
BRUJERÍA: CÓDIGOS RESTRINGIDOS RESPECTO A LA CAUSALIDAD DE LA ENFERMEDAD. ESTUDIO DE CASO EN LA PERIFERIA URBANA DE CUERNAVACA, MORELOS

Lilián González Chévez

lilianahora@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

México

RESUMEN

El «daño» o brujería como práctica social y como evento social reflexivo en el mundo de vida de los sujetos tiene, en el contexto de la práctica comunicativa, géneros discursivos que le son propios, específicos del intercambio social de un determinado grupo. El presente trabajo da cuenta de la particularidad de este género en un conjunto social subalterno de la periferia urbana de Cuernavaca, quienes a través de ciertas variantes del habla expresan en código este prominente factor de riesgo a su salud. El conocimiento de estos códigos culturales restringidos permite situar los procesos de salud, enfermedad y atención en su complejidad de significados y prácticas socioculturales.

Palabras clave: brujería, códigos restringidos, cultura subalterna, riesgo a la salud, Morelos, México, daño, nosología popular.

ABSTRACT

El daño or witchcraft—as a social practice and a reflective social event in the world composed of the lives of subjects—has, in the context of communication practice, its own discursive genres that are specific to the social interaction within a determined group. This article describes the particularity of this genre in a subordinated social context in the urban periphery of Cuernavaca, where through certain variations in spoken language, this major health risk factor is expressed in codes. Knowledge of these restricted cultural codes allows for identifying the complexity of sociocultural meanings and practices characterizing the processes of health, illness and health care.

Key words: witchcraft, restricted codes, subordinated culture, health risk, Morelos, Mexico, *daño*, popular nosology.

INTRODUCCIÓN

La brujería como factor de riesgo o daño a la salud está posicionada en un lugar preponderante de la nosotaxia popular. Aun cuando no contamos con trabajos recientes que nos informen del lugar actual de la brujería como factor de riesgo a la salud, en una encuesta sobre las principales causas de demanda de atención de la medicina tradicional, tal como fueron consignadas por 13,034 terapeutas tradicionales en poblaciones rurales marginales de México, el daño o brujería se encontraba ubicado en noveno lugar (Zolla y Zolla 2004: 170); no obstante, sus representaciones y prácticas escasamente son tomadas en cuenta como objeto de estudio. El objetivo de este trabajo es identificar un género discursivo referido al mundo brujeril que es propio de la cultura popular rur-urbana del centro de México. Este género fue registrado en una colonia de la periferia de la zona metropolitana de Cuernavaca cuyos habitantes son migrantes de primera generación provenientes de zonas rurales de Guerrero, Puebla y Estado de México, y para los cuales un importante criterio de riesgo a su salud es sin duda el «daño»¹ o brujería y el «mal aire»², cuya causalidad se contempla en el horizonte del paciente cuando la enfermedad es insidiosa, crónica, degenerativa, consuntiva, dolorosa o incapacitante.

El daño o brujería como práctica social y como evento social reflexivo en el mundo de vida de los sujetos tiene, en el contexto de la práctica comunicativa, «géneros discursivos» que le son propios, específicos del intercambio social de un determinado grupo. Para Bajín, los géneros discursivos son enunciados que se integran a una actividad determinada y que, en situación análoga, presentan características comunes en su forma, en su estilo y en sus procedimientos, conformando un tipo de enunciado que resulta relativamente estable (citado por Silvestri y Blanck 1993: 95). Así, si bien los géneros son múltiples y heterogéneos, su estabilidad formal introduce cierta regularidad en la comunicación haciéndolos socialmente inteligibles para los oyentes (ibídem).

Los géneros discursivos destinados a la brujería parecen tener además una característica particular, operan entre la comunidad de hablantes como un «código restringido». Un código es un principio regulativo, tácitamente adquirido, el cual selecciona e integra sentidos relevantes, formas para su realización y contextos a los que evoca (Bernstein 1981: 328). Los códigos restringidos (Bernstein 1989: 25, 136), por su parte, son contexto-dependientes, surgen en situaciones sociales en pequeña escala facilitando la construcción e intercambio de órdenes simbólicos comunes, propios de determinado conjunto social (ibíd., pp. 205, 210). En el ámbito lingüístico, «pueden definirse en términos de la probabilidad de predecir para cualquiera de los hablantes cuál de los elementos sintácticos se utilizarán para organizar el significado por medio de una gama representativa del discurso» (ibídem, p. 85), de manera que son tan concisos que sin algunos conocimientos anteriores resulta prácticamente imposible descifrar lo que se ha dicho: «si uno habla en código, los otros *deben* servirse de su caudal de supuestos compartidos para comprender lo que se dijo». No obstante, la condición más general para el surgimiento de este código, refiere Bernstein (op. cit., p. 135), «es una relación social basada en un conjunto común y extensivo de identificaciones estrechamente compartidas y expectativas conscientemente mantenidas por los miembros». Tales códigos sociolingüísticos persisten en las diferentes posiciones de clase, incorporando simultáneamente al aprendizaje de la lengua el aprendizaje de la estructura social.

La comprensión de estos códigos de lenguaje, «en tanto principio regulador que controla el habla en diversos contextos sociales» (Bernstein 1989: 22), constituye la puerta de acceso a la cultura del grupo, ya que es a partir de estos campos semánticos heteroglósicos que se recupera también su heterología, que en el caso del análisis de los procesos salud/enfermedad/atención permite que emerjan en las trayectorias del enfermo problemas de salud no referidos, estructuras de significado nunca antes explicitadas y planos de interpretación y análisis de los problemas con niveles de estratificación y profundidad diversa. En síntesis, es el conocimiento de esos códigos culturales restringidos lo que

permite situar los procesos de salud, enfermedad y atención en su complejidad de significados y prácticas socioculturales.

METODOLOGÍA

Dado que los códigos no son observables directamente sino sólo a través de «las variantes del habla» (Bernstein 1989: 25), se recogieron veintiocho narrativas de casos activos o retrospectivos de «daño» o brujería registrados en la Colonia Unidad Morelos del municipio de Xochitepec, Morelos. Los casos fueron relatados por las integrantes de un grupo focal conformado por quince mujeres³ como parte de los 156 eventos de enfermedad referidos por ellas como situaciones concernientes a su salud o a la salud de su familia, que habían sedimentado en su memoria como acontecimientos significativos y relevantes para sus vidas. Varios de estos casos se encontraban activos durante el proceso de recolección de datos, lo que adicionalmente me permitió acompañarles con los terapeutas tradicionales a quienes acudieron para asistirse. En este escenario, registré las formas de interlocución entre curanderos y pacientes, donde también se comparten estas variantes del habla y, por ende, sus códigos restringidos. En suma, de las veintiocho narrativas referidas a casos de daño o brujería, se destacaron —poniendo de relieve en *itálicas*, desde este momento— los giros lingüísticos o variantes del habla que son propias de este campo semántico para el grupo social con quien se realizó el estudio. Posteriormente se llevó a cabo un análisis de contenido para distinguir los segmentos, subtemas o tópicos en que se podían agrupar estas narrativas con el fin de, una vez agrupadas, dar cabida a un análisis que permitiese distinguir sus códigos restringidos.

Cabe señalar que, si bien el daño o brujería constituye un criterio de riesgo culturalmente significativo y el recurrir a su cura mediante rituales mágico-simbólicos aparece como el principal recurso terapéutico, tal representación no fue uniforme entre las mujeres del grupo. Las mujeres de más de 45 años —la mayoría sin escolaridad o con primaria incompleta— refieren casos activos y retrospectivos de *daño* ocurridos en su grupo doméstico e incluso atribuyen a esta causa algunas de las muertes acaecidas entre los más

próximos en su árbol genealógico ascendente o descendente. En cambio, entre las menores de 45 años —con primaria o secundaria concluida—, si bien la percepción causal de los problemas de salud continúa siendo influenciada por creencias etnomédicas, el *daño* no fue directamente implicado como causa de sus propios padecimientos, salvo en tres casos —en dos de ellos, la persona directamente afectada resta importancia a esta causa a pesar de que en su medio familiar atribuyan la enfermedad al *daño* o *mal aire*—. No obstante, 70% de ellas «creen» que el *daño* es causa de enfermedad, y quienes «no creen» en la brujería son precisamente las mujeres más escolarizadas, aquellas que integran entre sus referentes sociales a personas que no provienen del entorno local y que adicionalmente, entre la gama de posibles razonamientos para explicar los *daños* aparecidos en sus circunvecinos y familiares, incorporan como factores explicativos o causales el estrés, los problemas afectivos, la violencia doméstica o el exceso —o falta— de trabajo.

VARIANTES DEL HABLA Y GIROS LINGÜÍSTICOS ASOCIADOS A LA BRUJERÍA.

UNA AGRUPACIÓN TEMÁTICA

VARIANTES EN LA NOMINACIÓN, MOTIVACIONES Y CLAVES DE ACCESO

Que le hicieron *daño*, le echaron brujería, le echaron una *porquería*, o *maldad*, que «*por ahí se la están acabando*», que «*lo tienen bien trabajado*», que tiene «*mal-mal*», son algunas de las denominaciones más comunes con que se designa a cualquier enfermedad o padecimiento atribuido a sentimientos hostiles como la envidia, el coraje, el odio, los celos o el resentimiento que otros proyectan y materializan en uno como enfermedad a través de un *daño*, *mal aire*, *hechizo* o *brujería*.⁴ Cuando tales sentimientos llegan a ser intolerables para quien los sufre, este busca de manera deliberada provocar el sufrimiento y/o la destrucción de la persona que los motiva, afectando su salud mental o física, su economía, su vida sentimental o material,⁵ siendo atribución causal no solo de enfermedades o padecimientos sino también la causa común de los infortunios amorosos o económicos, de la alcoholización, del desempleo o de cualquier otro flagelo que azote al individuo o a su familia:

...llega un momento en que es tanto tu odio hacia esa persona, el coraje que le tienes, que *no te pesa el gastar; lo que tú quieres es ver realizado ese odio* que tú sientes, *ver su sufrimiento y tú gozar con eso*, dices: «¡a ésta le está yendo así porque yo estoy pagando!, ¡y más le va a ir peor!...» (Sara, Unidad Morelos).

El fin es abatir, denigrar, socavar en sus potencialidades y posibilidades al agredido por un plazo largo —de uno a siete años— para que sufra hasta provocar su muerte, o también para que trance en sus afectos o no advierta que está siendo embrujado. Para materializar este deseo, el agresor recurre a procedimientos de *magia negra* que son realizados de manera personal y más frecuentemente, por mediación de un especialista a contrato: brujo, hechicero o nahual, aunque raramente se utilizan dichos términos, comúnmente se refieren a ellos como *el/la señor/a*.⁶

Para lograr sus fines, el agresor ha de recurrir a un brujo cuya especialidad es «*saber hacer y devolverla*», es decir, que provoque el mal en otros y también que devuelva mal por mal.⁷ En el imaginario colectivo local, tal especialista ha hecho pacto con el diablo ofreciéndole a este su vida y dejándole como prueba de su fidelidad el hacer *daño* precisamente al ser que más quiere. Estos brujos estudian en el Libro negro y en el de San Cipriano para hacer *maldad*, también se van al campo a las 12 de la noche «a bailar con el diablo»; a cambio, el diablo les ha otorgado el don de utilizar determinadas fuerzas sobrenaturales para sus trabajos de magia negra.

DAÑAR LA SALUD

Cuando el área afectada por el *daño* es la salud, se considera que los procesos así generados suelen ser insidiosos, crónicos, degenerativos, consuntivos, dolorosos e incapacitantes. Por ello, cualquier enfermedad en la cual los mecanismos habituales de curación se encuentran estancados puede atribuirse al *daño*.⁸ Entre sus síntomas generales se encuentran el malestar general sin causa aparente, la inapetencia, los dolores en diversas partes del cuerpo, los *nervios*, el adelgazamiento y el insomnio; el paciente «*se va secando, secando, hasta quedar los puros pellejos*»:

...enton's de ahí a la mejor te viene una *tristeza en tu cuerpo*, a veces te da hambre y a veces no, se te va el sueño, te duele el cerebro, la cabeza, es por la *porquería*... (Teodora, curandera de María, en Oacalco).

La agresión puede conducir a la locura, a adicciones como el alcoholismo, a que los genitales de las mujeres queden «ocupados», a que la mujer «*pierda su honra*» o que al varón el pene se le haga «chiquito», se nulifique su potencia sexual, le crezca la panza, «*quede botijón*», se hinche, babee.

...dicen las gentes que se acuerdan de mi madre que tomaba mucho, que porque *le hicieron maldad* en una cerveza. Que era una persona que deseaba a mi papá y que, entonces, para que se separara de ella le hicieron eso, para que tomara y tomara; y sí, ¡es verdad!, nomás empezó a tomar y a nosotros ya ni nos hacía caso... (María, Unidad Morelos).

EL DIAGNÓSTICO: ENFERMEDADES BUENAS O MALAS

En el contexto de la medicina popular, el establecimiento de *la causa* que originó el padecimiento constituye el paso esencial para elaborar construcciones de sentido en relación con la enfermedad, y se realiza basándose en la información referencial del enfermo y sus familiares, en menor medida en la detección de algunos signos corporales —paso no siempre efectuado— y fundamentalmente a través de procesos mágico-religiosos, tales como el atisbo de la disposición de los granos de maíz vertidos en una jícara con agua —de raigambre mesoamericana—, el tendido de la baraja o *rifa* —método introducido durante la dominación colonial— o la «lectura» de un huevo o de las plantas con las que previamente se ha *limpiado*⁹ al paciente. La importancia que los enfermos y sus curadores asignan a este proceso de discriminación causal parece ser entonces el principal concepto operante a partir del cual se establecen criterios de ordenamiento para clasificar los padecimientos en la nosotaxia popular.

Dado que el diagnóstico como actividad ritual es «un acto de retrospectión creativa en el cual se adscribe significado a los acontecimientos y a las partes de la experiencia» (Turner 1982: 17), en primera instancia el terapeuta busca descifrar si la causa de la enfermedad es «buena» —*espanto, sombra, latido o aire*— o «mala» —*daño* [brujería] o *mal aire*—. Para ello, el terapeuta dirigirá sus súplicas y oraciones a santos de la hagiografía cristiana que le permitan con su venia dilucidar esta cuestión, a la vez que *tiende la rifa* —la baraja—, hace la lectura del huevo con el que previamente se ha *limpiado* al paciente o interpreta las condiciones físicas en que han quedado las plantas o el huevo con que ha hecho la *limpia*.¹⁰

Doña Teodora, «curandera de cabecera» de María, en Oacalco, toma un huevo de la bolsa de plástico que tiene encima de la mesa —utilizada como altar— y lo pone en la frente de la paciente, haciendo la señal de la cruz tres veces, mientras reza:

...por la venia del Espíritu Santo tu hija [nombre de la enferma] te hace esta pregunta, hace esta pregunta de todo corazón, Dios nuestro señor atiende su ruego, con la fe de Santa Elena, esta pregunta se hace de todo corazón, de tu hija [nombre]; tu hija [nombre] pregunta, quiere saber de todo corazón *si es bueno o es malo*, que con la facultad Divina tuya le concedas esta pregunta, de ella misma la pregunta, te lo pido por la gracia del Señor des respuesta a esta pregunta...

Teodora rompe el huevo en medio vaso de agua y lo pone a contraluz en la ventana para observarlo. El huevo tiene unas manchas blancas que forman tres grumos como bolas y restos de sangre, ella interpreta:

...aquí hay envidia, por dinero ... en donde usted trabaja pura envidia. Dinero que diga yo que tengamos amontonado no, pero luego es por los trabajos, te tienen envidia, entonces sobre esa envidia que te tienen *te echaron la sal de siete cantinas, no es la negra, pero la de siete cantinas te sala siete años*, esa la revuelven con tantita *tierra del camposanto*, por eso sale así, es *sombra del camposanto*, esa es *la Santa Sombra, es la muertecita*, es la sombra nada más. ¡Ay, mijita!, ¡pus cuidado!...

Vuelve a *limpiar* a la paciente con un nuevo huevo todo el cuerpo, especialmente los pies, porque *esos son los que recogen*, y luego dice:

...Por la facultad divina de Dios Nuestro Señor, esta *limpia* se hace de todo corazón por la gracia y poder de Dios Nuestro Señor, en ti tengo fe, Señor, salva a tu hija de todo corazón, por la gracia del Señor y del Espíritu Santo, amén. Creo en Dios Padre, en Dios Hijo y creo en el Espíritu Santo. Todo poderoso, te pido de todo corazón *salgan hechiceros*, quede buena y sana, santísima Cruz de mi Jesús, yo te doy mi reverencia, preciosa Santa Cruz, a tus plantas hoy me encuentro, santísimo redentor haz que con santa paciencia ... Santa Cruz de mi Jesús derramo en tu alma, Santa Cruz de mi Jesús aleja todo mal, que por la facultad divina...

Si la enfermedad es *mala*, desde que el curandero hace la señal de la cruz en la frente del enfermo puede sentir que «*su cerebro se le encoje*», o «*un asco*», mientras que una *cosa buena*, «normal», quiere decir que lo que está enfermo es su *latido* nada más.

La lectura del huevo con el que se ha *limpiado* al enfermo «es igual que una radiografía ... es cuestión de la *visualidad* de la que está curando»; así, si es *cosa mala*, la clara del huevo puede delinear tres largas velas, lo cual significa velorio [muerte], o se ve la Santa Sombra [muerte] la «Santa Muertecita», o «se turbia el agua, se hace como *atache* de masa». También «*se ve si se lo pusieron especialmente (daño) o es que nada más “lo tocó” en la calle*» (*mal aire*). Por otro lado, *si es cosa buena* «se ve como una nube», «es solo *aire*».

Doña Juanita, la curandera de Eréndira, que vive en el pueblo de la Cruz, en Acatlipa, tiene otra forma de realizar el diagnóstico diferencial para saber si se trata de *mal aire* o es solamente un *espanto*. Ella *limpia* a su paciente con epazote morado empapado en alcohol en nueve ocasiones mientras hace simultáneamente oración. Nos refiere:

...por ahí de la cuarta o quinta *limpia* se empieza a ver qué es; si *lo que entró es aire malo*, el epazote se marchita luego luego con el contacto de la mano, con lo caliente del alcohol ¡rápido se cocel!; y si no, aunque le echas tu alcohol, no pasa nada, se siente fresca, dura, maciza la planta, entonces es *espanto*...

«VER» AL AGRESOR, VER EL EMBRUJO

Dependiendo de su capacidad y del método de diagnóstico utilizado, el curandero puede *ver* también las características físicas del agresor(a): el color de su piel y cabello, edad, género, proximidad social y física, así como la causa del embrujo —envidia, celos, coraje— y el móvil de ese sentimiento —dinero, afecto, bienes materiales, trabajo—. También puede ubicar socialmente el lugar en que interactúa la víctima con el agresor —trabajo, casa, vecindario— y de qué medios se ha valido para hacer el embrujo —muñeco, *tomas*, sapos, ropa íntima, fotografía, acto sexual con el brujo, etcétera.

Si el brujo utilizó un medio físico para realizar su hechicería, el curandero puede detectar dónde se encuentra ese recurso; si se dio por algo ingerido, quién fue el intermediario que le hizo llegar la *cochinada*, y hasta el dato preciso de cuánto le pagó al gestor.¹¹ También, algunos terapeutas o pacientes que ingieren enteógenos pueden visibilizar los efectos que el embrujo produce en el cuerpo.

MEDIOS FÍSICOS UTILIZADOS

El recurso más común referido es el de las *tomas*, es decir, «*cochinadas*» para ser ingeridas. En este caso, la tarea del brujo es preparar la pócima y hacer que una vez ingerida realmente «*le llegue*» al agredido y «*su cuerpo lo recoja*»; es decir, que lo maligno-sobrenatural se aloje en su organismo, trastocándolo y destruyéndolo.

El contenido de la pócima depende del fin perseguido. Si el propósito es aniquilar a la víctima, entre sus ingredientes debe contener, por ejemplo: «*tierra de panteón recogida a media noche, de una persona a la que hayan matado*»; si sólo se pretende afectarlo de manera temporal, es decir, que el embrujo sea por un plazo determinado, puede incluir «*sal de siete cantinas*», la cual se revuelve con «*tantita tierra de camposanto*» para «*salarlo*» durante siete años; «*cuando te salan, tu dinero no te rinde*», «*no lo ves*», «*te acaban*»:

El brujo, el agresor mismo u otra persona pagada, tiene el encargo de mezclar la pócima con algún alimento o bebida para que la víctima la ingiera: un atole, un taco, un refresco, un plato de mole, una copa, son todos vehículos comunes de las *cochinadas*.

...a mi mamá le dio *un taco de mole una comadre* y le dice: «comadre ¡cómaselo!», ¿pues, no se fue de la casa hasta que mi mamá se lo comió todo? ...en la noche tenía un dolor, un dolor, y *de ese dolor se hizo loca...* (María, Unidad Morelos).

...pero dicen que *invitó a la muchacha —su vecina— una copa*, y que en esa copa le echó la *maldad* ahí. Y que a partir de esa copa que le dieron se empezó a trastornar, al grado de que se desnudaba, ¡se salía corriendo desnuda!, y la mamá, los hermanos, quien estuviera: «¡ya se salió Joaquina!, ¡córranle!». Y se salía a la calle toda desnuda... le decían: «¡ándale, métete!, ¿qué no te da vergüenza?», y ella diciendo incoherencias. *La mamá no podía ni ver en pintura a esta señora*, le decía unas cosas grandes; llegaron al grado [de] que la encerraron en una pieza, y haz de cuenta que la tenían como a una persona cuando está cautiva, cuando está presa, medio le abrían la puertita y le pasaban la comida, porque si tú le abrías la puerta ¡no'mbre, se te iba!, hasta a la propia mamá de ella (Eréndira, Unidad Morelos).

Resultaría prácticamente imposible que esto ocurriera si el agresor o su intermediario no fuese alguien que forma parte del contexto cotidiano de la víctima: su vecino, su amiga, la comadre o alguna pariente que ha ocultado sus verdaderos sentimientos para cometer su fechoría:

...la señora que lo curó le dijo que *su mamá de ella y ella le dieron a él algo*. Y dice mi tío: «¡yo cómo voy a desconfiar de mi mujer, si sé que ella me sirve la comida!...» (Marilú, Unidad Morelos).

...Fui a visitar una enferma, a veces uno, con perdón de usted, perdonándome la mala palabra, soy muy grosera por ponerle Pancho Ramos, a veces le ponemos «la chingamos». Porque fui a ver a una enferma muy grave, dije: «la voy a ir a visitar...», le compré una pechuga —nomás de aquí para arriba, con pescuezo y alas—¹². Llegué yo y le dije: «aquí te traigo esto, mujer», y luego se pusieron a hacer un atole y me llevan un jarrito, pero así, ni lo de medio vaso era... Me dice: «tenga, tómame un atole»; le dije: «¡ay, no tengo ganas!». Me dice: «¡tómese aunque sea un jarrito!». «No, yo casi no tomo en la calle». «¡Tómatelo!, ¡qué tanto es un jarrito!», y ya..., me dice su marido de ella: «¡tómese, paisana, es un jarrito chiquito!...».

—Pero usted fue a ver a la enferma...

—*Ora su nuera fue la que me dio la toma, la mandó una comadre que tengo, ella es una persona muy déspota, ¡muy cabrona, pa' cabar de decir! Que le da la carita a usted y le habla acá, y volte a usted la espalda y ¡te chinga!* ...le había dado a ella 70 pesos para que me dieran el remedio. O sea, que ella no hallaba cómo dármelo, como yo casi no tengo amistad con ella pues no halló cómo dármelo... y aunque sea en un atole me lo dio... ¡por 70 pesos!

—Y ¿cómo supo la cantidad de dinero que le dieron?

—¡Ah!, pues porque yo misma me *tendí* la baraja y ahí salió.

—¿Y la baraja le dijo cuánto le habían dado?

—Sí.

(Doña Roberta, curandera de Margarita, Col. Nueva Morelos.)

Cuando la víctima ingiere la pócima, puede sentir en ese preciso momento que *algo le llegó*:

Sentí que *el estómago se me chispó y la lengua* sentí que *se me encogió...* sentí que en ese momento *enloquecí*, después de que me lo acabé me dio un *dolor*, como que me daba *asco*, y ya no comí, nomás me puse bien *botijona* (doña Roberta, curandera de Margarita, Col. Nueva Morelos).

Producto de esa pócima, mi hermano comenzó con un *dolor en la boca del estómago* y una diarrea que nunca se le quitó, *lo que ella le dio, hizo que se fuera secando, secando hasta que murió* (María, Unidad Morelos).

Como los alimentos con *cochinada* «al otro día se ponen verdes de gusanos»¹³, una medida preventiva frecuente en este caso es no consumir los alimentos que provienen de terceras personas por este lapso; de ahí el dicho: «el que guarda para el otro día de Dios desconfía»:

...yo la verdad *ni de mis hermanas acepto la comida*, la recibo, pero yo no me la como, yo la guardo hasta otro día. Porque yo donde llevé a mi hermano a curar me dijeron que ni de mis hermanas me confiara, porque como la que le había hecho *daño* tenía mucha amistad con mi hermana, *ella se iba a valer de mi hermana para hacerme daño...* (Marilú, Unidad Morelos).

Se asegura que esa es la razón por la cual se bendicen los alimentos antes de consumirlos y que éstos además han de cubrirse para que *no se les pegue un mal aire*. Otra medida protectora contra las envidias, el *daño* y los *malos aires*, es colocar a la entrada de la casa plantas como la millonaria, la sábila, los ajos o los chiles, de preferencia con un listón rojo; los animales domésticos también actúan como barreras protectoras y absorbentes del mal, e igualmente se considera que las cruces elaboradas con agujas e hilo rojo recogen el *mal aire* liberado en el entorno y/o dirigido a uno.

OTROS MEDIOS FÍSICOS: CONTAGIO Y SEMEJANZA

Frazer (1993: 23) señalaba que los principios de la magia se reducían a dos: la ley de contagio, en que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto con otras siguen actuando recíprocamente a distancia aunque se haya cortado todo contacto físico; y la ley de semejanza, en que lo semejante produce lo semejante o que los efectos son semejantes a la

causa. Bajo el segundo principio se preparan muñecos con el perfil de la víctima, hundiéndole alfileres en las partes del cuerpo a afectar:

...a mi suegro *lo tenían trabajado*, le tenían hecho un muñeco —yo les soy sincera, yo no lo vi— pero a mi suegro lo tenían en un muñeco con ropa de él envuelto en unas medias de la fulana esta y con una especie de una serpiente en el cuerpo. Entonces mi suegro estaba como el pensador mexicano, hincado, y solamente se podía quedar así, porque si se sentaba o se enderezaba *los alfileres se le enterraban* —o sea, en el muñequito (Margarita, Unidad Morelos).

También, conforme a la ley del contagio, los objetos personales de la víctima, una prenda íntima o su fotografía, son utilizados por los brujos para propiciar el *daño*:

...Mi comadre me contó que la hija de su esposo [de su primera mujer] le dijo: «papá, *mi mamá te tiene en un frasco en alcohol* y yo lo quería sacar», ¿y qué cree?, ¡que se me aventó mi tía y no me dejó sacarlo! Y yo le digo: «¡comadre!, ¡háblele a mi compadre!, dígame que se arme de valor, que vaya y que la golpee [a su antigua mujer] y que le saque el vaso, porque si no... ¡toda la vida va a estar así!». Incluso ya le dije que fuéramos a Oacalco a ver a una *señora que cura de maldad*, y le digo: «¡vamos!, para que lo cure»; ¡pero no!, ¡porque nunca tiene dinero!... (María, Unidad Morelos).

Así, al hundir su fotografía de cabeza y atravesada con alfileres en el vaso con alcohol, lo *orilla a la bebida* para que la nueva pareja sentimental *se enfade y lo deje*, o su propio alcoholismo lo lleve, dentro de la lógica del *ni para mí ni para nadie* a la muerte; porque «hay mujeres que si *tienen caído a su compañero no se valen por sí mismas*, sino que *necesitan algo* para conquistarlos».

MEDIOS NO FÍSICOS: EL PODER SIMBÓLICO DE LAS INVOCACIONES, ORACIONES Y SORTILEGIOS

El brujo o hechicero tiene su propio arsenal de recursos malignos para penetrar en el espacio corporal del agredido y depositar en él la *maldad* o *cochinada*. Muchos se valen de invocaciones, sortilegios y oraciones especiales a sus santos y patronos protectores:¹⁴

Te echan *tierra de panteón*, te la preparan con sus oraciones que ellos tienen, porque así como unos trabajamos limpiamente, así ellos tienen sus *oraciones negras*. Nomás date cuenta, la *oración del Perro Negro*, ¡ah!, ¡esa es horrible!; la *de Santa Margarita*, la *Santa Muerte* también. Un día, alguien me regaló su imagen y yo le dije: «ahí déjela», y un día que encuentro la imagen y le digo: «¡ay, Santa Muertecita!, yo no te tengo miedo, ni siquiera te aclamo, te quiero mucho, pero mejor te voy a quemar para que no andes rodando». Y la quemé... ¡a los tres días se quemó mi casa!, ¡todo!, nos quedamos sin nada. Mi casa era de cartón, se vino abajo. Sin zapatos quedé, sin nada. Le pedí perdón. Y hay muchas personas que andan haciendo cosas, les digo: «¡tengan cuidado, porque se les puede voltear!...» (Teodora, curandera de María, en Oacalco).

En este contexto, la preeminencia del poder mágico de la plegaria sobre cualquier recurso material no se discute:

...y yo le digo a mi tío, «¡ay, tío! ¿Pero cómo es posible que hasta en el vaso de agua recién sacada del garrafón te den algo?». Me dice: «¡ay, hija!, ¡cómo serás de pendeja!; es que *ellos tienen oración*, mientras te están dando el vaso ellos están haciendo oración...» (Marilú, Unidad Morelos).

De acuerdo con Aguirre Beltrán (1980: 254-268), la *reificación* es el mecanismo de acción por medio del cual se cree que la fórmula mágica emitida en palabras, o la verbalización de un deseo, traspasan ese anhelo en una realidad objetiva.

TRATAMIENTOS

Los tratamientos son diversos según los curanderos, pero generalmente incluyen dos tipos de acciones: las suplicas, invocaciones, conjuros u oraciones a diversos santos o patronos protectores;¹⁵ las maniobras físicas para *expulsar al daño* del cuerpo y, si es el caso, *devolverlo*.

Las oraciones consignadas son todas cristianas: «el Credo», el «Dios te salve», o la «Santa Cruz de mi Jesús»; sin embargo, doña Juanita, por ejemplo, reza en silencio y contesta con evasivas sobre a qué santos invoca o qué reza, diciendo sólo que «es una oracioncita que le enseñó su mamá; su hija cree que reza en mexicano —náhuatl— y que le da pena decirlo.

Los altares de los curanderos puede dar una idea de sus adscripciones y preferencias religiosas; por ejemplo, Juanita tiene sólo a la virgen de Guadalupe en su altar, y Celia tiene además al Niño Doctor; pero Teodora, maga blanca especialista en *daños*, tiene desplegados en su mesa más de una decena de santos: el Señor Santiago, San Martín Caballero, el Niño Doctor, el Señor de la Columna, un Jesús con billetes pegados, Santa Clara, San Ramón Nonato y otros no identificados.¹⁶

Además de las súplicas e invocaciones, el curandero se encarga de «expulsar» o «detener» el *daño* mediante diversos recursos físicos, como las *limpias*, los masajes y fricciones, diversas *tomas* —purgas o téis— o *amarres*.

Las *limpias* se hacen pasando por el cuerpo huevos, plantas, tijeras, cruces, cuchillos, loción de «desalojo» u otros recursos cuyo efecto es el de *cortar* el *daño* —mediante tijeras o cuchillos—, *trasferir* la *maldad* al objeto —mediante plantas o huevo— o bien *repeler* simbólicamente la *cochinada* —mediante cruces o loción de «desalojo».

También se dan diversos preparados o cosas para que el paciente los lleve consigo como amuletos o para que *limpie* su casa de malos espíritus. Los objetos que fueron utilizados en las *limpias* para absorber el mal, si no son adecuadamente tratados por el curandero —enterrándolos, por ejemplo—, pueden constituirse en una fuente de contagio, de un *mal aire*, «porque pasa otra persona y lo vuelve a recoger»¹⁷.

Las *tomas* contienen una o varias plantas purgantes, vomitivas, alucinógenas o amargas que ayudan a *expulsar la cochinada*, evacuándola por vía rectal u oral: se refiere que los gusanos, la tierra de panteón o las bolas negras, son algunos de las sustancias u objetos expulsados más frecuentes: «...pura tierra de panteón como bolas de ciruela» o «un animal así de largo [cinco centímetros], así de ancho [dos centímetros], de color blanco se me atoró en la boca, tronó en el suelo, sentí que me desmayé...»¹⁸.

El *amarre* es un «arreglo» que el paciente deja para que el curandero mediante sus oraciones detenga el *daño*, aun en ausencia del afectado; así, el curandero «lo trabaja» los días lunes, miércoles y jueves, a la vez que va amarrando simbólicamente con un listón rojo y blanco una veladora con el fin de que lo sacro detenga el mal hasta que la veladora se consuma.

Además, algunas curanderas realizan maniobras físicas con diversos fines. Por ejemplo, Teodora «*junta el pulso*» antes de realizar la cura de *daño*; el *pulso* debe estar en su lugar para que la cura haga efecto:

A una que está *dañada*, que tiene un *mal aire*, primero que nada tiene uno que buscarle el *latido* para ayudarla, el pulso del estómago y el del brazo tienen que curarlo para que se encuentren bien y ahorrarte las curaciones...

Otras maniobras físicas frecuentes son las fricciones que se realizan manualmente en las extremidades y en la cabeza siempre en sentido centrífugo para expulsar la *cochinada*.¹⁹ Los masajes y fricciones buscan también *despegar la cochinada* concentrándola en un punto hasta su expulsión definitiva, por medio de purgas o recurriendo a la succión.

Varios códigos refieren a los días de cura y los días «de hacer maldades los brujos»; así, los martes y viernes «son los días que trabajan los otros», y son también los días en que los pacientes con *daño* se agravan. Los «magos blancos», por su parte, «trabajan» a sus pacientes los lunes, miércoles y jueves.

SABER HACER, CURAR Y DEVOLVER

La cura de *daño* sólo puede hacerse mediante magia blanca, pero si lo que se pretende es «hacer» o «devolverlo», entonces es menester un brujo, mago negro o hechicero. Los que «trabajan con su cara destapada», «los que trabajan limpiamente» son magos blancos, sólo saben curar y «no hacen ni devuelven»:

...entonces mi hermano le dijo a Don Ciro [curandero de Alpuyecá]: «¿sabe qué?, no me interesa cuánto me cobre, pero quiero que *se lo voltié*», y le dice *el señor* [el curandero]: «bueno, *que lo deba el que se lo hizo y no yo*. Yo lo curo, sí se lo curo, pero no hago ese trabajo...» (María, Unidad Morelos).

Los que «*son buenos para hacer maldad*» aplican magia negra, ellos «*saben hacer y devolverla*». En síntesis, la confrontación simbólica [¿o real?] puede ser entonces entre el brujo que utiliza magia negra —representante del agresor— y uno que utiliza magia blanca —representante del agredido—, o bien, puede la víctima buscar también un brujo negro «más fuerte» que el representante de su contrincante, para que *se la devuelva*.²⁰

...*hay gente que se presta para curarla y regresárselo a aquella persona, ¿verdad?*; y sin en cambio usted va y les pregunta que si saben curar para beneficio de uno... No, dicen que no: «yo no sé curar...» (Margarita, Unidad Morelos).

BRUJOS CONTRARIOS, BRUJOS MÁS FUERTES

El profano sabe que en la cura de *daño* el curandero se expone, pone en peligro su vida, ya que peleará con el «contrario», quien por su parte hará todo lo posible para que el enfermo no se cure. Si es *más fuerte* el poder del brujo contrincante, el curandero puede desmayarse o simplemente morir. De ahí se explica que el contrato que el agresor hace con el brujo o hechicero, o el que el enfermo realiza con el curandero, sea siempre oneroso y que comprometa no solo sus recursos materiales y económicos sino incluso favores sexuales u otro tipo de demandas.

PROTECCIÓN AL PACIENTE Y PELEA ENTRE CURANDEROS Y BRUJOS

El brujo del contrincante hará todo lo posible para impedir la curación del paciente. Una palomita, un pájaro, una mosca, un búho, un gato negro que llega a la habitación, pueden ser formas adoptadas por el *contrincante* para atacar al curandero o directamente al paciente.²¹

...el *señor* [se refiere a un curandero de Xochipala, Guerrero] estuvo toda la noche plantado ahí, viendo a ver qué cosa llega adonde está uno. Me dice: «no nos vamos a dormir, a ver qué cosa viene, tú no tengas miedo, tienes tu crucecita aquí pegadita, no tengas miedo, ¡estás con el mero macizo!...» (Darío, Unidad Morelos).

También el *contrincante* puede combatir con el curandero durante el sueño y disputarle su supremacía sobre el paciente en reñida lucha onírica; para ello suele rebelársele en forma de un animal: tigre, gato negro, hormiga, mariposa nocturna:

...Cuando están curando dicen que no deben salir, todo tienen que hacer allá dentro, ¡hasta del baño tienen que hacer adentro!, y ya nomás la persona que fue a cuidar al enfermo va a salir allá afuera a tirar la porquería. Porque dice mi tío que como *el contrario no quiere dejarlo que se cure*, entonces ellos tienen que cuidar que nadie entre, ni siquiera sospechas de alguien, ni siquiera una paloma, una mosca, ¡qué sé yo!; *se pueden convertir en varias cosas*. Y dice que él agarró y se durmió [su tío], pero *en el sueño* tuvo el *señor* [el curandero] que pelear con un tigre, el curandero se peleó con el otro, o sea, con *el contrario*, el que le estaba haciendo *daño* a la esposa de mi tío. Y pues dice que ya mero le ganaba, pero que forcejeó y encontró una piedra y que le da en la cabeza, y el tigre medio se atarantó y entonces agarra él y empieza a dale más y más hasta que ya... Pero entonces con eso de que estaba forcejeando y todo, tenía mucha sed, y vio un charco de agua sucia, y que él no quiso tomar ahí, entonces agarró y siguió caminado, y luego encontró una pila de agua bien bonita, como de una iglesia, y que se agacha a tomar agua ahí, ¡pues no ya se estaba muriendo *el señor* cuando despertó! Dice que nomás porque mi tío Darío entiende algo de curar, y entonces le dice *el señor*: «¿sabes qué?, hazme esto y esto y esto». Y mi tío lo empieza a *sobar* y dice que lo que tenía dentro de la panza ¡era un chivo! [algo muy duro]. y pues... lo sobaba y no podía, ¡bah!, duro, duro. Y que entonces agarra y le da *una purga* y *que con la purga arrojó quién sabe qué!*, y ¡fíjese, eso pasa en espíritu y durmiendo!, y ya se compuso la esposa de mi tío... (Marily, Unidad Morelos).

Por ello, para proteger a su paciente de *su contrincante* —el brujo— durante el proceso de cura, algunos curanderos acostumbran velar el sueño de su paciente. No obstante, la lucha entre los curanderos y brujos va más allá de los artilugios para lograr la posesión o

liberación de un enfermo, personifica, ni más ni menos, la eterna contienda entre el bien y el mal, donde sus representantes se repelen y acechan:

María: Pero *la que sabe hacer cosas* se da cuenta ¿no?, cuando lo están curando.

Teodora: ¡No..., hija!, ¡ora verás!, depende de cómo trabajes. *Si tú trabajas con tu cara destapada ¡te lo buscas!* Fíjate que había una señora que vendía tortas, dulces, y yo me la encontraba en el camión cuando iba yo p'allá, para Ticumán; iba yo sentada y luego de que se me quedaba mirando ¡mmta!, ¡parecía que era yo un dulce que me quería morder!, es que *ella era buena para hacer maldad y nos encontrábamos*. Es que cuando *te encuentras hembra con hembra y las dos saben* comienza a ver de arriba abajo, te barre la vista y te hace un dengue. Y yo nunca le contesté. Le decía yo: «¡Dios te perdone!», porque *yo a quien me encomiendo es a Dios*, pero yo nunca les contesto su respuesta. Y decía: «ay, Dios mío, que todo lo que pide para mí sea para ella». Y bajábamos y me arrempujaba, ¡ni modo que yo le dijera algo!, pero *esa señora era re' buena, no curandera, ella sabía «trabajar»*. *Ella me quería «acabar»* para echarme al río... (diálogo entre María y su curandera, Doña Teodora, en Oacalco).

El paciente —la víctima—, mediante el ritual de cura de brujería, es el actor principal en esta contienda sobrenatural; tiene al fin un espacio, un nicho en el cosmos donde su presencia se reclama, se disputa; es requerido, es alguien para alguien, ¡y no cualquier alguien!: ni más ni menos las fuerzas que gobiernan el cosmos litigan por su causa.

PLAZO, CONCENTRACIÓN Y TRASPASAMIENTO

Entre los códigos del mundo de la brujería conocidos por los profanos se sabe, por ejemplo, que el agresor negocia con el brujo *el plazo* que ha de durar la enfermedad antes de producirse la muerte; así, *la concentración* puede ser por uno a siete años, dependiendo el tiempo que se quiere que sufra el enfermo. Si el enfermo se atiende de brujería una vez que ha vencido el plazo, como ya entonces está *traspasado*, el *daño* ya no se puede revertir, conduciendo inevitablemente a la muerte.

—¿Y de qué murió su padre?

—De *cochinada*, dicen que se la dieron en un pinche café...

—¿Y por qué razón le habrán hecho la cochinada?

—Pues mire, hay muchas envidias. Si usted tiene otro amante, dicen: «*ni para mí ni para otro*». Entonces ese fue el pleito que tuvieron con alguna novia y ya entonces aquella hija de la chingada *trató de buscar quién le diera* a mi padre... y ya entonces cuando enfermó mi padre —me platicaba mi mamá— *lo mandó a curar y no jalló remedio*, ya hasta la tardada vino a dar con un *señor que sabía curar bien* y le dijo: «mire, ya *su marido ya está traspasado, ya no tiene remedio* porque ya se le pasó, ¿para qué le quito yo su dinero?, mejor lo que van a darme a mí, guárdese usted, junte su dinerito pa'que entierre a su marido». Su marido lo chingaron en tal parte, antes de que se casara usted con él, ya cuando él se casó con usted ya andaba enfermo... Y ya *tendido* [el cadáver], *vinieron los tecolotitos a acariciarlo* a mi padre. ¿Cree que si hubiera sido *cosa buena* se hubieran metido esos pinches animales a la casa?... (Darío, Unidad Morelos).

Cuando la enfermedad *no se puede arrancar* y se sabe a ciencia cierta quién es el brujo que se *la puso*, una alternativa es matarlo, para que así la víctima quede liberada de su embrujo:

...Y entonces corrió el rumor: «No, pues que doña Naty *le hizo maldad, es una bruja*». El día que la mataron, la señora se levantó y cosió sus vestidos que hacía en maquila —porque cosía ajeno—, y a la vecina que tiene enfrente le pidió la niña prestada que la acompañara, para no andar solita. Y yo la vi cuando salió con su montón de vestidos colgando del brazo, y la niña por el otro lado, dice: «no me tardo, vengo...». «¡Ándele sí!». Y ahí por donde está la curva, en seguidita de la casa de mi comadre Paty, dicen que la alcanzó el muchacho éste, bueno... ¿pues no la alcanzó y sin avisarle ni nada empezó a apuñalarla así?, ¡en la cara, en el cuello, en donde cayera!, y la señora desesperada le gritaba: «¡no me mates!...», y la niña llorando de *espanto*, los vestidos por un lado regados y todo. Y yo venía del mandado, y cuando veo así, ¿qué le pasó a doña Naty?, y me dijo una señora que el hijo de doña Joaquina la acababa de matar. «¿Por qué?» —pregunté— ¡que no ve que dicen que *le hizo maldad a su hermana y que matándola a ella ya se compone!*». Y mira, ¡qué verdad!, ¡porque sí es cierto!, la muchacha se compuso, ahora ella ya es una señora, ya tiene hijos y esposo... (Eréndira, Unidad Morelos).

Por último, cuando el agresor muere sin haber roto el embrujo, o sin que el agredido le haya *devuelto el mal* mediante la *magia negra* o buscado su cura mediante la *magia blanca*, quedará por consiguiente activa la enfermedad sin posibilidad alguna de resarcir el *daño*, haciéndose incurable; lo que es otra modalidad de *estar traspasado*.

BRUJERÍA: AMBIVALENCIA ENTRE CREER Y NO CREER COMO RECURSO PROTECTOR

También se sabe que la creencia en la brujería genera susceptibilidad a la misma, por eso es común que la gente diga que *no cree en ella*, aunque refiera más de un caso cercano o propio que echa por tierra tal incredulidad:

Laura: Unos dicen que esto y que lo otro, pero la verdad ¿cuál será? *Uno a veces como que cree y a veces como que no.*

Coti: Yo igual, *hay veces como que creo y hay veces como que no creo.*

Eréndira: A veces, muchas veces yo pienso que lo más mejor es no darle mucho crédito, porque también, haga de cuenta que si a usted le dicen que le están haciendo *maldad*, si a usted ya le están metiendo esa idea, entonces usted va con la persona que cura o que le echa las cartas y le dice: «sí, es cierto, le están haciendo *maldad*». Entonces *va a penetrar más*, y cuando le dicen que esa maldad consiste en que usted se va a sentir así o asado, y no sé qué, *¡pus esto ya se le compenetró!*, ¿no?, al grado de que, con cualquier cosa que haiga coincidencia, va a decir uno: «es de lo mismo ¿verdad?». *Así, uno de incrédulo, si uno no cree, mucho que mejor.*

Margarita: Será uno *muy débil* o... será también *lo creyente* que es uno, el estar creyendo, ¿no?, que esa persona me está haciendo mal, y ¡nada más es puro cuento!...

La ambivalencia con respecto a la brujería, que lleva a «no dar crédito» y al mismo tiempo a consignar que queda el beneficio de la duda, es un recurso protector contra la propia brujería y también un motivo de riesgo, ya que se cree que un ardid de los victimarios para que el enfermo no busque curación es justamente embrujarlos además para que *no crean en ella*.

Resulta entonces paradójico: si el enfermo al que le han hecho una brujería no cree en ella —y, por consiguiente, no busca curación por medio de una contrabrujería—, no curará por ningún otro medio, «compentrándose» la enfermedad; en contraparte, si el enfermo no está embrujado y recurre al curandero, y éste afirma que sí lo está, de cualquier forma la enfermedad «*se le compenetra*».

CONCLUSIÓN. ALGUNAS CLAVES DE ACCESO A LOS CÓDIGOS RESTRINGIDOS

El lenguaje, refiere Bernstein (1989: 53), es considerado uno de los medios más importantes para iniciar, sintetizar y reforzar maneras de pensar, de sentir y de compartir que están relacionadas funcionalmente con el grupo social. En particular, los códigos sociolingüísticos restringidos traducen, a través de su forma y contenido, *órdenes simbólicos* propios de determinado conjunto social y ponen de relieve los principios subyacentes a la estructuración social de los significados (ibíd., pp. 205, 210), permitiendo descubrir, como sugiere Duranti (2000: 8), patrones interactivos que revelan visiones del mundo y formas de relación entre los individuos en tanto que seres sociales.

Los géneros discursivos referidos aquí dan cuenta de que, en el correlato de la brujería como factor de riesgo, éstos se asocian implícita e inevitablemente a los sentimientos hostiles. Analizando los casos referidos por el grupo focal en sus narrativas, resulta significativo en primer lugar que los agentes detonadores de dicha hostilidad sean los propios parientes, compadres, amigos y vecinos con quienes existe el antecedente de fuertes vínculos afectivos, de amistad y de reciprocidad.²²

En segundo término, los sentimientos hostiles atribuidos al agresor, tales como el odio, el coraje, la envidia o el resentimiento, tienen como trasfondo los quiebres ocurridos en aquellos aspectos de la vida cotidiana que más nos conmueven como individuos: los afectos que orientan los contactos interpersonales, es decir, la vida de relación²³ y los acontecimientos que tienen que ver con la integridad y sobrevivencia personal o familiar, como son el dinero, el trabajo, la vivienda y en general la salud y el bienestar.²⁴

Habermas (1985: 65) hace una reflexión sobre el meollo moral de las relaciones afectivas en la praxis comunicativa cotidiana que nos parece pertinente para el análisis de los códigos restringidos asociados al *daño* o brujería:

El desengaño y el resentimiento se orientan contra un otro *concreto* que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no sólo debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa* subyacente, que tiene validez no solamente para *ego* y *alter*, sino *para todos* los pertenecientes a un grupo social...

Parafraseando a Habermas, el conflicto a partir del cual se origina un *daño* entre amigos, parientes o copresidentes, es de orden moral; se ha quebrantado una esperanza normativa subyacente para todos los partícipes en un grupo social. ¿Esperanza normativa con respecto a qué? Con respecto a la trasgresión de reglas que norman las relaciones entre personas, como pueden ser los códigos de reciprocidad, redistribución, fidelidad, lealtad y honor, o la competencia entre iguales por bienes materiales, afectos o símbolos en una Colonia donde su sobrevivencia como subconjunto social y la de los grupos domésticos que la conforman se vive como «unidad social ligada»²⁵. Thompson (1995: 279) denomina «economía moral de la multitud» a este barómetro o lógica general de lo que en la cultura de las clases subalternas es moralmente legítimo y aceptado por todos, frente a aquello que resulta intolerable, agresivo para las costumbres de la comunidad, y por ende incluso moralmente condenable:

...yo a «*ésta*»²⁶ [señala la casa de Ligia] le cuidaba a las chamacas; ella cuando llegó aquí llegó sola, y pus ahora sí que ella se encontraba mal con sus hijas que no podía trabajar, y entonces yo le dije: «si quieres yo te cuido a tus hijos». Entonces se fue a trabajar a un centro nocturno, y luego una vez se me pusieron enfermas, les salieron viruelas, primero se enfermó miyo y luego la más chiquita de ella se me puso bien mala —tenía como dos años—, tenía calentura y ella no llegó varios días. Cuidaba yo a Ricardo y cuidaba a ella, lloraba Ricardo, lloraba ella. Me decía Roque: «qué necesidad de estarte desvelando y aquella bien tranquila». Ella no sabía si sus hijos comían, si sus hijos se lavaban, si sus hijos se enfermaban, ahora sí que las criaturas no tienen la culpa. A veces hacía ocho días y no venía, y no sabía si sus hijos estaban bien o estaban mal... Me decía Roque: «*jvas a ver cómo aquella te va a pagar!*». Pues sí... así fue, porque ahora ya ni me habla, es una *señora* que definitivamente no, yo cuando le hablaba a ella, me hablaba de Roque: «¡Ay que *vi a mi compadre* en tal parte con fulana o sutana! ¿Y a usted?, de aquí no la saca, y que no sé qué...» (Coti, Unidad Morelos).

De esta manera, lo que trasciende de este lenguaje brujeril, como código restringido de las clases subalternas, es precisamente esta «economía moral de la multitud» en la cual se han quebrantado reglas que norman las relaciones entre personas. Como señala Kaja Finkler (1994: 14)²⁷, son «los eventos vitales para las personas, especialmente sus relaciones, sus dilemas morales y las contradicciones no resueltas que confrontan en la vida diaria», lo que sedimenta en su memoria como causal de enfermedad y de ansiedad.

...Y ya no comía bien, nomás se pasaba babiando... y *se fue secando, se fue secando* y así se murió. ¡Porque nunca quiso mi papá que fuera yo *a llegarle* a estas viejas!... ¡Les iba a hacer su caldo!, pero no quiso mi papá, ¡no pus yo tenía malas intenciones!

—Pero ¿de hacerles qué?

—Mjm... ¡pus *ahorcarla!*, no me dejó mi jefe... *yo tenía mucho coraje* pero no quisieron... Cuando se murió, *estaba desconsolada*, y me dije: *tienen que pagar algún día*. Y pues sí, *dicen que fracasó la señora...* (María, Unidad Morelos).

Cuando tales quiebres esenciales conllevan conflictos en la satisfacción de necesidades vitales —tanto afectivas como materiales—, generan en el agraviado un cúmulo de sentimientos insostenibles que lo retrotraen una y otra vez al problema sin generar salidas satisfactorias o aceptables para él. Es aquí donde un referente cultural consiste en demandar para la resolución del problema cierto tipo de *performance* ritual a través del diagnóstico/cura de *daño* o brujería.

—¿Y ud. nunca habló con ella [Ligia]?

—Definitivamente no. Yo le digo a Teresa, «a veces de que yo me acuerdo, ¡me dan ganas de matarla!»; le digo a Roque: «¡mejor vámonos de aquí!, ¡vámonos a Ticumán!, un día... ¡me la voy a agarrar y me la chingo!». Cuando ella me ve que voy por la calle ¡corta para otro lado!; cuando me quedo parada ahí [en el andador que separa sus casas], ella cierra su puerta rápidamente... Al momento que la veo ¡siento que *me dan ganas de matarla!*, y ella me conoce como soy: iba pasando el otro día y se me quedó mirando, le digo: «¿qué me ves?», y que rápidamente cierra su portón. Digo: «¡*Dios mío!*, *quítame estas malas intenciones porque no son buenas...*» (Coti, Unidad Morelos).

Así, la trabazón emocional, el vacío afectivo, el sinsentido, la angustia, o como lo denomina De Martino: «la crisis de presencia», lleva a la búsqueda de un reordenamiento simbólico, aquel que se instaura a través de la magia:

...cuando un cierto horizonte sensible entra en crisis, el riesgo se constituye con el derrumbamiento de todo límite: todo puede convertirse en todo, que es como decir, la nada avanza. Pero la magia, en cierto sentido señaladora del riesgo, interviene al mismo tiempo para detener el caos que se subleva y para rescatarlo al imponerle un orden. Considerada bajo este aspecto, la magia se constituye en restauradora de horizontes en crisis. Y con la demiurgia que le es propia, ella recupera para el hombre el mundo que está perdiendo... (De Martino 1985: 214-224).

No sabemos de qué manera incide tal condición afectiva y material en el menoscabo de la salud, pero se constata que, cuando los límites que definen la presencia y significado en el mundo de una persona se nulifican, se recurre al ritual que drena simbólicamente las cargas afectivas y la tensión emocional, rescatando para el individuo un espacio propio en el orden social y afectivo de las cosas. Tal reflexión sigue muy de cerca aquella proposición de Bourdieu (1991: 160) sobre las prácticas rituales:

...los deseos o las súplicas del desamparo colectivo que se expresan en una lengua colectiva; proyectos insensatos de actuar sobre el mundo natural como se actúa en el mundo social, de aplicar al mundo natural unas estrategias que se aplican a los otros hombres... de autoridad o de reciprocidad, de *significar-le* intenciones, necesidades, deseos u órdenes, mediante unas palabras o unos actos performativos que producen sentido fuera de toda intención de significar. Así, las acciones mágicas o religiosas están orientadas hacia los fines más dramáticamente prácticos, vitales y urgentes, dominadas en su totalidad por la preocupación de asegurar el éxito de la producción y reproducción, y en resumen, la supervivencia, poniendo al servicio de unos fines trágicamente reales —engendrados en situaciones de desamparo—, una lógica práctica mediante un cuerpo y una lengua estructurados y estructurantes, generadores automáticos de actos simbólicos...

El ritual, entonces, como sugiere Scheff (1986: 108-111), proporciona un espacio socialmente aceptable para el desahogo de la tensión sin los poderosos controles externos o

internos opuestos a la descarga o a la respuesta punitiva de la misma, permitiendo a las personas el recurso distanciador de ser a la vez participantes y observadores de su propia tensión, experimentando y descargando de igual manera la emoción reprimida. En este ámbito, la magia como técnica arcaica productora de rituales permite realizar una acción para modificar la crisis de presencia presente en el sujeto.

En síntesis, un análisis minucioso de los géneros discursivos que en las representaciones sociales del modelo explicativo popular dan origen al *daño* o brujería, revela que en su estructura de sentido confluyen inevitablemente los sentimientos hostiles, las pérdidas afectivas, las escasas posibilidades para conquistar el mundo material —ingresos precarios e intermitentes, aspectos relacionados con su hábitat, con su inserción subordinada y prescindible en la estructura productiva, y el endeble apoyo que el estado del bienestar ofrece—, y son estos condicionantes los que, como códigos restringidos, obtienen preeminencia interpretativa en este contexto sociocultural con respecto al origen de los padecimientos insidiosos o de las enfermedades crónico-degenerativas no resolutivas que dan origen al *daño* o brujería y a las formas de dar respuesta a la enfermedad a partir de ese otro universo simbólico proporcionado por su cultura. Es en este contexto que, como señala Bernstein (1989: 138), los códigos restringidos son traducciones lingüísticas de los significados de la estructura social que emergen como controles y como transmisores de la cultura (ibíd., p. 153).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1980 [1963], *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Álvarez Heydenreich, Laurencia, 1987, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Bernstein, Basil, 1981, «Codes, modalities, and the process of cultural reproduction. A model». *Lenguaje in society*, v. 10, n. 3, pp. 327-363.

1989, *Clases, códigos y control. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*, Tomo I. Akal Universitaria, Madrid.

Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.

De Martino, Ernesto, 1985, *El mundo mágico*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Douglas, Mary, 1976, «Brujería: el estado actual de la cuestión». En Gluckman Max, Horton Robin y Douglas Mary. *Ciencia y brujería*. Anagrama, Bcelona, pp. 31-72.

Duranti, Alessandro, 2000, *Antropología lingüística*. Cambridge University Press, Madrid.

Evans-Pritchard, Edward, 1976, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama, Barcelona.

Finkler, Kaja, 1994, *Women in pain: gender and morbidity in Mexico*. Universty of Pennsylvania Press, Filadelfia.

Frazer, James G., 1993, *Magia y religión*. Editorial Leviatán, Buenos Aires.

Gluckman, Max, 1976 [1944], «La lógica de las ciencia y de la brujería africanas». En *Ciencia y Brujería*, Gluckman, M., M. Douglas y R. Horton, pp. 7-30. Anagrama, Barcelona.

Habermas, Jürgen, 1985, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.

Heller, Agnes, 1977, *Sociología de la vida cotidiana*. Península, Barcelona.

Kearney, Michael, 1971, *Los Vientos de Ixtepeji. Concepción del Mundo y Estructura Social de un Pueblo Zapoteco*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Scheff, Tomas J., 1986, *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. Fondo de Cultura Económica, México.

Silvestri, Adriana y Guillermo Blanck, 1993, *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Anthropos, Barcelona.

Thompson, Edward P., 1995, *Costumbres en común*. Editorial Crítica, Barcelona.

Turner, Victor, 1982, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications, Nueva York.

Wuthnow, Robert, J. D. Hunter, A. Bergesen y E. Kurzweil, 1988, *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jurgen Habermas*. Paidós, Buenos Aires.

Zolla Carlos et al., 1994, *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, Tomo II. Instituto Nacional Indigenista, México.

Zolla, Carlos y Emiliano Zolla, 2004, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Notas

¹ Por *daño* o brujería nos referimos aquí a los efectos nocivos que una persona hace a otra intencionalmente de manera directa o por mediación de un tercero a través de un maleficio, incidiendo en su salud, su economía, sus afectos, el trabajo o cualquier otro evento vital y significativo para el individuo. Por *maleficio*, refiere Aguirre Beltrán (1980: 26), se entiende el daño en virtud de pacto expreso y cooperación con el demonio. La magia en sus diversas formas es la técnica usada en el maleficio; quienes sufren el daño se dicen *embrujados* o *enhechizados*, y aquellos que verifican el mal son conocidos como *brujos* o *hechiceros*. En la etiología del hechizo se explica la enfermedad con base en los deseos hostiles de los demás (ibíd., p. 45).

² *Mal aire*: Viento dañino. Entidad incorpórea percibida como un espectro viviente que ocasiona enfermedades. Las esencias que desencadenan este mal son múltiples: el aliento de los dioses guardianes de la tierra, espíritus de asesinos o de muertos, emanaciones de personas que participan de eventos sexuales ilícitos, personas que poseen una mirada fuerte o tienen envidia. El *mal aire* pueden ser colocado o transmitido al cuerpo de la víctima por uno de sus enemigos (Kearney 1971: 74) o manipulado por los hechiceros con el fin de dañar a su víctima (Zolla et al. 1994: 561).

³ La mayoría de estos relatos fueron contados en forma individual, muchas veces de manera espontánea, como parte de sus narrativas de vida.

⁴ De acuerdo con Aguirre Beltrán (1980: 256), en la medicina indígena tanto como en la africana, la *causalidad emotiva* es la motivación fundamental de enfermedad. Por extensión, en *la etiología del hechizo* se explica la enfermedad con base en los *deseos hostiles de los demás* (ibíd., p. 45). También la causalidad de las enfermedades es sentida como una dualidad en que se confunden agentes físicos y metafísicos, sin que pueda advertirse entre ellos un desgajamiento preciso (ibídem, p. 221).

⁵ La *enemistad* consiste en un conflicto cotidiano estabilizado que no exige obligatoriamente el contacto personal, a diferencia de la disputa o el contraste. El mantenimiento y agudización del conflicto se convierte en un *fin autónomo*. Una enemistad puede tener origen en causas muy diversas. Sin embargo, es posible que se separe sucesivamente del conflicto de partida, justo porque se ha convertido en un fin autónomo. La enemistad no implica la voluntad de hacer valer una posición; constituye una especie de competencia. Los participantes no quieren persuadirse recíprocamente, sino vencer o dominar al adversario. La enemistad termina cuando uno de los participantes *sucumbe* o se *rinde* (Heller 1977: 397).

⁶ Es posible que la persecución de los especialistas rituales sufrida durante el periodo colonial haya contribuido a que la gente se refiera a ellos sin explicitar un término preciso. Evans Pritchard (1976: 47) plantea la distinción entre hechiceros y brujos: la *hechicería* es el uso deliberado de la magia negra; la *brujería*, en cambio, perjudica en virtud de una cualidad inherente, unida a la mala voluntad. Si bien en este trabajo es posible distinguir en algunos casos el papel realizado por unos o por otros, hemos optado por utilizar los términos indistintamente, dado que la gente tampoco discrimina entre ellos de manera categórica. Por tanto, la brujería en este estudio abarca todas las formas de creencia en el hechizo y en el embrujo.

⁷ «...el curandero utiliza sus poderes sobrenaturales para producir *daño*. Merodeador privilegiado del mundo de los espíritus, no es como el médico occidental, un sapiente curador de dolencias; es, además y sobre todo, un temible facedor de enfermedades...» (Aguirre Beltrán 1980: 93).

⁸ Laurencia Álvarez (1987: 137) señala también que en Hueyapan, entre los malestares que se achacan a la brujería, se encuentran precisamente aquellos que no ceden fácilmente ante los tratamientos.

⁹ La «limpia» es un procedimiento ritual cuya finalidad es la prevención, el diagnóstico y/o el alivio de un conjunto de enfermedades (Zolla et al. 1994: 539). En México, es un principio diagnóstico-terapéutico de origen mesoamericano.

¹⁰ Hay múltiples formas de hacer el diagnóstico; se señalan las referidas en los casos activos o retrospectivos registrados.

¹¹ Al respecto, cabe citar a Gluckman (1976: 19-21): «...La mayoría de los métodos de adivinación admiten una de dos respuestas posibles, el «sí» o «no», con respecto a una pregunta formulada. Por sensación corporal, el adivino dice: «A es el brujo, B no». O bien, señalará a alguien en general, sin especificar el nombre, y el cliente escogerá a una determinada persona que, en su opinión, tenga razones para desearle mala suerte. Por tanto, las acusaciones de brujería reflejan las relaciones y peticiones personales. Con frecuencia, *un hombre*

acusar no a alguien que lo odie, o que esté envidioso de él, sino a alguien a quien él odia o de quien él sienta envidia... las relaciones y los rencores personales determinan quién será acusado de embrujar a un hombre» (itálicas añadidas).

¹² Nótese la valoración especialmente positiva de las partes «altas» del pollo, en una Colonia donde, si se come pollo son principalmente las partes bajas, las más baratas: la «rabadilla» y las «patas».

¹³ Es previsible que en zonas cálidas, con escasez de agua y sin refrigeración de los alimentos, esto ocurra aun sin que medie brujería alguna.

¹⁴ Como la Santa Muertecita o Santa Margarita.

¹⁵ De acuerdo con Aguirre Beltrán (1980: 254-268), la *reificación* es el mecanismo de acción por medio del cual se cree que la fórmula mágica emitida en palabras o la verbalización de un deseo, trasmudan ese anhelo en una realidad objetiva.

¹⁶ También hay una serie de veladoras con un listón blanco y uno rojo amarrados [son los «amarres» de diferentes pacientes], varios vasos con huevos sumergidos en agua, procedentes de los diagnósticos de los pacientes anteriores, e incluso una bolsa de plástico con más de dos kilos de huevos para ulteriores diagnósticos —algo así como lo que sería en otro sitio los paquetes de placas para las radiografías pendientes—. Abajo de la mesa hay una serie de frascos comerciales con diferentes aguas y lociones, como la «loción de siete machos», la «loción de desalojo» o la «loción para las envidias».

¹⁷ Así, la teoría del contagio resulta más cercana a la teoría miasmática de los aires pútridos que a la teoría infecto-contagiosa.

¹⁸ En este caso, la enferma conoce y sabe discriminar un áscaris o una tenia del animal que confiesa haber arrojado.

¹⁹ De acuerdo con Aguirre Beltrán (1980: 238), la enfermedad se extrae materializándola en un objeto cualquiera, y su extracción implica que el padecimiento ha sido vencido.

²⁰ «...los hechiceros pueden hacer mal con sus hechizos, mas no curar de ellos...» (Aguirre Beltrán 1980: 243).

²¹ «Este poder de metamorfosearse en bestia, apenas es una de las características prodigiosas de la personalidad del sacerdote nagual, y fue sin duda la que realizó un impacto más profundo y duradero en la conciencia popular y propició con ello su actual persistencia a pesar de cuatro siglos de evangelización cristiana e influencia occidental» (Aguirre Beltrán 1980: 99).

²² A mayor intensidad de la interacción, mayores posibilidades de fuentes de conflicto. De acuerdo con Douglas (1976: 68), donde la relación social recíproca es intensa y está mal definida encontramos la creencia en la brujería. Por otro lado, en los casos en que las relaciones humanas sean escasas y difusas, o en que los papeles sociales están asignados de manera muy precisa, no es de esperar que encontremos creencias en la brujería. En las cosmologías dominadas por la brujería, la envidia, la mala voluntad y toda clase de males el infierno son los otros. Wilson ha señalado que las animosidades personales, que son la base de las acusaciones de brujería, solamente pueden existir en una sociedad primitiva y en pequeña escala, en donde las relaciones son muy profundas, y no en el sistema del mundo moderno en que las vidas de los hombres se ven influidas por organizaciones impersonales y en gran escala (en Gluckman 1976: 29). M. Douglas hace una atinada precisión en el sentido de que la brujería puede existir en comunidades circunscritas del mundo moderno que cumplen iguales características (en Wuthnow 1988: 140).

²³ Los afectos de orientación como el amor, el odio y la indiferencia, explican su función esencial en los contactos cotidianos y constituyen, por supuesto, un factor decisivo en las relaciones interpersonales (Heller 1977: 380).

²⁴ Aguirre Beltrán (1980: 46) señala que «el abuso de la magia y el pensamiento de una etiología fundada en el hechizo, revela siempre la existencia de una suma considerable de ansiedad y de verdaderas hostilidades dentro del propio grupo» (ver también V. Turner 1982: 125).

²⁵ De acuerdo con Douglas, dos modos diferentes con que cuenta la sociedad para «aferrar» a sus miembros en los ambientes inmediatos de tipo cara-cara son la agrupación y el encasillado. La *agrupación* es la experiencia de «unidad social ligada», mientras que el *encasillado* se refiere a las reglas que relacionan a una persona con la otra sobre una base egocéntrica (en Wuthnow 1988: 140-145).

²⁶ Signo evidente de fractura en la relación de compadrazgo es la referencia despectiva e impersonal —ya no se le nombra «comadre», ni siquiera por su nombre, ahora simplemente se le denomina: «señora», «ésta»—,

acompañada de frases lapidarias como: «me pagó mal», «me defraudó». Nótese al final de la narrativa cómo mientras el vínculo de compadrazgo estaba firme le hablaba de usted.

²⁷ No es de extrañar el alto porcentaje de casos donde el sentimiento prevaleciente sea la animosidad y el rencor como consecuencia de la infidelidad, el adulterio o el cambio de pareja, en un grupo social donde la unión libre es la forma de vínculo conyugal más común, y donde por este hecho el compromiso de pareja puede explicarse a conveniencia, ya que «no estaban casados», dejando a su ex pareja no solo ante su propia vulnerabilidad emocional, sino también con todas las connotaciones sociales y económicas que previsiblemente impactarán a su grupo doméstico en el momento del conflicto.

Fecha de recepción: 27 de noviembre de 2009.

Fecha de aceptación: 31 de marzo de 2010.