

# HOSTILIDAD PERPETUA, TRANSFORMACIONES TRANSITORIAS: PERSONA, CUERPO Y MORALIDAD ENTRE LOS TSOTSILES DE CHAMULA, CHIAPAS

## PERPETUAL HOSTILITY, TRANSITORY TRANSFORMATIONS: PERSON, BODY AND MORALITY BETWEEN THE TSOTSILES OF CHAMULA, CHIAPAS

David Montoya\*

Fecha de recepción: 17 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 15 de julio de 2020.

**Resumen:** El actual estudio etnográfico da cuenta de que lo *chon* —un aspecto de la persona, generalmente, asociado a lo *animal*— está relacionado con un estado de permanente hostilidad, presente en el mundo desde tiempos primordiales. Este aspecto, a la vez que potencia la vulnerabilidad entre los humanos, resalta la fortaleza de otros seres, como Dios y el Pukuj. En la búsqueda de lidiar con esa atmósfera de hostilidad y, de mitigar su propia vulnerabilidad, la humanidad experimenta múltiples transformaciones morales-corporales.

**Palabras clave:** *chon*; tsotsiles; humanidad; vulnerabilidad; moral.

**Abstract:** This ethnographic study shows that the *chon* —an aspect of the person, generally associated with the *animal*— is related to an state of permanent hostility, given in the world since primordial times. Although this aspect, while enhancing vulnerability among humans, highlights the strength of other beings such as God and the Pukuj. Therefore, to deal with this atmosphere of hostility and, therefore, to mitigate its own vulnerability, humanity undergoes multiple transformations moral-bodily.

**Keywords:** *chon*; Tsotsiles; humanity; vulnerability; morale.

\* UNAM, doctorando del Programa de Estudios Mesoamericanos-Facultad de Filosofía y Letras (FFYL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), México, david\_monlo@hotmail.com.

**Résumé :** Cette étude ethnographique montre que le *chon* –un aspect de la personne, généralement associé à *l'animal*– est lié à l'état d'hostilité qui caractérise le monde. Cet aspect, tout en renforçant la vulnérabilité des humains, met en évidence la force d'autres êtres tels que Dieu et les Pukuj. Dans sa quête pour faire face à cette atmosphère d'hostilité et, par conséquent, pour atténuer sa propre vulnérabilité, l'humanité subit de multiples transformations morales-corporelles.

**Mots-clés:** *chon* ; Tsotsiles ; vulnérabilité ; humanité ; moral.

Poco tiempo después de haber comenzado el trabajo etnográfico en la región de Los Altos de Chiapas (agosto de 2009), se percibió que a la mayoría de la gente, en especial de Chamula, le preocupaba el estado de su *chon*, un *alter ego* de aspecto animal. Muchos padecimientos eran atribuidos al estado de este *animal compañero*. Para ellos, la fortaleza (*kípal*) y la vida misma de una persona no puede ser concebida de manera separada a la de sus *chonetik*, puesto que *chon*, alma y cuerpo conforman una unidad: la persona humana. Esto no es nada nuevo, en muchos estudios interesados sobre la noción de persona y la complejidad del proceso salud-enfermedad-tratamiento se da cuenta de ello (Holland 1963; Guiteras 1988; Pitarch 1996; Page Pliego 2005, Figuerola Pujol 2010), aunque con mayor atención en aquellos padecimientos causados por la afección de alguna de las múltiples almas. Esa preocupación por su *chon* parece estar relacionada con un estado de permanente hostilidad, presente en el mundo desde tiempos primordiales: ¿Cómo lidiar con un mundo donde el peligro está continuamente al acecho?

Con la finalidad de aportar al conocimiento sobre la persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles, en el presente artículo se expondrá que lo *chon* es un aspecto de la persona, que es innato y está en sintonía con el estado de hostilidad primordial del mundo. Lo *chon*, a la vez que potencia la vulnerabilidad de los humanos, enfatiza la supremacía de seres como Dios y Pukuj. En otras palabras, coloca a los humanos en desventaja frente a estos otros seres. En la búsqueda de lidiar con esa atmósfera de hostilidad, de mitigar su propia vulnerabilidad, y evadir la enfermedad, la humanidad experimenta múltiples transformaciones morales-corporales.

## La precariedad humana

En muchos relatos se da cuenta de la creación y posterior transformación (animalización) de las humanidades pasadas. Entre los tsotsiles de Chamula se dice, en síntesis, que Dios no estaba complacido con las primeras humanidades porque no sabían rezar ni perdonar y se comían a sus propios hijos. Fue entonces que Dios, con la intención de ahogarlos, envió un diluvio. Todo quedó bajo el agua, salvo las cimas de las montañas Tsonte'vits y Huitepec, donde algunos encontraron refugio. Cuando la lluvia cesó, Dios bajó a la tierra y notó que algunos seguían con vida. Entonces les preguntó: «¿Cómo han logrado sobrevivir?». A lo que respondieron: «Comiendo frutos». Cada sobreviviente, entonces, fue convertido en mono, *max*, y hay quienes afirman que también en ardillas, *chuchetik*.

Lo anterior desvela un estado primordial de hostilidad, de caos, donde los humanos se comían entre sí. La conversión en *max* o *chuch* sugiere una adecuación o adaptación corporal propia de la moralidad de aquella humanidad. Los *maxetik* son humanos, pero relativos a un nivel inferior a los *bats'i vinik*, 'los legítimos humanos' (Montoya 2016). *Max* es una palabra empleada para denotar varios aspectos. Por un lado, es usada para referirse a los monos del género *Ateles*, como Hunn (1977) y Laughlin (2009) han dado cuenta. De manera paralela, también alude a aquellos personajes de carnaval que destacan tanto por sus llamativos atavíos, que contrastan el color negro con el rojo (véase Rosario-Zermeño y Montoya 2019), como por su comportamiento, en alusión a «los monos de la selva» (Pozas 1982). Por otro lado, la niñez también está asociada con lo *max*; este término, generalmente, se emplea para aquellos niños que aún no han sido bautizados, en general, menores de tres años (Gossen 1979 y 1980). Finalmente, la población ladina, incluidos turistas y *grinkos*, está vinculada con los sobrevivientes a la gran inundación.

Aunque lo *max* tiene diferentes connotaciones, todas convergen en ciertos aspectos de moralidad: los monos del género *Ateles* comen frutas silvestres, no saben cultivar, cocinar ni rezar, además, exhiben sus genitales. Los niños, durante los primeros cinco años, no pueden colaborar lo suficiente en las tareas del hogar y en el campo de lo relacional, ya sea con humanos o Dios y otros no humanos, son bastante limitados. Inclusive, durante esta etapa su condición humana aún no está definida.<sup>1</sup> En cuanto a los ladinos, sucede algo similar: no saben orar, no tienen respeto, comen alimentos grasosos, no trabajan ni cultivan, además hablan el idioma antiguo: español (o inglés) y, hasta hace algunas décadas, entre los chamulas era común la idea de que se comían entre sí (véase Gossen 1979).

Si bien es cierto que los *chuchetik* tienen poca semejanza física con los humanos, también pueden caminar en dos extremidades y se alimentan, entre otras cosas, a base de maíz crudo, nunca como tortilla. Ciertamente, la habilidad de escalar y caminar en dos patas es considerada una suerte de vestigio de su pasado cosmogónico. Fue su capacidad de trepar a la cima de las montañas lo que les salvó de perecer en aquella inundación. Por tales características, los monos y las ardillas constituyen una misma familia o grupo taxonómico: «the monkey complex», como lo ha señalado Hunn (1977) entre los tseltales de Tenejapa.<sup>2</sup>

Lo *max*, en suma, se trata de una condición inestable que transita entre el dominio *humano* y el dominio *animal*. Es en virtud de su moralidad que lo *max*, en general, obedece a una lógica poco humanizada o semidomesticada. Bajo este supuesto, por ejemplo, cambios en la vestimenta, en la lengua o en la alimentación, asociados al fenómeno migratorio, son referidos bajo la expresión *la kataj*

*skuxlejal* que, como algunas personas lo han explicado en español, denota a alguien que *quiere volverse kaxlan*; esto es, implica una transformación moral. En contexto ritual, persiste esta misma idea. Cuando un cargo, como el Paxon –quien figura como Dios Sol–, se viste con el *ts'akiel*, o conjunto de vestidos y objetos rituales (véase Martínez 2017), se concibe como un acto de transfiguración, *bail*, derivado de *katasajel*, ‘transformación o cambio’ en la apariencia del cuerpo (Martínez 2017); claro es que esta transformación corporal exige una alimentación especial, comida ritual, y una conducta apropiada; de manera general, los cambios en la apariencia, el cuerpo, conllevan una transformación moral y viceversa.

### Lo *chon* y la vulnerabilidad humana

El estado de hostilidad, como condición inicial, es además un efecto de la composición de la persona. Para los tsotsiles, cuando una persona nace, al mismo tiempo, en el bosque, nace un ser con apariencia animal (Gossen 1975 y 1988; Groark 2017; Guiteras 1988; Köhler 1995; Vogt 1979).<sup>3</sup> Este compañero o *alter ego* animal comúnmente es referido como *chon*<sup>4</sup> y reside en un corral en la elevación con mayor altitud de la región: el Tsonte’vits, donde se mantiene protegido por una entidad genéricamente referida como *Dueño*, Yajval.

De toda la diversidad de animales, los mamíferos de cinco dedos corresponden a la mayoría de los *chonetik* de los humanos, pero también es posible, aunque con menor frecuencia, que se incluya a especies de otros grupos como aves e, incluso, a fenómenos meteorológicos. El estatus social de un humano está en asociación con el tipo de *chon* que posea; así, los grandes carnívoros ocupan el lugar de mayor prestigio: los jaguares, por ejemplo, son considerados *bankilal chonetik* (‘grande, mayor’); los coyotes, *olol chonetik* (‘mediano’), y los conejos, *bikit chonetik* (‘pequeño’).<sup>5</sup>

Durante el sueño, los humanos suelen percibir el mundo como lo hicieran sus *chonetik*, inclusive, se dice que algunas personas con un *chon* tigre o coyote, sin darse cuenta, han llegado a atacar o matar al *chon* de otra persona y solo a través de la participación de un especialista han logrado ser conscientes de su ataque. Por lo general, la identidad del *chon* se mantiene en lo privado, con ello no solo se reduce el riesgo de ser afectado por algún enemigo potencial, sino de no ser reconocido en caso de haber perjudicado a alguien. Como está ampliamente documentado en otras regiones de tradición mesoamericana, se dice que el

humano y su *alter ego* animal comparten alguna entidad anímica, por tanto, lo que le suceda a uno, repercutirá sobre el otro. Siempre que alguien caza o mata por accidente a un animal en el bosque tendrá la sospecha de si en realidad perjudicó a un humano.<sup>6</sup> De la misma manera, el *chon* se ve afectado por la contraparte humana. Un hombre cuya esposa había dado a luz la noche anterior hizo notar que, aunque la situación de su esposa no era delicada, su recuperación dependía de su *chon*, dado que este había perdido fortaleza (*kípal*) a consecuencia del parto. Para fomentar la recuperación de su *chon*, ella debía alimentarse durante tres días consecutivos a base de carne roja.

Ciertamente, los humanos comparten algunas cualidades con su *chon*, ya sea algún tipo de conducta, temperamento o su apariencia misma. Una persona considerada, tanto por ladinos como por chamulas, por su capacidad para establecer alianzas con la población ladina y de manejarse de acuerdo con sus propios intereses en Chamula, sin que lo sepa, lleva el sobrenombre de Zorro, porque quienes lo conocen aseguran que ese es su *chon*. Solo aquellas personas que pueden transitar entre el dominio humano y lo *ch'ul* a voluntad tienen la habilidad de controlar a su *chon*; el resto, en cambio, es consciente de la existencia de este y hace todo lo posible para evitar que sea liberado del corral del Dueño, donde se mantiene a salvo de los peligros de la noche.

De manera general, la incertidumbre sobre la identidad del *chon* forma parte de esa atmósfera de hostilidad que caracteriza al mundo. Lo *chon* es un aspecto que sitúa a los humanos en desventaja frente a otros seres.

## La supremacía de otros seres: Dios y Pukuj

Contar con *animales compañeros* no es una cualidad exclusiva de los humanos, sino de los sujetos que habitan el mundo. Así, aves rapaces diurnas y nocturnas, tigres (felinos silvestres con piel moteada),<sup>7</sup> cérvidos, vacas y reptiles, generalmente, están asociados a seres como Dios y Pukuj. Las aves rapaces diurnas, los cérvidos, tigres y vacas siempre están en asociación con Dios; las rapaces nocturnas y los reptiles, con Pukuj. Cualquiera de las partes corporales de los *chonetik* de Dios es utilizada como medio de protección. Por ello, es común apreciar siluetas de venados dibujadas en las fachadas de las viviendas o cráneos con astas exhibidos en alguna parte de la vivienda (imagen 1). No falta quien muestre una pata de ave rapaz diurna en su vehículo o el ejemplar entero en el patio central de su casa. En partes o en su totalidad, estos animales siempre aluden al Yajvalel Vinajel,

al Dueño del Cielo.<sup>8</sup> Por el contrario, nadie exhibe a un tecolote y, menos, a un reptil. Quien lo haga será señalado como brujo (*j'ak'chamel*, 'el que echa el mal'), en asociación directa con el Pukuj. Inclusive, si de camino a casa, en la milpa o en la propia vivienda, alguien se cruzara con alguno de estos, deberá exterminarlo, de lo contrario es de esperarse una afección negativa. Para muchas personas, hallar a un *chon* de este tipo sobre los caminos o veredas es encontrarse con el Pukuj mismo y, generalmente, este encuentro es atribuido a la acción intencional de un tercero (sea humano o no).



**Imagen 1** - Motivos de venado al interior de vivienda.  
Fotografía del autor, 2015.

En un estudio para conocer la explicación que los chamulas atribuyen a la muerte por ingesta de hongos silvestres, Rosario Zermeño (2016) señala que, durante el sueño, la afección se manifiesta cuando el afectado ingiere una o varias serpientes, a veces en correspondencia con el número de hongos ingeridos, pero es hasta que el Pukuj, como serpiente, devora a un pollo, cuando el afectado muere. Posiblemente la acción realizada por el *chon* del Pukuj hacia el *envenenado* haya sido ejercida directamente sobre una de las almas imprescindible para la existencia humana: el ave del corazón (véase Guiteras Holmes 1988; Pitarch Ramón 1996).

Por otra parte, uno de los *chonetik* característicos del Dueño del Cielo, Yajvalel Vinajel, es el *tigre* y, como ha sido ampliamente documentado, está fuertemente asociado al poder.<sup>9</sup> Durante el carnaval, la piel de tigre es utilizada en la danza del *chilon*<sup>10</sup> para fortalecer las relaciones sociales entre Dios, otros no humanos y los miembros de la comunidad (imagen 2) (véase Montoya 2016). Según un relato proveniente de Chenalhó, la piel de tigre ayuda a resolver conflictos en la Tierra (véase Arias 1990, 28-36), ya que Dios Padre, después de matar a la mayoría de los tigres que en la antigüedad amenazaban a la humanidad, se cubrió la espalda con sus pieles y con ellas viajó por el mundo entero para resolver los problemas que, en aquel entonces, la humanidad enfrentaba. Bricker (1973, 110) afirma que «la piel de jaguar es la representación del jaguar de Dios [...]». Cuando un hombre usa la piel, se hace pasar por el jaguar que trató de defender a Cristo». Es posible pensar que la presencia de la piel, durante el carnaval, sea la presencia misma de Dios. Después de todo, en la mayor parte del año la piel permanece resguardada –junto con otros elementos que constituyen a Dios– en unas cajas que, en conjunto, son identificadas como una unidad: el Yajvalel Vinajel; el contenido solo es desplegado o exhibido en contextos muy especiales: Semana Santa, Carnaval, Fiesta de San Juan y San Mateo; esto es, cuando la presencia de Dios se vuelve indispensable.

El vínculo *tigre*-Dios es claro en muchos contextos: durante la danza del *chilon*, por ejemplo, al colocarse la piel sobre la espalda se forja un estrecho vínculo con Dios, a tal punto que el poder *contenido* en la *piel* es transmitido o extendido a todo aquel que se cubrió con ella.<sup>11</sup> Por ello, los chamulas son muy selectivos con quienes participan en esta danza. Si bien integran a todos los chamulas presentes, excluyen a la mayoría de los ladinos, salvo a aquellos vinculados al poder político, como el gobernador del estado o a su representante.

En contraparte, cualquier otro visitante es incorporado a una danza semejante, pero donde participan los *kolemal maxetik*, ‘monos libres’ o ‘monos *lokos*’, aquellos que carecen de Dueño y que figuran como sobrevivientes de la primera humanidad. Los elementos que ellos utilizan son la cerveza, el *pox* y la piel de tigre (*snukulil bolom*), pero esta última solo es piel y no es referida como Yajvalel Vinajel, Dueño del Cielo; esto es, no recibe el mismo tratamiento ritual. Cada danza, en paralelo, obedece a dos moralidades diferentes: la primera, referente a la condición de humanidad de los *bats'i vinik*; la segunda, a la de los *kolemal maxetik*, a la que también pertenecen los ladinos.

La mayoría de los *chonetik* de Dios son ambivalentes, por lo que siempre será más conveniente tenerlos como aliados, de protectores. El *tigre*, por ejemplo,





**Imagen 2** - *Kolemal max* colocando piel de tigre durante el *chilon*.  
Fotografía del autor, 2013.

también es considerado un ser peligroso. En algunos municipios de Los Altos está asociado con una enfermedad letal que se manifiesta en el cuerpo de la víctima por medio de manchas rojas y negras, como lo ha documentado Pitarch (2013a) entre los tseltales de Cancún, esto sugiere la posibilidad de que esta enfermedad haya sido la que antiguamente amenazara a la humanidad, como indica el relato de Chenalhó.

### Las ovejas de san Juan, vestiduras de poder

Así como Dios, Pukuj y los humanos tienen sus *chonetik*, los santos no son la excepción. En un relato sobre la fundación de Chamula, se dice que san Juan, san Pedro y san Andrés iban en busca de un lugar dónde vivir; cuando pasaron por lo que actualmente se conoce como Chenalhó, san Pedro se quedó a vivir allí, por eso ahora se llama San Pedro Chenalhó, en alusión a su santo patrono. San Andrés y san Juan reanudaron su camino y, al pasar por lo que hoy es Larraínzar, san Andrés allí se quedó. San Juan continuó hasta que llegó a la cima del cerro más alto de la región, el Tsonte'vits, pero como ese lugar no fue agradable para sus ovejas (*chijetik*), entonces descendió a lo que actualmente es la cabecera municipal de Chamula, lugar con abundantes pastizales y agua para los *chijetik*. Era tal la disponibilidad de agua que un gran lago cubría la mayor parte de la planicie; así que san Juan se dio a la tarea de desecarlo y volverlo un lugar habitable. De ahí que se afirme que el nombre Chamula derive de *chamo*, 'muerte del agua' o 'donde el agua murió'. Una vez resuelto el problema, san Juan dejó a sus ovejas en aquel lugar y decidió regresar al Tsonte'vits, su actual morada.

En esta síntesis de la fundación de Chamula, no es claro si las ovejas<sup>12</sup> son *chonetik* de san Juan; pero no sería extraño pensar de manera afirmativa, pues, por una parte, en la iglesia de Chamula la figura de san Juan está en compañía de ovejas. En un relato documentado por Ramón Pitarch en San Juan Cancún se da cuenta de que san Juan Evangelista tiene todos los nagueles del mundo, uno de los más importantes es una mula en la que siempre va montado, es su naguele porque «san Juan tiene que viajar por todo el mundo» (Pitarch 2013b, 106).<sup>13</sup>

Está ampliamente documentado que los ovinos son muy apreciados por los tsotsiles, específicamente por los chamulas; en general, todas las familias cuentan con un rebaño, el cual, en promedio, se compone de unas diez ovejas (véase Alemán Santillán et al. 2001; Gómez López y Perezgrovas Garza 1990). La relación con estas no solo consiste en llevarlas a pastar y cuidar de su lana.

Cada integrante del rebaño tiene un nombre propio o, al menos, tiene un apodo que la distingue del resto y que obedece a su comportamiento o a su apariencia física; cuando llegan a adquirir una enfermedad grave, que no puede ser tratada a base de remedios caseros, entonces sus dueños acuden a la iglesia y, como si se tratara de un humano, se le pide a san Sebastián o a san Juan para propiciar su recuperación. Periódicamente se les ofrece sal e, inclusive, pueden enfermar de locura; esto es, cuando presentan anomalías en los patrones de conducta y no se comportan como el resto del rebaño. Es casi una generalidad que la carne de las ovejas no es aprovechada y, por el contrario, la lana es sumamente valorada, pues a partir de esta se elaboran las principales vestimentas que distinguen a los chamulas de otros tsotsiles de la región.<sup>14</sup>

En la vestimenta se exhibe, tanto como sea posible, el vello o lana de las ovejas. Una expresión, referida por una persona, sintetiza esta afirmación: «Mientras más largo sea [el pelo], más *chingón*». ¿Qué es exactamente lo que esta persona quería transmitir? Se puede inferir, de primera mano, que lo *chingón* no solo exige el cuidado de más ovejas o, en su defecto, disponer de dinero suficiente para comprar lana, sino del pleno dominio de la técnica para reproducir una textura lo más fiel posible al pelaje de la oveja (imagen 3). Portar una vestimenta con el vello largo y brillante es indispensable para aquellos que disponen de un nivel jerárquico elevado. Exhibir una superficie corporal con estas cualidades no debe parecer extraño, ya que la correspondencia entre el poder y el vello es una idea compartida con otros pueblos de tradición mesoamericana,<sup>15</sup> pero que ha sido poco explorada en esta región.

*Tsatsal* es la palabra tsotsil empleada para referirse al poder; así, *tsatsal k'op* denota a alguien que tiene buena retórica, es decir, cuyas palabras generan el efecto de convencer, 'palabra poderosa', literalmente. *Tsatsal kuxlejal*, por su parte, se emplea para señalar el modo de vida de una persona con mucho prestigio: aquel que no solo tiene gran capacidad de retórica, sino que además posee una apariencia física que implica respeto; al que no le falta el dinero y, de manera paralela, al que está bien relacionado con los miembros de su comunidad, del afuera y con personas no humanas (entre otras razones, con fines de protección).<sup>16</sup> Dios, así como los santos, en distintas plegarias, son referidos como *tsatsal vinik*, *tsatsal kaxlan*; 'hombre poderoso', 'ladino poderoso'. En términos generales, ser poderoso es análogo a ser *chingón*.

*Tsatsal*, 'poder', está asociada con la palabra *tsots*, 'pelo, cabello, lana' (véase Laughlin 2009, 343); por tanto, no solo es sugerente lo que implica el gentilicio *tsotsil*, sino el esfuerzo por exhibir el vello en sus vestimentas. Los ovinos, aun-



**Imagen 3 - Chij y vestimentas.**  
Fotografías del autor, 2018.

que domésticos e inofensivos, son *chingones* al ser parte misma de san Juan; por ello, vestirse de ovejas es análogo a decir «soy hijo de san Juan», como antiguamente se respondía cuando un ladino preguntaba por su lugar de procedencia. La ropa o vestidura confeccionada a base de este *chon* es un aspecto importante de la *fisicaldad* chamula y, por tanto, desvela una clara distinción de los demás tsotsiles, basada en la asociación con *muk'ulil* san Juan, el gran san Juan. Vestirse a base del *chon* de san Juan implica una moralidad propia de un hijo de san Juan.

## Transformaciones transitorias

Como se ha explicado líneas atrás, la persona es una unidad conformada por una multiplicidad de seres desplegados en dos dominios claramente identificables: en el primero, donde habita la parte humana, predominan los animales domesticados y se rige, principalmente, por el Sol y, el segundo, el dominio Otro, donde predominan los animales silvestres y habitan los espíritus; y es, para fines prácticos, antagónico del primero. El interior de las montañas, los bosques y la tierra caliente son un buen referente. Pertenecer a uno y otro dominio presenta serias desventajas, puesto que las amenazas se duplican. Aunque, como se dará cuenta posteriormente, esa misma multiplicidad también permite desarrollar estrategias para lidiar con la hostilidad del mundo.

Vivir en estado de alerta o bajo la sospecha de ser atacado, inclusive por un pariente consanguíneo, no implica que toda persona sea considerada un enemigo en potencia, más bien se actúa con reserva. Cuando un *chon* es afectado, los primeros sospechosos son aquellos parientes con quienes se lleva una relación conflictiva o indiferente, esta última puede ser más peligrosa que la primera. El *tenel*, por ejemplo, es una manera de debilitar al *chon* de un menor. Alguien con *tenel* se vuelve una persona *tirada* u olvidada; se trata de alguien que no recibe atención adecuada por parte de alguno o varios de los parientes adultos.

En general, es tal la atmósfera de hostilidad y vulnerabilidad que, como ya señalaba Henri Favre (1964), «la mayoría de las muertes, para los chamulas, son consideradas homicidios» (307). Esta lógica relacional recuerda lo descrito en los relatos de creación de las humanidades pasadas, donde comerse entre sí era una práctica común. Si el estado de hostilidad, de caos, es algo dado, entonces lidiar con él requiere de una serie de negociaciones entre humanos con Dios y otros no humanos. Ante un mundo donde el peligro constantemente se encuentra al acecho, es necesario establecer alianzas con aquellos que se sabe que son pode-



rosos. Lo prioritario no es tanto adquirir una posición privilegiada para ver a los otros como seres de nivel inferior, la principal preocupación es mitigar el peligro, evitar las afecciones negativas y no necesariamente buscar someter a otros.

Bajo esta lógica, por ejemplo, opera el compadrazgo: emparentarse con humanos, ladinos incluidos, y no humanos de prestigio.<sup>17</sup> Tantos más compadres, más alianzas. Un corazón noble y fuerte está mediado por el número de alianzas por compadrazgo, como lo ha sugerido una persona que, al menos para el año 2016, contaba con treinta y ocho compadres. Su meta era superar los cincuenta, pues, según dio a entender, con esa cantidad de alianzas sería suficiente para darse a conocer como buena persona, pues tendría muchos amigos. Cuantos más conocidos, más personas lo identificarían y, con ello, la red de compadres se incrementaría. Este reconocimiento por los integrantes de su comunidad es transferible a los miembros de su red, en lo que parece ser un juego de superposición de identidades y que, a la vez, constituye una red de poder en sí misma. La alianza con el no humano, en cambio, es más reservada, pues se sospecha que otro humano pueda interceder con fines perjudiciales con el santo aliado durante el bautizo.

El número de aliados es finito y depende de la capacidad de cada persona para socializar, puesto que la eficacia de las alianzas no depende exclusivamente de la cantidad, sino de mantener las relaciones. Por ello, la persona mencionada se había propuesto como límite alcanzar los cincuenta compadres, puesto que al no poder atender a toda su red conseguiría exactamente lo opuesto: incrementar su vulnerabilidad. En teoría, conformar y mantener una alianza es un método eficaz para prevenir una afección perjudicial, sin embargo, los esfuerzos nunca son suficientes, pues existe el riesgo de conmutación entre aliado y enemigo.

Inspirado en Viveiros de Castro (2002), Pedro Pitarch (2013c) ha sugerido que entre los tseltales las constantes conversiones religiosas no se producen «por razones de carácter doctrinario», «el atractivo reside en lo que cada iglesia ofrece para vivir con salud y prosperidad, evitando el mal y la enfermedad, mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo» (167). Parece que no sería desatinado pensar bajo esta perspectiva las conversiones en Chamula, pues durante más de treinta años —a partir de 1965, aproximadamente—, este municipio ocupó los primeros lugares de persecución y expulsiones de población evangélica en su territorio, pero después de que la religión evangélica se volviera una de las más importantes en la entidad chiapaneca (véase Uribe Cortez y Martínez Velasco 2012),<sup>18</sup> la intolerancia religiosa dentro de Chamula se diluyó, a tal punto que, en la actualidad, no solo hay templos evangélicos en el municipio, sino que ahora

las mayordomías pueden ser cubiertas por chamulas evangélicos. Es cierto que en esta situación intervienen otros factores políticos y económicos que operan a distintas escalas, lo que lo hace aún más complejo, como lo documentan Uribe Cortez y Martínez Velasco (2012), pero también es cierto que al tratar de indagar sobre la lógica que opera en muchas de las conversiones, exclusivamente desde un enfoque histórico-social, se caería en un equívoco.

Una de las conversiones que más llama la atención es el caso de Manuel San Juan, a quien se le adjudica la expulsión de más de un millar de familias evangélicas de Chamula. Sus acciones en favor de la tradición hicieron que tanto tradicionales como evangélicos le reconocieran como todo un profesional para golpear y expulsar a los conversos. Como él mismo afirma en una entrevista para un periódico de cobertura nacional: «Mil doscientas personas sacamos esa vez, cuando yo empezaba a cargar santos y a participar en las fiestas de la costumbre [...] Cuando yo gritaba: “¡Vamos a sacar a los evangélicos!”, la gente respondía: “¡Sí, vamos!”, y les pegábamos y los corríamos» (Henríquez 2008).

La vida de Manuel, sin embargo, dio un giro radical cuando un líder protestante, a quien había expulsado de Chamula, le avisó por medio de un sueño que debía *cambiarse de ropa*. Al cabo de un año, Manuel se volvió protestante y, en la actualidad, junto a su casa, construye un templo evangélico. Hoy, la figura de Manuel San Juan es un medio bastante recurrido por grupos evangélicos para inspirar a otros tsotsiles. Así como Manuel, miles de tsotsiles se suman a las conversiones, aunque, comúnmente, de manera parcial o transitoria. Que se autodefinan como tradicionales, luego como evangélicos y de nuevo tradicionales o de una y otra forma de manera simultánea desvela que la multiplicidad es también una cualidad de la moralidad. *Cambiarse de ropa*, como se le pidió a Manuel durante su sueño, tiene de fondo una lógica análoga a cuando el Paxon se pone el *ts'akiel* durante el carnaval: se trata de una transformación (*kasajel*) transitoria. Las conversiones son cambios o transformaciones morales que se realizan de manera continua según el contexto.<sup>19</sup>

Estas transformaciones transitorias son bien reconocidas por muchas organizaciones religiosas. En una visita realizada, en junio de 2017, a la comunidad musulmana de Imam Malik en San Cristóbal de Las Casas, uno de sus fundadores, de origen español, señaló que el interés de la organización no se concentra tanto en las poblaciones indígenas, aun cuando la mayoría de sus integrantes sean tsotsiles expulsados de Chamula. Argumentó que, si bien tienen mayor apertura al cambio, en comparación con los ladinos, y, por tanto, son compatibles con el modo de vida que implica ser musulmán, esa misma libertad o apertura imposibilita su

permanencia en el modo de vida del islam. Por tal motivo, el verdadero interés de los fundadores se dirige hacia las nuevas generaciones, aquellos que nacen musulmanes; esto es, los hijos de los chamulas conversos al islam.<sup>20</sup>

Aunque es claro que se requiere de un estudio más profundo para abordar un tema tan complejo, sobre todo bajo enfoques novedosos, donde la unidad de análisis trascienda a la sociedad humana y, por tanto, se integren a los no humanos en un mismo nivel de importancia, es posible apreciar, de manera general, que la adhesión a otras iglesias tiene que ver con su capacidad de transformación moral-corporal para lidiar con la hostilidad que caracteriza al mundo. El interés principal es librar la enfermedad y obtener protección.<sup>21</sup>

## Comentarios finales

Como he dado cuenta, *chon* y persona son dos aspectos que, aunque distinguen de forma clara dos maneras de relacionarse, conforman una unidad.<sup>22</sup> Lo *chon*, relacionado con ese estado primordial de hostilidad, a la vez que potencializa la vulnerabilidad de los humanos, evidencia la fortaleza de Dios, Pukuj y otros no humanos. Es decir, lo *chon* pone en cierta desventaja a los humanos frente a otros seres. Si bien es cierto que, para los humanos, lo *chon* es un aspecto que los hace vulnerables y, por tanto, pertenece a ese ambiente de peligrosidad que caracteriza al mundo y que refleja lo caótico que es; también es cierto que esa multiplicidad les permite desarrollar estrategias para lidiar con él.

Las transformaciones son adaptaciones morales estratégicas que se desarrollan según la circunstancia, por ello, son transitorias y no permanentes. El mal, la enfermedad y, en general, cualquier tipo de afección generada en ese otro aspecto son circunstancias que conllevan a una transformación transitoria. Las alianzas por compadrazgo —con san Juan, con Dios, con grupos de ladinos, con partidos políticos—, así como la fabricación del cuerpo a través de la alimentación y el vestido son algunos ejemplos para lidiar con esa hostilidad, para reducir su vulnerabilidad.



## Referencias

- Aguirre Mendoza, Imelda. 2020. «La teoría de la fuerza entre los teenek de San Luis Potosí». En *Cuerpo y Persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, coordinado por Patricia Gallardo Arias, 185-206. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Alemán Santillán, Trinidad, Juan López Méndez, Ángel Martínez Vázquez y Lorenzo Hernández López. 2001. «La percepción de las enfermedades de los ovinos por las mujeres tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas, México». *Etnoecológica* 5 (7): 60-74. [http://etnoecologia.uv.mx/Etnoecologica/Etnoecologica\\_vol5\\_n7/Articulo%20Trinidad%20Aleman.pdf](http://etnoecologia.uv.mx/Etnoecologica/Etnoecologica_vol5_n7/Articulo%20Trinidad%20Aleman.pdf).
- Arias, Jacinto. 1990. *San Pedro Chenalhó: Algo de su historia, cuentos y costumbres*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas / Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura / Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Baudez, Claude François. 2012. «Le passage de la frontière». *Ateliers d'Anthropologie*, 37. doi: 10.4000/ateliers.9198.
- Bricker, Victoria Reifler. 1973. *Ritual humor in Highland Chiapas*. Texas: University of Texas.
- Eroza Solana, Enrique. 2016. *El cuerpo como texto y eje vivencial del dolor: Las narrativas del padecimiento entre los tsotsiles de San Juan Chamula*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Publicaciones de la Casa Chata.
- Favre, Henri. 1964. «Notas sobre el homicidio entre los chamulas». *Estudios de Cultura Maya*, 4: 305-322. doi:10.19130/iifl.ecm.1964.4.244.
- Fernández Liria, Carlos. 1995. «Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas». *América Indígena* 55 (1-2): 235-277. <https://repositorio.cesmeca.mx/bitstream/handle/11595/442/01%20Fern%C3%A1ndez.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Figuerola, Helios. 2010. *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. Monografías 12. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galinier, Jacques. 2004. *The World Below: Body and Cosmos in Otomi Indian Ritual*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- Gómez López, Maruch y Raúl Andrés Perezgrovas Garza. 1990. «El sistema tradicional del manejo de ovinos». En *Los carneros de San Juan: Ovinocultura indígena en los Altos de Chiapas*, editado por Raúl Perezgrovas Garza, 62-294. México: Centro de Estudios Indígenas / Universidad Autónoma de Chiapas.
- Gossen, Gary H. 1975. «Animal Souls and Human Destiny in Chamula». *Man* 10 (3): 448-461. doi: 10.2307/2799813.
- . 1979. «Cuatro mundos del hombre: Tiempo e historia entre los chamulas», *Estudios de Cultura Maya*, 12: 179-190. doi:10.19130/iifl.ecm.1979.12.527.
- . 1980. *Los chamulas en el mundo del Sol: Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Presencias 17. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.

- \_\_\_\_\_. 1988. «La lógica del cuerpo y del cosmos entre los chamulas de Chiapas, México». En *Mito y ritual en América*, compilado por Manuel Gutiérrez Estévez, 111-124. Madrid: Alhambra.
- Groark, Kevin P. 2017. «Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas». *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 43-85. doi:10.31644/ED.9.2017.a02.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1988. *Los peligros del alma: Visión del mundo de un tzotzil*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Henríquez, Elio. 2008. «Manuel San Juan: De expulsor de evangélicos a promotor de esa fe», *La Jornada*, 21 de diciembre, [www.jornada.unam.mx/2008/12/21/index.php?section=estados&article=023n1est](http://www.jornada.unam.mx/2008/12/21/index.php?section=estados&article=023n1est).
- Holland, William R. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Traducido por Daniel Cazés. Presencias 4. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hunn, Eugene S. 1977. *Tzeltal Folk Zoology: The Classification of Discontinuities in Nature (Language, Thought, and Culture)*. Berkeley: Academic Press.
- Köhler, Ulrich. 1995. *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida: Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laughlin, Robert M. 2009. *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Dirección General de Culturas Populares.
- Martínez González, Roberto. 2010. «La animalidad compartida: El nahualismo a la luz del animismo». *Revista Española de Antropología Americana* 40 (2): 256-263. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010220256A>.
- \_\_\_\_\_. 2011. *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, Rocío Noemí. 2017. «Ts'akiel. Vestidos rituales, prácticas de transfiguración y temporalidades superpuestas en la fiesta del k'in tajimol (Chenalhó y Polhó, Chiapas)». Número especial, *Journal de la Société des Américanistes*, Hors-série, 331-359. doi: 10.4000/jsa.15491.
- Montoya López, David. 2016. «El max, el mono y la persona: categorías inestables y complejidad relacional en San Juan Chamula, Chiapas» (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Morquecho, Gaspar. 2004. *Bajo la mirada del islam: Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*. México: Ediciones Pirata.
- Neurath, Johannes. 2008. «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: Iniciación, antiiniciación y alianza», *Cuicuilco* 15 (42): 29-44. <http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v15n42/v15n42a3.pdf>.
- Olivier, Guilhem. 2010. «El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: Cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas». En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 453-482. México:

- Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl, «serpiente de Nube»*. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Page Pliego, Jaime Tomás. 2005. *El mandato de los dioses: Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Científica 11. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2013a. *La palabra fragante: Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2013b. «Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*, editado por Pedro Pitarch, 95-116. México: Artes de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2013c. «Infidelidades indígenas». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*, editado por Pedro Pitarch, 165-180. México: Artes de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2020. «La línea del pliegue: Ensayo de topología mesoamericana». En *Mesoamérica: Ensayos de etnografía teórica*, coordinado por Pedro Pitarch, 193-230. S.L.: Nola Editores.
- Pitt-Rivers, Julian. 2017. «Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas». En *From Hospitality to Grace: A Julian Pitt-Rivers Omnibus*, editado por Giovanni da Col y Andrew Shryock, 227-248. Chicago: Hau Books.
- Pozas, Ricardo. 1982. *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Romero, Laura Elena. 2011. «Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Rosario-Zermeño, Fabiola del. 2016. «El hongo-serpiente y los envenenamientos en San Juan Chamula». Ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Etnobiología, Mérida, Yucatán, septiembre 2016.
- Rosario-Zermeño, Fabiola y David Montoya. 2019. «El k'in tajimoltik, el mono, el kaxlan y el tigre: Una mirada a la complejidad relacional en San Juan Chamula», PROA: *Revista de antropología e arte* 1(9): 157-170. <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3075>.
- Uribe Cortez, Jaime y Germán Martínez Velasco. 2012. «Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas». *Política y Cultura*, 38: 141-161. <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n38/n38a8.pdf>.
- Villa Rojas, Alfonso. 1963. «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México». *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260. doi:10.19130/iifl.ecm.1963.3.689.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Notas

- <sup>1</sup> Esta misma idea se comparte en otros grupos, por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Negra (véase Romero 2011 y en este volumen).
- <sup>2</sup> Hunn (1977), sin una explicación de por medio, señala que las tres especies de monos (dos monos aulladores, *Alouatta palliata* y *Alouatta pigra*, y uno araña, *Ateles geoffroyi*) que se distribuyen en Chiapas, así como dos especies de ardillas (la ardilla voladora, *Glaucomys volans*, y la ardilla gris, *Sciurus aureogaster*) conforman el grupo taxonómico «the monkey complex».
- <sup>3</sup> Para más detalles sobre otros grupos, véanse Figuerola 2010; Martínez González 2010 y 2011; Romero 2011; Villa Rojas 1963, por mencionar algunos.
- <sup>4</sup> También se usa la palabra *chanul* y su empleo subraya la cualidad relacional entre el humano y su animal, ya que la existencia de uno solo es posible por la del otro. La palabra *vayijel* o *uayjel* también hace referencia al *alter ego* animal, pero su uso está asociado con los *ak'chamel*, aquellas personas con capacidad para echar mal a otros.
- <sup>5</sup> Gossen (1975 y 1988) señala que la gente rica tiene un jaguar o coyote *chanul*, mientras que los pobres tienen conejos o ardillas.
- <sup>6</sup> En otros grupos, como los otomíes, se piensa que uno mismo puede matar, de manera accidental, a su propio animal compañero mientras caza y así producir la propia muerte (Galinier 2004, 209).
- <sup>7</sup> Aunque *tigre*, préstamo del español, es la palabra utilizada para referirse al jaguar, su uso se ha extendido a cualquier felino silvestre con piel moteada.
- <sup>8</sup> Pitt-Rivers (2017) menciona que las aves con la capacidad de volar más alto están relacionadas con la «fuerza espiritual» porque desde las alturas «ven el mundo tal y como es». En este sentido, señala que, en San Andrés Larraínzar, los cargos políticos y religiosos más importantes están relacionados con este tipo de aves. En Chamula, por el contrario, parecen estar restringidas a Dios y al Pukuj.
- <sup>9</sup> Olivier (2010 y 2015) documenta ampliamente el vínculo de poder entre los grandes felinos con aquellos quienes se visten con sus pieles.
- <sup>10</sup> *Chilon* proviene de la palabra *chilchon*, que significa 'cascabelear', en alusión al sonido que emiten los cascabeles atados a la piel de *tigre*.
- <sup>11</sup> Entre los tsotsiles de Chenalhó, Martínez G. (2017) ha documentado que los vestidos utilizados para la celebración del carnaval, denominados *ts'akiel*, tienen un tratamiento especial, pues *tienen alma*, una suerte de *agencia* propia de los ancestros de aquel municipio. La piel de tigre y otros elementos relativos a Cristo-Sol reciben un tratamiento semejante al descrito por Martínez G. y, por lo que se ha podido documentar, la *agencia* de Cristo-Sol puede ser transmitida a quienes participan en el cuidado de estos elementos, por ejemplo, el cargo Nichim y sus asistentes.
- <sup>12</sup> Las ovejas que refiero en este texto son las denominadas «borrego criollo de Chiapas». Llevan este nombre porque, en la actualidad, las tierras altas de Chiapas son el único lugar donde, gracias al manejo que recibieron, aún se puede encontrar (ver Gómez López y Perezgrovas Garza 1990).
- <sup>13</sup> Aquí el uso de la palabra *nagual* alude al animal compañero.

- <sup>14</sup> Entre las prendas, se encuentran las siguientes prendas de vestir: *tsek*, falda o enagua elaborada a partir de la lana del *chij*; *chuj*: poncho negro de lana con mangas, utilizado de manera cotidiana por los chamulas; *jerkaíl*: poncho blanco de lana sin mangas, utilizado en situaciones especiales por cualquier chamula.
- <sup>15</sup> Véase a Aguirre Mendoza (2020), sobre la teoría de fuerza entre los *teenek* de San Luis Potosí, y a Baudez (2012), sobre la relación entre *tonalli* y cabello entre los mexicanos.
- <sup>16</sup> Aunque *kuxlejal* suele traducirse como ‘vida’, específicamente refiere a un estado de no alteración por consumo de bebidas embriagantes, sustancias que propician actuar como en el dominio Otro.
- <sup>17</sup> La programación de un bautizo está en función de la celebración a un santo. Así, los días entre el 20 y 25 de junio cuentan con más bautizos realizados en alusión a san Juan Bautista, el santo patrono. En las plegarias, el padre del bautizado pide al santo —san Juan, por ejemplo— para que el niño llegue a ser un hombre, que sea cabeza de su propia familia. A cambio, padre e hijo se comprometen a ofrecerle *regalos* (*moton*, *ve’eb*, *vuch’òb*) mientras sigan con vida. Ese santo, entonces, ocupa un lugar privilegiado en el altar doméstico.
- <sup>18</sup> El éxito de los evangélicos llegó a tal punto que, a principios del siglo xxi, quedó electo gobernador del estado de Chiapas Pablo Salazar Mendiguchía (periodo 2000-2006), un reconocido personaje evangélico.
- <sup>19</sup> Johannes Neurath (2008) da cuenta que entre los huicholes hay una actualización constante entre ser ancestro, vecino e indígena, según la situación.
- <sup>20</sup> Véase Morquecho (2004) para más detalles sobre las comunidades islámicas de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- <sup>21</sup> El estudio de Fernández Liria (1995) sugiere que una de las razones de la conversión religiosa de los chamulas es evadir las enfermedades y la brujería. Eroza Solana (2016), en este mismo sentido, señala que la conversión religiosa es un proceso no consumado, donde siempre existe la posibilidad de retornar a las prácticas tradicionales de atención a la salud (108-109).
- <sup>22</sup> Esto mismo suscribe a la persona en su cualidad de pliegue (véase Pitarch Ramón 2020).