancia, quien le dio la idea de vender frituras afuera de su casa para ganar un poco de dinero. Al principio, estaba muy desanimada, pero luego de un rato, se decidió a pedirle prestado dinero a su hermana mayor. Compró lo necesario, instaló una pequeña tienda afuera de su casa y les vendió frituras a los fieles de ELOHIM, quienes se reunían en el templo de su barrio cada lunes, jueves y domingo. A los pocos días, había conseguido tanto dinero como para comprarle un celular a su hijo. Doña Angelita no podía ahorrar y era persuadida fácilmente por sus hijos, cuyos caprichos iban desde excéntricas mascotas hasta a celulares, desde piercings hasta tratamientos antiacné.

Pasada una semana, doña Angelita había experimentado un cambio radical. Culpaba menos a sus hijos y, aunque seguía sufriendo convulsiones, estaba descubriendo nuevas formas de obtener dinero. No sólo atendía su tienda, sino que iba a la secundaria a vender frituras, siempre en compañía de su amiga que la cuidaba. Ya no estaba tan aburrida y había abandonado su deseo de tener una televisión. Las cosas comenzaron a suceder mejor, hasta que un día recibió una llamada. Ya daban las ocho de la noche cuando doña Angelita escuchó timbrar su celular. Era el hijo menor que provocaba las ansias nocturnas, los suspiros de la madre que veía su casa incompleta y no dejaba de pensar en un Dios en el que pocas veces creía. Por fin, timbró el celular y se enteró que iba a tener que salir a la calle, hasta el barrio de Guadalupe, del otro lado del río, para ir

a pagar una deuda, de por sí funesta bajo cualquier situación. Más aun, a sabiendas de su relación con el dinero y sus hijos, quienes sólo se dedicaban a despilfarrar el poco dinero que entraba a la tienda de su madre. El hijo menor de doña Angelita estuvo detenido en la casa del agente del barrio de Guadalupe. Ahí estaba, de hombros caídos y con la mirada arrepentida. El jovencito de catorce años, junto con una de sus compañeras de la secundaria. El motivo había sido haber violado uno de los acuerdos de los vecinos, recientemente advertido en las esquinas del barrio, que prohibía el noviazgo.

¡Qué ganas tenía de mandar a todos al demonio y meterse hasta el apando para recoger a su criatura! En un mal día como aquellos, solían aparecer los ataques más violentos. El corazón se alebrestaba y, de súbito, todo se reducía a comprobar en el propio cuerpo, a través de las raspaduras, que se había enfermado otra vez. En todo caso, era mejor ir acompañada de alguien. ¡Qué miedo salir sola!, pues los ataques no sabían de horarios. Y, quién mejor para acompañarla que su hijo Miguel, quien la llevó hasta donde se encontraba la criatura adolescente.

“Lo que pasó, señoras –explicó la autoridad– es que sus hijos ya sabían que el noviazgo está prohibido en el barrio. Y, aquí la gente es muy tremenda y no va a soltarlos hasta que paguen las deudas de mil quinientos pesos, cada uno”.

¿Acaso el noviazgo estará prohibido porque en los campos aledaños los jóvenes huyen de los cánones de las pedidas de mano, el robo de la novia y la mirada de Dios que condena el sexo premarital, quien pese a ser omnipresente, no vigila ciertos rincones del pueblo? Doña Angelita aseguraba que la gente era mentirosa y exagerada. Con tal de no cobrarles caro a quienes de veras van a profanar los campos con sus extrañas formas de amar, se desquitaban con los pobres jovencitos que ni la deben ni la temen. Me preguntaba en voz baja, ¿qué de malo hay en sentarse toda la tarde, tenderse en la hierba para intercambiar silencio por silencio, como dijo el poeta? ¿Qué atentan? ¿Qué protegía esta ley?

“Mi hijo no hace esas cosas, pero algo tuvo que ver esa ‘desgraciada chamaca’, que ya conocía el letrero”, dijo doña Angelita.

Rubén se quedó sin beca Prospera y su mamá con el coraje de comprarle tenis con su propio dinero, debido a que el mundo del noviazgo debe pagar 3 mil pesos por existir en la tierra de la dote.

"¿Su marido pagó dote por usted, doña Angelita?", le pregunté a doña Angelita cuando terminó de contarme lo sucedido.

"Gracias a Dios, no. Si no, mi apá le hubiera tenido que regresar su dinero a ese 'bendito hombre' cuando vio que tengo esta enfermedad".

"…Queda prohibido cualquiera de lo siguiente"

A partir de ese día, doña Angelita comenzó a sufrir más ataques y se volvió a sentir tan angustiada como cuando nos conocimos. La deuda con el barrio de Guadalupe la había devastado. En mi experiencia como etnógrafo, nadie me había buscado tanto como ella. Hablábamos casi a diario, al menos por teléfono. Cuando tomaba un descanso de Chenalhó y me refugiaba en San Cristóbal, me llamaba preguntándome si la había olvidado. Lo cierto era que doña Angelita estaba muy sola y, sobre todo, estaba al

margen de cualquier grupo social. No era ni mestiza ni indígena, ni presbiteriana, pentecostés, tradicionalista ni católica.

"¿Para qué voy a echar mentira que sí quiero religión? Realmente siento que todavía no puedo. Entonces, ¿para qué voy a ir a engañar a Dios que voy a ir a un templo, que voy a orar, si realmente mi corazón no siente eso o no cree eso. Creo que voy a recibir más castigos si yo misma voy a engañarme. A la gente quizá yo pueda engañar, pero a Dios no se puede engañar. Si no va uno de corazón, ¿para qué va uno? Me dice mi hermana: 'voy a hablar al pastor para que te venga a ver, porque puede ser que te den una ayudita'. Pero como le digo: 'ni modos que por un apoyo voy a entrar'. El corazón no me da para creer".

Los primeros meses, doña Angelita se mantuvo firme en su postura de no acudir a ningún templo. Sin embargo, llegó el momento en que estaba tan desencantada del Centro de Salud, sus hijos y la imposibilidad de obtener una tomografía, que no pudo resistirse a buscar una religión. Instigada por su hermana, la doctora Morales, la perenne melodía del templo ELOHIM que sonaba en la esquina de su cuadra y las historias que Magali le contaba sobre quienes habían sido curadas a través de la palabra de Dios, un día, por fin decidió acercarse a una ceremonia. Sin embargo, tuvo que hacerlo a escondidas de su hijo Miguel, quien detestaba las religiones debido al escándalo de los templos que no lo dejaba descansar.

"Como le digo a Magali: ahorita con lo que ando enferma, pues la verdad como que estoy pensando, ya como entrar en religión".

Para la fortuna de doña Angelita, las opciones sobraban. No había un solo rincón en Chenalhó donde no resonara la religión, ya fuera a través de las callejoneadas de los tradicionalistas, los templos musicalizados o los conciertos cristianos en el espacio público.

LA FE EN LAS CALLES

Por aquellas fechas yo pasaba las tardes descansando en los portales del Palacio Municipal junto a los policías municipales y los mayoles —los policías del gobierno

tradicional—, quienes hacían lo mismo durante muchas horas, hasta que el comandante de los primeros les ordenaba que se treparan a la batea de la patrulla. De repente, los mayoles salían corriendo detrás de los alcaldes tradicionales, las bandas de viento, los coheteros y los niños que cargaban el *pox* en botellas de plástico. A veces los seguía, pagando el precio de emborracharme con ellos con tal de no parecerles un intruso y ser tratado como reportero. Cuando mi cuerpo demandaba sobriedad, optaba por quedarme mirando el parque, buscando alguien con quién conversar.

Callejoneadas tradicionalistas en la calle

Cierto día, los policías municipales y yo admirábamos desde nuestros asientos a un ebrio que no podía bajarse el cierre del pantalón para orinar enfrente de la iglesia. Todos nos reíamos de él hasta que el ebrio logró sacarse la ropa con un estirón violento. Se escuchó un grito de pudor y los policías se carcajearon intempestivamente.

"¿Aquel es policía?", les pregunté a los policías municipales, ya que el ebrio portaba un pantalón muy parecido al de ellos.

Me explicaron que la jornada de trabajo de aquel policía ebrio había acabado en la madrugada. Por lo tanto, técnicamente no se trataba de un policía, sino de un ciudadano común y corriente. Posteriormente, los demás policías lo condujeron hacia la playa del río, en cuyos alrededores haría de las suyas sin ofender la vista de nadie.

Entré a la iglesia católica y encontré un grupo de mestizos que intentaban documentar una ceremonia de quince años en un templo atiborrado por las velas que los tradicionalistas les ofrecían a sus santos. A falta de un profesional, el padre de la quinceañera aprovechó mi presencia para nombrarme fotógrafo del evento. Al terminar la misa, quedé invitado a la fiesta en la casa de los papás de la quinceañera y, antes de que pudiera negarme, una mujer me ordenó que por lo menos registrara la procesión de la quinceañera, encabezada por unas pequeñas niñitas que decoraron la avenida Dr. Aguirre Beltrán con pétalos rojos. Tomé la última fotografía de la quinceañera vestida de rosado que posaba junto a su pastel de chantillí y salí corriendo de regreso a la plaza.

Dos policías y un borracho

Del otro lado del parque, frente a la iglesia católica, encontré una tarima en la cancha de básquetbol. De súbito, llegaron unos músicos que se subieron a probar sus instrumentos. Un grupo de hombres muy arreglados acomodó algunas decenas de sillas frente a la tarima, esparciéndolas por toda la cancha. Posteriormente, un maestro de ceremonias invitó a todos los mirones a calentar los asientos de madera. No dudé en acatar las instrucciones del orador y me senté a esperar. Las vendedoras de verduras que se acomodaban al pie del minisúper se miraron entre sí en señal de complicidad y, luego de guardar su mercancía, ocuparon las sillas que quedaban disponibles. La gente fue llegando poco a poco. Incluso la dueña del hotel-restaurante Anabel sacó sus sillas de plástico al filo de su negocio. Su familia y ella se instalaron para esperar el evento que los distraería un rato. Más tarde, llegaron las empleadas de la mujer mestiza, incluyendo a doña Angelita, quien me saludó a lo lejos con cierta complicidad.

"Vamos a ver si me gusta este culto. Es que con mi hermana no muy quiero ir, porque ahí piden más dinero", me dijo doña Angelita cuando me acerqué a ella.

El culto en la cancha de básquetbol

Los “hermanos” de Tuxtla Gutiérrez fueron apareciendo en sus autos. Venían uniformados con unas playeras que aseguraban que “Jesús no es religión, es vida”. Poco a poco, fueron ocupando animosamente los lugares estratégicos, justo en los extremos de la cancha de básquetbol, para vigilar el evento como los centinelas de algún líder misterioso. De súbito, apareció un auto guinda muy bien lavado. Era el pastor de ELOHIM, quien a pesar de vivir a dos cuadras del parque acostumbraba desplazarse en su vehículo a todas partes. Tan luego como el pastor bajó del *Tsuru II* y nos dejó admirar su gabardina celeste, el baterista hizo vibrar el contratiempo al ritmo de una cumbia. El maestro de ceremonias se alebrestó y muchas personas aparecieron de no sé dónde para ocupar los asientos que quedaban disponibles. La música subió de volumen, los aplausos desfasados la secundaban y cada vez que aparecía un nuevo pastor sobre la tarima, se escuchaba una hurra desde las sillas de madera. El público no tardó en responder a la petición de los pastores, quienes llenaban los silencios de sus discursos pidiendo un grito de júbilo. La cancha se llenó de vítores y aleluyas.

Era el encuentro de Iglesias pentecostales, organizado por el pastor del templo ELOHIM. Participaron tres organizaciones más: “Nuevo Pacto”, “Jesús es el camino” y “Restauración”. Cada pastor subió a la tarima con saltos y celebraciones incluidas, dirigiéndose al público en tsotsil e intercalando su discurso con palabras castellanas. La música era tan importante como las predicaciones apasionadas.

“Lo malo es que no muy entiendo el tsotsil”, susurró doña Angelita, un poco desanimada.

Cayó la noche y, mientras adentro de la iglesia católica fulguraba la luz ominosa de velas, en la cancha de básquetbol vibraba la tarima al son de la música norteña. Decenas de devotos alzaban sus manos al cielo, agitándolas como si se despidieran del día que fenecía ante nosotros. Luego vino el llanto de las mujeres que se arrodillaban en el concreto. Al alzar la vista, descubrí los palcos del evento: las azoteas repletas de curiosos, el portal del minisúper poblado por quienes acompañaban a los devotos y los mestizos en su palco del hotel-restaurante Anabel. Todos admirábamos a un pastor, quien deformado por las luces multicolores que centelleaban caprichosamente por todo nuestro campo visual, luchaba contra su sombra para distinguir las letras de su Biblia en tsotsil. Algún asistente de su congregación no tardó en acercarle una *tablet*, gracias a la

cual pudo continuar la lectura de la palabra de Dios, sin necesidad de apagar los paneles de luces tropicales.

De repente, el pastor preguntó:

“¿Su nombre es?” y el público trinó: “¡Es-Je-sús!”

A las ocho de la noche encontré a mis amistades entre el público: Magali y su familia, quienes, a pesar de ser presbiterianos, terminaron cantándole al Dios de los ELOHIM, a mi antigua casera y los hijos de doña Angelita, quienes regresaban de su partido de fútbol y se sentaron a descansar entre una multitud que permaneció atenta desde las tres de la tarde hasta las ocho de la noche.

“No me gusta que me de la pena, porque hay gente que de repente hablá, saludá. O, por ejemplo, aquí que de repente nos invitan a rezos, que vamos a rezos, a fiestas. Me da pena, me da pena. Ay, no. Ay, no, me da pena. Ya no quiero ni entrar a su templo”, me dijo doña Angelita, quien miraba atentamente.

“Jesús no es religión, es vida”

A las nueve de la noche, todos nos dispersamos. Las velas de la iglesia se apagaron y la máquina de luces de las asociaciones pentecostales convirtió la cancha de básquetbol en un salón de baile.

De hecho, no era la primera vez que observaba el culto de los ELOHIM. Conocí al pastor a principios de septiembre. La imagen que tenía de él era muy ambigua. Cuando llegué por primera vez a su casa, lo entrevisté para conocer qué pensaba sobre el *tup'ik*. Tuve la mala suerte de llegar a su casa mientras leía la Biblia y subrayaba los pasajes que más le interesaban. Sus concepciones sobre el *tup'ik* eran vistas a la luz de los pasajes que recitaba con tono escatológico. No entendí nada de lo que me dijo, pues siempre que le pedía su opinión me evadía aludiendo pasajes que para mí no tenían ninguna relación con lo que le preguntaba.

De todos modos, quedé invitado a su ceremonia y unas semanas más tarde, Witold y yo llegamos al templo de ELOHIM, encaramados en la batea de la camioneta de redilas de nuestra casera, una ferviente creyente del culto. El templo ELOHIM se encontraba en una de las tantas colinas del pueblo, en el barrio de la Tejería. Era un recinto construido adentro de una propiedad particular, con jardín y una casa de dos plantas. El piso del templo era de cemento, guardaba cierta austeridad franciscana y su arquitectura semiurbana que aglomeraba el block y las varillas por doquier. Las ventanas de metal no tenían vidrios y el techo era de lámina de asbesto. Había una silla para cada uno de los feligreses, misma que fue asignada por un equipo de hombres que usaban camisas celestes y conducían a los fieles hasta un lugar específico, según ciertas reglas que no fui capaz de descubrir. Los organizadores se aconsejaban entre sí para saber dónde debía sentarse tal o cual persona y, a veces, su desacuerdo generaba la incomodidad de los creyentes confundidos que iban de aquí para allá sin poder sentarse. Eso sí, las sonrisas y el buen trato imperaban en el lugar. Todos nos decíamos "hermano" o "hermana", aunque nunca antes nos hubiéramos visto.

Tan luego como nos asignaron nuestros asientos, un joven elegantemente vestido comenzó a improvisar con una guitarra sobre el escenario. El ambiente me recordaba a las fiestas de quince años, cuando las festejadas todavía no llegan al salón y los músicos se entretienen probando sus instrumentos y pronunciando con exageración números y monosílabos. Era un ambiente que auguraba algo importante. Los feligreses abarrotaron

el templo y la música comenzó. El joven de la guitarra era el líder del grupo de música versátil. Primero, una balada; luego, un rocanrol; luego, reggae; y, después dejé de escuchar el género musical. Perdí la cuenta, porque la música me dejó de importar a causa del júbilo eléctrico de todas las personas. El talento del grupo musical era asombroso. Casi todas las mujeres tenían las manos extendidas, las izaban pacíficamente y sus trajes tsotsiles adornaban la escena. Por su parte, los hombres apenas se balanceaban con la música. De pronto, apareció el pastor luciendo un *blazer* azul de finas hechuras y un impecable pantalón caqui. Cuando los focos del templo se encendieron, comenzó una suerte de carnaval dirigida por el pastor, quien subió al escenario por detrás de un telón fluorescente. De repente, apareció por nuestras espaldas una mujer que cantó tan divinamente que no pude dejar de admirarla.

Nuestra casera, por lo general introvertida y gruñona, alzaba las manos en señal de alabanza y caminaba de adelante hacia atrás, contoneándose y dándose vueltas completas con los ojos llenos de lágrimas. Parecía una fiesta, pero en lugar de los globos, aparecieron unas banderas multicolores que tenían escrito “ELOHIM”; en lugar de las zambas, se escucharon los cantos que invitaban a saltar, gritar, bailar, girar y alborotarse de una buena vez.

“Hay que girar, que girar, hay que bailar, que bailar, hay que saltar, que saltar”, cantaban los músicos con frenesí.

Temí que me animaran a bailar. Afortunadamente, cada uno estaba entregado a una celebración más bien solitaria. Los jóvenes y los niños corrían en fila por todo el perímetro del recinto, izando sus banderas como en un estadio de fútbol. Por su parte, las ancianas iban de un lado a otro, bailando solas como si nadie las observara. Los hombres se movían tanto como podían y la mayoría de las señoras estaban en éxtasis: gritaban, gemían y lloraban. Poco a poco, la música fue tornándose menos animosa, hasta que se cortó la luz y el pastor comenzó a predicar *a capella*.

Su discurso era tan enredado como la primera vez que lo escuché. Por lo tanto, la mayoría de los feligreses aprovecharon para acudir a una tiendita de dulces instalada a un costado del templo, adentro de la casa del pastor. La tiendita era administrada por la familia del pastor, quienes me regalaron un refresco para que me animara a visitarlos cada domingo. Luego del baile, siguió el sermón acompañado por un crujiente escándalo

de botanas y refrescos. De pronto, el pastor no supo muy bien qué decir, así que pidió aplausos para ELOHIM. Gracias al ruido de las palmas, el pastor recobró el hilo de su argumento y provocó las lágrimas y el llanto de una gran porción de su iglesia. La luz eléctrica regresó, la banda tocó un poco más y un grupo de hombres y mujeres pasaron entregándonos un cuadrito de pan *Bimbo* y un vasito microscópico de jugo de uva que simbolizaba el vino prohibido.

Entregamos el diezmo y las gracias. Nos hincamos en el suelo y el pastor nos dio permiso de irnos en paz. Al finalizar el culto, Witold y yo pasamos a saludar al pastor. Adulamos su templo y él nos confesó que aquella era una buena forma de ganarse la vida. Por ejemplo, su hijo menor, el líder del grupo versátil, estaba a punto de terminar una carrera universitaria y su hijo mayor ya tenía un buen trabajo en la ciudad como ingeniero.

“Con este trabajo ya no tengo que trabajar en el campo”, nos confesó con honestidad.

MIEDO A ENLOQUECER

La semana siguiente al culto en el parque, Doña Angelita estaba decepcionada de sí misma. No podía entregarse a ninguna religión. Además, no dejaba de hablar de dinero, otra vez. Que el hijo tal era un flojo, que ella no podía trabajar, que su primogénito policía tenía prohibido por su mujer darle un solo peso. Se me ocurrió una pésima idea y le pregunté qué haría en caso de no tener que gastarse todo su dinero en celulares para sus hijos, chamarras juveniles y jabones antiacné.

“Pues, la verdad, sí lo he pensado”, pero nada más de pensarlo se le quebraba la voz.

En primer lugar, y respondiendo a su deseo más oculto, “arreglar su persona”. Es decir, adquirir tratamientos dermatológicos para poder ser acreedora al apodo de “meca”, que en Chenalhó se entiende como “güera bonita”. Las convulsiones no sólo le habían arrebatado el trabajo y las ganas de salir a pasear, sino la belleza blanca y juvenil de otro tiempo. A causa de las enfermedades, doña Angelita había acumulado un sinfín de manchas por cada rincón de piel que se le alcanzaba a mirar. Según ella, había nacido con más suerte que sus hermanas, porque era la favorita de todo el mundo por ser la

“meca”, un atributo que poco a poco se fue perdiendo desde el día que conoció a su marido y comenzaron las convulsiones, las quemaduras y los raspones. Los doctores opinaban que, a causa de las patadas que su marido le propinaba, su nuevo tono de piel respondía a la lesión de algún órgano interno. Además, si doña Angelita hubiera tenido dinero suficiente, habría optado ponerse una dentadura, una ilusión secreta que, no obstante, estaba en boca de sus familiares, quienes le lanzaban indirectas cada que podían. En la casa de su hermana se hablaba con frecuencia sobre dentaduras, quizás para provocar la tristeza de doña Angelita, quizás para humillarla o sólo porque a veces se hablaba por casualidad de su deseo más oculto. Se hablaba de dentistas, endodoncias y consultorios; empero, estaba segura de que nadie lo deseaba tanto como ella.

Una vez blanca de piel y dentadura, doña Angelita se habría emperifollado con los mejores adornos. Su sueño habría estado cumplido. Por lo menos uno: “arreglar su persona”. El otro sueño era menos emocionante. Incluso era uno ambivalente. Deseaba saber algo que no quería saber: escuchar la opinión de un “médico de la cabeza”, como decía ella. Era un sueño, porque una tomografía costaba, según ella, 2 mil pesos. Sin embargo, resultaba que el DIF Municipal no había conseguido contratar un doctor, como le habían prometido; el Centro de Salud, casi nunca no funcionaba; y, los religiosos, bastante hacían con su consultorio-farmacia en donde le regalaban medicamentos.

¿Por qué, después de veinte años sufriendo convulsiones, doña Angelita comenzó a soñar con hacerse una tomografía? El 2 de noviembre, estaba en el panteón con sus familiares, cuando de pronto se acercó don Sebastián a la tumba de sus parientes. Sebastián le preguntó cómo estaba de salud y doña Angelita dio las noticias: las convulsiones no cesaban, nadie le daba un apoyo y las pastillas ya casi no hacían efecto.

“Quiere que se cuide usted, doña. Pero, ¿qué es lo que realmente siente cuando se enferma usted?”, le preguntó don Sebastián.

“No sé. De repente, haciendo las cosas, como que siento que me desmayo. Siento como un mareo, pero después ya no me acuerdo si me caigo. Ya no me acuerdo”, le respondió doña Angelita.

“Ah, pues quiere que se cuide mucho usted. Mire usted, así pasó con mi exmujer: sufría de esa enfermedad y, entonces, a través del tiempo, como nos separamos, ella se

quedó con mis hijos. Ahorita tengo un hijo de 28 años que ya me pide apoyo, porque su mamá, después de esta enfermedad, como la que usted tiene, se volvió loca. Se alocó".

"Ah".

"Sí, se alocó. Ahí tiene usted que ya están grandes mis hijos, pero ahorita ella ya les pega, los muerde, todo eso".

"Ah".

"Sí, pero es como la enfermedad que está pasando ahorita. De hecho, a mi mujer le hicieron esa tomografía, pero nunca le hallaron nada, nunca le encontraron lo que ella tenía. Entonces, no sé cuál es la manera que se haiga alocado".

"Ay, Dios, ¿será posible que yo…?", se preguntó doña Angelita.

Hacía cuatro días que "la mente no estaba en sí" y había sufrido muchas convulsiones. La mañana anterior a la noche de los ataques, doña Angelita había soñado que entraba a un templo –meditación habitual en vigilia– y que un ebrio la interpelaba a la mitad del camino:

"Ahora sí nombraste a otra persona: Jesús", doña Angelita imitaba al ebrio de su sueño con mucho dolor.

Ella lloraba, pues desde su conversación con don Sebastián, no había dejado de aborrecer la posibilidad de volverse loca y acabar agrediendo a sus hijos, como la exesposa de Sebastián. Al día siguiente, doña Angelita sufrió cuatro violentos ataques. Desde entonces y hasta el último día que nos vimos, se sentía muy confundida. Por ejemplo, podía estar escuchando a la gente, pero las palabras perdían su peso.

"Mi cabeza no está aquí. Esa es la desesperación que yo siento. Mi mente se siente rara", y siguió llorando toda la tarde.

Como un ratoncito, salió su hijo Miguel de la habitación, relamiéndose el cabello con gel y alistándose para salir a pasear.

"Ay, Dios. Mire a aquel, no le importa que me quede sola…", protestaba estremecida.

"Ay, amá, traiga acá esas galletas. Ya no llore. Ahí nos vemos", y la lámina del zaguán sonó como una bofetada.

Algo le sucedía aquellos días, porque cuando salía a la calle sentía como si todo el mundo la mirara.

“Quizás esas malditas pastillas tienen la culpa, probablemente sólo quieren que esté dormida”, cavilaba con desconfianza y me juraba entre lágrimas que, hasta no tener una tomografía, no estaría tranquila.

Le ofrecí pagar la tomografía. Empero, le pregunté qué haría con ella, quién la atendería, quién la interpretaría.

“Mi hermana me ayuda”, respondió muy animada.

Entonces llamamos por teléfono a su hermana, quien no tuvo vergüenza de decirle que bastante había hecho por ella al invitarla a la religión, que no molestara más.

“¿Te quieres curar? Dejá de hacer cosas de mundo, de buscar doctores, ya sabés qué hacer… entrar en religión”, se escucharon los gritos de su hermana a través del teléfono.

Nadie la apoyaba y ya no tenía ganas de vivir. Por lo tanto, le propuse que saliéramos a caminar. Doña Angelita aceptó y salimos rumbo al parque. En el camino encontramos un puesto de elotes y nos compramos uno. Doña Angelita se sentó en una banca sin decir ni una sola palabra, divisando en lontananza a su hijo menor, quien jugaba fútbol con sus amigos. La tarde estaba bonita, concluimos con el elote en la mano. Más tarde, doña Angelita me contó cómo había perdido su esperanza en el DIF y recordó cuánto se había ilusionado cuando le prometieron pagarle una tomografía. Juntos recordamos la confianza generalizada que había provocado la destitución de la expresidenta Rosa Pérez.

En el momento en que el nuevo gobierno de Chenalhó tomó posesión, las calles estaban llenas de basura, el Palacio Municipal abandonado y todas las solicitudes en el DIF Municipal estaban suspendidas. Abraham Cruz, el nuevo presidente municipal, había prometido construir una universidad, regresar los apoyos de artesanías y entregar los apoyos para la construcción de viviendas. Muchas personas solicitaron empleos que equivalían a tres años de sueldo en su propia localidad, entre ellas doña Angelita, quien deseaba que su hijo trabajara en el municipio. Alentadas por el ambiente de esperanza, la amiga de doña Angelita la había animado para solicitar una tomografía al presidente municipal. A pesar de la vergüenza con la que vivía —se apenaba de usar pantalón, aunque pudiera evitar raspaduras; entrar a cualquier iglesia, salir a vender frituras, jugar básquetbol y un largo etcétera que implicaba entablar relaciones con otras personas—, doña Angelita aceptó hacerlo siempre que su amiga hablara por ella. Pese a sus

insistentes visitas, el presidente municipal nunca apareció en su despacho, pero algunos funcionarios del gobierno le sugirieron que se acercaran al DIF Municipal para que atendieran su caso.

Claudio, el secretario del DIF, era un mestizo muy simpático que había llegado comisionado a Chenalhó desde la costa chiapaneca. Era entusiasta y tenía mucha disposición. Lo mismo pasaba con Claudia, la secretaria, originaria de Tuxtla Gutiérrez, quien, a falta de un empleo en la capital, aceptó trabajar en Chenalhó. El día que Doña Angelita y su amiga llegaron al DIF, trataron de hablar con la esposa del presidente municipal, una mujer indígena que no sabía escribir ni hablar castellano. Desafortunadamente, ésta casi nunca estaba en su oficina y doña Angelita no pudo hablar con ella. Empero, se encargó de contarles su caso a los funcionarios, precisando que estaba desesperada por conseguir una tomografía que le indicara cuál era su enfermedad. Los nuevos funcionarios quedaron muy consternados por ella y cometieron el error de asegurarle que no tardarían en llegar los nuevos médicos que atenderían en el DIF Municipal. Mas no sólo eso: le prometieron que el nuevo gobierno se encargaría de practicarle el estudio en un salón abandonado que sería acondicionado como laboratorio. Doña Angelita dio su nombre y dirección y firmó con su huella digital. Desde entonces, ella estaba más tranquila y optimista, esperando la llamada de los secretarios que nunca llegó. Más se demoró doña Angelita en conseguir una constancia del Centro de Salud con la que probaría que estaba enferma, que lo que permanecieron en sus puestos los animosos funcionarios del DIF.

Pasaron los días y todavía no recibía ninguna noticia. Yo conocía su vergüenza y el temor que sentía al estar sola en la calle, así que le propuse ir a averiguar qué habría pasado con su solicitud. Ella aceptó y, al llegar al DIF Municipal, nos encontramos un gentío animoso que acarreaba despensas.

“¿Estará la licenciada, Claudia?”, le pregunté a una funcionaria cuando llegamos al despacho.

“La licenciada renunció”, me respondió.

“Al menos debe estar registrada la solicitud de una tomografía a nombre de doña Angelita, ¿verdad?”, le insinué a la nueva funcionaria, quien buscó entre un montón de

hojas revueltas que parecía la tarea de un niño travieso. Cuando terminó su pesquisa, nos dijo que no había nada y que seguramente la solicitud se había traspapelado.

"¿Cómo se traspapela algo? ¿cómo se pierde a sí mismo? Además, usted ni siquiera le preguntó el nombre a la señora", contesté iracundo.

"Ah, sí ¿Cuál es su nombre?".

"Angelita Pérez Santis", dijo la señora.

"No, no hay nada", respondió de inmediato, sin haber verificado en el taco de hojas.

"¿Cuál es su nombre?", le pregunté con rabia.

"Zutana", tendió la mano y yo le di a conocer mi nombre, como si fuera un inspector importante.

Salimos del DIF Municipal y doña Angelita me miró con un mohín. De súbito, su expatrona cruzó el parque. Doña Silvia nos preguntó qué andábamos haciendo y doña Angelita le respondió que se estaba volviendo loca. La señora Silvia nos arropó hasta su restaurante, en donde nos sugirió visitar al trabajador social del Centro de Salud para que emitiera una orden de una tomografía al Hospital de las Culturas. Además, le advirtió a doña Angelita que atender su enfermedad le costaría por lo menos 6 mil pesos. Lo decía ella, que había andado de neurólogo en neurólogo atendiendo la demencia senil de su marido.

La situación era muy difícil, admitía doña Silvia frente a aquella mujer que no dejaba de llorar sobre la mesa del restaurante.

"Piensa en Dios y todo estará mejor", le dijo doña Silvia.

"¡Y dale con Dios, carambas!", dijo doña Angelita, quien estaba harta de ese tema.

"Bueno, bueno, dale gracias a tu amistad –refiriéndose a mí–, pero él no te va a poder mantener tu enfermedad. Él se va a ir", dijo doña Silvia, perdiendo la paciencia.

"¿Ya comiste?", le preguntó a doña Angelita, quien arreció el llanto para informarnos que no tenía ni para los frijoles.

De camino a su casa, doña Angelita no dejaba de llorar a cántaros. Pero, cuando llegamos, dijo en medio de una carcajada liberadora:

"A mí lo que me da miedo es que ya nada me dé vergüenza".

El día siguiente, doña Angelita fue a buscarme a mi casa con su hijo Miguel. Tenían que hablar conmigo en privado. Doña Angelita me confesó que había estado pensando

en las entrevistas que le había hecho. Al principio, había aceptado platicar conmigo; sin embargo, lo había pensado mejor y ya no quería que su historia fuera contada en la televisión. Le expliqué de nuevo que yo no era reportero y que mi trabajo sería una tesis de antropología. Doña Angelita volvió a aceptar que escribiera su historia y agregó que, si no iba a pagarle una tomografía, porque de nada serviría conseguirla sin las citas periódicas con un neurólogo, por lo menos le diera dinero para que su hijo viajara a San Cristóbal a buscar un trabajo. Los dos viajaron a la ciudad. Miguel no consiguió el trabajo, pero volvieron contentos del paseo. El trabajo de campo terminó y sin quererlo, me convertí en uno más, entre funcionarios del gobierno y religiosos, que nada pudo hacer por su enfermedad.

***

Las historias presentadas en este capítulo podrían refutar uno de los argumentos de esta tesis. En el caso de doña Angelita, pareciera como si la religión no constituyera el fundamento de la curación de las convulsiones, debido a que las concepciones de su enfermedad descansaban sobre una lógica organicista que no daba cabida a interpretaciones anímicas o espirituales de la enfermedad. En la búsqueda de atención, doña Angelita ha transcurrido por las instituciones de salud del Estado y el consultorio pentecostés, sirviéndose exclusivamente del tratamiento alopático. No obstante, mantener su interpretación de la enfermedad ha sido muy doloroso para ella.

Las asociaciones religiosas la asediaban por doquier. Su hermana y su vecina no dejaban de presionarla para acudir al templo, su patrona le sugería encomendarse a Dios, las bocinas del templo ELOHIM instigaban su conversión e incluso los personajes de sus sueños le ordenaban creer en Cristo. Para su mala fortuna, aunque deseaba tener fe, su tragedia consistía en que no se trataba de un acto volitivo. Doña Angelita no podía creer en ninguna religión, porque “el corazón no le daba” para congregarse en ningún templo. El papel de la religión no estribaba en ser el fin de las explicaciones de la curación, pues su concepción de la convulsión y la locura eran arreligiosas, sino en que era la única vía para la curación, debido a que no existía ningún otro medio de atención a su alcance.

“La religión es la única vía para la curación”, dijeron muchos interlocutores a lo largo de esta tesis. Sin embargo, es una aseveración que comprendo de dos maneras. En los capítulos anteriores, la religión era la única vía para la curación, porque se trataba de una enfermedad del espíritu o una posesión demoniaca; y, por lo tanto, el tratamiento alopático era tan sólo el paliativo de un mal mayor. Aunque a veces se dudaba de la forma de vivir la religión, nunca se abandonaba la perspectiva religiosa. Sin embargo, en el caso de doña Angelita, la religión era la única vía para la curación, porque la atención alopática en la que creía estaba fuera de su alcance. Su vergüenza y el pesimismo; pero, sobre todo, sus problemas económicos, no le permitían acudir a la consulta de un neurólogo. Peor aún, había perdido su esperanza en las instituciones del Estado, que eran el único medio posible para tratar su enfermedad. En este sentido, considero que el mandato de integrarse a una religión para atender su enfermedad entraba en constante contradicción con el sentido que ella le daba a su experiencia, un sentido biologicista cuyas formas de atención eran inaccesibles para una mujer sola, mestiza y pobre. A través de su historia se reiteró que la religión es el fundamento de la curación de las convulsiones y la locura, debido a que quien no crea en la etiología espiritual o demoniaca, no podría atender su enfermedad. El precio de mantener una concepción arreligiosa de la enfermedad tiene que pagarse con la frustración de recurrir a las instituciones del Estado. En Chenalhó, tan sólo un grupo minoritario y privilegiado podría poner en entredicho este argumento.

Por otra parte, a pesar de que doña Angelita se oponía a seguir una religión, me parece que ella era quien con mayor fidelidad seguía las reglas del lenguaje religioso, pues no estaba dispuesta a entablar una relación con Dios, instigada sólo por una razón instrumental. Lamentaba no poder alumbrar los objetos de su vida desde una perspectiva religiosa, es decir, ser incapaz de entregarse a una narrativa que se le impondría como una orden para cambiar su vida entera. Al margen de una perspectiva religiosa, doña Angelita pensaba que congregar en un templo sería tratar de engañar a Dios quien, en caso de existir, descubriría de inmediato su hipocresía e interés. Ella se preguntaba, por una parte, cómo entrar a un templo sin engañar a Dios. Y, por la otra, cómo lidiar con el rechazo de los feligreses, quienes de antemano sabían que ella estaba completamente sola y no pertenecía a ningún grupo. El drama que vivía doña Angelita estaba relacionado

con el aislamiento. Se trataba de una profunda soledad y sentimiento de abandono: sus hijos, el Centro de Salud, el DIF, el gobierno municipal; y, por otra parte, su propia localidad y sus vecinos, cuyas vidas estaban pautadas por itinerarios religiosos de los cuales estaba excluida.

Conclusiones

La pregunta central de esta tesis consistió en examinar la relación entre las convulsiones, la locura y la religión en la cabecera de San Pedro Chenalhó, Chiapas. Motivado por el problema del nomadismo religioso, argumenté que los medios más interesantes para analizar la conversión religiosa eran las narraciones en torno a la búsqueda de atención médica. En específico, las formas de tratamiento de las convulsiones y la locura, las cuales se perfilaron como uno de los motores más determinantes para el nomadismo religioso. Las voces presentadas en esta tesis no sólo mostraron cómo operaba la movilidad, sino que dieron cuenta de algunas contradicciones de la religión, las tensiones entre las asociaciones religiosas y las relaciones entre la religión, la medicina y la política.

Las historias presentadas en esta tesis fueron un intento por registrar las formas de tratamiento de las convulsiones y la locura a través del registro de los espacios y las narraciones de los sujetos, sus familiares, los pastores y los médicos. Al examinar "los rodeos de los cursos de acción" (Latour, 2012: 47) fue posible identificar la intersección de las técnicas, los espacios y los objetos situados entre la religión y la curación. El argumento de esta tesis se desprendió de un artículo de Pedro Pitarch (2004), quien sostenía que el nomadismo religioso estaba instigado por una razón instrumental en donde la doctrina y la verdad eran irrelevantes para las conversiones religiosas de los indígenas. El autor sostenía que los indígenas sólo estarían dispuestos a integrarse a cierta religión de acuerdo con sus prohibiciones, las actividades litúrgicas y qué tan bien funcionaba para mejorar la vida cotidiana. En suma, Pitarch concluyó que la transitoriedad religiosa estaba instigada por la ausencia de controversias en el "mundo indígena": discusiones propias del "mundo europeo" que se centraban en establecer la verdad.

Enseguida argumenté que era inconveniente analizar el nomadismo religioso desde esta mirada dualista. En primer lugar, sostuve que era problemático abordar la cuestión de la verdad en la religión teniendo en mente dos mundos opuestos —el mundo indígena y el mundo europeo—, ya que la falta de interés por establecer la verdad no era propia del supuesto "mundo indígena", pero sí de ciertos juegos de lenguaje, como aquellos que se sustentan en gramáticas que no incluyen el principio de no contradicción y nociones de verdad que no aspiran a establecer la relación entre un discurso y algún "más allá". En segundo lugar, argumenté que pensar en la "fidelidad transitoria religiosa" ponía en duda el carácter homogéneo de los "grupos étnicos", pues en la cabecera de Chenalhó las fragmentaciones estaban sustentadas por alianzas religiosas, políticas y económicas. Desde luego, era imposible hablar de un "mundo indígena". En efecto, al imponer los juegos de lenguaje científicos del antropólogo por encima de los de sus otros, se cerraban todos los caminos para analizar el lenguaje religioso. Mas, ¿cuál era la relación entre la verdad, la religión y la curación?

Para responder esta pregunta, reconstruí un marco conceptual que me permitió analizar la composición del lenguaje religioso. En primer lugar, argumenté que las características del lenguaje religioso posicionaban a la religión como una manera de mirar que, dada su naturaleza, se impondría sobre todas las demás perspectivas y constituiría la verdad de la persona. Mi primera conclusión respecto al nomadismo religioso fue que, aunque la adscripción religiosa suela ser transitoria, esto no quiere decir que se abandonara una "perspectiva religiosa". Ya que la religión tiene un papel central en la vida cotidiana, sostuve que la perspectiva religiosa era un fundamento del tratamiento de las convulsiones y la locura, debido a que la verdad propia de la perspectiva religiosa era indispensable para la curación.

Posteriormente, sostuve que el lugar de la religión en la curación de las convulsiones en Chenalhó estribaba en dos reglas del lenguaje religioso: la normatividad y la fuerza compensatoria. En primer lugar, a través de la historia de Rosa, presentada en el segundo capítulo, argumenté que la convulsión era la fuga a la normatividad religiosa y una forma de resistencia al discurso meticuloso de la religión. Además, la historia de Rosa y la de Juanita permitieron mostrar que la convulsión y la locura eran metáforas de aquello que no se puede representar: lo demoniaco, la posesión espiritual, la pérdida del

vayijel. En este sentido, la convulsión y la locura son imágenes religiosas que, entretejidas con otras narrativas, indican cómo no hacer las cosas y comunica un estado posible. Mas no sólo eso. En tanto metáforas de lo que no se puede representar, fijan el cúmulo de significados que las instituciones religiosas no podrían fijar sin ayuda de éstas y las demás imágenes religiosas. Por lo tanto, la convulsión y la locura son símiles religiosos sin los cual no podríamos pensar en lo inefable.

En segundo lugar, analicé la fuerza compensatoria de la gramática religiosa, que situaba la religión como un "último refugio" a través de rituales que satisfacen el deseo. De acuerdo con el marco conceptual wittgensteiniano, aquel que no se satisface con la representación de la creencia en el ritual, y comienza a corroborar su fe a través de la eficacia de las plegarias en la realidad, es aquel que usurpa la gramática religiosa con las reglas de otros lenguajes. En el momento en que las creencias se corroboran con la efectividad de las plegarias, dejamos de hablar de religión y comenzamos a hablar de superstición. Los sentidos del concepto "superstición" fueron los siguientes. Para empezar: jugar inapropiadamente el juego de lenguaje religioso o corroborar las plegarias y las creencias con su efectividad en la realidad. Por otra parte: urdir una serie de significantes religiosos periféricos que escapan a la normatividad de las religiones. A lo largo de las historias presentadas en la tesis, se pudo corroborar que ambos sentidos del término eran identificados como la etiología y la razón de la incurabilidad de la convulsión y la locura. En efecto, la "falta de fe", entendida como la incapacidad de entregarse de una vez por todas a una sola narrativa, era la causa más extendida de la locura y la convulsión.

Ahora bien, debido a que la religión no sólo es una perspectiva, sino que es una perspectiva anclada a un andamiaje institucional, las asociaciones religiosas se perfilaron como los medios idóneos para reencauzar los significantes supersticiosos a través de los cuales se expresaba la experiencia de la convulsión y la locura. En efecto, el tratamiento religioso apareció como la única alternativa. En el caso de las dos primeras historias presentadas en esta tesis, las enfermedades eran entendidas como posesiones espirituales o como afecciones al alma; y, aunque sus diagnósticos de *chuvaj* y *tup'ik* se combinaban con recursos alopáticos, predominaba una mirada religiosa en torno a sus enfermedades. En la historia del joven tradicionalista, presentada en el tercer capítulo,

quedó claro que los medios religiosos constituían el único conjunto de recursos terapéuticos fiables, debido a que el *tup'ik* no era una traducción de la epilepsia. A través de su búsqueda de atención, se pudo constatar que el diagnóstico de una enfermedad actúa como un efecto bucle sobre los pacientes diagnosticados, clasificándolos y orientando el devenir de su enfermedad. La historia de Raúl mostró que la enfermedad nunca es una cosa en sí, debido a que ésta nunca puede separarse de la etiología, el diagnóstico, la forma de tratamiento y el aislamiento. En su caso, el tratamiento tradicionalista era estrictamente necesario.

Sin embargo, en el último capítulo, la aseveración de que la religión era la única vía para la atención de la convulsión cobró un sentido diferente. Aunque doña Angelita no pertenecía a ninguna asociación religiosa y pretendía atenderse a través de la medicina alopática, poco a poco descubrió que la única opción que le quedaba era acudir a un templo. Que la religión sea su única opción no tiene que ver con el diagnóstico ni con su propia concepción de su enfermedad, que de hecho eran opuestas a las de la religión, sino a que el servicio médico del Estado era ineficiente y su pobreza no le permitía acceder a la consulta de un neurólogo. A través de diferentes medios era persuadida a que acudiera a una religión para resolver su problema de salud. En este capítulo se logró afinar la hipótesis que sostenía que la religión constituye el fundamento o el fin de las explicaciones de la curación de la locura y las convulsiones. En efecto, que la religión sea el fundamento (el fin de las explicaciones) o *bedrock propositions* está sustentado por un andamiaje ensamblado por las instituciones del Estado y las religiones, que sitúa a la religión como la única vía para la atención. El costo de renunciar al fundamento se paga con la negación de la atención.

Por otra parte, a lo largo de las historias presentadas, fue posible abordar el papel de la religión en la constitución de las formas de ser indígena en Chenalhó. En esta tesis sostuve que era imposible referirse a un "indígena pedrano" y que la ilusión de la univocidad era producto discursivo del Estado, expresado mediante la propaganda política, el monumento de la entrada del municipio y la oficina del gobierno tradicional. Además, sostuve que el criterio diferenciador entre las "facciones" de la cabecera de Chenalhó no se limitaba al uso del idioma, sino al uso de diferentes reglas provenientes del lenguaje religioso que se extienden, como una prescripción, en la vida cotidiana, los

senderos políticos y las relaciones con el Estado. A partir de la historia del joven tradicionalista, fue posible corroborar que la dificultad para encontrar una concepción y tratamiento tradicional del *tup'ik* se debía a que los sistemas médicos articulaban diferentes saberes con base en una lógica que daba cuenta de la historia reciente del municipio. Además, que las nociones tradicionalistas sobre la enfermedad, las teorías de la persona, la locura y Dios, dejaban traslucir que el fenómeno étnico era inseparable del fenómeno estatal. La dificultad de atender el *tup'ik* del joven tradicionalista radicaba en que había sido diagnosticado y tratado por un sistema médico que se encontraba en constante resignificación, espoleada por diferentes tensiones políticas. La búsqueda de una concepción tradicionalista del *tup'ik* abrió algunos debates que quedaron subexpuestos en esta tesis. A mi juicio, el más importante fue problematizar de qué forma se relacionaban los procesos de salud-enfermedad y la vida política del municipio.

Respecto a las deficiencias de esta investigación, me parece que la "conceptualización baja", aquella estrategia narrativa detallada y apegada a los actos y los discursos locales, no me permitió rehuir a los enunciados totalizantes que evocan los conceptos que se distanciaron del ras del suelo. Considero que el debate en torno a la narratividad colonizadora de la antropología sigue abierto. Finalmente, los aportes de esta tesis estriban en la visibilización de las trayectorias de los sujetos cuyas historias a menudo parecen irrelevantes y cuyas narraciones les permiten recuperar el papel de actores en un mundo que frecuentemente los objetiva. En efecto, se comprobó que lenguaje de la convulsión y la locura sacaba a la luz algunas reglas de la gramática religiosa que, de otra forma, quedarían tácitas. A lo largo de las cuatro historias se pudo constatar que las narraciones de las convulsiones y la locura estaban permeadas por un discurso que denunciaba el poder de las asociaciones religiosas, la ineficiencia del Centro de Salud, las relaciones coloniales, de género y de clase, la precarización del trabajo y el carácter ilusorio de la promesa emancipatoria de la modernización.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1991 [1953] *Formas de gobierno indígena*, Fondo de Cultura Económica, México.

ARIAS, JACINTO

1990 *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Instituto Chiapaneco de Cultura / Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

BASTIAN, JEAN-PIERRE

1997 *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.

BELLINGHAUSEN, HERMANN

2019 "Al menos 25 muertos por conflicto en Chenalhó: JBG zapatista", La Jornada, 06 febrero 2019, disponible en https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/02/06 /chiapas-al-menos-25-muertos-por-reciente-conflicto-enchenalho-7431.html, consultado el 2 marzo de 2019.

BENSA, ALBAN

2015 *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana*, Fondo de Cultura Económica, México.

2016 [2006] *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Secretaría de Cultura / El Colegio de Michoacán, México.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, A.C. (FRAYBA)

2018 "Bases de Apoyo Zapatistas en riesgo de desplazamiento forzado", 27 de marzo de 2018, disponible en https://frayba.org.mx/bases-de-apoyo-zapatistas-en-riesgo-de-desplazamiento-forzado/, consultado el 26 de marzo de 2019.

CHANTEAU, MIGUEL

1999 *Las andanzas de Miguel: la autobiografía del Padre expulsado de Chenalhó*, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas.

COLLIER, GEORGE, PABLO FARIAS, JOHN PEREZ Y VICTOR WHITE

2000 "Socio-Economic Change and Emotional Illness among the Highland Maya of Chiapas, Mexico", en *Ethos*, vol. 28, núm. 1, 20-53 pp.

COMAROFF, JEAN

2007 "Beyond Bare Life: AIDS, (Bio) Politics, and the Neoliberal Order", en *Public Culture*, vol. 9, núm.1, 197-219 pp.

CÓRDOVA, ÉDGAR

2017 "Voces desde los agujeros negros de Lesbos: una etnografía fronteriza sobre régimenes humanitarios en los márgenes del Mediterráneo", tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Ciudad de México.

DELEUZE, GUILLES Y FÉLIX GUATTARI

2007 *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires.

DURÁN, LEONEL

1988 "Presentación de la serie", en G. Giménez, *Sectas Religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísiticos, Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. 1, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Programa Cultural de las Fronteras, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Fomento Educativo, México, pp. V-IX.

EBER, CHRISTINE

1995 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope Water of Sorrow*, University of Texas Press, Texas.

2002 "'Buscando una nueva vida': La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998", en *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas,* Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández, Jan Rus (eds.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / International Work Group for Indigenous, México, 319-362 pp.

ENGEL, JEROME

2005 *Epilepsy: Global Issues for the Practicing Neurologist*, Demos, Nueva York.

EROZA, ENRIQUE

2006a "Stories of Misfortune, Affliction and Mental Illness in the Chiapas Highlands of Mexico", Tesis de doctorado, Departamento de Ciencias Humanas, Brunel University of West London.

2006*b* "Las crisis convulsivas entre los tzotziles y los tzeltales. Del don sagrado al estigma", en *Desacatos*, vol.1, núm. 20, 77-108 pp.

EROZA, ENRIQUE Y GUADALUPE DEL CARMEN ÁLVAREZ

2008 "Narrativas del padecimiento 'mental': arenas de debate en torno a prácticas sociales y a los valores que las sustentan entre los mayas tzotziles y tzeltales del sur de México", en *Revista de Antropología Social,* núm. 17, 377-410 pp.

ESCALONA VICTORIA, JOSÉ LUIS

2016 "¿Fragmentación o diversidad? A propósito de diversificación política y religiosa en Chiapas", en Jorge Uzeta y José Eduardo Zárate (eds.), *Los lenguajes de la fragmentación política*, El Colegio de Michoacán, México, 123-144 pp.

FABREGA, HORACIO Y DANIEL SILVER

1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*, Stanford University Press, California.

FARÍAS, MARÍA Y CRISTINA MANCA

1997 *Field Research Notes from the Project: Health and Social Transformation in Chiapas Mayan Highlands,* El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas.

FOUCAULT, MICHEL

2000 [1999] *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

2014 [1961] *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Buenos Aires.

GARZA, ANNA MARÍA

2007 "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas", en *Sociológica*, vol. 22, núm. 63, enero-abril, 2007, 85-110 pp.

GARZA, ANNA MARÍA Y AÍDA HERNÁNDEZ

2007 "Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó", en *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, México, 39-62 pp.

GIMÉNEZ, GILBERTO

1988 *Sectas religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, *Religión y Sociedad en el Sureste de Mexico*, Vol. I, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Programa Cultural de las Fronteras / Secretaría de Educación Pública / Consejo Nacional de Fomento Educativo, México.

GRAEBER, DAVID

2011 *Debt: The First 5,000 Years*, Melville House, Nueva York.

GUITERAS, CALIXTA

1965 *Los peligros del alma: visión del mundo tzotzil,* Fondo de Cultura Económica, México.

HACKING, IAN

2002 [1998] *Mad Travelers: Reflections of the Reality of Transient Mental Illness*, Harvard University Press, Cambridge.

HERMITTE, ESTHER

1970 *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo,* Instituto Indigenista Interamericano, México.

HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA

1993 "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", en *Anuario 1992*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 165-186.

2000 "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas", en *Religiones y Sociedad*, núm. 8, Secretaría de Gobernación, México, pp. 57-74.

2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

HOLLAND, WILLIAM Y ROLLAND THARP

1964 *Highland Maya Psychotherapy*, en *American Anthropologist*, vol. 1, núm. 66, 41-52 pp.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

2010 Censo de población y vivienda 2010, INEGI, México.

JACKSON, MICHAEL

2013 [2002] *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, Museum Tusculanum Press, Copenhague.

JACORZYNSKI, WITOLD

2006 "The War of the Spiders: Constructing Mental Illnesses in the Multicultural Communities of the Highlands of Chiapas", en *Multiple Medical Realities: Patients and Healers in Biomedical, Alternative and Traditional Medicine*, Helle Johannessen y Imre Lázár (eds.), Berghahn, Nueva York, 163-182 pp.

2008 *En la cueva de la locura. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

2010 *La maldición de Judas Iscariote. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

KLEINMAN, ARTHUR

1988 *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition,* Basic Books, Nueva York.

LATOUR, BRUNO

2012 *Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas*, Paidós, Buenos Aires.

LAUGHLIN, ROBERT

1966 "Oficio de Tinieblas. Cómo el Zinacanteco adivina sus sueños", en *Los Zinacantecos, un pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas*, Evon Vogt (ed.), Instituto Nacional Indigenista, México, 396-413 pp.

LÓPEZ CABALLERO, PAULA

2017 *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*, Fondo de Cultura Económica, México.

MANDUJANO, ISAÍN

2016 "Exalcaldesa de Chenalhó busca amparo; alega que renuncia fue por 'violencia psicológica'", Proceso, 2 de junio de 2016, disponible en https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/04/13/retienen-a-la-alcaldesa-dechenalho-para-pedir-que-construya-obras-7511.html, consultado el 2 de marzo de 2019.

MBEMBE, ACHILLE Y SARAH NUTTALL

2004 "Writing the world from an African metropolis", en *Public Culture*, vol. 16, 347-372 pp.

MENÉNDEZ, EDUARDO

1994 "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", en *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, 71-83 pp.

MOSZOWSKI, AÄRON

2017 *El diablo y Michael Taussig: La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MOYAL-SHARROCK, DANIÈLE

2004 *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave MacMillan, Hampshire.

NASH, JUNE

2001 *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Routledge, Nueva York.

ONG, AIHWA

1988 "The Production of Possession: Spirts and the Multinational Corporation in Malaysia", en *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 1, pp. 28-42.

PHILLIPS, DEWI Z.

1971 "Religious Beliefs and Language Games", en *Faith and Philosophical Enquiry*, Schocken Books, Nueva York.

PITARCH, PEDRO

2004 "La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas", en *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 2, núm. 2, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, 6-17 pp.

PROGRAMA PRIORITARIO DE EPILEPSIA DEL SECTOR SALUD (PPE)

2019 "¿Qué es el PPE? Introducción", disponible en http://www.epilepsiamexico.gob.mx, consultado el 26 de marzo de 2019.

RENATO, ROSALDO

1992 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Gedisa, México

RIVERA, CAROLINA, MARÍA DEL CARMEN GARCÍA, MIGUEL LISBONA E IRENE SÁNCHEZ

2011 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

SONTAG, SUSAN

1989 *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, Anchor Books, Nueva York.

TOMASINI BASOLS, ALEJANDRO

1996 *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones,* Interlínea, México.

VEGA, ANDREA

2018 "De la religión al territorio y a la política: la violencia que mina la vida en Los Altos de Chiapas", Animal Político, 4 de abril de 2018, disponible en https://www.animalpolitico.com/2018/04/religion-territorio-politica-la-violencia-que-mina-los-altos-chiapas/, consultado el 27 de febrero de 2019.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1946 *Etnología de Oxchuc*, Universidad de Chicago, Chicago.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1963 "El Nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayences [*sic*] de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, 243-260 pp.

VOGT, EVON

1970 *The Zinacanteco of Mexico: A Modern Maya Way of Life,* Holt & Rinehart and Winston, Nueva York.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1999 [1953] *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona.

YÉBENES, ZENIA

2014 *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo,* Universidad Autónoma Metropolitana / Gedisa, México.