



“La barrida con huevo”: forma diagnóstica más frecuente para explorar a una persona que presenta malestares corporales. (Comunidad La Cebadilla, Municipio de Tanlajás, Estado de San Luis Potosí, 2017). Fotografía: Minerva López.

Etnicidad y corporalidad en comunidades de la Huasteca Potosina: el *Trazol* y *Dhiman talab*¹

Ethnicity and corporality in communities of Huasteca Potosina: the *Trazol and Dhiman talab* // Etnicidade e corporalidade em comunidades de Huasteca Potosina: o *Trazol e Dhiman talab*

Minerva López Millán²

Centro INAH-SLP, México
minami@live.com.mx

Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos / Volumen 7 – Número 7 / Enero – diciembre 2020 / ISSN impreso 2390-0288, ISSN digital 2590-9398 / Bogotá, D.C., Colombia / 146-159



Fecha de recepción: 3 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2019

DOI: <https://doi.org/10.14483/25909398.15512>

Cómo citar este artículo: López, M. (2020, enero-diciembre). Etnicidad y corporalidad en comunidades de la Huasteca Potosina: el *Trazol* y *Dhiman talab*. *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 7(7), pp 146-159 / ISSN 2390-0288.

¹ **Artículo de Investigación:** La investigación etnográfica de este documento se deriva de un proyecto financiado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, cuyo título es: "Transformaciones globales y el destino de las comunidades ribereñas de Tamuín, San Luis Potosí".

² Licenciada en Antropología Física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1999; Magíster en Medicina Social de la UAM-Xochimilco, 2003; Doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, 2008. Ha trabajado en diversos proyectos de antropología física entre los años 90 y 2010.

Resumen

El objetivo de este artículo es describir y comparar dos dinámicas relacionales que tienen una manifestación y tratamiento corporal: el *trazol* y *dhiman talab* (ser brujeado), en siete comunidades de la Huasteca potosina. La investigación es etnográfica, iniciada desde 2012 en comunidades distribuidas al sur de Tamuín, San Vicente Tancuayalab y Tanlajás. La ponencia se estructura en tres apartados: en el primero se introduce de manera general una aportación de David Le Breton (1995) sobre antropología del cuerpo para enmarcar el caso del *trazol* y de *dhiman talab*. Con base en un trabajo previo (en prensa a) destinado a explorar las concepciones del mal en una comunidad de Tamuín, en la segunda sección explicaré por qué definí al *trazol* como el mal que a todos hace iguales. El último apartado está dedicado al “temor a ser brujeado” (*dhiman talab*), lo trata un especialista ritual y tiene implicaciones sociales para conservar la lealtad y lazos de cohesión entre los propios de San Francisco Cuayalab, principalmente. En la comparación final se destacará que ambas fenomenologías corporales tienen diferente expresión en cuanto a relación de etnicidad entre los habitantes en una de las comunidades, y al mismo tiempo constituyen un regulador para hacer frente a problemas de desigualdad social.

Palabras clave

Ser brujeado; *trazol*; *dhiman talab*; antropología del cuerpo

Abstract

The objective of this work is to describe and compare two relational dynamics that have a corporal manifestation and treatment: *the trazol and dhiman talab* (to be witchcraft), in seven communities of the Huasteca potosina. The research is ethnographic, initiated since 2012 in communities distributed south of Tamuín, San Vicente Tancuayalab and Tanlajás. The paper is structured in three sections: in the first, a contribution by David Le

Breton (1995) on anthropology of the body is introduced in a general way to frame the case of *trazol* and *dhiman talab*. Based on previous work (in press a) aimed at exploring the conceptions of evil in a Tamuín community, in the second section I will explain why I defined *trazol* as the evil that makes everyone equal. The last section is dedicated to the “fear of being a witch” (*dhiman talab*), treated by a ritual specialist and has social implications to preserve loyalty and ties of cohesion among those of San Francisco Cuayalab, mainly. In the final comparison, it will be highlighted that both corporal phenomenologies have different expression in terms of the ethnicity relation between the inhabitants in one of the communities, and at the same time they constitute a regulator to face problems of social inequality.

Keywords

To be witchcraft; *trazol and dhiman talab*; anthropology of the body

Resumo

O objetivo do trabalho é descrever e comparar duas dinâmicas relacionais que têm uma demonstração e tratamento corporal: *trazole e Talab dhiman* (ser brujeado) em sete comunidades na região de Huasteca. A pesquisa é etnográfica, iniciada desde 2012 em comunidades distribuídas ao sul de Tamuín, San Vicente Tancuayalab e Tanlajás. O trabalho está dividido em três seções: a primeira é introduzido geralmente uma contribuição de David Le Breton (1995), sobre a antropologia do corpo para enquadrar o caso de *trazole e Talab dhiman*. Baseado em trabalhos anteriores (na imprensa a) que visam explorar as concepções do mal em uma comunidade de Tamuín, na segunda seção explicarei porque eu defini o *trazol* como o mal que faz todos iguais. A última seção é dedicada ao “medo brujeado” (*dhiman Talab*), é um especialista ritual e tem implicações sociais para manter a lealdade e os laços de coesão entre San Francisco Cuayalab-se principalmente. Na comparação final que irá

destacar as dois fenomenologias corpo têm expressão diferente em termos de relacionamento etnia entre os habitantes das comunidades, e ao mesmo tempo constituem um regulador para resolver os problemas de desigualdade social.

Palavras-chave

Ser brujeado; *trazol e dhiman talab*; antropologia do corpo

Antropología del cuerpo

David Le Breton sostiene que, en la historia, el cuerpo como un factor de individuación está representado en el modelo anatómico (cfr. Le Breton, 1995, pp. 45-59). La cita es propicia para advertir que en esta etnografía la noción occidental de individuo es impensable y que solo a través de ciertas prácticas y relaciones sociales el cuerpo toma una manifestación explícita sin otorgar necesariamente una importancia a alguna determinada parte de él. El cuerpo solo toma una presencia, significados y formas a partir de prácticas concretas y sobre todo colectivas, de modo que no se piensa al cuerpo como tal.

El trazol en las comunidades de Tamuín

Relaciones interétnicas

Es difícil identificar una frontera étnica entre tres actores sociales que conviven en La Primavera, municipio de Tamuín: las personas *teenek*, quienes no se autodefinen como tal, aunque el *teenek* sea la lengua materna de sus padres y abuelos; y los rancheros. De hecho, no utilizan la oposición categórica de indígena y mestizo. Los habitantes narran una historia de desigualdad social en torno al proceso de fundación del ejido, que hoy ha dejado una impronta en las relaciones cotidianas entre ellos. Por otro lado, entre los moradores se erige el entendimiento de un mal y su contraparte ritual, tanto profiláctica como de expulsión que recibe el mismo nombre: *trazol*. A lo largo del texto, el término discriminación se refiere a la influencia tiránica de un agente

histórico llamado cacique, sobre los habitantes *teenek* y hacia aquél que no se ajustara a sus dictados. La noción de desigualdad describe el desprecio explícito por parte de las personas que no se auto adscriben como *teenek* hacia las prácticas culturales de aquellos.

El mal

El mal entre los habitantes de La Primavera es inherente a la forma más elemental de las relaciones sociales en el curso de la convivencia cotidiana; no obstante, es plenamente identificable y aunque exista un culpable, responsable o vector portador del mal, veremos que este, no necesariamente es señalado o condenado a ocupar un lugar de chivo expiatorio, sino que el énfasis está en generar las vías para rechazar o desechar dicho mal. Por lo tanto, a lo largo de este texto, el mal es concebido como toda aquella práctica que lleva a la transgresión de la vida social *teenek*, pese a la ineludible aceptación de las leyes nacionales, pero con énfasis en el apuntalamiento de un otro. Así, la figura del culpable se construye de manera diferente, señalando a ese otro.

Dinámica relacional, sintomatología y tratamiento infantil

El término *trazol* tiene una raíz nahua: tlazol. En *teenek* se dice *ak in gual* (la cara roja por un mal sentimiento). Sin embargo, los habitantes no explicitan relaciones de convivencia con hablantes del nahua y hasta el momento, no he logrado definir una relación o temporalidad de contacto.

La sintomatología es clara para los habitantes, diferente en niños (menores de 6 años) y adultos. A través del *trazol* es posible identificar una dinámica relacional de negatividad entre un adulto que da (portador o trazoleado) y el que recibe (un niño). Un adulto suele desprender un humor o un mal sentimiento en las siguientes condiciones: (1) de enojo o furia; (2) bajo efectos del alcohol, o (3) por despedir un humor sexual. La dinámica relacional es la siguiente: el adulto es portador de un humor ca-

liente bajo cualquiera de las tres formas enunciadas, sin que el adulto despliegue síntomas de estar enfermo, sin embargo, si un infante recibe el humor de este adulto, el menor “no deja de llorar” (al hacerlo, arquea la espalda hacia atrás) y a juicio de la madre o cuidadora, no hay razón aparente, pues han constatado que “están cambiados, no tienen sed, hambre, todo está bien”. Lo que cambia es la manera en que el cuerpo infantil recibe tal descarga y cómo la manifiesta, pues tiene varios síntomas y nombres; el más común es el mal de ojo. Dicho mal puede ser tan dañino para el infante que, si no se cura a tiempo, puede desencadenar su muerte. En el caso que a continuación expondré, una madre de 19 años tuvo que moverse de Monterrey a la comunidad natal de su esposo en el municipio de Xilitla para buscar una cura para su hijo de un año, quien “andaba trazoleado”.

Desde jóvenes, las madres de familia aprenden que se debe tener a la mano, por lo menos un huevo de patio, una veladora y hierbas, como los elementos rituales indispensables para expulsar el mal en el infante, en caso de *trazol*. Es decir, la narrativa del tratamiento está ligada de manera indisociable con la descripción de la sintomatología, de manera totalmente distinta a la terapéutica biomédica, mediante la cual, esta se describe muy al margen de la dinámica relacional. Así, la madre del menor realizó una primera curación en Monterrey mediante una limpia con hierbas que su madre —desde la comunidad natal de ella en Tamuín— le había aconsejado. Ante una revisión médica, el menor tampoco mejoraba. Entonces ella y su cónyuge decidieron regresar a la comunidad del padre del niño en Xilitla. Durante los seis meses previos a que el niño se trazoleara en la ciudad, los tres: el menor y ambos padres habían estado viviendo en la casa del hermano de la madre (tíos maternos del niño), quien a su vez habita con su esposa y una niña de nueve meses de vida). En Xilitla, el infante recibió 4 limpias más por parte de un especialista ritual (*ilaa'lix*), un curandero, quien tiene un altar más grande que el de una casa

común *teenek*. En el altar están las imágenes de varios santos: la virgen de Guadalupe, el Niño dios, San Judas Tadeo, San Martín Caballero. De manera simultánea a la barrida, el curandero emite unas plegarias específicas para expulsar el mal.

Los interlocutores ofrecieron varios ejemplos en los que el enojo resulta obvio y puede incluir los efectos del alcohol. Algunos primaverenses, explican que después de un enojo fuerte, el pequeño puede estar curado uno o dos días, pero si el enojo es constante, el niño no resiste y muere. Tal es el caso narrado por una mujer de 24 años, acerca de un niño de diez meses de edad, pues el padre del menor (de 26 años) reñía constantemente con uno de sus hermanos solteros (de 21 años) quien habita en la misma casa. En una ocasión el enojo fue provocado porque el segundo había bebido la *coca cola*, propiedad del padre del menor. En este caso juega un papel uno de los tantos productos de consumo que la sociedad del riesgo ha llevado con fuerte recepción por parte de los habitantes de La Primavera.

Cabe subrayar que en los relatos hay un énfasis en el mal, cuyo humor desprendido por el adulto es difícil percibir a simple vista, como también lo es notar en qué momento el infante recibió dicho mal, por lo cual describiré cómo ahuyentan el mal los residentes, si les fue posible percibir quién traía el *trazol*, de modo que el portador mismo del mal puede contribuir en la curación del niño. Tal es el caso del *trazol* ocasionado por el desprendimiento de humor sexual (mencionado como de menor importancia que el propiciado por la ira y por alcoholización), pues el portador puede ser advertido mediante la noción de “andan de novios” y participar en el ritual de expulsión, como se leerá a continuación:

Una madre de familia narró el caso de una hija suya quien, hacía unos veinte años atrás, “andaba de novia” y había entrado a la casa, en donde había una niña de seis meses: “ella pasó como si nada y se siguió... pero como

una hora después ¡la niña que empieza a llorar! se echaba para atrás, ¡con nada se calmaba! Entonces ya tuvo que ponerle ella (refiriéndose a la mujer “que andaba de novia”) una cruz en la frente (a la niña) para que dejara de llorar” (con las manos explicó la manera en que se forma dicha cruz y el procedimiento). La niña, centro de dicha curación hoy es madre de tres niños. Así, el *trazol* desprendido por “los que andan de novios”, uno de ellos debe tocar al niño con una cruz, pues el pequeño puede morir si no lo hacen. Esta advertencia hace pensar en un aspecto que López Austin (1989) subraya en su estudio sobre el *tlazolmiquiztli* o enfermedad de basura, para el caso de los gemelos y sus padres: “el que tuvieran que entrar en contacto con lo dañado o dañable muestra la necesidad de que recogieran el maleficio que de ellos había emanado, satisfaciendo sus deseos al tocar, al probar o al participar en el proceso que habían interrumpido” (López Austin, 1989, p.287).

En otras palabras, “se estima que quien causa un mal es capaz de retirarlo” (López Austin, 1989, p. 287.). Otra medida preventiva es que “los que andan de novios” por desprender un humor sexual, no deben estar cerca de un niño pequeño.

De modo diferente, en los casos en los que no se sabe quién trae el *trazol*, o si es alguien que sostiene una mala relación contra la familia y por lo tanto, a dicha persona, los familiares del sufriente están imposibilitados de pedir que realice la curación, entonces la ejecuta un abuelo. En este ejemplo, el abuelo del infante dijo lo siguiente: “¡el remedio se tiene que hacer rápido! En cuanto se pone llorón. Lo puede bañar con orines revuelto con blanquillo. ¡Lo baña todo y con eso! ¡Está bien caladito! Antes no ocupé doctor y yo mismo lo hacía con todos mis hijos”. El pequeño en tratamiento tiene dos años de edad y fue *trazoleado* tres meses antes de mi estadía en campo, en noviembre de 2013. En otros casos, el ritual de expulsión lo puede hacer la madre, el padre, una abuela, abuelo.

En los infantes el *trazol* puede ser letal. Las madres y personas en general, narran acerca de los casos en que la muerte del infante llega a acontecer, pero no mencionan a los portadores de la negatividad. No señalan quiénes son las personas implicadas o culpables, como si el señalamiento de un culpable fuera irrelevante; incluso llegué a pensar que lo protegían. Con sutileza, fui preguntando quiénes eran las personas que traían enojo o el *trazol*, pues con frecuencia es uno de los progenitores, ambos o simplemente un pariente. Fui constatando que el *trazol* es inherente a la persona que lo porta; en cierto modo es ineludible, por lo tanto, la manera de construir a un culpable y chivo expiatorio es diferente a la manera en que la asumimos quienes nos regimos por las leyes nacionales y la lógica biomédica. En ese orden de ideas, un padre de familia no puede ser pensado como un culpable o foco de infección por besar a su pequeño hijo.

Cuando los adultos andan trazolados, trazoleados o entrazolados

Recordaré al lector que los adultos son portadores de un humor caliente sin desatar propiamente una sintomatología. No obstante, el *trazol* también tiene una dinámica de emisor y receptor, pero el mal sentimiento consiste en una tristeza, alguna presión, o alegría muy fuertes, o simplemente por una exposición extrema al sol. De hecho, hasta el personal que labora en las oficinas de asuntos indígenas de la cabecera municipal de Tamuín usa con toda espontaneidad la expresión “andar trazoleado”.

Un caso fuerte de tristeza fue el de una mujer de 45 años, quien mencionó que un adulto también puede recibir el daño:

Fui al rosario [en la primera semana de diciembre, dedicado a la virgen de Guadalupe] y allí había una señora que me *trazoleó* porque estaba triste y toda mal. Yo solo la veía cómo rezaba y cuando llegué a la casa me empecé a sentir mal. Me dio vómito y me dolía la cabeza. Esa señora me puso mal porque ella estaba muy mal porque le habían matado a su hijo. (Diario de campo, 2013)

Detalló aparte dicho asesinato acaecido en la ciudad de San Luis Potosí. La informante misma se barrió con un huevo y con hierbas. El remedio más socorrido en adultos es barrer, limpiar o ramear a la persona con hierbas del negro, alcajuda u orcajuda, albahácar o incluso con cualquier tipo de ramas que siembren en el huerto, como el nim.

El trazol en estudios de epidemiología cultural

Antonella Fagetti (2004), en su estudio sobre los síndromes de filiación cultural en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del Estado de Puebla, presenta una clasificación de las enfermedades en la que menciona el contacto con un individuo cargado de una energía dañina.

El estudio de epidemiología cultural, desarrollado por Hersch y González Chávez (2011), en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla parte de la existencia de una epidemiología biomédica y otra cultural. Los autores brindan una riqueza de datos etnográficos, incluso manejan con gran diligencia las fuentes históricas para fundamentar lo que ellos llaman “raigambre cultural” del tlazol; sin embargo, se preocupan demasiado por ponderar el conocimiento “científico” y su eficacia curativa, al introducir las categorías y juicios biomédicos, cuyo modelo critican.

Al comparar el estudio del *tlazolmiquiztli*, de López Austin (1989), el de Hersch y González Chávez (2011), con la etnografía de los primaverenses, los autores enfatizan una suciedad o impureza emanados del cuerpo que se debe combatir, muy específicamente en el caso del *trazol* infantil. Sin embargo, para el caso del *trazol* en adultos, es posible que durante décadas, o quizá siglos, el tipo de impureza emanado del humor sexual haya sido objeto de cierta vigilancia; sin embargo, hoy día entre los moradores de las comunidades de Tamuín, si bien es cierto que el *trazol* que portan “los que andan de novios” se considera “peligroso” porque puede desencadenar la muerte del infante que lo recibe, también es

cierto que existe un procedimiento claro para realizar la curación encaminado a evitar la muerte. Al parecer, otra diferencia radica en que la impureza más letal del *trazol* está en las situaciones en que los integrantes de la familia no logran evitar la repetición del mal desprendido por la ira; tal es el caso del niño de diez meses que muere como consecuencia de más de una riña.

Por último, el proceso interminable de curación que explica Pitarch, y el vínculo con la exploración de la diferencia étnica, me hace pensar aún más en el conocimiento y tratamiento homogéneo que los primaverenses han dado al *trazol*. Este último asimismo constituye una curación ante la incertidumbre que representó, en sus momentos más acerbos, la discriminación que vivían los señalados como indios respecto a los no-*teenek*, a lo largo del tiempo en que el ejido se formó y se fragmentaban en tres partes de una sola comunidad. Así como la manifestación corporal del *trazol* constituyó un mecanismo para regular las tensiones entre los habitantes de La Primavera y posiblemente entre las demás comunidades de Tamuín, en el siguiente apartado se leerá cuál es la implicación social del ser brujado.

El “ser brujado” o *dhiman talab* en San Francisco Cuayalab

En lengua *teenek* la acción del brujo es *dhiman talab*, mientras que la adaptación a la lengua española trae el uso del verbo brujear, ya que los habitantes no utilizan el verbo embrujar. En San Francisco Cuayalab³ los habitantes son bilingües y hablan libremente la lengua *teenek* con un buen volumen de voz, si bien no acuden a los gritos. Las mujeres de 50 años y más son monolingües a pesar de que entienden el español.

Enfatizaré un atributo del *dhiman* hacia los propios y extraños: su carácter oculto. Tal como lo consignan los inter-

3 De acuerdo con el censo realizado por la brigada de salud en 2015, San Francisco Cuayalab cuenta con 1614 habitantes: 798 hombres y 816 mujeres en 493 familias.

locutores, la brujería opera ahí donde las relaciones inter-familiares no son óptimas. Para ello, las nociones de bien y mal son un recurso metodológico, ya que no constituyen un fin, sino un medio relacional, mientras que la finalidad es el vínculo comunitario. Finalmente, presentaré la comparación entre ambas dinámicas relacionales.

Un atributo del dhiman hacia los propios y extraños: su carácter oculto

Un primer atributo es su carácter oculto. Desde la primera visita que realicé a San Francisco Cuayalab en 2014, en mi calidad de antropóloga empecé a hacer preguntas sobre la mayordomía, la cual había sido suspendida desde 2004 y desde 2016 las autoridades locales han intentado iniciarla otra vez. Fue entonces, cuando una mujer nacida en 1968, me advirtió a manera de comentario: “¡aquí hay muchos brujos!” Intenté saber más: “¿Cómo? ¿Quiénes son?” Ella empezó a mover el cuerpo, tapándose la boca ligeramente con las manos, acercándose a la puerta de su casa y a la vez tratando de continuar la charla, agregó: “¡dicen!” Entendí que no estaba dispuesta a platicar más y que me estaba alertando sobre una precaución que yo debía tener con las preguntas que hacía.

En un principio no otorgué importancia a la advertencia de esta interlocutora, sin embargo, cuando en distintos diálogos con otras personas volví a escuchar tal aseveración, me fui percatando de que es una suerte de protección que los sanfranciscuenses emiten hacia mi calidad de advenediza o extraña (*ejek*).

De hecho, pese a mi limitado conocimiento de la lengua, con claridad escuché cómo una madre emitía tal palabra a su hija para que la niña mantuviera un tipo de comportamiento discreto frente a mí. Poco a poco fui entendiendo que en cierto modo, mis preguntas representan la curiosidad de un colonizador. Más aún, al año siguiente, al platicar con el nuevo Juez auxiliar (autoridad local) para presentarme con él y sostener una entrevista,

mostrando una expresión tensa, enfatizó que conocía la brujería y que desde simple vista sabía cuáles eran las intenciones de las personas.

Claramente, desconfiaba de mí, pero con la finalidad de seguir la línea de diálogo acorde con sus palabras, le pregunté cómo hacía para saber si una persona había sido brujeadada y sobre sus técnicas de curación. Su expresión adusta se fue atenuando mientras narraba que se realiza una exploración mediante una barrida con un huevo de patio.⁴

Este Juez no dijo propiamente: “soy brujo” o “soy *dhiman*”,⁵ sino que sus palabras tomaron forma de advertencia insinuada. Otros interlocutores han explicado que el *c’itom* “quita basuras”. Esto se refiere a que un malestar es “puesto por alguien”. Ese alguien es un *dhiman*, mientras que el *ilaa’lix* cura una variedad de padecimientos, sobre todo aquellos que no logra sanar, un médico desde una concepción científica.

Utilizan el verbo *malearse* en español para describir malestares en general. Hay diferencias sutiles entre el que cura, el que quita las basuras y el que tiene otras capacidades de transformarse, sin embargo, solo me enfocaré a la protección del carácter oculto⁶ del *dhiman* conferido por quienes solicitan su acción.

4 Todo consultante de un *c’itom* o de un *ilaa’lix* lleva consigo dos o cuatro huevos de patio, ramas de *nim*, *alcajuda* o de una gran variedad de plantas que estén a la mano y una veladora.

5 De acuerdo con Janis Alcorn (1984), “una persona no es un brujo, sino que más bien se comporta como un brujo en ciertas circunstancias acorde con sus relaciones sociales (...) La palabra *dhiman* es prestada del español *ciman*, la cual se deriva del Shaman Tungusic de Siberia” (p. 172).

6 Hay casos en que se pone a prueba la protección del carácter oculto del *dhiman* o brujo por parte de los habitantes de la comunidad, ya sea que la sanción sea ejercida por los residentes, o que estos entreguen al brujo en manos de una autoridad externa. Hugo Cotonieto (2011) describe el caso en que una serie de faltas cometidas por el especialista ritual en cuestión orilla a la comunidad a tomar un tipo de decisión: “un curandero-hechicero había tomado como mujer a su nieta y acabó muerto a manos de la propia familia (...) y vinieron los judiciales, pero nadie dijo nada, nadie supo” (Cotonieto Santeliz: 2011, pp. 179-180). El segundo caso lo describe Flores Pacheco (2007): “En la última década del siglo XX empezaron a resurgir en las Huas-



Imagen 1. “La barrida con huevo”: forma diagnóstica más frecuente para explorar a una persona que presenta malestares corporales. (Comunidad La Cebadilla, Municipio de Tanlajás, Estado de San Luis Potosí, 2017). Fotografía: Minerva López.

Por su parte, Nancy Munn (1986, p. 216) dedica un capítulo sobre la identidad del brujo, y menciona que si bien, tanto hombres como mujeres juntos son responsables de actos de brujería, las mujeres tienen desempeño oculto, mientras que los hombres se identifican a sí mismos públicamente por tener poderes de defensa, de ese modo, hacen uso de su poder para propósitos benevolentes.

A diferencia del estudio de Nancy Munn, los *dhiman*, tanto hombres como mujeres son temidos y su carácter oculto es protegido por el resto de los habitantes. Son hombres quienes tienen una importancia mayor en San Francisco Cuayalab y promueven esos propósitos benevolentes a través de una radiodifusora ampliamente escuchada en la región huasteca en el marco de la medicina tradicional.

La brujería opera donde las relaciones interfamiliares no son óptimas

Los *teenek* protegen la acción oculta del *dhiman*, tanto hacia los extraños como entre ellos mismos. Mostraré que el temor a ser brujeadado tiene lugar en aquellas situaciones en que las relaciones interfamiliares no son satisfactorias frente a frente, o el diálogo no posibilita un acuerdo entre los involucrados. Janis Alcorn (1984) ya había logrado un hallazgo similar en su investigación entre los *teenek* del municipio San Antonio:⁷ “La brujería

tecas homicidios y acusaciones contra brujos, los argumentos que daban los indígenas es que estaban haciendo daño en las milpas, en las casas, en las personas y fueron encontrados en el lugar de los hechos; quemando unos nombres en el panteón, enterrando una gallina en el patio de su enemigo, o en la milpa haciendo algún ritual, esto tuvo consecuencias comunitarias y regionales” (p. 147). En la misma página, en una nota al pie, la autora acota: “La información detallada sobre este tema se puede obtener de los diarios locales y en el expediente elaborado por el INI en 1995 sobre muerte por brujería en una comunidad indígena, donde todos los miembros declararon en el juicio que creían en la brujería” (nota 30, p.147). La etnografía de esta autora es interesante porque demuestra cómo, mediante el hecho de delatar o denunciar al *dhiman* ante una autoridad externa, dicha protección es quebrantada y se constata así el uso diáfano del término “creencia”.

7 Por su parte, Alfonso Villa Rojas (1990), en su etnografía con los *tzeltales* en los años de mil novecientos cuarenta relata: “es evidente que la creencia en la brujería se encuentra muy extendida y que constituye el más importante motivo de inquietud social (...) puede decirse que todo individuo cuya

solo existe como una amenaza y como una explicación” (p. 174). Por su parte, Ariel (2003, pp. 243-325) acude a otras categorías analíticas citando a George Foster, profundizando sobre la envidia como un hecho social universal en su relación con la complejidad que implican unos seres diminutos llamados *baatsik'*. En lo que respecta a esta etnografía es útil la aportación, tanto de Alcorn (1984) como de Ariel (2003) para enfatizar cómo se desenvuelve la producción de subjetividades, ya que el papel de los *baatsik'* solo es mencionado a manera de relato por las personas mayores de cincuenta años, en contextos en que se desatan fuertes vientos que ocasionan remolinos.

Una clara diferencia es que para Villa Rojas (1990) y para Alcorn (1984) la brujería es una creencia, mientras que para este trabajo es un vínculo por el hecho de marcar una prescripción social y al mismo tiempo una proscricción en cinco temas comunitarios: (a) Cuando una mujer aceptó casarse con alguien de quien no estaba enamorada por temor a ser brujeadada. (b) Cuando los padres de un novio no piden a la novia como lo dicta “la costumbre”. (c) Cuando alguien roba un animal también puede ser brujeadado. (d) Cuando alguien delata o pone al descubierto a una familia entera por vender cerveza. En este caso, lo que es mal visto es la deslealtad propiamente, no el consumo de la bebida. (e) Cuando por un malentendido familiar alguien se queda con un coraje. Profundizaré sobre este último, por la incertidumbre que genera.

Después de un malentendido una persona tiene mucho enojo

Este es el malentendido más frecuente y la persona misma quien tiene un coraje⁸ puede provocar la convicción

conducta sea contraria a la moral o a los intereses del grupo es susceptible de caer bajo la sanción de la brujería (Villa Rojas, 1990, p.337).

8 Yuribia Velázquez Galindo (2012; 2016), quien estudia de manera entrelazada al susto, la tristeza, la vergüenza, el coraje y la envidia, explica que “el coraje surge ante la percepción de un trato injusto propio o ajeno y es una enfermedad que daña tanto a quien lo sufre como a aquellos que rodean a la persona afectada.

de que tiene una capacidad de brujear, o que puede pedir a un dhiman que actúe en nombre de él o ella. Por ejemplo, un hombre nacido en 1966 lloró en su afán de convencerme: “yo tenía mucho coraje con mi papá porque no vio por nosotros ni por mi mamá, pero nunca le hice nada. Un día (su padre) encontró en el carro (refiriéndose al auto suyo) un papel que tenía su nombre completo (el de su padre) y me acusó de que yo lo había brujeadado, pero eso no es cierto”.

Al narrar, el interlocutor se santiguó y besó su mano en forma de cruz, dos veces. Dos aspectos llamaron mi atención: primero, el hecho de que el nombre completo de una persona anotado en un papel se considere un indicio de brujería porque los *c'itom e ilaa'lix* (especialistas rituales) piden a sus consultantes que anoten su nombre, el del consultante y dependiendo del padecimiento, puede ser el de otra persona. Segundo, que Anath Ariel de Vidas (1993) al estudiar la relación entre el sistema de parentesco huasteco y las prácticas familiares en una comunidad huasteca veracruzana, se enfrentó a una reacción entre los habitantes al intentar realizar las genealogías:

La mayoría de las personas que quise entrevistar se escabulleron varias veces con todo tipo de pretextos que fueron dados solo en el caso de que se encontraran en el lugar y a la hora fijada de antemano. El hecho fue explicado finalmente diciendo que el uso reiterado del mismo nombre, así como la divulgación del verdadero nombre, el legítimo, el de la escuela, bajo el cual se está bautizado y registrado en el Registro Civil, puede traer una enfermedad o una brujería. (Ariel, 1993, p. 74).

Anath Ariel de Vidas estaba más preocupada por los objetivos de su estudio que por la reticencia que demostraron los *teenek*, mientras que para este trabajo es reveladora la actitud que adoptaron los habitantes. Mis interlocutores adultos (40 años y más) insisten en que no debe mencionarse el nombre completo de una per-

sona y mucho menos debe escribirse.⁹ Sin embargo, con la influencia de la institución escolar (anotar el nombre completo en las libretas) y con el papeleo que los receptores de los programas gubernamentales entregan, la escritura de los nombres completos no necesariamente desata el temor a ser brujeadado.

Los ejemplos etnográficos mantienen una cierta sucesión: los dos primeros parten de una relación interfamiliar que se tiende al establecerse la formación de una pareja o una nueva familia llamada nuclear, continúa con un robo frecuente que es señalado desde tiempo histórico. Pasando al nivel comunitario, el temor a ser brujeadado exige un cierto tipo de lealtad por parte de los habitantes para no delatar a aquellas familias que venden cerveza de manera clandestina. Finalmente, el último ejemplo, si bien, no exige lealtad comunitaria alguna, es

la práctica más extendida, por lo tanto, es la que sella el vínculo. A continuación, veremos cuál es la lógica del vínculo comunitario.

La lógica del vínculo comunitario

En un contexto en el que las relaciones de los residentes de San Francisco Cuayalab, se encuentran en un constante proceso de alienación, la acción del brujo devuelve a sus habitantes la inalienabilidad de la persona. El hacer del brujo y él, constituye una de las relaciones más inquebrantables, pues la gente no separa al brujo de sus acciones. Los habitantes, no solo las aceptan, sino que, entre más personas se involucren en las acciones de él, solicitando la intervención de este para que otra persona reciba dicha acción, es una constancia de que el vínculo es silente pero muy sólido.

⁹ Si bien, el tema de los patronímicos y los nombres ha requerido de estudios aparte, Agustín Ávila (s/f), realizó investigaciones entre 2001 y 2002, cuyo documento fue entregado al Distrito Electoral Federal 01 con cabecera en Huejutla, Hidalgo. En él utiliza la categoría “nombre de protección”, el cual “cumple la función de resguardar a la persona de cualquier venganza o forma de persecución. Como, y lo ha constatado el INI, el nombre de protección representa una práctica común y generalizada entre los indígenas de todo el país” (p. 25).

Por otro lado, hay una diferencia más entre el estudio de Nancy Munn (1986) y la presente propuesta: ella sostiene que la brujería constituye una forma de subversión del valor, asumiendo que esta práctica es contraria a la producción del valor que implica entregar alimentos a los navegantes de la isla de Gawa, en lugar de consumirlos. En San Francisco Cuayalab, el papel del brujo y la manera en que es instado por otro a actuar para que un tercero participe del vínculo, hace pensar y dudar si dicho vínculo, más que la relación en sí, sea necesariamente una cuestión de negatividad.

Me lleva a reflexionar que no hay una oposición tajante de lo negativo *versus* lo positivo, o del bien contra el mal, sino que la interacción es temida por un lado, pero invocada por alguien más, por otro lado. De manera contrastante al estudio de Nancy Munn, entre los *teenek* no existe una práctica específica que señalen como el bien en sentido estricto, a pesar de que los ejemplos etnográficos, a modo metodológico, parten de unas relaciones idóneas que debieran resolverse explícitamente cara a cara, sino que se trata de una sola dinámica relacional, entendida como un medio para alcanzar el vínculo comunitario, como finalidad última. Si bien, esta reflexión suena a la consigna occidental de “el fin justifica los medios”, los medios tienen una dinámica muy diferente que se funda en la producción de subjetividad (Magazine, 2015).

La interacción o tríada formada por el solicitante del dhiman, este y el receptor de la brujería deja entrever la ambivalencia por parte de los solicitantes, mientras que el segundo posee una polivalencia, de acuerdo con el estudio de Imelda Aguirre (en prensa), para destacar este distintivo a través de lo que ella nombra las jerarquías cósmicas, paralelas a los cargos correspondientes a las actuales autoridades locales.

El dhiman ostenta un tipo de poder que le es conferido por sus solicitantes y por la comunidad en sí. Es una con-

cepción diferente de poder a la que practicamos los externos porque nosotros alienamos nuestras relaciones, las reducimos a objetos y desconocemos el vínculo que ellos crean al involucrar al dhiman. Para el pensamiento externo, ese vínculo es un objeto, es una creencia y para algunos es incluso una superstición.

El poder que los *teenek* confieren al dhiman va más allá de las reglas, las prohibiciones y de la terminología legislativa; incluso escapa a la vena especializada de los derechos humanos. Escasamente logra un planteamiento vago desde el Derecho de los pueblos indígenas bajo el concepto de “usos y costumbres”, “derecho consuetudinario” o “sistemas normativos”. Incluso, son numerosos los antropólogos que han decidido analizar la brujería desde la temática de la medicina tradicional o antropología médica por el esquema de sintomatología evidente, que si bien es imprescindible, también contribuye a reproducir un pensamiento impuesto o hegemónico.

Comparación final

En esta ponencia he conjuntado dos dinámicas relacionales que tienen una manifestación corporal. Son similares en que ambas conforman la raíz de otras fenomenologías corporales específicas varias, por ejemplo, en el *trazol*, la expresión más común es la conocida como mal de ojo y en los infantes tiene un carácter dañino y peligroso desde la lógica que los moradores de las siete comunidades de estudio, incluida El Aserradero, donde la mayor parte de la gente es no-*teenek*. Tanto el *trazol* como *dhiman talab* pueden tomar formas diversas que no fueron exploradas por el momento en esta presentación. En la acción de brujear también el cuerpo experimenta una gama de síntomas y nombres de la manifestación corporal. Lo que he privilegiado por ahora son las dinámicas sociales que subyace y mueve a ambas.

En el caso del *trazol*, no necesariamente se recurre a la intervención de un especialista ritual, sobre todo en los adultos, ya que dicho mal no está asociado con envidia y

no es una fenomenología corporal desatada o “puesta” por un *dhiman talab*. En el “brujero” es clave la acción de este especialista por su polivalencia. Sin embargo, no puede ser señalado como culpable de manera categórica y acusatoria, dado su carácter oculto y por la posibilidad de que cualquier habitante puede llevar consigo un enojo como resultado de una mala relación o de un mal entendido frente a frente. Desde la perspectiva del enojo, todo sanfranciscuense tiene el potencial y respeto suficiente para despertar la sospecha en su capacidad de brujero. En ambos casos, en la dinámica intercomunitaria el mal deviene en el flujo de las relaciones cotidianas, por lo tanto, existen contrapartes rituales para expulsar el mal en cada situación concreta del brujero, en donde es clave también otro especialista ritual: el *ilaa’lix* o curandero.

Dado el carácter prescriptivo y proscriptivo del brujero, el temor a recibir sus efectos van encaminados a exigir la lealtad de los *teenek* de San Francisco Cuayalab. En lo que respecta a los atributos del *dhiman* (brujero) hacia los externos, incluidas las advertencias dirigidas a mi calidad de antropóloga o advenediza, partiendo de la dinámica comunitaria, estoy recibiendo de manera implícita la invitación a involucrarme en esta interacción de subjetividades alrededor de la alerta a ser brujero, o bien, la opción de irme y mantenerme como extraña: o contribuyo a la cohesión comunitaria o mi deber es alejarme.

Finalmente, en el proceso de fundación del ejido La Primavera o Santa Elena de Tamuín, marcado por una historia de desigualdad entre las familias que fundaron el ejido con un consorte *teenek* y otro no-*teenek*, el trazol continúa desempeñando un papel para lidiar con la desigualdad étnica entre los propios, a pesar de que la mayoría no se auto adscribe como *teenek*. De modo un tanto contrastante, en San Francisco Cuayalab la mayoría de las personas admiten su adscripción étnica y son bilingües, incluso los niños. La fama que lo mismos san-

franciscuenses extienden acerca de que “aquí hay mucho brujero” es también un mecanismo para contrarrestar a otras comunidades vecinas hablantes del español y a la gente de la cabecera municipal, quienes usan toda una serie de expresiones de racismo hacia ellos, de modo que, tanto el trazol como el *dhiman talab* son paliativos culturales ante la desigualdad social envolvente.

Referencias

Aguirre Mendoza, I. (2011). “El poder de los Dhimanes. Brujería entre los *teenek* de la Huasteca potosina”, El Colegio de San Luis, *Ketzalcalli*, (2), pp. 81-92.

Alcorn, J. (1984). *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin, Texas, EE.UU: University of Texas.

Ariel de Vidas, A. (2003). *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek* (Huasteca veracruzana, México). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de San Luis; Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Instituto de Investigaciones para el Desarrollo.

Ávila Méndez, A. (s/f). *Distrito Electoral Federal 01 con cabecera en Huejutla*. Hidalgo.

Cotonieto Santeliz, H. (2011). *No tenemos las mejores tierras ni vivimos en los mejores pueblos... pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*. México: El Colegio de San Luis.

Fagetti, A. (2004). *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*. México: Servicios de Salud del Estado de Puebla.

Flores Pacheco, M. I. (2007). *La Territorialidad de los pueblos indígenas nahuas y teenek de la Huasteca potosina: historia, etnografía mítica y lugares sagrados*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Hersch Martínez, P., González Chévez, L. (2011). *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*. I.N.A.H., Colección Científica. Serie Antropología 579. México.

Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.

López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. Tomo I, U.N.A.M., Serie Antropológica 39.

López Millán, M. (En prensa a). "El mal que a todos hace iguales en una comunidad de Tamuín, San Luis Potosí". En Olivia Kindl y Danile Dehouve (Coords). *El mal. Concepciones y tratamiento social*.

_____. (En prensa b). "El temor a ser brujeado en San Francisco Cuayalab (Huasteca potosina): Algunos elementos sobre antropología del valor". En Claudia Carranza y Claudia Rocha (Coords). *Conciliábulo sobrenatural. Seres fantásticos y extraordinarios de la tradición oral*. El Colegio de San Luis.

Magazine Nemhauser, R. (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.

Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*; México: Fondo de Cultura Económica.

Velázquez Galindo, Y. (2012). *Los usos del pasado, transmisión cultural y construcción social de la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis doctoral de Historia y Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____. (2016), "Curando el tonal. Un acercamiento a la medicina nahua." Ponencia. *IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología*. (Querétaro, Qro., 11 al 14 de octubre).

Villa Rojas, A. (1990). *Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*; Gobierno Del Estado de Chiapas: Miguel Ángel Porrúa.