

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

INAH

SEP



San Simón y los curanderos del Soconusco, Chiapas.

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

PRESENTA

Mayra Rebeca Arteaga Calderón

DIRECTORA DE TESIS: Dra. María Elena Padrón Herrera

MEXICO, D.F.

MARZO DE 2016

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1. BREVE PANORAMA HISTÓRICO DEL SOCONUSCO	32
1.1 La época prehispánica	32
1.2 La época Colonial	43
1.3 ¿La independencia en el Soconusco?.....	45
1.4 El Soconusco en la Revolución Mexicana.....	47
1.5 El Soconusco en los siglos XX y XXI	49
CAPITULO 2. DE RILAJ-MAAM A SAN SIMÓN	52
2.1 El posible origen de Rilaj-Maam	53
2.2 Las características de Rilaj-Maam	62
2.3 San Simón en el Soconusco.....	76
CAPITULO 3. RESTAURACIÓN DEL EQUILIBRIO: LA CURACIÓN	85
3.1 Cosmovisión.....	85
3.2 Ideología.....	88
3.3 Medicina tradicional.....	97
3. 4 Especialistas rituales: los curanderos	101
3.4.1 Su iniciación	102
3. 4. 2 Los curanderos: su papel como intermediarios.....	109
3. 5 Los curanderos y su cosmovisión	110
3.5.1 El cuerpo humano y sus entidades anímicas	116
3.5.2 Espacio y tiempo sagrado	121
3.5.3 El curandero y su mesa de trabajo	123
3.5.4 Rituales de curación de los curanderos del soconusco	132

CAPÍTULO 4. LA FIESTA PARA SAN SIMÓN	138
4.1 La fiesta: un ritual de agradecimiento y curación	138
4.2 Etnografía de la fiesta de San Simón	145
4.3 La imagen de San Simón	156
4. 4 La organización de la fiesta	163
REFLEXIÓN FINAL	165
ANEXO FOTOGRAFICO	177
ÍNDICE DE CUADROS	182
ÍNDICE DE IMÁGENES	182
BIBLIOGRAFÍA	185

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de tesis no hubiera sido posible sin la ayuda de mi hermosa y gran familia, todos y cada uno de los integrantes me han apoyado con sus palabras, con su amor, he contado siempre con su tiempo, su presencia, el cual es un regalo muypreciado y que pocos saben brindar. En cada etapa escolar todos contribuyeron de una u otra forma, y estaré eternamente agradecida con todos, principalmente con mi abuelito, mi padre: Albino Arteaga Son. De él he aprendido tantas cosas buenas como la honradez, gratitud, compromiso, comprensión, alegría, amor y muchos otros valores. Desde mi estancia en el jardín de niños tan dolorosa ya que ambos llorábamos, hasta este momento en el que también lloramos por separarnos, jamás lo olvidare y agradezco a la vida por dejarnos compartir todos esos momentos, espero que nos deje convivir más todavía.

A mi madre Gladys Arteaga Calderón que aún con su juventud supo siempre comprenderme y confiar en mí, prueba de esa gran confianza y amor es mi carrera como antropóloga, un sueño que alcancé gracias a ella y a todos. Sin duda existen muchas relaciones especiales entre madre-hija, la nuestra es extraordinaria y le agradezco que sepa comprenderme y aceptarme, el amor es mutuo y cada día que paso lejos de ella es difícil. Aunque estemos viviendo en lugares distintos espero que el destino se encargue de reunirnos y pasar ratos tan divertidos como lo ha sido siempre.

A mis tias: tia Vily o tia abuela (que siempre me aconseja y observa todo lo que hago), tia Bety (con su particular diplomacia al platicar) y mi tia Ofe o chelos (que con sus ocurrencias nos hace reír a todos). A mi tío Albi y Arturo también les agradezco mucho sus consejos y su presencia cuando lo necesité.

Mis hermanitos Brendita y Yordi, bien saben que ustedes han contribuido a generar nuevas experiencias y ojalá que sigamos el ejemplo que nuestra familia nos ha dado, que sigamos conservando el amor y la alegría que como familia nos

caracteriza. A Karla le agradezco muchísimas cosas, desde que nos conocimos me ha ayudado a alcanzar mis sueños, y deseo seguir construyéndolos juntas.

A la ENAH que abrió sus puertas para dejarme conocer sobre antropología, a mis compañeros de clase, a todos mis profesores especialmente a la doctora María Elena Padrón Herrera quien creyó en este pequeño proyecto, siempre hizo sugerencias y comentarios que nutrieron esta tesis. Su ayuda incondicional solo habla de la verdadera vocación por la antropología, estoy segura que muchos de sus estudiantes estarán de acuerdo conmigo. Agradezco también a los sinodales pues tomaron un poco de su valioso tiempo para leer esta tesis.

A los curanderos, doña Celia y don Aureo que aunque con cierto recelo compartieron sus conocimientos conmigo, a la gente que me brindó información y a San Simón, su imagen enigmática me sigue atrapando y gracias a él este trabajo existe.

Le reitero a mi familia que los amo a todos tal y como son, adoro a nuestra familia ya que a pesar de las condiciones económicas y de nuestras diferentes formas de pensar y de concebir la vida siempre estamos juntos cuando más se necesita y eso es maravilloso, pienso que esa es una verdadera familia. Espero sigamos juntos para sobrellevar las fuertes tormentas que se avecinen, y que conservemos la alegría que nos caracteriza ¡Los amo!

INTRODUCCIÓN

Esta investigación muestra aspectos de la cosmovisión en el Soconusco, tiene actores centrales a los curanderos y a una figura muy interesante encontrada en sus altares llamada San Simón. Mi interés hacia este santo comenzó desde mi niñez, cuando mi prima llegaba con historias fantásticas e increíbles para mí, ella hablaba de una lucha constante entre una joven y los espíritus que querían poseerla y convencerla de que aceptara ser curandera.

Mi prima sorprendida y atraída también hacia aquellas cosas le contaba en “secreto” a mi mamá que San Simón era celebrado en un lugar que llevaba su nombre, un lugar cerca del mar en el que las mujeres el día de la fiesta bailaban con la imagen, además de aquellas mujeres que se dedicaban a “meterse con hombres” y obtenían el trabajo gracias a la devoción y “entrega sexual” a San Simón.

Así también en aquellos años San Simón entraba en el cuerpo de un curandero amigo de mi madre. El joven le explicaba a mi madre y yo escuchando tras los muros decía sentirse mal, esta era la señal de que San Simón quería “trabajar”, él quería hablar con alguien y explicar la razón verdadera de los problemas que padecía aquella persona por medio del curandero.

Mi familia siempre se ha caracterizado por permanecer al margen de “esas creencias”, las palabras de mi madre sobre “esas cosas malas” y cosas que no debía escuchar a esa edad siempre me dejaron con muchas dudas ¿Cómo era posible que un santo como el de las iglesias pudiera hacer cosas malas según mi mamá? ¿Cómo era ese santo y por qué no lo mencionaban en las misas? La niñez y mi bagaje cultural no me dejaban entender aquellas cuestiones.

Aquellas preguntas de mi infancia se fueron transformando de a poco en esta investigación, la cual no pretende de ninguna manera someter a escrutinio la cosmovisión de los curanderos, por el contrario, es el inicio apenas de una investigación que con el paso de los años pretende ser más integral. Lo esbozado en este documento son entrevistas con dos curanderos que amablemente se tomaron un poco de su valioso tiempo para contestar mis preguntas.

El campo supera la teoría, los jóvenes antropólogos, etnólogos, historiadores, etc., nos encontramos en un periodo liminal, estos momentos son cruciales para nuestro país y por ende el campo a veces se vuelve peligroso. A pesar de eso la información se obtuvo ante el recelo de los mismos curanderos, en muchas ocasiones eran charlas de 10 minutos.

Con el paso del tiempo y a lo largo de la investigación conocí a mucha gente muy platicadora, en esos momentos deseaba que los curanderos fueran así. No consideré cambiar de informantes, no sé si hubiera resultado más o menos productivo, pero ver la fiesta en aquel lugar del que tanto escuche en mi niñez era casi un sueño. Presenciar la fiesta, ver a las mujeres bailar con San Simón era algo irreal, 20 años después de haber escuchado aquellas historias de curanderos pareciera que el tiempo se hubiera detenido solo para que yo lo viera. La primera vez que fui a la fiesta es una de las más memorables pues lo que sucedió aquella vez no ha vuelto a pasar en las últimas dos.

Cada fiesta tiene su particularidad, todas me fueron de gran ayuda para interpretar y entender un poco de lo que me contaban los curanderos. Sin embargo, la que me marcó y sorprendió más fue la primera fiesta, ahí pude apreciar a las mujeres bailar con San Simón. Las historias y rumores de mi infancia se materializaban ahora, y aunque mi formación antropológica no era ni es todavía extensa, me ayudó a comprender tan solo un poco de aquel fenómeno religioso tan interesante y tan variado.

En el trabajo antropológico un elemento es clave: la capacidad de extrañamiento. Debo decir que esto fue difícil para mí en varias ocasiones, después de transcribir las entrevistas surgían más preguntas que parecía y parecen nunca terminar. Es como un universo que al mismo tiempo es simple y complejo, las palabras de los curanderos parecían tan sencillas hasta que las escuchas con detenimiento y descubres que no entiendes nada de lo que te están diciendo, porque evidentemente se trata de una forma de vivir alejada a la propia.

Varias personas, incluida mi familia se preguntaban por qué tenía que hacer un trabajo sobre estas cosas malas del diablo, si era yo quien había elegido este tema

tan feo y peligroso, porque los curanderos podían hacerme daño. Tal vez aun no entienden completamente la razón por la cual decidí a este santo, pero aunque a la expectativa, siempre me apoyaron.

Como dije antes, la investigación no pretende ser un documento minucioso que intente encontrar el “hilo negro” de la imagen de San Simón, por el contrario, es una investigación muy breve que solo muestra un pincelazo de la historia de esta imagen, de su transformación material y simbólica desde Santiago Atitlán, Guatemala hasta el Soconusco de Chiapas, que aunque no son regiones tan lejanas la imagen cambia drásticamente.

Así también exploré las concepciones que los curanderos tienen sobre los santos, los espíritus y como se conciben ellos mismos. Esto fue interesante porque recalcaron ideas que están presentes en mi familia, ellos me ayudaron a comprender que la gente no es buena ni mala, simplemente es gente y ya. Somos cambiantes, dinámicos, nos enojamos mucho y luego estamos alegres, así como los espíritus y los santos, no somos tan diferentes.

De esto trata mi tesis, esta primera aproximación es un intento de rescatar un poco de nuestra cultura, este es el inicio de un proyecto que pretende indagar más, ya que la cosmovisión de los curanderos es mucho más compleja y extensa de lo que se muestra aquí.

Para dar paso a esta investigación se realizaron previamente algunas preguntas que fueron las directrices:

- 1.- ¿Cómo es la cosmovisión de los curanderos en el municipio de Mazatán (don Aureo) y de Metapa (doña Celia)?
- 2.- ¿Cuáles son los elementos que constituyen la cosmovisión de los curanderos?
- 3.- ¿Por qué es importante San Simón para el ejercicio de los curanderos?
- 4.- ¿Por qué se hace un festejo en honor a San Simón? ¿Cómo se desarrolla la fiesta?
- 5.- ¿Cuáles son los elementos que constituyen a San Simón y por qué?

Así mismo los objetivos a alcanzar con este trabajo son:

- 1.- Conocer y analizar la cosmovisión de los curanderos del municipio de Mazatán.
- 2.- Localizar elementos que pertenezcan a la cosmovisión.
- 3.- Investigar la importancia de San Simón en la zona Soconusco de Chiapas.
- 4.- Describir y analizar la fiesta de San Simón.
- 5.- Investigar cuáles son los elementos propios o característicos de San Simón.

El tema de investigación ha sido estudiado por diferentes autores desde diferentes ángulos, en *Por los caminos de los antiguos nawales. Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán* (2005), el objeto de este estudio es la investigación de la figura del Rilaj Maam y su articulación con el nagualismo en una de las comunidades que rodean el gran lago de Atitlán. Alberto Vallejo se centra en la comunidad de los tz'utujiles y las relaciones que teje la cofradía de Santiago Atitlán con otras cofradías de pueblos vecinos durante la procesión que se realiza en Semana Santa.

Su objetivo principal es abrir una ventana hacia el mundo de los mayas tz'utujiles, para poder entender su mundo era necesario acercarse e indagar sobre la figura del Rilaj Maam, el cual es eje central de su cultura y organización social.

Para dirigir su investigación realizó algunas preguntas como ¿Cuál es el sistema de cargos tz'utujil? ¿Quiénes son los responsables? ¿Cuáles son los templos? ¿Cuáles son sus imágenes y sus ritos? Y finalmente ¿Cuál es la importancia de la imagen del Rilaj Maam para los tz'utujiles?

Al finalizar su estudio, Vallejo concluye con que la procesión de Semana Santa se vincula con la idea maya del tiempo, esta idea se manifiesta en los cargadores que a lo largo de la procesión realizan relevos. Al finalizar el ritual y cuando la imagen a llegado a su sitio final en su templo-cofradía de la Santa Cruz, se yergue como el "Árbol del Mundo", como el sostén del cosmos para este pueblo indígena.

A lo largo de su obra Vallejo logra contestar todos los cuestionamientos que hizo en un inicio puesto que con la observación participante logró hacer todo el recorrido de los “cargadores” tz’utujiles. Con esto pudo identificar las imágenes que existen en todas las cofradías en las que se detienen para descansar y celebrar. Es interesante que en un fragmento de su texto describa los altares y las imágenes que hay en ellos, pero es en el templo-cofradía de la Santa Cruz en donde convive la imagen del Rilaj Maam con la de San Simón. En palabras del propio Vallejo:

Mientras que los mayores realizan esta actividad, las cofradías se reúnen en la casa de la cofradía de la Santa Cruz. Charlan, beben un poco, y a las nueve de la noche se dirigen a la casa del que fuera alcalde de la Santa Cruz el año anterior...Se sientan en bancos similares a los de las cofradías, ante una mesa en la que tiene colocado un altar con imágenes del Cristo del Sagrado Corazón, de San Simón vestido de negro con traje de ladino, sentado en una silla y con su cigarro en la boca, unas mascararas de Rilaj Maam que conserva desde el año anterior y algunas piedras arqueológicas que ha encontrado en terrenos de *Chutinamit* (Vallejo, 2005: 155)

Es así como el autor describe detenidamente las características de las cofradías, y presta espacio para algunas conversaciones de los mayordomos en las que se revela las características del Rilaj Maam, los mitos que existen alrededor de él y su lugar en la cosmovisión de este pueblo indígena. Cabe rescatar que en esta obra, Vallejo le da un peso importante al concepto de religión, entendiéndola como el centro en el cual se reflexionan y se difunden ideas acerca del universo.

Con esta idea de religión engarza el concepto de cosmovisión, al cual le dota de una significación bastante similar puesto que la concibe como “la manera en que una sociedad construye históricamente su idea del cosmos”. Al tener en claro que con la cosmovisión se enmarca un límite de sujetos y objetos que conforman la totalidad se tiene también la idea de lo sagrado y lo profano, el cual recupera inicialmente del sociólogo francés Durkheim para ubicar ambos conceptos como elementos que caracterizan la religión de un pueblo o comunidad en particular ya que es el conjunto de individuos el que determinara que es sagrado o profano.

Para aterrizar su marco teórico, el autor se dispuso a realizar entrevistas informales pues confiesa que fue de los artesanos y de la gente tz'utujil tan hospitalaria que pudo obtener sus datos; además de la observación participante la cual trajo buenos frutos a su investigación ya que con esta técnica pudo estar presente en las reuniones con los mayordomo dentro de sus templo-cofradías. Hay que destacar que la ayuda que brindó para cargar los frutos y otros objetos necesarios para la realización de este ritual le ayudaron para tener un espacio dentro de esta festividad. El trabajo de Alberto Vallejo no puede estar ausente es esta investigación puesto que es una ventana al pueblo indígena tz'utujil y a sus ideas sobre el Rilaj Maam.

Otro libro interesante es *Religiosidad popular en la frontera sur de México* (2003) de la guatemalteca Aura Marina Arriola. Ella se enfoca en las diversas expresiones de la religiosidad popular que existen en algunos municipios de la región Soconusco de Chiapas, principalmente en Tapachula, Cacahoatán, Tuxtla Chico. Su mirada se centra en los santos provenientes de Guatemala (San Simón, Albino Cuschubá, el hermano Pedro Betancourt, el Rey Pascual y la Santa Muerte). Pero también identifica otros elementos que fueron integrados a la religiosidad popular, menciona la presencia de una mezcla de mayombería proveniente de África, así como de santería y espiritismo. Asimismo brinda un espacio para conocer sucintamente la llegada y las características de la iglesia La Luz del Mundo.

Para acceder a este mundo mágico-religioso Arriola se dio a la tarea de realizar entrevistas a curanderos y espiritistas que (de acuerdo a sus informantes) utilizaban diferentes técnicas para curar o afectar a las personas. La obra es un compilado de entrevistas en las cuales incluye sus preguntas y las respectivas respuestas de los curanderos. No obstante, se dio a la tarea de visitar algunos templos como la iglesia de San Pascual Bailón en Tuxtla Gutiérrez y a la Virgen de Concepción en Mazatán; de igual manera visitó algunas casas en donde se celebraban festejos en honor a San Simón y al Cristo de Esquipulas, así lo revelan sus descripciones detalladas en estos lugares. El objetivo principal de su investigación es mostrar "tal cual" las expresiones de la religiosidad popular, es por eso que en su libro casi no hay teoría.

Para la autora lo primordial es mostrar la pluralidad religiosa que se teje entre Guatemala y Chiapas y la conformación de una visión del mundo que se estructura gracias a las diversas creencias que llegan y las que han existido desde épocas prehispánicas.

A manera de conclusión Arriola plantea que en Tapachula específicamente se presenta una especie de conjuro, en el cual es permitido cualquier elemento religioso que sea capaz de ayudar y de atraer buena suerte a los individuos creyentes. Las viejas y nuevas concepciones del mundo aunadas a múltiples imágenes sagradas han dado lugar a un “nuevo paganismo” que busca mediar las relaciones entre los individuos y el mundo, asimismo la posmodernidad es también un elemento importante ya que gracias a estas expresiones se han hecho mucho más variadas.

Aunque es un trabajo casi por completo etnográfico, Arriola no profundiza tanto en la historia de cada uno de los santos que pretendía investigar. Si bien es cierto que los menciona al principio de su obra, conforme se desarrollan las entrevistas la ausencia de algunos santos sostiene que han perdido fuerza ya que casi no son mencionados.

En el libro *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas* (2011) coordinado por Laura Romero, contiene artículos de suma importancia. El primero de ellos elaborado por la propia coordinadora y que lleva por título “*Del chamán en éxtasis al chamán enunciador: La importancia del lenguaje ritual en el estudio del chamanismo nahua*”, tiene por objeto analizar el término de chamán y su generalidad, la cual trae como consecuencia que el término carezca de cierta rigurosidad, pudiendo utilizarlo de diversas maneras y ubicar a cualquier tipo de especialista ritual como chamán. Recordemos que Romero ha realizado estudios en el municipio de Tlacotepec de Díaz (Estado de Puebla) y se ha especializado en la medicina tradicional de los nahuas de esta entidad; para llegar a conocer la cosmovisión de estos pueblos realizó diversas estancias en campo así como entrevistas formales que le dieron un panorama hacia la medicina tradicional. No

obstante se pregunta, pese a diversos trabajos realizados acerca de este tema ¿Qué es lo que realmente define al chamán?

Para tener una mayor rigurosidad en el término a discusión, Romero plantea una definición interesante en la cual resalta la importancia de las capacidades enunciativas del chamán:

El chamán, desde esta perspectiva, tendría que ser reconfigurado en tanto enunciador, es decir, la persona que produce intencionalmente una expresión lingüística en un momento dado, misma que opera de manera eficaz. Pues siguiendo con el ejemplo anterior, lo que nos “daña” o “alivia” de las palabras es quien las ha pronunciado y en qué situación (Romero, 2011: 45).

Es así como lo que define o caracteriza principalmente al chamán es su capacidad de entablar conversaciones con entes divinos, es decir, su potencial para entablar diálogos con seres que no pueden ser vistos, escuchados o “sentidos” por otras personas carentes de este don. Sin embargo ¿Cómo puede conversar el chamán con el ser o seres divinos? Para tener éxito se debe conocer esa “fórmula” para comenzar a comunicarse, esta fórmula está basada en diferentes aspectos como la entonación, la sintaxis, el procedimiento y el contexto.

Con la revisión de otros teóricos como Perrin (1995), Weeb Kean (1997) y Malinowski (1977), avala su teoría del chamán enunciador y concluye que en todas las manifestaciones que tengan semejanza con el concepto a discusión se encuentran las oraciones, los cantos y las charlas. Concluye de esta forma:

Tampoco todos los “chamanismos” incorporan sustancias alucinógenas que favorezcan el desplazamiento espacio-temporal del sujeto, pero la revisión de estudios sobre los fenómenos que se categorizan bajo el rubro de chamanismos coinciden en la capacidad enunciativa del chamán que cantando, como en el caso de los cuna o los huicholes, o murmurando como en el caso de los nahuas de Tlacotepec, construyen el entorno y a sus participantes (Romero; 2011: 58).

Con este planteamiento propone un giro a la categoría de chamán y contesta a sus cuestionamientos que dieron forma a su artículo pero también asevera que el desinterés de los antropólogos por aprender lenguas nativas ha dado espacio a que

no se exploren teorías propias de la lingüística, las cuales, permitieron realizar su análisis.

En la misma compilación de artículos se encuentra “*La medicina ngigua. La enfermedad del susto y los rituales para su curación, en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*” a cargo de Alejandra Gámez Espinosa y Angélica Correa de la Garza. En este texto hecho en una comunidad popoloca se explora las curaciones realizadas por los especialistas para sanar el susto, así como también analizar la cosmovisión de estos médicos. La enfermedad conocida como “susto” es una de las más conocidas en Mesoamérica y en San Marcos Tlacoyalco no podía ser la excepción. Los médicos de esta localidad son conocidos en todo el estado de Puebla debido a su efectividad para sanar el mal aire, el mal de ojo, etc. Las autoras se centran en el padecimiento expuesto en el título de su artículo aunado a sus características, las causas que lo producen, el modo de prevenirlo, los síntomas, el diagnóstico y la cura. Su objetivo es demostrar que el susto tiene su base en la cosmovisión de los pueblos, por ello dicen:

Históricamente los estudios antropológicos sobre el tema han resaltado la profunda relación de los sistemas médicos indígenas con la cosmovisión y la religión, debido a que en este sistema la enfermedad no es solo un problema biológico sino cultural y social. En la visión indígena, el sentido de la enfermedad y la cura está relacionado con la idea del universo equilibrado en donde –continuamente- se relacionan los seres humanos y las deidades, así como otras entidades (Gámez y Correa; 2011: 122).

Evidentemente las autoras parten del concepto de religión para llegar al de cosmovisión y finalmente al de la medicina tradicional. Cabe mencionar que el concepto que más utilizan es el de cosmovisión, ya que parten de él para explicar la concepción del cuerpo humano, salud y enfermedad. Ceden un pequeño espacio en su texto para mostrar las oraciones que recitan los especialistas, estas ayudaran a entablar diálogo con las entidades divinas en las que se les pide el cuidado del enfermo, la exclusión de todo lo “malo” que afecta a la persona, así como también externalizan su don de curar a la gente. Existe otro procedimiento conocido como

“la gritada” se llama o se grita (dependiendo del lugar en donde el enfermo haya perdido su alma) el nombre del paciente pidiendo que regrese con ella o él.

El alma, que adopta la forma de una mariposa, debe aparecer en el momento en que se invoca y es encaminada hasta el lugar en donde se encuentre el enfermo, el cual se tragará al insecto para regresarlo al lugar donde corresponde.

En su conclusión las autoras enfatizan un aspecto importante en la medicina tradicional de este pueblo ya que para que la curación sea efectiva es indispensable contar con la presencia del grupo familiar; además de reafirmar que la enfermedad y la curación son expresiones de la cosmovisión en la que es bien sabido, por lo general se busca el equilibrio del ser humano con las divinidades.

Una obra aparte es otra compilación hecha por Johanna Broda: *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009) en las que se pueden observar diversos trabajos enfocados desde diferentes perspectivas teóricas. Uno de los primeros artículos lleva por nombre “*Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular*” a cargo de Ramiro Gómez Arzapalo. En este artículo se exploran las características o elementos estructurales de la religiosidad popular. Para hacer este análisis el autor se basó en las investigaciones realizadas en municipios del Estado de México, algunas delegaciones del Distrito Federal y del estado de Morelos; a partir de estas contrastó las similitudes que había entre ellos para dotar al concepto de religiosidad popular sus manifestaciones características.

Como es bien sabido la religiosidad popular surge de un proceso complejo en el que se resignifican y reelaboran diversos elementos religiosos provenientes de la religión hegemónica. Estos elementos fueron entendidos desde perspectivas muy distintas de las que originalmente surgieron, es sobre todo en los pueblos indígenas en donde la apropiación de las imágenes sagradas católicas tiene su mayor expresión. Así es como Arzapalo plantea que imágenes como los santos, las vírgenes, Cristo, la cruz, etc. fueron incorporados a las culturas indígenas. Apropiados y dotados de nuevas significaciones los santos pueden ser tratados de manera distinta a como deben ser tratados en la religión católica, ya que desde el

punto de vista autóctono, los santos son considerados como miembros de la comunidad con sus respectivas obligaciones y derechos.

Para el autor, las claves estructurales de la religiosidad popular son:

- a) Imágenes de santos
- b) Santuarios y peregrinaciones y
- c) Sistemas de cargos

Estas claves son esenciales ya que son las expresiones tan ricas y diversas de la religiosidad popular las cuales son dignas de investigar. No obstante al concluir su artículo Arzapalo dice que al hablar de religiosidad popular no se está hablando de creencias aisladas, es decir, fuera de la vida cotidiana de las personas, sino que se trata más bien de una cosmovisión, para ello se basa en el concepto de cosmovisión de Broda quien dice que se trata de una:

Visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (Broda, 2001: 16)

Aunque su texto es interesante puesto que destaca los elementos principales de la religiosidad popular comparándolo con el de cosmovisión, al parecer hizo falta una propuesta nueva para definir a la religiosidad, de cualquier forma sus aportes enriquecen más al concepto ya que agrega el dinamismo propio de la cultura en el cual se encuentran insertos elementos básicos como la economía, la política, la sociedad y la religión, las cuales dan forma particular a las expresiones religiosas.

Otro artículo es *“Religiosidad popular: manifestación de prácticas de vida comunitaria”* de Elena del Carmen Arano Leal. En este se pretende articular dos conceptos esenciales: religiosidad popular y ritualidad. Para ello parte del concepto cosmovisión, el cual caracteriza así:

La cosmovisión es una construcción dinámica, histórica y social que si bien es expresada (aunque no necesariamente intencional y conscientemente) por los miembros de las comunidades, se define por las circunstancias, por la organización

y las formas de producción social, por los regímenes y las normas, entre otras condiciones (Arano Leal, 2009: 84)

Esta definición es importante porque menciona la inconsciencia que puede existir en los individuos con respecto a su cosmovisión. Podríamos ubicar esta característica en las comunidades mestizas puesto que no se tiene en claro los elementos que constituyen su forma de ver la vida, sin embargo la expresan en sus acciones y en sus palabras. ¿Cómo está conformada la religiosidad popular? Arano Leal nos dice que está constituida por ambas configuraciones religiosas (la española y la prehispánica), estas dos tenían en común la importancia de la religión en casi todos los aspectos de su vida cotidiana y la conjunción de ellas dio como fruto la religiosidad popular. Las creencias, las prácticas religiosas y las practicas rituales son expresiones de la cosmovisión, entre ellas destaca la medicina tradicional la cual es muy rica puesto que integra elementos de diversas culturas como la indígena, la española y la negra

Para la autora es importante las formas o las herramientas con las cuales se puede entablar comunicación con los seres divinos, para esto son indispensables los altares, las ofrendas, las oraciones y las acciones rituales. El hecho de que Arano Leal mencione a la cultura negra en su análisis se debe a que su estudio se realiza en Calería, comunidad perteneciente al municipio de San Andrés Tuxtla en el estado de Veracruz. En esta zona y municipios aledaños se tiene registro de que fueron habitados por esclavos negros, los cuales simpatizaron con algunas prácticas curativas de los indígenas autóctonos.

Pese a que en la actualidad la localidad de Calería cuenta con servicios de salud, aún persiste la medicina tradicional y se continúa reconociendo a los especialistas rituales.

De hecho cada especialista se caracteriza según sus poderes:

- 1) Curativos
- 2) Dañinos o destructivos
- 3) Para entrar en contacto con entidades sobrehumanas

- 4) Adivinatorios
- 5) De metamorfosis o nahualismo
- 6) Otros, atributos peculiares propios de especialistas muy poderosos, como ser inmune a las balas de sus enemigos (Olavarrieta, citada por Arano Leal, 2009. 89)

Para la autora estas prácticas son evidentemente expresiones de la religiosidad popular en el sentido de que el culto a los santos que se presentan en los altares son útiles para curar padecimientos de origen prehispánico tales como el “robo del espíritu” o la “pérdida de sombra”. Concluye de esta manera:

Los rituales propios de ciertas creencias religiosas se caracterizan como expresiones de la religiosidad popular que los origina. Los rituales de curación en Calería, Veracruz, muestran, en sus procesos sincréticos, rasgos de las variadas cosmovisiones mesoamericana, hispana y africana, que han participado en el imaginario de los asentamientos humanos pobladores de dicho territorio (Arano Leal, 2009: 92).

Como se ha visto en estos textos y otros que solo se han revisado someramente, la vinculación de los conceptos religión, cosmovisión y religiosidad popular se han engarzado de tal manera que permiten explicar un fenómeno en particular. En textos actuales se ha puesto a discusión el concepto de chamán, se ha querido demostrar que el chamanismo se puede encontrar en las prácticas mágico-religiosas de nuestro país, sin embargo aún no se ha podido elaborar una definición más rigurosa. Para el término problemático de religiosidad popular parece que todos o la gran mayoría de los autores coinciden en que se trata de un entramado de símbolos que han sido reconfigurados, sobre todo aquellos provenientes de la religión católica los cuales fueron seleccionados, integrados y leídos desde la óptica indígena mesoamericana.

Un artículo importante de Ramiro Gómez Arzapalo es “*Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano*”, en este artículo se centra en la imagen del Diablo como un personaje más del santoral católico, en ese sentido el autor lo analiza

como un ente capaz de actuar y estar al nivel de otras imágenes religiosas como la Santa Cruz, las vírgenes y los santos, se convierte en un personaje complementario.

La pregunta eje de este breve análisis es ¿En qué se diferencia la imagen del Diablo desde la visión católica y desde la visión indígena del barrio de San Agustín en Xalatlaco, Estado de México? ¿Qué noción de lo divino existe entre el catolicismo y esta comunidad indígena? Para responder a esta pregunta se basa en el análisis de los datos etnográficos que recabó durante varias estancias en campo, en especial las de 1997-1998 y 2002-2005. Para recabar estos datos se valió de entrevistas directas, indirectas y observación participante.

Antes de comenzar a desarrollar su artículo aclara que se enfocara en algunos conceptos como: Dinamismo de la cultura, sincretismo y reformulación simbólica; religiosidad popular; concepción de la divinidad en contextos campesinos de origen indígena; etnocentrismo e idea de Dios. Estas ideas serán el hilo conductor de su texto, el cual contiene algunos elementos que son similares a la concepción que se tiene de San Simón.

Arzapalo comienza describiendo la zona náhuatl de Xalatlaco en la cual existen cuatro barrios con sus respectivos santos patronos, no obstante “viven” otros santos que son considerados como “arrimados” o resultan parientes de los patronos. En un lugar muy cercano de donde se encuentra la capilla dedicada a la Santa Cruz hay un cráter en donde la gente asegura que por las noches se puede tener contacto con el Diablo. Es interesante que para esta comunidad los contactos con este ente no tengan ninguna repercusión en la “imagen” de las personas ya que se siguen considerando como buenos cristianos, el Diablo hace favores que otros santos no pueden y viceversa. Pero ¿Qué tipo de favores se le piden? Según la gente del pueblo considera que los otros santos que son mejor portados no pueden incidir si se quiere dañar a otras personas mientras que el Diablo sí. No es solo la acción deliberada de dañar, si no que en el daño se encuentra el beneficio de la persona que lo está pidiendo.

Para el inicio de su análisis teórico considera pertinente aclarar el concepto de cultura, el cual considera como elemento principal el proceso dinámico, siempre

cambiante, el cual hace difícil concebirla como un arcaísmo. Se trata de un gran concepto que involucra muchos aspectos tales como la economía, organización social, política, tradición, arte, lenguaje y religión que se reajustan continuamente para tratar de satisfacer las necesidades de las comunidades. Este concepto retomado de Wolf es imprescindible ya que en las comunidades indígenas se continúa efectuando este proceso, Arzapalo considera a estos pueblos no como simples receptores sino como aquellos capaces de negociar y generar algunos acuerdos, así como también quiebres, no obstante lograron adaptar a su cosmovisión varios elementos provenientes de la cultura española.

El siguiente concepto esencial para su estudio es el de sincretismo, el cual define de la siguiente forma:

...entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido (Arzapalo, 2013: 43)

Y uno de los espacios en donde es posible dar cuenta del sincretismo es en los rituales que se realizan en las comunidades indígenas (hay que agregar a las mestizas también), los rituales al mismo tiempo entran dentro de la religiosidad popular a la cual considera como una categoría que pretende explicar la incorporación de algunos elementos de la religión hegemónica pero que en la práctica son notorias las características de una tradición que es difícil identificar, sin embargo se aprecia que no tienen que ver con la religión católica.

Un buen ejemplo de esto es el planteamiento del autor cuando explica que estas comunidades están conscientes y aceptan la existencia de un solo dios, sin embargo es a los santos a quienes se les atribuye poderes y voluntades específicas, al parecer no tienen otro ser a quien responder. Para Arzapalo, estas prácticas tienen que ver más con el politeísmo que con el monoteísmo de la religión católica.

Es en este punto de la discusión cuando el autor se pregunta ¿Cuál es la manera correcta de llamar a esas entidades que aún se cree que existen? No pueden ser llamados dioses, ni seres sobrenaturales; por ello se apega a la propuesta de Good y llamarles “dueños”. Estos dueños posteriormente y en algunas comunidades se convertirían en santos, santos que se encuentran inmersos en la lógica de la reciprocidad, muy lejos de esa idea cristiana desinteresada. Los santos tienen derechos pero también deben cumplir con sus obligaciones, por eso es que en algunos casos son “maltratados” por la comunidad. Es así como concluye que

...el personaje del Diablo quedó integrado en cierto sentido, como un santo más del santoral católico, con funciones específicas propias, un ámbito propio de dominio y poder para actuar sobre él, lo cual denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica interacción entre lo propio y lo impuesto (Arzapalo, 2009)

En un libro recientemente publicado y que lleva por nombre *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica* (2014), hay artículos bastante interesantes de los cuales únicamente se ha revisado dos: “*Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales*” de Alicia María Juárez Becerril (coordinadora del libro junto con Ramiro Gómez Arzapalo) y “*Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio de Lerma*” de María Cristina Córdova Ugalde. En el texto de Juárez Becerril se plantea que todos los especialistas rituales (curanderos, parteros, rezanderos, hueseros, graniceros, yerberos, etc.) tienen algunos elementos en común como los llamados, el paisaje, comunicación con entes sagrados y otros que no especifica pero que permitirían hacer una generalización entre estos especialistas. Para iniciar la discusión sobre estos se pregunta ¿Quiénes son? ¿Cómo desempeñan sus tareas? ¿Cómo se vinculan con la comunidad? ¿Cuándo y qué tipo de rituales llevan a cabo? ¿Cuál es su relación con el paisaje? ¿Con que entidades sagradas interactúan? Estas preguntas están orientadas a comprender la función de los especialistas desde una visión más general y para ello se basó en su trabajo de campo.

Inicia con las siguientes claves primordiales:

- a) **Designación:** En este apartado especifica que aunque existen diversos especialistas como los yerberos, rezanderos, etc., estos son capaces de realizar trabajos de varios especialistas, en palabras de Becerril “las actividades de estos personajes no son puras, pues en el ámbito ritual también desempeñan otros cometidos” (Becerril, 2014: 74)

Es interesante que pese a su propuesta, a la propia autora le sea difícil encajar a todos los especialistas rituales en este concepto ya que aclara que dentro de la clasificación de médicos tradicionales se encuentran los sanadores (utilizan su cuerpo o sus conocimientos mediante rituales), dentro de los sanadores se encuentran los rezanderos. Dentro de los denominados limpiadores o chupadores (que jalan con su cuerpo la enfermedad) están los clarividentes o adivinadores.

Los curanderos son otra clasificación en la que se encuentran los yerberos, los sobadores, los hueseros, los limpiadores o barredores y los temascaleros.

- b) **El llamado:** Este se puede presentar por medio de enfermedades, sueños o golpes de rayo.
- c) **El compromiso: el “cambio” de vida y la retribución:** Al aceptar el compromiso implica dejar ciertas actividades consideradas “mundanas”, sobre todo en relación a su alimentación y sexualidad, además el “elegido” debe prepararse, buscar la orientación con otros especialistas más experimentados y tener el reconocimiento de la comunidad.
- d) **Herramientas de trabajo:**
- a) Imágenes de Santos: Quienes fungen como intermediarios y
 - b) Objetos específicos: Agua bendita, copal, cirios, veladoras, cigarros, cohetes, cruces, jícaras, palmas, barajas, alimentos y flores.
- e) **Interacción con las divinidades:** Estas son dotadas de cualidades mágico-religiosas con las que los especialistas mantienen una relación de reciprocidad. Entre estas divinidades se encuentran las montañas, los aires, la lluvia.
- f) **El paisaje y los elementos naturales:** Becerril menciona que solo algunos especialistas acuden a cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos, animales y hierbas. Se habla entonces de una apropiación de la naturaleza

reflejada en los rituales, asimismo se habla de la cosmovisión que se constituye a partir de los paisajes.

- g) Los rituales:** Estos sirven para estrechar y reafirmar las relaciones entre los hombres y las divinidades, así como también se ejecutan cuando llegan las lluvias, la siembra, las cosechas, el equilibrio y bienestar de la comunidad.
- h) La colocación de ofrendas:** Para Becerril son centrales en la vida ritual de las comunidades, es un espacio en el cual los especialistas ofrecen a las divinidades algún obsequio o sacrificio para obtener algún bien o en forma de agradecimiento. Las ofrendas deben incluir ciertos elementos como:
 - a) El especialista ritual.
 - b) Divinidad a quien va dirigida.
 - c) Sentido de los objetos que la integran, ordenamiento.
 - d) Lugares donde son depositadas.
 - e) Oraciones.
- i) Las oraciones:** Según la autora en estas se “maneja todo un discurso emanado de la propia cosmovisión de la comunidad, ligado tanto a las expresiones de sus necesidades inmediatas como a su vinculación con las entidades sagradas” (Becerril, 2014: 85). Antes, durante y después del ritual, son esenciales tres momentos:
 - a) El permiso.
 - b) Las intenciones.
 - c) Suplicas y agradecimientos.

La conclusión a la que llega Becerril es que desde los vastos estudios etnográficos que se han realizado actualmente es posible entender a los especialistas rituales, especialmente a sus prácticas como *hechos sociales* en el sentido de Durkheim, es decir, como formas de sentir, actuar o pensar basados en el reconocimiento de la colectividad. Es solo de esta manera en la cual es posible entender las diversas

manifestaciones de los especialistas rituales, para estudiarlos es esencial siempre contar con sus contextos claramente definidos.

A mi consideración, la propuesta de Becerril tiene elementos interesantes ya que permite identificar ciertos elementos que los especialistas rituales comparten, sin embargo me parece que es difícil integrarlos a todos en este gran concepto. Su intención claramente no es reducirlos, sino más bien proponer este concepto que si bien es de ayuda, hay que tomarlo con cuidado para no caer en generalizaciones o tratar de encajar las particularidades de los pueblos en este concepto.

Otro artículo que se encuentra es esta gran obra es “*Asociación del Divino Rostro. Religiosidad otomí en el municipio de Lerma*” de María Cristina Córdova Ugalde. En este pequeño texto se desarrolla un tema bastante interesante, la localidad donde la autora realiza su estudio es en el municipio de Lerma, Estado de México, en donde la población mayoritaria es la otomí. En su estudio pretende exponer la veneración a la imagen del Divino Rostro, sus rituales están organizados por miembros de la Asociación del Divino Rostro. Esta Asociación se organiza por medio de mayordomías y la función principal que se debe cumplir es *el servicio*, aquí es donde entra una de las características esenciales del pentecostalismo (Renovación Carismática) ya que el Divino Rostro posee al curandero. Para realizar esta investigación Ugalde se basó en tres técnicas: observación participante, entrevistas directas e indirectas. Sus objetivos principales fueron

- 1) observar de qué manera se constituye y refleja la cosmovisión, ritualidad e identidad étnica en las prácticas de la Asociación del Divino Rostro
- 2) identificar que elementos caracterizan la religiosidad popular de los miembros de la Asociación en Santa María Atarasquillo San Lorenzo Huitzitzilapan y
- 3) determinar el estado actual de la Asociación y los cambios discursivos que presenta (Ugalde, 2014: 257)

Para iniciar su estudio considera importante abordar brevemente el concepto de religiosidad popular, el cual entiende como

La asimilación de elementos procedentes de distintas tradiciones culturales dio como resultado una diversidad de concepciones y prácticas enmarcadas en una realidad histórica específica, las cuales han dado lugar, en las comunidades indígenas actuales, al surgimiento y despliegue de una “religiosidad popular” (Ugalde, 2014: 258).

Más adelante explica que este concepto es útil porque las manifestaciones religiosas de las comunidades tienen algunos puntos de acuerdo con la religión oficial, sin embargo no lo están enteramente y se encuentran abiertas a aceptar elementos provenientes de otras religiones. La relación entre estos grupos hegemónicos y los grupos minoritarios inevitablemente causaran cambios en la cosmovisión de estos últimos, según Ugalde. Pero ¿Cómo logró entrar la Renovación Carismática en este pueblo indígena? Según la autora, esta entró gracias a que estas religiones protestantes se basan completamente en la Biblia y en muchas ocasiones se oponen a la autoridad. Otro punto es que en Renovación Carismática se han articulado casi perfectamente la identidad y la ritualidad, pues en ellas se conjuntan las mayordomías y la Asociación del Divino Rostro.

Específicamente en San Lorenzo Huitzitzilapan opera el sistema de mayordomos, los cuales son doce (uno para cada año) los cuales se encargan de los cuidados de la iglesia y de las festividades. En sus rituales pueden apreciarle el culto a los santos y el saludo a los cuatro rumbos, así como también la visita a distintos lugares.

Las diversas Asociaciones del Divino Rostro, a diferencia de las mayordomías no dependen de ninguna institución religiosa, estas se encuentran en Santa María Atarasquillo y San Lorenzo Huitzitzilapan (comunidades estudiadas por Ugalde). En este punto es un poco confuso ya que se supone que la Asociación es ajena a instituciones, sin embargo en Huitzitzilapan existen las mayordomías. Aun así continua con su exposición y menciona que los miembros de la Asociación del Divino Rostro está conformada por una estructura de cargos (Presidente de la Asociación, fiscal, encapillador, peones, coronados, portaestandarte, campaneros, somerieras, molineras, cocineras, cargadores, socios, coheteros, músicos y rezanderos), los cuales pueden ser recibidos por herencia o por méritos.

Las prácticas rituales son muy variadas, pero en todas ellas es notable la relación entre los hombres, la naturaleza y las representaciones de esta. La religiosidad popular se hace presente en ciertos rituales como: el servicio (el Divino Rostro posee al encapillador o trabajador), velación (por la noche se visten las cruces, se elaboran las ofrendas y encoronaciones), encapillamiento (aislar al enfermo ya sea unas cuentas semanas o seis meses para prepararlo a recibir la cura de su enfermedad), encoronación (colocar coronas de flores a los enfermos y objetos de acuerdo a su sexo mientras que dos personas bailan), peregrinaciones, limpias y bailes (valsear saludando a los cuatro vientos y bailar con la ofrenda).

Estas prácticas se realizan sobre todo en fechas que se relacionan con el ciclo agrícola, sin embargo algunas se han ido recorriendo y han caído en el olvido ya que no siempre es posible acudir cuando está señalado. Durante los rituales, en donde el clímax es la posesión del curandero o trabajador por el Divino Rostro, es posible relacionar a esta divinidad con diversos elementos como el rocío, los truenos, la lluvia, torbellinos, etc. Ugalde realiza un breve panorama histórico en el cual no puede encontrar suficiente información sobre la llegada del pentecostalismo a estas comunidades, sin embargo comenta lo siguiente en relación a una investigación que afirma que estas religiones afectaran a la cosmovisión otomí

Aunque más que entenderlo como una afectación, se trata de entender su reelaboración e inserción dentro de la cosmovisión otomí, como lo que se ha venido desarrollando dentro de la Asociación del Divino Rostro (Ugalde, 2014: 276)

La autora concluye su artículo con algunas reflexiones en torno a la religiosidad popular ya que asegura que esta no es el resultado de la asimilación entre la religión católica y la indígena, sino que se encuentra abierta a reelaboraciones constantes las cuales se basan en las necesidades de la propia comunidad. Es así como las dos piedras angulares de la identidad y ritualidad de la Asociación del Divino Rostro son: a) los curanderos, trabajadores o tiemperos y sus prácticas durante los rituales de sanación y las peregrinaciones y b) la presencia importante del servicio, en el cual se hace presente la Renovación Carismática, es decir, el pentecostalismo.

Este artículo es bastante interesante, sin embargo, en el desarrollo del mismo se pierde a la comunidad a la cual se está investigando, esto puede sugerir que en toda la zona otomí se realizan exactamente o de manera semejante los mismos rituales. Por otra parte, el artículo es bastante claro, esquematizado y muy bueno ya que aclara una vez más que la religiosidad popular no es estática, si no que se adecua de acuerdo a las necesidades de los grupos, no tomando en cuenta de donde provienen tales o cuales elementos y prácticas, lo que importa es que respondan y den solución a las peticiones de los pueblos.

En *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas* (2013) coordinado por Johanna Broda, se encuentra el artículo “*La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas*” de Catharine Good. En este texto se propone analizar la circulación de la fuerza o energía vital, esta circulación depende totalmente de las ofrendas, su objetivo es proponer una fenomenología mesoamericana que provee de una forma o modelo de cómo opera el mundo o los mundos, pues ella los cataloga en tres: mundo humano, natural y sobrenatural o extraordinario. Esta investigación se ha venido realizando durante algunos años entre indígenas nahuatlato de la cuenca del Alto Balsas en el estado de Guerrero. La técnica primordial para estas investigaciones fue la observación participante, entrevistas y algunas herramientas como las grabaciones y fotografías. Para la realización de este artículo se hizo algunas preguntas como ¿a qué o a quienes ofrendan?, ¿de parte de quién?, ¿Qué es lo que ofrendan? Y ¿Dónde y cuándo se realizan estas ofrendas?

Las ofrendas van dirigidas a Tonantzin, a la Virgen de la Concepción, Virgen de la Natividad, San Lucas, San Miguel, imágenes en casas particulares, cruces, piedras, cerros, manantiales, entre otros lugares. Todos estos santos reciben las ofrendas por parte de las autoridades civiles (el comisario y los principales), autoridades eclesiásticas (el fiscal de la iglesia y sus compañeros), así como también de grupos domésticos, redes de parentesco, los comerciantes de Acapulco o de braceros de Houston, danzantes, músicos, hermandades y otros pueblos de la región. Sin

embargo existe una distinción muy importante, las ofrendas pueden provenir por parte de los pueblos (como colectividad) o de particulares (que vienen por parte de familias o grupos de parentesco), es importante la distinción, no obstante ambos pueden participar en las ofrendas sin ningún problema. En las ofrendas de los pueblos es preciso señalar que todos los participantes están claramente diferenciados y coordinados para montar las ofrendas, ya se mencionó a las autoridades civiles, las religiosas, los cantores, los rezanderos, músicos, danzantes, doncellas (preparan la comida, cargan y vigilan a la virgen) y las viuditas (mujeres mayores que han cumplido algún cargo ritual).

Ya se señaló a algunos receptores de las ofrendas, Good en otro apartado explica que también se les ofrenda a los zopilotes, hormigas, culebras, a la tierra, la milpa, la mazorca y a la semilla de maíz. Estas tres últimas son interesantes puesto que cada una recibe tratamientos diferentes, la semilla de maíz es ofrendada y recibe ofrendas al mismo tiempo. Otros entes que reciben ofrendas son los muertos o “almitas” del pueblo, los cuales llegan desde el 29 de septiembre y se retiran hasta el 2 de noviembre; las ofrendas son colocadas en las casas de los difuntos y se realiza una colectiva para las almas que han sido olvidadas o que no tienen quien les ofrende. No obstante, la ofrenda “mayor” es el propio cuerpo humano, ya que para los nahuas, los hombres son el alimento de la tierra. La tierra es un ser que provee de los alimentos necesarios, a su vez, ella necesita que la alimenten, por lo tanto son los humanos los que la nutren con sus cuerpos descompuestos.

Para responder a la antepenúltima pregunta, los elementos que se ofrendan pueden ser muy variados, estos van desde las comidas (laboriosas y muy condimentadas pues se cree que los entes solo absorben la esencia), animales de granja que fueron criados en sus casas, frutas (sobre todo las que despiden aromas y colores fuertes), flores, objetos de uso personal (ropa, listones, mechones de pelo), joyas y dinero (estos pueden venderse en momentos de mucha necesidad).

Otros elementos que se ofrendan son los cohetes y la música, ya que permiten llegar a los entes con los cuales se quiere entablar comunicación. Además otra clase de ofrenda es el esfuerzo físico que todos los participantes hacen al danzar, al

desvelarse, al peregrinar y al acompañar en todo momento del ritual. Los cantores son otra parte de las ofrendas, pero también las peticiones individuales y colectivas son primordiales.

Para ir cerrando con su texto, Good se pregunta por último ¿En qué consiste la eficacia de las ofrendas? La autora contesta diciendo que las ofrendas y las actividades rituales son estrategias para incidir en el mundo natural y el sobrenatural, esto con la finalidad de restaurar, remendar o equilibrar cualquier ofensa hecha, sobre todo cuando se obtienen elementos primordiales de la tierra tales como el agua y los alimentos. Ella lo explica de esta manera

Es obvio que la idea de la fiesta como medio de hacer méritos encaja muy bien con mi interpretación de la intencionalidad detrás de las ofrendas, que es reconocer algo dado, o impulsar que se conceda en el futuro, obteniendo estos resultados por medio del ritual. El concepto de la fiesta en si es el de una ofrenda que genera derechos e intercambio entre diferentes clases de entes no humanos y humanos (Good, 2013: 73).

Good concluye diciendo que la finalidad de todo ritual es estimular y propiciar el flujo de *chicahualiztli* o energía vital entre el mundo natural, sobrenatural y humano. Estos tres son dependientes uno del otro, y eso los diferencia enormemente de la religión católica

Todos los artículos y obras señaladas en este apartado han dado cuenta de diversas expresiones de la religiosidad popular, la cosmovisión y la medicina tradicional. Sin embargo aún no he encontrado algún texto que este dedicando enteramente a San Simón de la zona Soconusco en Chiapas. Eso es lo que se pretende con la realización del trabajo de tesis, abordar a este santo de una manera similar a la que lo hizo Córdova Ugalde con su trabajo del Divino Rostro, ya que esta imagen se convierte en ciertos momentos en el eje que da forma a las prácticas rituales.

Los trabajos revisados hablan de expresiones religiosas muy particulares, las cuales guardan algunas similitudes con San Simón, no obstante, con el análisis de los datos recolectados en campo y el análisis de estas y otras lecturas se apreciará cuanta semejanza tiene con los santos venerados en zonas indígenas y mestizas.

Considero necesario realizar un trabajo que describa la fiesta de San Simón y la cosmovisión en el Soconusco puesto que no existe alguna investigación previa sobre este tema, además la presencia de las iglesias protestantes ha rendido sus frutos ya que la población considera ahora sus antiguos conocimientos como simples “creencias”. Por ende la labor de los curanderos y su cosmovisión son vistos de la misma manera: simples “creencias”.

Los resultados de esta tesis fueron un breve pincelazo sobre la historia de San Simón y su transformación material desde Guatemala hasta el Soconusco, así también se logró describir una parte de la cosmovisión de los curanderos y sus constantes conexiones con los espíritus. En el primer capítulo intitulado *Breve panorama histórico del Soconusco* se muestra la importancia que esta zona tuvo para los Mokaya y otros grupos, además las relaciones comerciales que desde épocas tempranas se empezaron a gestar entre los habitantes del quiché y los del Soconusco. El periodo Colonial, de Independencia y Revolución se ven menos nutridos, aunque se concluye con la pobreza a la que se ha condenado a esta zona de tanta riqueza en flora, fauna y cultura aun a pesar de los “esfuerzos” del gobierno por impulsar la economía recibiendo ayuda extranjera, tomando importancia la época de las fincas alemanas.

En el siguiente capítulo *De Rilaj-Maam a San Simón* se pretende dar a conocer brevemente la historia de Rilaj Maam y las concepciones que alrededor de él se entretajan. Esto con la intención de localizar las características de Maam y compararlas con las de San Simón, además la transformación material de la imagen cobra importancia puesto que son imágenes distintas. La imagen de Maam se desdibuja conforme se aparta de los núcleos mayoritariamente indígenas para dar paso a San Simón, imagen que se aprecia cercana a lo “ladino”.

En *La restauración del equilibrio: La curación* se muestran los elementos en donde se expresa la cosmovisión, aquí toman importancia las concepciones sobre las enfermedades y la incidencia de los espíritus. San Simón al igual que la Santa Muerte y otros santos o espíritus colaboran con los curanderos para ayudar a sanar a los enfermos. La enfermedad no solo es aquella que afecta físicamente al cuerpo

de un individuo, sino que también lo afecta anímicamente, por ende las relaciones con los familiares y vecinos deben ser cordiales. El papel de intermediarios entre los espíritus y el enfermo resalta, no obstante la relación se vuelve compleja al tomar en cuenta las “personalidades” de los espíritus o santos que en ocasiones no se conforman con una “limpia”, sino que exigen reciprocidad y respeto, es decir, venerarlos siempre y no solo en la enfermedad, problemas o precariedad.

En el cuarto capítulo llamado *La fiesta para San Simón* expongo mi etnografía sobre la festividad del año 2015, en ella se describe el momento en el que las mujeres bailan con la imagen de San Simón. El hecho de bailar con la imagen y hablar con él refleja una complicidad, confianza y cercanía, además es quizá la única ocasión en el año en la cual se celebra su “personalidad” tan alegre. La fiesta abundante en alcohol, baile y risas es la prueba de la “forma de ser” de San Simón.

El tema de la religiosidad popular parece inagotable, el de San Simón también debido a todos los misterios que encierra sobre todo a su historia. No se sabe con exactitud de donde vino o si su procedencia data de aquellos dioses mayas, su transformación de Rilaj a San Simón tampoco cuenta con testimonios escritos por lo que solo quedan las teorías. La investigación sobre San Simón no se puede aislar de otras figuras importantes como la Santa Cruz, la Santa Muerte y otros espíritus que en este trabajo solo se mencionaron someramente, estas quedan como temas inexplorados de la zona Soconusco.

CAPÍTULO 1. BREVE PANORAMA HISTÓRICO DEL SOCONUSCO

1.1 La época prehispánica

El Soconusco de Chiapas es una de las regiones socioeconómicas más importantes y productivas del estado, está constituida por 16 municipios entre los que destaca Tapachula, segunda ciudad de importancia en el estado después de la capital Tuxtla Gutiérrez (localizada en otra región). Los cultivos que se siembran en esta zona son: café, mango (manzana, ataulfo, amatillo, manila, de oro, de coche, etc.), plátano, cacao, caña de azúcar, papaya, marañón, coco, aguacate, limón, coyol, entre otros. Las especies marinas que abundan en estos municipios son: camarón (de río o de mar), tiburón, mojarra, cangrejo o jaiba, bagre, cazón, caimán, robalo, lisa, casquito de mula (una especie de ostra), cucaracha de mar, tortuga casquito o parlama, etc. Así también las especies terrestres como la mazacuata, loros, cotorras, ardillas, pizotes, armadillos, mono aulladores, venados, mapaches, entre otras especies.



Imagen 1 "Mapa de la región". Fuente: Secretaria de Hacienda. (07/02/15).

La barra de San Simón se localiza a 15 kilómetros partiendo del municipio de Mazatán, donde se ubica el santuario de la Virgen de la Concepción. Es una amplia playa con exuberante vegetación, esteros y gran variedad de especies marinas y aves. Posee grandes extensiones de manglares que se comunican por medio de canales naturales con los de la Reserva de la Encrucijada. La comunidad no es muy grande ya que cuenta con 150 habitantes (73 hombres y 77 mujeres) según datos del INEGI en 2013. La gente de la barra de San Simón vive principalmente del escaso turismo que los visita, ya sea ofreciendo platillos preparados con mariscos o de la renta de las lanchas para recorrer los manglares. En esta comunidad no se habla ninguna lengua indígena, es una comunidad mestiza hispanohablante en su totalidad, además cuenta con la presencia de una iglesia protestante. El municipio de Mazatán pertenece a la región natural denominada como llanura costera del Pacífico y a la región socioeconómica No. 8 conocida como Soconusco como ya se mencionó anteriormente.



Imagen 2. Barra de San Simón. Fuente: Google Maps (13/12/15).

Los trabajos antropológicos que se han realizado son en mayor medida enfocados a la arqueología, numerosos son los investigadores que han dedicado sus estudios a la historia de los grupos sociales que ocuparon esta zona, entre ellos destacan: Carlos Navarrete (1974, 1978, 1982), Barbara Voorhies (1976, 1984, 1991), Michael

Blake (1985, 1989), John Clark (1981, 1982, 1984, 1987,1989), entre otros investigadores en su mayoría extranjeros. Las investigaciones realizadas se han enfocado en diversos municipios de la costa como: Pijijiapan, Acapetahua, Tapachula en menor medida y Mazatán.

De acuerdo con los argumentos de Barbara Voorhies (1991) quien se ha enfocado mayormente a la arqueología prehistórica señala que definitivamente los pueblos del soconusco fueron más complejos en comparación con otros aledaños como Tonalá, el factor determinante de esta diferencia es el clima. No obstante las diferencias que se tuvieron en épocas tempranas, hubieron posteriormente similitudes en relación a la lengua y la cultura. Una prueba de ello es que todos estos pueblos hablaban una lengua perteneciente a la familia mixe-zoque, los estudios o registros posteriores a la Conquista no tuvieron lugar en esta región ya que la población fue exterminada velozmente.

Sin embargo se cuenta con algunos datos procedentes de viajes que realizaron algunos personajes como Diego García de Palacio o el Padre Alonso Ponce, este último:

Señaló que los indígenas que vivían a lo largo de la costa eran los mismos desde Tiltepec, una población cercana a la actual frontera estatal que divide Chiapas y Oaxaca, en México, hasta Ayutla, localizada inmediatamente al cruzar la frontera internacional con Guatemala. Él notó que estos indígenas (Voorhies, 1991: 12)

Se ha propuesto que esta lengua parecida al mixe-zoque es el llamado “tapachulteco”, el cual se habló en algunas comunidades “escondidas” del municipio de Huixtla hasta el año de 1927. Sin embargo Voorhies también menciona que probablemente la situación lingüística fue mucho más compleja pues basándose en un documento de mediados del siglo XVII se mencionan algunas “variantes”, una de ellas similar al zoque, el mixe zoque o tapachulteco, otra similar al manguo o chiapaneco (perteneciente a la familia otomanguo) y el náhuatl (familia uto-azteca) pero posterior a la Conquista probablemente las lenguas se redujeron a una sola.

En cuestión de cultura material Voorhies está de acuerdo en que los olmecas ocuparon algunos puntos de la costa chiapaneca (Tonalá y Pijijiapan) pues se han encontrado monumentos que sugieren esto, además de cerámica con rasgos indiscutiblemente olmecas. No se sabe con certeza como fue esta migración, pero algunos autores como Lyle Campbell (1988) sugieren que los olmecas fueron hablantes de una de las lenguas mixe-zoqueanas.

Los estudios arqueológicos realizados en esta zona son de vital importancia ya que reconocen específicamente a Mazatán como uno de los sitios más importantes de Mesoamérica. No es de sorprender que un lugar como la costa chiapaneca con una tierra tan fértil y abundantes lluvias haya sido el detonador de la cultura. Lo que se ha planteado es que es en esta área de México en donde se han hallado restos arqueológicos se sugiere a los “Chantuto” y Mokaya como culturas predecesoras de los olmecas, además de que fueron uno de los primeros grupos agrícolas sedentarios y en desarrollar sociedades caciquiles. Es difícil poder hablar con tanta certeza, no obstante Michael Blake y John Clark en su artículo “El origen de la civilización en Mesoamérica: Los olmecas y mokaya del Soconusco de Chiapas, México” (1989) nos hablan de esta cultura que tendría sus inicios aproximadamente hace 4000 años.

FASES	AÑOS a. C	RASGOS
Conchas	950	¿?
Jocotal	1050	escultura
Cuadros	1200	Cacicazgo complejo
Cherla	1350	Olmequización
Ocós	1500	Regionalización
Locona	1650	Cacicazgo
Barra	1850	Agricultores
¿?	2000	¿?
Chantuto		Cazadores recolectores

Cuadro 1. Cronología del Formativo Temprano del Soconusco.

Es importante este periodo para los autores ya que es en este (Formativo Temprano) cuando da comienzo el desarrollo de estos primeros grupos, como bien

se muestra en la tabla es en la fase Barra (1800-1650 a. C) en donde se ubican los restos arqueológicos que dan cuenta de pueblos sedentarios, ya que para dar paso a la agricultura se necesitaba del establecimiento prolongado de los pueblos como es bien sabido. El paso del sedentarismo a la agricultura nos habla de un aumento en la población y por lo consiguiente a otro modo de producción, toda esta información es exclusivamente en la región de Mazatán según los arqueólogos. Posteriormente es en la fase Locona en donde ya es posible hablar de los cacicazgos, estos probablemente surgieron en la competencia que se llevaba a cabo entre sociedades de pescadores-cazadores-recolectores; además existen cuatro indicadores que nos hablan ya de las jerarquías sociales:

- 1) Diferencias en la arquitectura doméstica.
- 2) Distinciones en los entierros.
- 3) Diferencias en el patrón de consumo de productos exóticos importados de regiones lejanas.
- 4) Presencia de especialización artesanal patrocinada (Clark, 1989: 387).

El punto tres es bastante interesante pues es evidente que los Mokaya tenían contacto con otras regiones, desconocemos que tanto avance poseían esos otros grupos pero al menos otro dato de importancia es que la cerámica de esta fase (Locona) fue encontrada en otros lugares que para los autores es una zona muy amplia. Pero es sorprendente lo que se argumenta en este artículo pues se compara a Mazatán con el Valle de Oaxaca en relación a la densidad de población que aunque no se especifica, se afirma que fue significativa. Retomando el tema de la cerámica, es también importante decir que la cerámica está dotada de ciertos elementos y de calidad que no tiene ningún parecido al menos con la región del altiplano mexicano, por el contrario si posee similitud con la cerámica de Centroamérica o del norte de América del Sur.

Aún no se ha tocado el tema del compartimiento cultural entre Chiapas y Guatemala. No se puede hablar de fechas exactas, pero al menos es en este periodo también

cuando los Mokaya comenzaron a tener contacto con poblaciones que radicaban en lo que hoy conocemos como Guatemala

Bárbara Voorhies (1976) investigó en la zona de los esteros varios depósitos de concheros pertenecientes al Arcaico Tardío (fase Chantuto). Estos probablemente representan una ocupación estacional de grupos nómadas de cazadores/pescadores/recolectores. La gente de Chantuto estuvo vinculada por intercambio comercial y social con los Altos de Guatemala, de donde se obtenía obsidiana (Clark, 1989: 386).

Es importante tener en cuenta desde que épocas se comenzó a tener contacto, aunque es desalentador que en este artículo no se toque el tema de la religión lo que si podemos decir es que se tenían relaciones de intercambio muy fuertes:

La evidencia más clara de una integración económica de cada entidad política viene de la distribución de obsidiana. Tres tipos de obsidiana guatemalteca llegaron a la zona de Mazatán durante el Formativo Temprano. Aparentemente cada entidad recibía tres tipos de obsidiana pero en distintas frecuencias indicando diferencias en su obtención. Por otra parte, dentro de cada entidad, estas tres obsidianas se encuentran en frecuencias homogéneas, lo que nos muestra un mecanismo de redistribución dentro de cada aldea grande y, supuestamente, también de jefes o caciques que administraban la economía. (Clark, 1989: 386).

La investigación de Clark y Blake es sumamente interesante aunque a veces confusa, por un lado aseveran que fue en Mazatán, en épocas de los Mokaya (hablantes de mixe-zoque) cuando emigraron hacia el Golfo de México, estos mismos fueron quienes más tarde se convirtieron en una gran cultura mestiza que son los olmecas puesto que no solo retomaron la lengua y otros elementos culturales como los cacicazgos provenientes de la costa chiapaneca sino también elementos de otros pueblos que ayudaron a florecer a esta gran cultura. Cuando los olmecas se habían constituido ya como una gran cultura se interesaron en las tierras que conocemos actualmente como Mazatán.

Estos autores presumen que el proceso de “olmequización” comenzó con el intercambio que tenían los olmecas del Golfo con los Mokaya, esta hipótesis se

basa en los vestigios de la cerámica olmeca encontrada en el Soconusco, posteriormente no solo se copió el estilo en la cerámica sino también en la organización política y económica. Es en Mazatán nuevamente en donde se hallaron esculturas que representan a jefes olmecas, no se sabe con exactitud cómo llegaron a realizarse estas esculturas o mejor dicho, los motivos por los cuales se hicieron pues pudo haberse tratado únicamente de una copia del estilo olmeca o bien pudo tratarse de verdaderas expediciones olmecas a esta zona para gobernarla. Es importante saber brevemente sobre los habitantes prehispánicos de estas áreas, pero aún no hemos hablado del compartimiento cultural de Guatemala y Chiapas.

Como ya se mencionó someramente Chiapas y Guatemala tuvieron relaciones comerciales en épocas tempranas pero ¿qué sucedió posteriormente? El Soconusco como bien sabemos se encontraba situada entre dos imperios, nuevamente Voorhies nos indica que durante el siglo XV ambos imperios (mexica y quiché) buscaban agrandar sus territorios. Era bien sabido que los aztecas llegaron a controlar pueblos lejanos y uno de ellos fue el Soconusco, este fue conquistado durante el gobierno de Ahuizotl en 1486. Sin embargo, anterior a esta conquista se presume que el imperio quiché alcanzó también al Soconusco, llegando a pueblos como Tapachula y Mazatán. Esta expansión se ubica entre los años 1450-1475 aproximadamente durante el mandato de Q'uiik'ab, desafortunadamente no se cuenta con mayor detalle cómo se realizó esta conquista y los cambios que hubo a partir de esta.

Como se dijo al principio, las tierras que conforman el Soconusco son muy ricas por su extensa diversidad de flora y fauna, es por eso que en épocas prehispánicas eran tan codiciada por ambos imperios. Es cierto que Guatemala cuenta con un clima similar al de esta área, pero la necesidad de obtener mayores recursos hizo que se apoderaran de esta región aunque fuera por poco tiempo. Desafortunadamente no se cuentan con datos acerca de los tributos que el Soconusco le dio a los quichés, pero si se cuenta con una mayor cantidad de registros acerca de la conquista hecha por los mexicas.

ellos. Después de esta anexión al imperio mexica se tiene registrado el número de tributos recibidos por año, en este caso por la lejanía de la región, se realizaba el tributo cada seis meses.

Pero ¿Qué clase de objetos tributaba el Soconusco a los mexicas? Janine Gasco y Barbara Voorhies en su artículo *“El máximo tributo: el papel del Soconusco como tributario de los aztecas”* (1991) basado en diferentes códices como son el Códice Mendoza, la Matrícula de Tributos y la Información sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma año de 1554, sirvieron de mucho para analizar las cualidades de los artículos enviados.



Imagen 4. Pumpo o tecomate. Fuente: Megan Airplane. (07/02/15).

Una de las muchas cosas que se mencionan son los chalchihuites o piedras verdes (las autoras tienen problemas para especificar sobre qué tipo de mineral se trataba), lo que si pueden señalar con seguridad es que este tipo de piedras verdes las utilizaban los nobles. Otro tipo de ornamento eran los bezotes de ámbar y oro, si bien estos minerales no son propios del Soconusco, los investigadores deducen se pudieron haber obtenido por medio de intercambio con otras regiones de la Sierra Madre de Chiapas. Otro objeto tributado en vastas cantidades eran los tecomates o pumpos (como son conocidos mayormente por toda la población), estos son empleados como “cantimploras” y conservan el agua fresca, recordemos que esta

región es caracterizada por su clima cálido húmedo, en los meses de marzo y abril la temperatura llega a los 40 °C, y lo restante del año se mantiene entre los 37 °C o 38 °C. Los pumpos pueden ser ocupados también como pequeñas vasijas o “huacales”, esto si se parten a la mitad. Según Sahagún, estos pumpos convertidos en vasijas eran utilizados por los nobles para beber chocolate.

Referente a la fauna se tienen registradas las peticiones de diversas plumas de aves, entre ellas las plumas azules que probablemente pertenecieron al azulejo real (*Cotinga amabilis*). Otras eran las plumas rojas o rosadas que pertenecen a la especie conocida como espátula (*Ajaia ajaja*) o a la guacamaya roja, la cual actualmente ya no habita en las costa. Otro encargo eran las plumas verdes que eran extraídas del quetzal o de algunas otras aves como las cotorras que aun habitan ampliamente esta zona. Finalmente se requería de plumas amarillas que se conseguían del loro cabeza amarillas o de las zacuas gigantes, las cuales Voorhies observó durante su trabajo.

Según Voorhies y Gasco las pieles de las aves también eran utilizadas, pero se requerían en mayor medida de las pieles de felinos como la de los ocelotes y los jaguares. Este último era muy codiciado ya que según los mexicas podía curar diversos males como la urgencia sexual, fiebre y posesiones; además consumir caldo de jaguar servía para dar valor a los gobernantes. La piel de este felino como es bien sabido, se usaba en la fabricación de los trajes para los guerreros o de los tlatoanis. Es pertinente decir, según las autoras de este artículo, que solo el soconusco tributaba a estos animales.

Por último pero no menos importante se encuentra el cacao, según las investigadoras, esta semilla pudo haber sido la razón principal de la conquista del Soconusco ya que como es de todos sabido, la semilla del cacao es la que produce tan deliciosa bebida. Tanto fue el valor de esta semilla que se convirtió en una cuasi moneda en tiempos prehispánicos y coloniales, sin embargo no fue la única provincia que contribuyó con cacao pues hubo otras provincias más las cuales no se mencionan.

Pero ¿cuáles fueron las provincias que más aportaron al tributo encomendado por los mexicas? Dentro de algunos registros que revisaron Voorhies y Gasco sobresalen los nombres de: Xoconochco, Ayotlan, Coyoacán, Mapachtepec, Maçatlan, Huiztlan, Acapetatla y Huehuetlan. Las primeras tres provincias que se mencionan han provocado algunos problemas con respecto a su ubicación exacta, no obstante según las conjeturas de las investigadoras arrojan algunos nombres como por ejemplo Acacoyagua (en el caso de la ubicación de Xoconochco), Tecún Umán (para Ayotlan o Ayutla como es conocido este lugar perteneciente a Guatemala) y Cahuacán (el cual es un río que se ubica en el municipio de Tapachula). Todos estos lugares mencionados son actualmente cabeceras municipales.

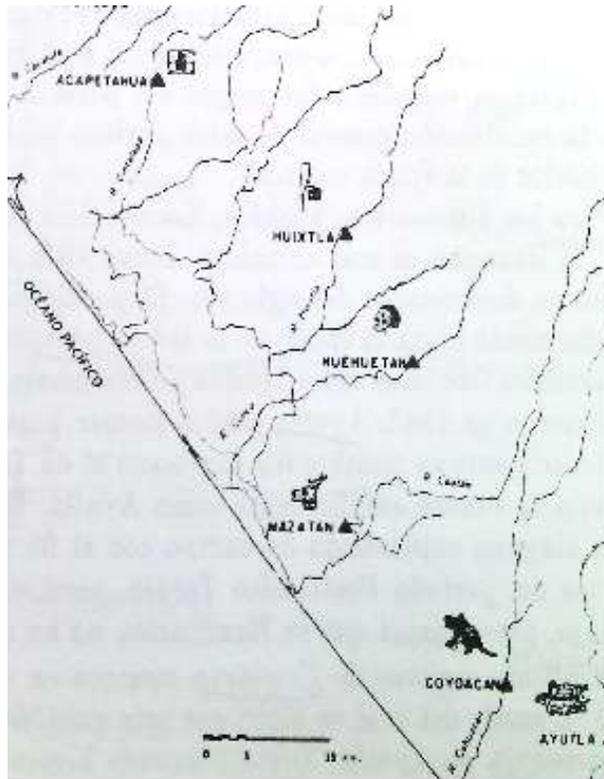


Imagen 5. Pueblos tributarios del imperio azteca. Fuente: Voorhies, Barbara. (14/02/15).

1.2 La época Colonial

Para continuar con la información proporcionada por la arqueóloga Barbara Voorhies y Janine Gasco (en ausencia de alguna otra bibliografía que nos pueda ayudar en este tema), la época colonial llegó al Soconusco junto con el rápido exterminio de la población indígena.

El primero en reclamar estas tierras fue Hernán Cortés, no obstante quien estuvo al frente de esta fue Jorge Alvarado (hermano de Pedro de Alvarado, conquistador de Guatemala y aún es recordado por sus habitantes, más adelante se verá de qué forma).

El artículo de Gasco "*La economía colonial en la provincia del Soconusco*" abarca un periodo bastante prolongado de 1522 a 1821. De acuerdo con sus investigaciones arqueológicas y etnohistóricas se asegura que en todo el periodo colonial el cacao fue el cultivo principal del Soconusco. Los documentos de esta época son pocos, sin embargo la investigadora se ha basado en los Archivos Generales de Indias para sacar sus conclusiones, las cuales expone de una manera clara y muy breve.

En primer lugar, como ya se dijo, el cacao fue el cultivo principal que tributó el Soconusco (además de la vainilla y el achiote que fueron cultivos secundarios) hasta finales del Siglo XVIII, todos estos eran exportados. Los sistemas tan conocidos como la encomienda, haciendas y plantaciones estuvieron bastante ausentes en esta provincia ya que los españoles se dieron cuenta del valor que tenía el cacao para la gente indígena y para ellos mismos, pues estaban adquiriendo cada vez más el gusto por el chocolate. La Corona española se apoderó prontamente de esta región ya que si se instauraban cualquiera de sus organizaciones (haciendas, encomiendas y plantaciones) corrían el riesgo de que estas se apoderaran demasiado.

Fue por ello que en 1530 la Corona estaba completamente al mando de la zona, para administrarla "correctamente" mando a un gobernador quien debía habitar en la capital de la provincia, además de un alcalde, dos regidores y los oficiales

indígenas; estos dos últimos estaban a cargo de los pueblos de indios. Para 1556 el Soconusco era supervisado por la Audiencia de Guatemala y las órdenes religiosas estaban un tanto ausentes también, era el clero secular al mando del Obispo de Chiapas o al Arzobispo de Guatemala. Todos los distritos (los cuales se dividían a su vez en 6 u 8 pueblos) tenían un sacerdote, estos debían visitar a los demás pueblitos lejos de las cabeceras.

Es muy interesante que esta época la capital haya sido el municipio de Escuintla, y en épocas prehispánicas y tempranas de la Conquista lo fue Huehuetán; actualmente ambos municipios poco han progresado en comparación de Tapachula. Volviendo a la época de la que tratamos, para el Soconusco se pedía un pago anual y el “servicio del tostón”, los cuales eran recaudados por personas comandadas por la Corona española, no obstante la población había sido casi exterminada pues según Gasco solo quedaba un 5% o 10% de la que existió en 1520. Aún con esta situación el pago de los tributos se duplicó, es decir que cada tributario pagaba 20 veces más de lo que fue en la época prehispánica. Empero, fue en los inicios del siglo XVIII que la población fue aumentando y el tributo disminuyendo.

Como es de esperarse, aunque la Corona estuviese al mando de la provincia no faltaron clérigos, mercaderes y oficiales de gobierno que protagonizaran constantes disputas referentes a su ilícita labor, desde luego todos estaban interesados en la reventa del cacao y un buen lugar para venderlo bien era Guatemala puesto. Pocas fueron las denuncias que procedieron con respecto a este tipo de problemas en tan lejana provincia, de hecho la propia Corona se encargó de crear leyes para proteger a los indígenas sin embargo no tuvieron el resultado esperado. Gasco estima que lo que se pedía de tributo era en sumo menor de lo que se producía ya que la mayoría era dedicada al comercio ilegal o no.

Sorprende la voraz ambición de algunos personajes, como por ejemplo:

Piñeda afirma que los indígenas del Soconusco eran ricos; se vestían con ropa española, andaban a caballo y tenían esclavos negros. El único trabajo que tenían que realizar era recorrer a caballo sus huertos para inspeccionar el trabajo que

realizaban sus trabajadores indígenas. El punto central del informe de Piñeda era que, ya que la provincia estaba libre de encomenderos, los indígenas se encontraban en muy buena situación y que deberían *pagar mayor tributo*.¹

Es cierto que la ausencia de encomiendas y de haciendas probablemente favoreció de cierta forma a los indígenas pero el informe arriba citado parece una exageración. Aunque aún con estas aseveraciones, la propia autora nos dice:

De hecho, los indígenas del Soconusco podían parecer ricos comparados con los de otras áreas en las que no tenían el control de la producción de una mercancía valiosa, pero al mismo tiempo, los indígenas del Soconusco bien pueden haber sido víctimas de prácticas comerciales injustas por parte de comerciantes no indígenas (Gasco, 1991: 350).

Con todo y estos problemas una parte del cacao se quedaba en la Ciudad de México (que demandaba bastante pero recibía poco debido al comercio ilícito), otra parte estaba destinada a ser exportada a Europa y al Lejano Oriente. De forma en extremo somera se ha presentado una pequeña parte de la historia colonial del Soconusco, la cual concluye en el papel de los indígenas como gente campesina, mientras que los que no lo eran se dedicaban a distribuir de diversas formas el cultivo máspreciado: cacao.

1.3 ¿La independencia en el Soconusco?

En el artículo hallado en internet: *“El Soconusco y su mexicanidad”*, de la autoría de Marco Antonio Pérez, nos señala algunos de los conflictos que sostuvo esta zona y Chiapas en diversas épocas incluida la que nos atañe. Una de las insurrecciones más “fuertes” ocurrió en el siglo XVIII fue la de los tzeltales, quienes cansados de los abusos y explotación por parte de los españoles decidieron acabar con ellos con una gran matanza, incluían además ladinos. Los indígenas o al menos el coronel

¹ Las cursivas son mías.

fue ahorcado para demostrar lo que podía pasar si estas matanzas seguían ocurriendo.

En épocas de independencia, ya en 1812 el General Mariano Matamoros libró una batalla en contra de tropas guatemaltecas, esta reyerta se efectuó en Tonalá y la victoria fue para Matamoros. Las ideas acerca de la independencia llegaron a Chiapas gracias a folletos clandestinos, en estos folletos se plasmaban las llamadas “tertulias patrióticas” que se efectuaban en Guatemala. Otro personaje notable de la provincia de Soconusco es sin duda Fray Matías de Córdova quien nació en Tapachula, no obstante sus actividades eclesiásticas tuvieron lugar tanto en Guatemala como en Comitán y San Cristóbal de las Casas.

Fray Matías de Córdova estuvo desde el principio muy interesado en las ideas sobre la independencia y se encargó de difundirlas más, empero aunque ganó amistades recibió pocos donativos. En el alba del domingo 28 de agosto de 1821 hizo sonar las campanas de la iglesia para llamar a misa, sin embargo

...ya reunidos en ese lugar algunas personas comenzaron a dar muestras de temor, manifestando que era mejor esperar a que la Ciudad de Guatemala diera ese paso tan trascendente, o bien que se tuvieran noticias ciertas del triunfo de la insurgencia en México; la sesión entonces se tornó agitada y tensa hasta que una mujer de nombre Josefina García arregló a los indecisos y logro ganar a la Asamblea a la causa de la libertad

Es así como esta asamblea celebrada en Comitán fue secundada por otras ciudades como lo son Tuxtla, Tapachula y el Soconusco, pues consideraban que las ideas del imperio mexicano eran más desarrolladas que las de Guatemala y a esta última solo le debían la ignorancia y el atraso tecnológico, según Marco Antonio Pérez en su investigación. Poco después, en 1822 Guatemala también se unía al imperio mexicano, así como también la provincia de Tabasco; ambas correspondían a la jurisdicción de Ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas.

Para 1824 y después de que legisladores de las distintas zonas de Chiapas se reunieran para acordar ahora otra nueva anexión a Guatemala o a México (pues

recordemos que para ese entonces la monarquía de Iturbide tenía algunos años de haber terminado y los pactos que se firmaron en ese entonces tenían que ser sometidos nuevamente al pueblo), el Soconusco finalmente resolvió anexarse a Guatemala gracias a la intervención de partidarios de esta entidad. Algunos meses tendrían que pasar, de hecho en 1829 nuevamente Guatemala reclamaría al Soconusco, pues otros países también se independizaban y abogaban por más territorios.

Fue finalmente hasta 1882 que México y Guatemala llegaron a un acuerdo con respecto a sus límites territoriales, después de tantos años de disputas y de intentos por parte de Guatemala de recuperar este territorio tan codiciado que es el Soconusco. Seguramente este episodio de la historia de Chiapas y de esta zona en específico tiene diversas lecturas o interpretaciones, pero en este trabajo solo se revisan algunos pocos documentos que nos ayuden para proporcionar un breve panorama cultural y político. Como se ha visto, a pesar del tiempo transcurrido después de la Conquista española la situación de esta zona no mejoró, veamos que sucedió en los años de la Revolución Mexicana.

1.4 El Soconusco en la Revolución Mexicana

Los estudios que se han hecho de este suceso histórico en esta zona en específico son pocos, y los encontrados se centran principalmente en las fincas cafetaleras alemanas que dieron sus inicios con la ascensión de Porfirio Díaz al poder. En la breve introducción de Daniela Spencer llamada *“La economía cafetalera en Chiapas y los finqueros alemanes (1890-1950)”* nos dice que durante el porfiriato, México entró en el juego de la economía mundial la cual buscaba países especializados en producir cierto tipo de mercancías o productos. Al mismo tiempo esto ocurría a nivel nacional, pues varios estados se definieron en fabricar o sembrar una sola cosa.

Esto no fue azaroso pues es bien sabido que con el presidente Díaz el país se abrió al extranjero para entregar sus riquezas, quizá si no fue al principio sus afectaciones se revelaron a mayor plazo. La producción de café en el Soconusco para el

extranjero se vio incrementada entre los años 1890 y 1910 y gracias a esto el Soconusco se convirtió en una de las fuentes principales de riqueza del estado, esto de ninguna manera implica que la vida de los peones o de campesinos haya sido favorable, en consideración mía.

Luego de la llegada al poder de Francisco I. Madero la situación aún no cambiaba en el Soconusco y no fue hasta la llegada de los carrancistas que se levantó cierta polémica entre los finqueros y su miedo a perder sus tierras. No obstante, luego de algunas entrevistas con el general Venustiano Carranza llegaron a un acuerdo y las empresas cafetaleras no fueron tocadas por el ejército constitucionalista; según Spencer esto se debió a que el café era difícil de cambiar por dinero en comparación del ganado, del cual si echaron mano a diestra y siniestra sin pedir autorización a los criadores.

Debido a los acuerdos y simpatías que los finqueros alemanes del Soconusco tuvieron con Carranza la participación de esta región fue casi nula en la revolución ya que el varón de Cuatro Ciénegas estaba interesado en que Alemania le restara poder a los Estados Unidos, quienes tenían influencia en México. Pese a esto, las ideas que basaban la revolución fueron llegando de a poco hasta el Soconusco, no gracias a la difusión literal de estas sino por la práctica. Fue así como se formó el Partido Socialista Chiapaneco, el cual sirvió de mucho para frenar un poco la pretensión de los abusos de los finqueros alemanes.

Otro dato interesante es que, como bien se señaló anteriormente, la Revolución Mexicana no afectó tanto la economía soconusquense como si lo hizo la Primera Guerra Mundial, esto se reflejó en las bajas de los precios del café y por ende el flujo de dinero a la zona disminuyó. Las exportaciones de café fueron bajando y en busca de no verse tan afectados se comenzó a negociar con Estados Unidos, específicamente con Nueva York y Nueva Orleans que se convirtieron en las nuevas Bremen y Hamburgo. Fue así como las propiedades de los finqueros se multiplicaron en 1920.

Sin embargo fue poco el tiempo de bonanza ya que para 1930 las fincas medianas sufrieron debido a la baja del precio del café en México y finalmente fueron hipotecadas. Esto parece solo haber afectado a esas fincas pues las más grandes no tuvieron mayor problema en ese sentido, no obstante el movimiento agrarista se acercaba y se vislumbraba como una futura amenaza.

1.5 El Soconusco en los siglos XX y XXI

En 1936 el ingeniero Efraín A. Gutiérrez asumió la gubernatura del estado, durante su mandato la política cardenista se vio reflejada en la creación de dos centrales de trabajadores, una de obreros, otra de campesinos y un Sindicato de Trabajadores Indígenas. El Departamento de Protección Indígena bajo la tutela de Erasto Urbina agilizó el reparto de tierras, así también la educación llegó a poblados indígenas. La situación político-económica en el estado se vio mejorada, no obstante las diversas regiones seguían incomunicadas. Debido a esta situación las cabeceras municipales tuvieron un papel importante pues dieron cabida al surgimiento de regionalismos bastante pronunciados

Para 1946 las fincas ya habían sido repartidas y dieron creación a más de 100 ejidos, no obstante con el presidente Manuel Ávila Camacho el reparto de tierras se detuvo paulatinamente pues la entrega de aquellos terrenos se inclinaba nuevamente a la propiedad privada. Aquellas bonanzas que se vislumbraban con la Revolución Mexicana se opacaban con el paso del tiempo y el aumento de la población superaba en mucho las ofertas del estado, como por ejemplo la educativa.

El desarrollo del Soconusco se reflejó

...en la primera mitad del XX el crecimiento de la región y de su centro urbano, Tapachula, fue modificado por diversos procesos, entre los que destacan: 1) el desarrollo de la cafecultura, 2) la construcción del ferrocarril, 3) la producción del plátano 4) la reforma agraria, 5) la acción del Estado mediante obras públicas de urbanización y la construcción de caminos, 6) la producción del algodón y 7) la migración (Arriola en Villafuerte, 2010: 158).

Pese a la presencia de capital extranjero en las plantaciones, el sector agrícola no pudo desarrollarse conjuntamente con otras ramas y traer un desarrollo amplio para toda la región. Aun así, la presencia de estos capitales permitió que la mano de obra guatemalteca y de zonas pobres de Chiapas emigrarán a trabajar para estas empresas. Otro factor importante fue el abatimiento del ferrocarril porfiriano, en los inicios de la segunda mitad del siglo XX pasó a mano de la empresa norteamericana Chiapas-Mayab. Aunque el servicio del ferrocarril siguió siendo cada vez más deficiente fue el detonador para que los centroamericanos lo tomaran como vía de acceso a la frontera norte de México.

Respecto a las vías comerciales marítimas la situación fue similar, Puerto Madero abrió sus puertas en 1975 y sus cargas de exportación e importación fueron bajas, para Villafuerte Solís la ausencia del sector privado regional y estatal no permite el progreso económico de la región. El desarrollo industrial en las postrimerías del siglo tampoco prosperó aunque el gobierno estatal otorgó permisos para la construcción de parques industriales y abrió sus puertas a la inversión extranjera. “Esta decisión no logro despertar el interés entre los capitales regionales y tampoco incentivo la actividad comercial al grado de convertir a la región en centro mercantil transfronterizo” (Villafuerte, 2010: 160).

A inicios del siglo XXI Tapachula y por ende el Soconusco se convierten en el foco de atención gracias al aumento de tránsito de mercancías y de personas de origen centroamericano. Esto propicia a que en la población soconusquense surja una estigmatización hacia los centroamericanos debido al apogeo de las pandillas, de entre ellas la mara salvatrucha 13 y 18 que atemorizaban en distintas colonias de las cabeceras municipales. Los señalamientos dirigidos hacia los extranjeros en general ha dado espacio a la explotación de estos mismos y de comentarios peyorativos hacia su cultura, sobre todo la de aquellos que vienen de las zonas altas de Guatemala.

Como territorio de tránsito, de paso de transmigrantes centroamericanos que buscan llegar a los Estados Unidos, el Soconusco se ha convertido en una región “dormitorio”. El peregrinar de miles de centroamericanos inicia desde Nicaragua,

Honduras y el Salvador, ya en territorio guatemalteco, que es la antesala para cruzar territorio mexicano, se realiza una serie de arreglos y transacciones entre migrantes y “polleros” a fin de superar el embudo que representa el espacio transfronterizo entre Guatemala y Tapachula” (Villafuerte, 2010: 163).

El tránsito de migrantes implica también un tránsito de elementos culturales, entre ellos se puede mencionar a la imagen San Simón.

CAPITULO 2. DE RILAJ-MAAM A SAN SIMÓN

Se ha mencionado frecuentemente el nombre de San Simón, pero no se ha aclarado la procedencia de este santo tan particular venerado en Mazatán, Chiapas. Investigaciones realizadas por extranjeros o por periodistas guatemaltecos coinciden en que San Simón tiene su raíz en el pueblo de Santiago Atitlán, Guatemala. Los pueblos ubicados a orillas del gran lago Atitlán son en su mayoría tz'utujiles, k'aqchiqueles y en menor número los k'iches. No obstante, por estar dentro de la globalización² se han convertidos en lugares turísticos y se han adaptado a las exigencias que esta actividad les presenta. Un ejemplo de esto puede ser que no solo hablan en lengua tz'utujil, k'aqchiquel o k'iché, sino que también hablan en español.



Imagen 6. Poblados a orillas del lago Atitlán. Fuente: La ruta Maya online (05/06/15).

² "...la globalización no mata las tradiciones ni lo local, pero si las transforma y refuncionaliza, al grado de que pueden llegar a quedar irreconocibles....La globalización posmoderna no hace desaparecer las tradiciones, el efecto, pero sus funciones son violentamente modificada por ella" (Morales, 1998: 330).

2.1 El posible origen de Rilaj-Maam

Santiago Atitlán es uno de los pueblos más conocidos debido a que en él se localiza el Rilaj Maam, quien es considerado como el antecesor de Maximón o San Simón. Han sido muchos los intentos de encontrar en documentos muy antiguos como en el Popol Vuh o en glifos mayas alguna pista sobre la historia de este personaje pero resultaría riesgoso aseverar que estamos hablando de una deidad de más de quinientos años de antigüedad. Autores como Alberto Vallejo Reyna³ localiza al Rilaj Maam como igual a la deidad Mam, tal y como lo hizo Michael Mendelson en su estudio sobre la visión del mundo de los habitantes de Santiago Atitlán.⁴

Las características que proporcionan algunos frailes como Diego de Landa resultan demasiado sugerentes y puede pensarse que en efecto son equiparables Rilaj Maam y el dios Mam. Aura Marina Arriola y Katja Alice Winkler en sus respectivas obras coinciden también con la opinión de Vallejo, estos tres autores se basan en el siguiente fragmento de Mendelson:

Quando la fiesta terminaba, desvestían al ídolo y tiraban el pedazo de madera al piso sin preocuparse de guardarle ya ninguna reverencia. Y lo llamaban Mam, abuelo, mientras duraban las ofrendas y la fiesta...temían estos días, creyendo que eran desafortunados y que traían consigo la muerte súbita, pestes y otros infortunios. Por esta razón estos cinco días se asignaban a la celebración de la fiesta del dios Mam, abuelo. El primer día lo llevaban de aquí para allá y lo festejaban magníficamente; el segundo día disminuían la solemnidad; en el tercero, lo bajaban del altar y lo colocaban en medio del templo; en el cuarto, lo colocaban bajo el dintel de la puerta; y en el quinto, o último día, tenía lugar la ceremonia de despedida, para que el año pudiera principiar al día siguiente... (Mendelson, citado por Winkler Blieschies, 1999: 51).

Esta celebración se llevaba a cabo durante los últimos días del año, este periodo liminal era llamado *wayeb* o *uayeb*. No solamente Diego de Landa presenció o

³Vallejo Reyna, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales, Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, INAH, 2005, p. 199-218.

⁴Mendelson, Michael E., *Los escándalos de Maximón: un estudio de la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 19, Guatemala, 1965.

escuchó de esta celebración entre los indígenas de Yucatán, sino también el padre Diego López de Cogolludo quien dice lo siguiente:

A tiempos, y ocasiones no más adoraban [los mayas yucatecos] un ídolo: tenían un madero, que vestían a modo de Domingullo, y puesto en un banquillo sobre un petate, le ofrecían cosas de comer, y otros dones en una fiesta, que llamaban Vayéyab [Wayeb], y acabada la fiesta, le desnudaban, y arrojaban el palo por el suelo, sin cuidar más de reverenciarle, y a este llamaban *Maam*; agüelo, mientras duraba la ofrenda y fiesta. (López de Cogolludo citado por Vallejo, 2005: 212)

Como se aprecia, las características de esta deidad llamada *Maam* son bastante similares a las del Rilaj Maam debido a que ambos están hechos de madera, aunque los frailes no especifican cual era la especie de árbol que utilizaron los mayas yucatecos, en el caso de los tz'utujiles de Atitlán se trata del árbol de zajté, tz'atel, colorín, árbol o palo de pito.⁵ Mendelson menciona a otra deidad llamada Mam entre los kekchíes de Alta Verapaz, los indígenas creen que este permanece atado debajo de la tierra y es celebrado durante la cuaresma, en este periodo los kekchíes entierran a Mam.⁶ Estos ejemplos nos hablan de deidades que guardan similitudes con el Rilaj Maam que a continuación se describirá con mayor detalle.

Rilaj-Maam es el nombre del nawal principal de Santiago Atitlán, se localiza en la cofradía de la Santa Cruz, una de las nueve que se encuentran en diferentes casas particulares de Atitlán (Vallejo, 2002: 94). Existen diferentes nawales que ocupan cada una de las nueve cofradías, estas entendidas de dos formas según Vallejo:

...primeramente como el grupo de personas organizadas jerárquicamente para el cuidado y mantenimiento del ritual dedicado a un grupo de imágenes sagradas; por otro lado, como un cuarto en el que se coloca un altar conformados por imágenes sagradas, pinturas, cofres y demás instrumentos antiguos, algunos de ellos

⁵ *Erythrina corallodendron*, nombre científico.

⁶ Winkler Blieschies, Katja Alice, "*Abracadabra curandera es la palabra*". *Como los curanderos tz'utujiles salvan a las personas: una aproximación antropológica del arte de curar en Atitlán, Guatemala*. Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México, 1999, p. 51.

verdaderas obras de arte colonial, que son el objeto de culto y cuidado para el cual se organiza el sistema de cargos. Entonces la cofradía es una estructura social y un templo sagrado (Vallejo, 2005: 94).

Las cofradías fueron uno de los elementos principales para instaurar la religión católica en pueblos indígenas mesoamericanos después de la Conquista, al menos en Santiago Atitlán se piensa que existen desde el siglo XVI o a principios del XVII. Las cofradías que se encuentran en estos pueblos vecinos son la de San Miguel Arcángel, San Juan, Santa María Isabel, entre otras imágenes como ángeles y el Cristo Muerto, quien comparte lugar con Maximón o Rilaj Maam. La cofradía de la Santa Cruz celebra a sus santos durante la Semana Santa, en este periodo los bultos son trasladados a una nueva casa, con nuevos alguaciles para el cuidado y organización de la próxima celebración, así como para cuidar a Rilaj Maam y darle su cigarro, veladoras y aguardiente diariamente.

Son varias las personas que se encargan de organizar las festividades, según Blieschies, hay varios cargos como el tilinel o ajkun, un escribano y del primer al cuarto cofrades. Para Vallejo existe un alcalde o teleneel (que es el dueño de la casa que albergara a Maximón y al Cristo Muerto), segundo alcalde o juez (anciano que se encarga de que todo funcione de manera correcta), un escribano (quien lleva a su mando las cuentas, los libros y demás objetos necesarios para la cofradía) y del primer al sexto cofrades (quienes ordenan, limpian y encienden las veladoras, cigarros, incienso, etc.)⁷

La imagen del Rilaj-Maam representa a un anciano, de hecho en lengua tz`utuujl significa “gran abuelo-abuela”, según Vallejo y Bliesches señala que otra forma de nombrarle es *Nawal Achá* que significa “hombre viejo con pelo blanco”, este personaje tiene mucho que ver con el dios viejo, el dios Mam, el cual menciona que “envejecía conforme pasaba cada día del año viejo y luego se consideraba muerto y abandonado, presumiblemente para renacer al año siguiente” (Blieschies,

⁷ https://www.youtube.com/watch?v=ALH1_ioZ8jY

1999:63). Pueden ser varios los nombres de Rilaj-Mam o de Nawal Achá, etc, no obstante todos ellos coinciden en que se trata de un dios anciano.

No existe mayor prueba que la misma imagen del Rilaj-Mam, ya que se trata de una máscara hecha del árbol de zajté o tz'atel la cual muestra muchas arrugas cerca de los ojos y de la boca, además de la barba. Es pertinente mencionar que esta máscara es mandada a hacer nuevamente año con año, días anteriores a realizar el cambio de casa de la cofradía para que cuando llegue el Rilaj tenga una máscara nueva, las que ya han sido usadas se guardan junto con los demás objetos usados como la ropa, piedras sagradas, petates, entre otros objetos que pertenecen a él. Para una mejor descripción de la imagen de esta deidad nos apoyaremos en el testimonio de Vallejo, quien nos dice que el Rilaj es

...la escultura de un personaje humano, vestida con el tradicional traje masculino tz'utujil, con pantalones cortos [*skaaf*] de tela blanca elaborada en telar de cintura, decorada con bordados de figuras, generalmente de pájaros multicolores. Tiene camisa de tela *jaspeada* [*ajtun*] de intensos colores rojos, azules o verdes; colores fuertes en contraste con el blanco de los pantalones, confeccionada también con tela tradicional pero cortada con la forma de una camisa europea. Los pantalones se sujetan a la cintura con otra prenda [*pax*], generalmente oscura...a manera de cinturón. La cabeza del Rilaj Maam está cubierta con mascadas de seda o paliacates de colores encendidos...El "mapa" de Rilaj Maam continua con las pañoletas que se colocan atadas en el cuello con un nudo a manera de corbata, generalmente tiene hasta veinticuatro mascadas como corbata...Lo que sería el rostros de Rilaj Maam se encuentra cubierto por una máscara, entre varias posibles...estas máscaras pueden variar un poco dependiendo de las decisiones que al respecto toman las personas encargadas de los servicios rituales que merece el Rilaj Maam, *pero siempre se coloca sobre la boca de la máscara un puro de tabaco fuerte.*⁸ Finalmente, sobre la cabeza tiene dos sombreros texanos, y su vestimenta se completa con botas y un saco de corte ingles. Sobre la espalda, cubriendo la nuca y hacia el pecho, tiene el *tzute* de colores rojos y cafés, es la prenda distintiva que

⁸ Las cursivas son mías.

portan las autoridades tradicionales, los *principales* de las cofradías del pueblo. (Vallejo, 2005: 28)



Imagen 7. Rilaj Maam en la procesión de Santiago Atitlán. Fuente: Maya tradition support.

Es interesante ver que esta imagen se caracteriza por tener siempre un puro de tabaco, esto es algo que sigue presente en la imagen de San Simón en Chiapas, de la cual se hablará posteriormente. La descripción de Vallejo continúa y es importante notar que

Las dimensiones de la escultura del Rilaj Maam son como las de un adulto corpulento de tórax ancho entre los tz'utujiles, pero solo mide aproximadamente 1.20 metros de estatura. Según la tradición, le fueron cortadas las piernas por los escultores nawales que lo crearon, se mutiló al Rilaj Maam desde las rodillas para abajo, de esta forma el pantalón corto masculino tz'utujil, que generalmente les llega a los varones tz'utujiles hacia la mitad de la pantorrilla, al Rilaj Maam le llega hasta el piso. Las mangas del saco le cuelgan hacia los lados sin brazos porque también la tradición indica que le fueron cortados desde los hombros. Así, se puede decir que Rilaj Maam tiene la forma de un hombre adulto, está de pie completamente erguido, pero mutilado, sin piernas, ni pies, sin brazos ni manos. (Vallejo, 2005: 28-30)

Blieschies especula sobre el contenido de la figura y basándose en comentarios de los atitecos menciona que puede tratarse de un viejo palo de tzajté, otros dicen que son camisas las que se encuentran dentro de la imagen, lo que es importante es que la ropa que viste Rilaj Maam es de las más costosas de la región, por lo general estas prendas son regalos de la gente que llega a curarse. A su vez Vallejo nuevamente nos proporciona una posible explicación del por qué al Rilaj Maam se le conoce también como Maximón

...Sobre lo que hay en el interior de esta “cáscara” de ropajes se ha especulado mucho debido a que se trata de algo demasiado sagrado para ser revelado con facilidad, pero indudablemente es una escultura de madera de *tz’atel* envuelta en un amarre de cuerdas de pita a manera de petate, conocido en tz’utujil como maxim, de ahí la derivación ladina de Maximón, que significaría entonces algo así como “el amarrado con cuerdas de pita”. (Vallejo, 2005: 30)

La fecha de fabricación de la escultura y máscara de Rilaj Maam es difícil de establecerse, Blieschies (1999) dice que entre las cofradías existentes en Santiago Atitlán hay algunas que no están reconocidas por la iglesia católica, una de estas es la cofradía de Francisco Sojuel. Este personaje se puede catalogar también como de origen mítico puesto que es considerado como uno de los veintitrés nawales⁹ creadores de la imagen de Maximón.

Francisco Sojuel, al igual que el Rilaj son siempre recordados por la gente de Atitlán, se dice que Sojuel era nawal y vivió en tiempos de la construcción del ferrocarril en aquellas zonas de Guatemala, también se cuenta que hizo algunas profecías como la de la invención del avión o simplemente como un hombre que peleó por el

⁹ Para Vallejo “Nawal (alternativamente como *nuwal, nagueal, nahual, etc.*) voz de origen náhuatl de múltiples significados dentro de la antropología mesoamericana. Al respecto podemos mencionar ocho categorías a la que se refiere el concepto, definidas por Alfredo López Austin para enriquecer el trabajo de Benson Saler sobre nawalismo k’iche’: 1. Afinidad que existe entre un ser humano y un animal viviente único....2.E signo del zodiaco bajo el que ha nacido el niño interpretado desde la tradición astrológica difundida en el desarrollo de la conquista e imposición de los conocimientos europeos...3. El día en que nació una persona dentro del calendario lunar maya k’iche’ de 260 días.. la influencia del día aparece tanto en las interpretaciones simplistas populares como en la de especialistas en el calendario k’iche’...4. El santo patrono de cada pueblo, que es el nawal del pueblo. 5. La esencia espiritual de la tierra. 6. Mago que tienen el poder de tomar el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. 7. El ser tomado por dicho mago. 8. Una de las entidades anímicas del ser humano desde el punto de vista mesoamericano (Vallejo, 2005: 24).

bienestar del pueblo tz'utujil. Vallejo con base en sus informantes dice que Sojuel fue un gran sacerdote maya y se cuentan entre los ancianos algunas historias como la siguiente:

Él [Francisco Sojuel] nació solo, o sea que encontraron a un niño que no tiene padre ni madre en medio de la casa, que en aquel tiempo era como puro monte. Estaba ahí, enredado en su petatito. Desde niño Maplá Sojuel fue muy respetuoso y la familia donde se quedó siempre recibía ayuda. Desde entonces, que era pequeño, comenzó a pedir ayuda a la lluvia, o sea que traía lluvia para regar el cultivo y sacar buena cosecha. Después, cuando ya es hombre grande comienza a esculpir las imágenes [de su cofradía], y empezaron a cantar y hablar con la gente, mucha gente viene a pedirle lluvia ya que él es un profeta. (Vallejo, 2005: 132)

Algunos abuelos de la comunidad cuentan haber conocido personalmente a los creadores de Maximón, esto indica que el culto tendría aproximadamente cien años de antigüedad, o por lo menos el bulto data de aquellos años. Blieschies en sus notas de campo comparte lo siguiente:

Fue una situación muy desfavorable, en la que se encontraba el pueblo, puesto que había ya demasiados ladrones y chorocoteles que hacían daño a la gente. Ante esto, se reunieron los 20 nawales para ver si todos juntos podrían ayudar y proteger al pueblo. Fueron diez hombres y diez mujeres, entre ellos se encontraban: Ma Pla's Sojwel (Francisco Sojuel, su fundador mítico más conocido), Ma Tzrnuy, Francisco Poqlaaj, Ma Xwan Poqlaaj, Ma Triz Poqlaaj, Ma Te'k Poqlaaj, Ma Taq Waan, Ma Kux Rujuch', Ma Xkop Koo', Ma Ku' Ryaant, Chi'p. Entre las mujeres nawales se encontraban María Servaant, María Skirna y María Tz'utz'u', María Kemó, María B'atz'b'al, María Tik'ir, María Kastalyana, Josefa B'atzlo'al, Francisca Ch'oreeq y Dolores Ya Loor Ya Lori's. Ellos todos se fueron a los cerros para escuchar el consejo de los árboles. Hablaron con varios palos pero algunos no pudieron responder, mientras que otros solo contestaban que no podían ayudarles, hasta que hablaron con el árbol de tzajté y este les respondió: "Hagan un muñeco fino de mi madera y adórenlo, así les dará protección." Enseguida los nawales le hicieron caso, lo cortaron y se lo llevaron para hacer un muñeco de él. Cuando lo habían terminado, este no solo hizo favores a la gente buena, también a las personas malas les ayudó. Por eso y otras travesuras, le tuvieron que cortar las piernas y voltear la

cabeza, para que envuelto en trapos tuviera que portar una máscara de madera de tzajté. Desde ese entonces solo hace cosas buenas.” (Blieschies, 1999: 60-61)

Aún con este relato proporcionado por un informante no es posible afirmar que la imagen tiene cien años de existencia puesto que Mendelson registró otro dato interesante en el que su informante le dice que “cuando el mundo nació este Señor estaba aquí y así es siempre.” Otra cuestión de importancia sobre la imagen de Maximón es que, como ya se dijo, Blieschies y Vallejo lo conciben como el Dios Viejo de los mayas, no obstante Blieschies dice que entre la gente de Atitlán se cree también que el Rilaj Maam fue un médico que dedicó su vida entera a curar a las personas sin cobrarles, luego de su fallecimiento su espíritu continuo ayudando a la gente, sobre todo a los más necesitados y es por eso que ayuda a los curanderos.

Como puede apreciarse, existen varias historias alrededor de Maximón y de su origen, aunque también existe otra que valdría la pena mencionar aquí puesto que de ella se desprenden muchas versiones más aunque en esencia se puede catalogar como una misma:

Había una vez tres comerciantes de Santiago Atitlán que salieron fuera a vender sus productos. Como el camino era muy largo decidieron quedarse la noche bajo un gran palo, bajo en cual dormían todos los comerciantes con sus diferentes destinos y caminos. En la noche apareció un gigante vestido de manta negra y fumando puro. Se les acercó a los tres comerciantes y les quemó con el puro la piel, de manera que estos se dieron cuenta de su presencia. “Vamos a jugar”, les dijo y les dio un garrote, con el cual debían pegarle. Uno por uno intentaron pegarle con el garrote, pero nunca le ganaron, puesto que los palazos siempre le atinaron solo a la manta negra.

Uno de ellos regreso corriendo a su pueblo, Santiago, y se dirigió hacia la iglesia en búsqueda de ayuda. En lo alto de la iglesia se encontraba sentado un gavián de dos cabezas que fue volando hacia el gran palo bajo el cual se hallaban todos los comerciantes. Con un tino sin igual agarró el gavián con su pico al gigante de la manta negra y lo alzó hasta las alturas del cielo. Cuando lo soltó se azotó la cabeza del gigante de la manta negra en el suelo y así quedó derrotado.

Aún vencido el gigante, los tres comerciantes tz'utujiles fueron acusados de ser asesinos y fueron metidos a la cárcel. También los quisieron quemar en un barranco con mucha vegetación. Pero en este se generó un aire tan fuerte que comenzó a llover. Así se liberaron. Cada uno de los tres comerciantes tenía una esposa. Después de un tiempo, fueron evidenciadas una por una por sus maridos de haberlos engañado con otro hombre durante el tiempo de su ausencia. Una de ellas, había escondido a su amante abajo de la cama cuando su marido regreso a comer. Cuando el marido se dio cuenta, hasta lo invito a que comiera con él. Pero después murió la mujer junto con su amante, y así las demás esposas también, hasta que únicamente quedaron los tres comerciantes.

Ya salvados del gigante y salvados de las amenazas de la gente del pueblo y engañados por sus mujeres, los tres comerciantes fueron al monte, en donde les habló un palo de *tzajté*, un palo de pito. Les dio instrucciones de labrar una imagen de su manera para que la pudiera adorar y rezarle, y así ayudar a los tz'utujiles y cuidar a sus mujeres. Así lo hicieron. Cuando pasó el terremoto hace muchos años, ellos guardaron una de las camisas de la imagen que llamaron Maximón. Le pusieron Martín y ésta salvo y protegió al pueblo. (Blieschies, 1999: 59-60).

Hay un dato que no se menciona en el relato anterior recogido por Blieschies, pero si lo menciona Vallejo, el relato es casi por completo el mismo, pero aquí se señala que

Entonces fueron a pedir ayuda a los palos de los cerros, ellos son gente nawal que con oraciones pueden hablar con los palos de las montañas, pero ningún palo se ofreció a ayudarles. Al otro día subieron al cerro y un árbol comenzó a mover sus hojas, moviéndose solo, llamando a los nawales, ese árbol era el mejor amigo de ellos y hablaron entonces con el árbol... (Vallejo, 2005:27).

Extraigo únicamente este fragmento porque es importante resaltar que los tres muchachos no son personas comunes sino que se trata de nawales, es decir, de gente que poseía el poder de hablar con ciertas deidades por medio de las oraciones. Recordemos que han sido numerosos los trabajos que se centran en la oración como un vehículo para entrar en contacto con las divinidades y que las

personas o curanderos deben “saber hablar” para llevar a buen fin su cometido.¹⁰ Como puede verse, el culto a Maximón o Rilaj Maam puede perderse en el tiempo, puede tratarse de una deidad adorada en tiempos prehispánicos o bien puede ser un personaje que existió en verdad que y su culto no podría ir más allá de cien años de antigüedad.

No obstante Vallejo menciona que las cofradías que existen actualmente en Santiago Atitlán son las mismas que existían ya desde 1885, para aseverar esto se basa en un estudio sobre la evolución de las cofradías en Santiago hecho por Sandra Orellana, en su investigación menciona a ocho cofradías y cinco altares entre los cuales resalta el de la Santa Cruz (que es donde se localiza a Maximón). Desafortunadamente en esa investigación no se dice nada acerca del Rilaj Mam, si ya existía ese culto o era otra deidad a quien se adoraba.

2.2 Las características de Rilaj-Maam

Se ha hablado ya de las características físicas del Rilaj Maam, pero no del conocido “comportamiento” de este santo. De hecho es pertinente ver que la situación en la que se encuentra Maximón (sin brazos ni piernas) es producto de su forma de ser tan “traviesa”, como lo consideran algunos atitecos. Los gustos de este santo son por todos conocidos, el trago y el tabaco son dos elementos que nunca pueden faltar, así como también otros objetos como el incienso y las velitas de colores. El uso del tabaco ha sido estudiado someramente por los autores que ya hemos citado anteriormente, Blieschies hace referencia a los estudios de Linda Schele, Eric Thompson, Johannes Wilbert y señala que

Como ya lo revelan algunos centros ceremoniales y piezas de arte maya precolombinas, el uso ritual del tabaco en aquel entonces era frecuente y solía servir para la comunicación con el Otromundo. Sus propiedades curativas, pero sobre todo

¹⁰ Romero, Laura (Coord.) *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Benemérita Universidad de Puebla, México, 2011.

de intoxicación cuando ingerido, tomado o fumado en exceso y en combinación con otras sustancias, como la cal y otras, remiten al uso del tabaco en los rituales chamánicos de iniciación y curación. El humo que emerge de las hojas cuando se les prende fuego, funge como vehículo, no solo para con las divinidades, sino que también para enviar enfermedades, o bien para curarlas. (Blieschies, 1999: 62)

Actualmente no podemos decir con certeza el porqué del uso del tabaco, sencillamente la gente piensa que a Maximón le gusta fumar y también beber en exceso, por ello siempre está “bolo”.¹¹ Durante la Semana Santa hay días en los que se celebran a los demás santos existentes en Atitlán, sin embargo la gente aún a sabiendas de que en este lapso de tiempo el Rilaj Maam no se encuentra en facultades de “ayudarlos”, la gente continua llevándole sus veladoras, sus cigarros y su trago. Maximón no es el único que se embriaga, también lo hacen los cofrades y las esposas de los cofrades, se trata de un tipo de embriaguez ritual que no sólo ocurre en esta celebración sino en muchas otras zonas indígenas de México.

Sentados en la larga banca de madera, rodeados del humo de incienso, *los visitantes del templo-cofradía comparten el trago y el tabaco con los cofrades*, inmersos en el ambiente de velas encendidas y oraciones que parecen repetirse una y otra vez y que, sin embargo, en cada momento son únicas y particulares. El Rilaj Maam siempre tiene que estar acompañado, nunca se cometería la imprudencia de dejarlo solo, *y tampoco pasara un día sin que se le ofrezca suficiente de fumar y de beber. El trago y el tabaco se comparten también con su imagen*¹² y las charlas de la gente reunida en la casa del Rilaj Maam [templo-cofradía] giran la mayor parte del tiempo en torno suyo... (Vallejo, 2005:115).

Otro dato relevante que se haya durante esta celebración es el baile. Se ha hablado del *Teleneel* o *tilinel*, este personaje posee el cargo más importante de la cofradía ya que tiene que atender las necesidades rituales de Maximón, subirlo y bajarlo del tapanco, velarlo y llevarlo cargando a la cofradía. Antes de entrar a la nueva cofradía, el *teleneel* tiene que bailar con el bulto del Rilaj Maam. Según Vallejo hay quienes dicen que al cargarlo su peso puede cambiar y se han presentado algunas

¹¹ https://www.youtube.com/watch?v=ALH1_ioZ8jY

¹² Las cursivas son mías.

ocasiones en las que el *teleneel* se desmaya. Hay que dejar en claro que lo que este principal carga no es una figura completa del santo, sino que se trata de un petate en el cual se guarda las piernas y los brazos, según Vallejo en la película “El gran abuelo Rilaj Maam” (2014).

Es necesario reiterar el papel del *teleneel*, ya que solo él y otros cofrades pueden estar en contacto con la figura de Rilaj, únicamente ellos pueden cambiarlo para la fiesta y llevarlo de una cofradía a otra. Estos cargos están ocupados por hombres, las esposas de los cofrades también tienen importancia pero se puede catalogar como secundaria, ya que solo se mencionan como acompañantes en la procesión y en la vigilia llevada a cabo por sus esposos. Más adelante se verá como los papeles se “invierten” conforme nos distanciamos de esta zona indígena de Atitlán. Por lo pronto, el tema de los bultos sagrados ha sido estudiado por investigadores de renombre tales como Guilhem Olivier, quien señala que dichos bultos eran aún más valiosos que las estatuas de piedra o madera.¹³

Maricela Ayala Falcón en su artículo “*Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas*”¹⁴ presenta datos que resultan interesantes dado que los bultos (al igual que la opinión de Olivier) pueden tener varios significados, entre ellos el culto a los ancestros o a aquella deidad mítica fundadora del pueblo. Falcón subraya una actividad determinante con los bultos:

En todas las escenas el bulto es sostenido por las mujeres y en dos ocasiones (dinteles 1 y 5) estos llevan la inscripción *ikatz* “carga”, dentro del bulto, y el verbo que describe la acción realizada es: *ahk’ot/ahk’otaj*, “bailar, bailó”, lo cual, como señalara Nikolai Grube, es una actividad congruente con las ceremonias chamánicas para sacralizar los objetos empleados en ellas. (Ayala, 2010, 37)

Este breve paréntesis sobre la importancia de los bultos atados me parece pertinente al menos para la historia de Santiago Atitlán, tanto aquellas voces que

¹³ Olivier, Guilhem, “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 106, Noviembre-Diciembre, Raíces/INAH, 2010.

¹⁴ Ayala Falcón, Maricela, “Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 106, Noviembre-Diciembre, Raíces/INAH, 2010.

quedaron plasmadas en el Popol Vuh, como los actuales habitantes de Santiago coinciden en que lo que hay dentro de estos bultos es demasiado sagrado como para ser revelado a cualquier persona. Como se ha visto, el Rilaj Maam es envuelto en un petate, y lo que en ese petate se encuentra solo lo sabe el *teleneel* y los demás cofrades que lo ayudan a vestir a Maximón. En el caso del estudio de Ayala Falcón resalta el papel de la mujer bailando con el bulto, cosa que en Atitlán es el hombre quien baila con el bulto. Además en esta investigación se menciona un testimonio de Fray Diego de Landa y de los sacerdotes que llevaban consigo sus bultos sagrados con medicinas, la discusión sobre los bultos sagrados puede extenderse más allá, pero no es de nuestra incumbencia por el momento ahondar demasiado en el tema.

Además de beber aguardiente y fumar tabaco Maximón posee otras características sobre su “persona”, las cuales seguiremos esbozando brevemente para llegar a una conclusión propia, mientras tanto, no se pretende equiparar al antiguo dios Mam con Rilaj Maam, pero de acuerdo a Eric Thompson (2006) y a sus estudios realizados sobre los mayas es pertinente señalar que este autor asegura basándose en las investigaciones de McDougall y Mendelson que el “Mam es muy malo y está estrechamente relacionado con la depravación sexual y dicen que en un tiempo estuvo casado con una prostituta”, además de decir que el Mam yucateco y el de Atitlán son lo mismo ya que ambos parecen espantapájaros, la única diferencia es que el de Guatemala se encuentra más cercano a la agricultura y el de Yucatán no cuenta con la información suficiente. Thompson aporta lo siguiente

También tiene cierta importancia el Mam en nuestros días entre los kekchís de la Alta Verapaz. En una carta (1932) a la difunta Mrs. McDougall...”El Mam es viejo, maligno, destructor de los seres vivos, pero no puede hacer mucho daño porque está amarrado en el interior de la tierra. Al empezar la estación de las lluvias se oyen ruidos sordos y la gente dice: “Escuchen, el Mam quiere salir.” La respuesta es: “No te preocupes, está bien amarrado.” Helmrich proseguía diciendo que solo con miedo mencionan al Mam, porque la gente teme que si lo hacen, se los llevará. Solo tiene poder en esos innominables días... (Thompson, 2006: 362).

El anterior relato sobre los kekchís coincide con el que mencionamos mucho antes ya que se hace referencia a un terremoto, recordemos que sobre este relato existen muchas versiones, en algunas hay mayor énfasis en el terremoto, en otras se menciona más el poder de la transformación de las personas, etc. Blieschies nos dice que todo aquello perteneciente a la naturaleza tiene un dueño y que “Maximón es el dueño *principal*, dueño de la tierra, por ello, algunos le llaman “Pedro” o “San Martin” a la tierra. Es, además, el *nabeiajkún*, el máximo curandero, dueño de los rezadores y el *principal* de los tres *ajkunes* mayores, que son: San Nicolás, San Francisco y él”. (Blieschies, 1999: 63)

Lo que es interesante aquí es que hay un nuevo dato y se considera a Mam como un depravado sexual y malvado, algo similar a lo que dice la guatemalteca Aura Marina Arriola puesto que según ella “Maximón es el santo patrón de las prostitutas y al mismo tiempo el protector de la virtud de las jóvenes.” (Arriola, 2003: 22) Para Blieschies, Maximón es el guardián del orden social y sexual, empero, muchos relatos se refieren a las travesuras del santo y su capacidad para convertirse en hombres o mujeres por demás atractivos, haciendo que las personas se fijen en ella o él. Reproduciré un pequeño fragmento que habla del Rilaj Maam

Así que la figura bajó del monte con los hombres y en efecto caminaba con ellos. Pero la figura principio a crear dificultades porque le dio por caminar por todas partes y algunas gentes comenzaron a hablar con ella. A veces aparecía como hombre y a veces como mujer, pero quienquiera a quien mirara corría peligro, y si dormía con un hombre, ese hombre fallecía dentro de tres días. La figura frecuentemente acostumbraba salir a la calle como una linda mujer de pelo rubio y los muchachos se acercaban para flirtear con ella. (Mendelson citado por Vallejo, 2005: 125).

Resulta más que evidente que el Rilaj Maam fue hecho en un principio para resguardar el orden sexual, sin embargo, tiempo después fue él mismo quien causó problemas y por ello amputaron sus piernas, brazos y voltearon su cabeza. Esto es de vital importancia ya que es notorio que Maximón puede ofrecer su ayuda pero también puede causar daño. Blieschies hace mención de otro dato que más adelante aparecerá como característico de San Simón de Mazatán, esto porque

Maximón posee personalidades múltiples, ya que es también el dueño de la locura, por lo cual sanciona a quienes no quieren escuchar su llamado de volverse curanderos, castigándolos con enfermedades como la demencia y hasta con la muerte. Ahora bien, así como su personalidad es polifacética, y sus poderes son duales, puesto que sirven tanto para el bien como para hacer daños, posee también múltiples nombres: San Simón, San Andrés, San Miguel, San Pedro, *Alux*...Viejo Mam, Rilaj Maam...*Nawal Achá*...También representa para algunos a Judas, el traidor de Jesucristo que cíclicamente resurge y muere en la Semana Santa... (Blieschies, 1999: 63).

Las líneas finales de la cita anterior dan pie para iniciar otra cuestión que es el nombramiento de Judas a Rilaj Maam y es interesante notar el ingreso de la religión católica a esta zona indígena la cual, ha adaptado ciertos personajes del santoral católico a sus deidades. Prueba de ello son los nombres de las cofradías que mencionamos anteriormente, sin embargo los “poderes” de cada santo o nawal son característicos de los dioses precolombinos puesto que todos guardan una estrecha relación con la naturaleza. Probablemente haya pasado algo similar con Rilaj Maam, quien como se ha dicho, es un ente que se caracteriza por hacer cosas buenas y malas.

El tema es por demás interesante y agotarlo nos llevaría tiempo y espacio, mientras tanto es menester aclarar las fechas de celebración de Rilaj Maam, pues precisamente puede que tenga su origen en aquel choque de religiones que sucedió hace más de quinientos años. Se ha hablado de los kekchís de Alta Verapaz, según Thompson “los kekchís acostumbraban a enterrar una efigie de Mam durante esos cinco días, que han pasado a la Pascua (porque los kekchís ya no tienen calendario nativo”. (Thompson, 2006: 362).

La celebración de Rilaj Maam se ha perdido cronológicamente y en la actualidad se celebra en Semana Santa, al menos en Santiago Atitlán¹⁵ (donde Rilaj Maam

¹⁵ Únicamente como acotación pero también como dato relevante es la opinión de Mario Roberto Morales, quien en su obra “*La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*” pone sobre la mesa un fenómeno social que no solamente se encuentra en Guatemala sino también en México, es el tema de los llamados “Pueblos Mágicos”. Morales indica que...no solo la rebelión y la original neutralidad planteada por Santiago Atitlán constituyen rasgos únicos de este poblado de 38 mil habitantes tzutuhiles. También se trata de un pueblo único porque es quizá el más turistizado de

permanece oculto en el tapanco de la cofradía por lo menos cuarenta días) y en Alta Verapaz. La Semana Santa representa la muerte e inicio de un nuevo ciclo agrícola, de ahí probablemente que el Rilaj represente también a la tierra, a lo viejo, al ámbito oscuro, según Vallejo. Precisamente en este lapso de tiempo es importante la figura de Simón, uno de los doce apóstoles de Jesucristo; pero existe otro San Simón en el santoral católico y se celebra los días 28 del mes de Octubre (igual que San Judas Tadeo). Blieschies al respecto acota lo siguiente

A Maximón se le llama *Rilaj Mam* o *Rilaj Achá*, hombre viejo, o bien hombre anciano de pelo blanco. Mendelson establece una relación entre Simón Judas, hijo de Simón y asociación común con respecto a Maximón, y la expresión *Mam Shimón*. Por otro lado, *Xmón*, o *shmón*, en tz'utujil quiere decir atado con lazos, trapo amarrado, lo cual nos hace recordar la apariencia y el estado en el que se encuentra Maximón en los relatos (Blieschies, 1999: 66).

No se puede decir con certeza cuál es la razón por la cual los indígenas o los ladinos comenzaron a llamar San Simón a Rilaj Mam, lo interesante es que lo hacen y esto ha dado pie a que se le conozca generalmente así en otros departamentos de Guatemala como en Zunil, San Andrés Itzapa, Chimaltenango, Quetzaltenango y Sololá (Blieschies, 1999: 58). Es reiterativo, pero no está de sobra decir que en estos departamentos se celebra el 28 de Octubre y no en Semana Santa. Arriola da una pista al respecto y basándose en Mendelson señala que la fusión de estas personalidades (Rilaj Mam y San Simón) se debe a que Maximón es llamado también Pedro o Simón Pedro y existe un San Simón que comparte el día de fiesta con San Judas Tadeo, es en esta fecha cuando es celebrado en grande en San Andrés Itzapa.

todos los pueblos indígenas de Guatemala, y el más organizado políticamente en cuanto a la defensa de los derechos humanos se refiere. Por eso, resulta interesante la manera como la cofradía de Maximón se las arregló para seguir activa: lo logro vendiendo sus rituales a grupos turísticos que llegan a Santiago para las actividades de Semana Santa, abriendo la cofradía al turismo y exigiendo limosnas a cambio de tomarle fotos al santo; esto, también porque si el turista no ofrenda la limosna, la fotografía –afirman los cofrades- saldrá velada. (Morales, 1998: 32-33).

La imagen de Maximón es necesaria, según Mendelson, ya que solo con su existencia fue posible que ambas religiones (indígena y católica) pudieran “coexistir” de cierta manera “La figura es una necesidad en razón de que sin ella o algo similar, dos religiones diferentes podrían no haber sido capaces de mezclarse, mientras que a la vez, es una maldición en razón de que con ella permanecen ligadas insatisfactoriamente” (Mendelson citado por Blieschies, 1999: 66).

El tema del sincretismo¹⁶ religioso ha dado como fruto numerosas investigaciones antropológicas, etnohistóricas y etnológicas, sin embargo lo que aquí atañe es que la figura de San Simón cambia drásticamente de la zona indígena de Atitlán a otras también indígenas como la aldea de San Bartolo Nances, municipio de Chicacao, Guatemala. Vallejo deja su testimonio sobre este sitio

Se ha preparado un altar especial con una escultura de San Simón con su traje negro de ladino, sombrero y puro; también con imágenes de Cristo predicando con sus discípulos y orando ante la presencia de un ángel...el primer mayor...enciende también un cigarro y lo coloca en la boca de la imagen de San Simón...parece que esta aldea fue originalmente producto de la migración de gente de Santiago Atitlán pues en ella se habla un dialecto del tz’utujil parecido al de Atitlán y un poco diferente del que se habla en Chicacao. (Vallejo, 2005: 149).

Si se revisa el mapa de Guatemala se notará que el culto a San Simón (ya no a Rilaj Maam), es más numeroso y se extiende hasta algunos municipios de Chiapas. De hecho se puede trazar una posible ruta si se parte desde el “núcleo” que es Santiago Atitlán, Chimaltenango, Zunil, San Andrés Itzapa, hasta Quetzaltenango o Xelajú (que pertenecen a Guatemala), luego de estos departamentos “saltaríamos” a Metapa de Domínguez, Tuxtla Chico, Tapachula y Mazatán (sólo por mencionar los municipios chiapanecos de los que tengo información sobre las fiestas a San Simón).

¹⁶ El sincretismo es “un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas” (Báez-Jorge en Juárez Becerril, 2010: 50).



Imagen 8. De Maximón o San Simón. Fuente: Maya Tradition Support (05/06/15).

Es menester reiterar que en todos los lugares antes nombrados, a excepción de Atitlán, se comienza a hablar de un San Simón ladinizado, es decir, blanco y con traje sastre negro, corbata y en la mayoría de las veces con sombrero texano. Su trago, su cigarro o puro y sus veladoras son constantes en todas las representaciones de San Simón. La creencia es San Simón no sólo se reduce a Guatemala y Chiapas, Bliesches asegura que

Maximón ha extendido sus pasos hacia otros países, como México, en donde se le reconoce como el *Hermanito de Guatemala*, Centroamérica y los Estados Unidos. Existe una imagen suya en Nueva York, a la cual se le rinde culto, y en Guatemala, además de ser venerado por una gran parte de la población indígena del altiplano, ha contribuido a formar parte de las creencias sincréticas de la población afro-americana que habita las costas del Atlántico. Los santeros garífunas que lo conocen, le llaman *Hermano Simón* e incluyen su figura en los rituales, junto con las demás deidades y espíritus de su panteón. (Blieschies, 1999: 58).

Arriola dice al respecto:

Los desplazamientos del santo son muy variados, aseguran que ha llegado a hacerse famoso en la Ciudad de México y en Nueva York, así lo señala un libro

dedicado a él escrito por dos periodistas guatemaltecos. Un amigo, capellán de la cárcel de Bruselas, me contó, que dos salvadoreñas, acusadas de ser “mulas” del tráfico de drogas, lo tenían escondido bajo la cama de su celda. Hubiera sido interesante conocer la peculiar forma de devoción al santo de las salvadoreñas. También se menciona que es muy adorado entre los garífunas, afroguatemaltecos de la costa atlántica, alternan el ritual de Maximón con la santería afroamericana (recordemos aquí que los garífunas tienen una colonia de inmigrantes muy numerosa en Estados Unidos). Sería igualmente interesante seguir la pista de estos santos de múltiples identidades, cuyo culto se está globalizando. (Arriola, 2003: 25).

En la cita anterior se asegura que también las salvadoreñas creen en San Simón, esto puede ser muy posible dado la cercanía de ambos países centroamericanos, además de la migración de hondureños, salvadoreños y guatemaltecos a Chiapas en donde han encontrado alguna mínima ayuda para sostenerse por medio de sus trabajos mal pagados. Son en realidad pocos los que han logrado establecer algún negocio y prosperado, esto por no hablar de todas aquellas mujeres y niños que son víctimas de la trata de personas.

Volviendo al tema, como se ha dicho la creencia en Rilaj Maam ha emigrado de Atitlán para entrar a otros municipios pero ahora convertido en Maximón o San Simón, un santo de apariencia ladina, pero ¿qué se entiende por ladino aquí? Revisemos una breve referencia que hace Mario Roberto Morales del antropólogo norteamericano

Richard Adams acuñó el término “indio ladinizado” para referirse a los indígenas asentados en ciudades y que ya no usaban sus trajes típicos, se habían dedicado al comercio o eran incluso profesionales, y también caracterizó al ladino en toda su complejidad cultural y habló de “procesos de ladinización” para referirse a la aculturación de los indígenas (Morales, 1998: 47).

Morales mismo explica que hacer tipologías del “indio” y del “ladino” resultan infructuosas al momento de realizar un proyecto intercultural en Guatemala, sin embargo son necesarias para entender el contexto cultural en el que se encuentra

esta nación. Lo que interesa aquí es el concepto de ladino¹⁷, que si bien es complejo en cada contexto social y cultural ayuda por el momento para identificar la apariencia de San Simón, quien ya no viste el traje tradicional de los alcaldes tz'utijiles.

Recuérdese que San Simón se encuentra presente en sitios como San Bartolo Nances en donde se habla todavía una lengua indígena semejante al tz'utujil; lo que se pretende dar a entender con esto es que aunque la imagen de San Simón se vea "ladinizada" no significa que el sitio en donde se encuentre sea un lugar cien por ciento "ladino". La realidad es más compleja de lo que parece, por ello es menester hablar de esta hibridación (Morales se remite a García Canclini y a Martin Liehnard) y señala específicamente de Guatemala lo siguiente:

Lo que ha ocurrido en la práctica ha sido distinto: los individuos se han mestizado de otra manera muy diferente a la propuesta por la ideología demagógica del mestizaje. Ellos han usado y negociado los códigos culturales a la disposición según la situación que les ha tocado enfrentar, sin que eso haya significado la fusión de los códigos en un mestizaje feliz. El mestizaje ha sido conflictivo y no ha implicado fusión, sino, a menudo, simplemente manipulación y uso de códigos que se entremezclan sin diluirse uno en el otro. Ha sido un mestizaje de juntura y no de integración, pero ha sido mestizaje. (Morales, 1998: 71).

Esto da pie a que se comience a hablar de otros contextos sociales, en específico de aquellos departamentos en los que presuntamente se encuentra San Simón. No hay mucha etnografía sobre las celebraciones en los departamentos de Guatemala, pero al menos lo suficiente para discernir lo que se realiza en Atitlán y lo que se hace en otros sitios. Para comenzar hay que señalar que por lo menos en Zunil, San Simón esta al cuidado de las cofradías indígenas que ahí existen¹⁸, aunque carezco de información de este sitio en específico. Algunas de las constantes que se

¹⁷En sus notas Morales nos ofrece otra definición: ladino significa en castellano antiguo 'el que hablaba alguna lengua extraña, además de la propia'; y de ahí vino que diese el nombre de ladino al indio que hablaba el español, y que tenía ya las costumbres de la raza conquistadora. Hoy se llaman ladinos los nativos de estos países que hablan castellano y que no tienen el traje ni las costumbres de los indios. Ladino, en otra acepción castiza, vale *taimado, astuto, sagaz*. (Batres, Jáuregui citado por Morales, 1998: 84)

¹⁸<https://www.youtube.com/watch?v=9oDK20-KJsY>

aprecian en el video citado son las infaltables velitas de distintos colores, además del aguardiente y el cigarro. En Zunil ya es posible apreciar un cambio en el papel de la mujer, puesto que aquí ellas tienen contacto directo con San Simón al igual que los hombres, además de que ellas le propician caricias y besos a la imagen, además de hablarle cercanamente.

En San Andrés Itzapa departamento de Chimaltenango, se encuentra otra de las imágenes de San Simón, quien en comparación del de Zunil, goza de una “iglesia” en donde los fieles han plasmado en placas de diferentes materiales sus agradecimientos hacia esta deidad. Para tener una idea más clara citaremos el testimonio de Mario Roberto Morales

Ubicada cerca del centro del pueblo, en la esquina de dos calles empinadas, en sus alrededores se ubican algunas ventas de imágenes del santo, quien se halla vestido de ladino (con traje y corbata) y a veces con atuendo militar. También se venden manojos de hierbas, como chilca y sietemontes, que sirven para hacer “limpias” y expulsar malos espíritus que acosan a las personas, y velas de colores, los cuales expresan el tipo de milagro que se le solicita al santo en la cofradía por medio de quemas de aguardiente y de cigarros enormes como habanos. El altar del santo, ubicado en lo alto, domina la nave de la especie de iglesia en la que se hallan varias plataformas llenas de velas encendidas por fieles que oran. Una fila de personas (entre las que se cuenta a gran número de ladinos de clase media que aparcan sus autos en las callejuelas aledañas) sube lentamente ñas gradas que llevan hasta los pies del santo (que está sentado, con traje, sombrero y corbata, o con uniforme militar), para que los sacerdotes les hagan la “limpia” correspondiente, rociándoles aguardiente en el rostro con la boca, y dándoles golpes con atados de hierbas mientras se dicen oraciones en voz baja. El ambiente dentro del templo es sofocante porque no tiene ventilación...Al salir del templo, en una especie de atrio interior, algunos cofrades limpiaban el piso manchado de quemas innumerables que otros fieles hacían constantemente, mientras las ventas de licor y tabaco, flores y hierbas aumentaba... y en un pequeño local estaba a la venta un folleto titulado “San Simón”, sin dato editorial, el cual se ofrecía al visitante como una especie de explicación turística. A un lado de la imagen de San Simón hay un sepulcro, y los cofrades explican que allí se encuentra enterrado San Simón, un personaje que, dicen, era

de Zunil, Quetzaltenango, aunque en el mencionado folleto, la figura de San Simón se liga a Judas Iscariote. En Zunil también hay una cofradía de San Simón, pero es mucho más modesta que la de San Andrés Itzapa. Y en San Juan La Laguna existe un Maximón ahorcado, como Judas. Pero San Simón tiene la particularidad de ser un santo también para ladinos, entre quienes tiene una enorme feligresía en todo el país, y quienes hacen peregrinaciones para visitarlo con ofrendas y para hacerse “limpias” o, cuando menos, para encender una vela roja, celeste o amarilla y pedirle amor, dinero o protección. O una vela negra, para pedirle la oportuna muerte de algún enemigo. (Morales, 1998: 367).



Imagen 9. Iglesia de San Simón en San Andrés Itzapa, Guatemala. Fuente: Centroamérica Live (05/06/15).

Como se aprecia, aquí las cofradías ya no se trasladan de una casa a otra, ya posee un lugar especial y es reconocido por todos los fieles. Además de que la fiesta “grande” se efectúa el 28, aunque se puede visitar a San Simón en cualquier otra fecha. Morales mismo explica que él acudió durante los últimos días del mes de junio, y que los domingos nunca faltan los conjuntos musicales para amenizar. Respecto a la cita anterior es pertinente agregar otros datos como los de Sanchiz Ochoa quien recalca que “la gran cantidad de alcohol ingerido en la celebración y la presencia masiva de prostitutas convierten la fiesta en una extraña orgia, de la que resultan cada año varios muertos y heridos...” (Sanchiz Ochoa citada por Arriola, 2003: 25)

Poco a poco la estructura de la celebración de Atitlán se va desdibujando y adquiriendo otras características propias del pueblo al que se esté refiriendo (ya sea Zunil, Itzapa, entre otros). En todos estos pueblos (y se podría incluir al Soconusco), San Simón se caracteriza por el contacto con las mujeres, es decir, ya no son únicamente los hombres quienes pueden tocarlo. En la década de los noventa recuerdo que muchas personas en el Soconusco de Chiapas trabajaban con San Simón, era una creencia muy difundida que las sexoservidoras adoraban a este santo, por ende, se pensaba que esto era “malo”.

Como puede verse, el culto a San Simón se ha ido transformando y en lugares apartados de Santiago Atitlán es notoria ya la presencia de otros agentes sociales tales como las sexoservidoras, las cuales no son consideradas por la feligresía católica como un trabajo correcto (moralmente). Es con este ejemplo en donde se aprecia ese cambio entre el Rilaj Maam y San Simón, aunque cabe reiterar que aún entre los tz’utujiles está presente la idea de que el mismo Rilaj rompe con el orden moral por el cual fue hecho, por lo cual probablemente no exista ningún problema en aceptar que se le relacione con la prostitución o con cualquier otro tipo de negocios “ilícitos”.

Resultaría por demás interesante constatar la opinión de los tz’utujiles frente a esta nueva feligresía, aunque si obedecemos a Mario Roberto Morales se podría conjeturar que no tendrían algún problema en aceptarlo, pero solo son conjeturas más para ejemplificar una vez más la flexibilidad de Rilaj Maam, de sus creyentes, y de los que supuestamente ya no son

Sin duda, las hibridaciones más interesantes en Santiago son las religiosas, porque, como pudimos establecer entrevistando a varias personas, aunque buena parte de los creyentes ha “aceptado al Señor” de las iglesias protestantes, algunos siguen quedando bien con Maximón llevándole ofrendas de tabaco y aguardiente, aunque sea a escondidas, y también con el Cristo de la iglesia católica del pueblo mediante limosnas, todo por si acaso (Morales, 1998: 333).

2.3 San Simón en el Soconusco

En el Soconusco se puede notar algo semejante ya que mucha gente a pesar de ser católica piensa que “no hay que creer ni dejar de creer”, no obstante esto varía en la opinión de aquellos que acuden a alguna iglesia protestante, de las muchas que han proliferado en esta zona de Chiapas. Para los curanderos no existe mayor problema en sentirse adscritos a la religión católica y servir a otros entes divinos, al igual que en Santiago Atitlán en donde se aprecia que San Simón y Cristo pueden convivir codo a codo sin mayor problema.

Evidentemente la cosmovisión de los pueblos cambia, vemos que en Santiago Atitlán algunas personas no tienen en apariencia ningún conflicto en aceptar que Rilaj Maam además de ser benevolente puede causar destrozos (recuérdese su vinculación con la tierra), no obstante en otros sitios como en el Soconusco ya se presentan los binarismos de “bien y mal”, esto gracias a la presencia de la religión católica y las protestantes.

En las descripciones que se vertieron es importante también notar que la figura de Rilaj Maam cambia de ser anciano a ser un joven, este es un tema en el que pocos han podido profundizar, pero en ocasiones (por lo menos en el Soconusco) es notoria y atrayente la blancura de este santo. En Guatemala este tema ha sido estudiado por Morales quien reflexiona sobre este hecho y llama a este fenómeno el “síndrome de Maximón”, según el autor, los indígenas se sienten seducidos por la ladinización y conciben inconscientemente a esta figura como ellos mismos, o al menos eso es lo que Morales percibe basándose en Mendelson

...Y así, la conquista vendría a ser un acto de traición divina, y la ladinización un simple desarrollo de lo mismo. La negociación identitaria, el travestismo identitario, pero percibido conflictivamente como traición, es lo que quiero llamar *el síndrome de Maximón*, proponiendo así al santo mismo como una expresión de la autopercepción conflictuada del indígena oprimido (y seducido) por la colonización y la ladinización, pero ampliada también a la autopercepción del ladino como alguien cuya constitución identitaria se articula a partir de un núcleo cultural indígena asumido con dificultad. Maximón, pues, en todas sus variantes, expresa el mestizaje intercultural de Guatemala, así como su conflictualidad. Por eso pienso que la

neurosis identitaria y cultural local evidencia una sintomatología de la ambivalencia: negación - asunción, vergüenza -orgullo de lo propio mestizo, que quiero llamar el *síndrome de Maximón*. (Morales, 1998: 332).

El mercado 5 de Mayo en Tapachula es uno de los más conocidos por los curanderos, en este lugar conocido también como “los chirijitos”¹⁹ se encuentran a la venta numerosos mercancías, entre ellas destacan las especias y hierbas de olor para la comida como laurel, tomillo, hoja de aguacate, pimienta, consomé, ajo, chicharrines de harina, frituras, frijol y demás semillas. Aquí los curanderos y la población en general pueden hallar velas de distintos colores y para cada santo como San Simón, la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo, la Santa Muerte, sirios, lociones para el amor, dinero, salud y suerte, copal, estoraque, inciensos, imágenes de bulto de los santos que se han mencionado, etc.

Este mercado y el Sebastián Escobar se construyeron durante la alcaldía del coronel Sóstenes Ruiz Córdova (1933-1934), el 5 de Mayo alojó durante algún tiempo a los vendedores de frutas, sin embargo con la llegada de las grandes tiendas de autoservicio “todo eso acabó”²⁰ según doña Tere, vendedora del mercado. Esa fue la razón por la cual decidieron añadir mercancías de otro tipo como las especias y las fritura, las cuales se venden muy bien al igual que las veladoras y sus demás productos.

En el mercado se pueden encontrar diversas imágenes en estampa y de bulto, entre ellas destaca la imagen de San Simón que en el Soconusco es la de un hombre blanco sentado en una sillita con traje negro, sombrero y corbata roja, esta última puede aparecer o no. La imagen no se parece en nada con aquella gran imagen de Santiago Atitlán que hace alusión a un hombre viejo, por el contrario, en esta región se distingue por ser joven y “bonito” según doña Celia. No se puede pasar por alto la concepción de bonito, bonito es la piel blanca, el traje sastre negro, bastante alejados del Rilaj Maam o de la gente que habita en el Soconusco.

¹⁹ Indios, según Aura Marina Arreola (Arreola, 2003: 18).

²⁰ Notas de campo (23/07/13).



Imagen 10. “Mercado 5 de Mayo”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Tapachula, Chiapas, diciembre 05 de 2015.

Generalmente la gente de esta región sabe que San Simón viene de Guatemala, algunos saben que en un lugar llamado Itzapa tiene “hasta una iglesia”, no obstante desconocen de la imagen del gran lago, aunque con la reciente llegada de los tours turísticos a Guatemala y en específico al lago de Atitlán, tal vez se dé a conocer. La población del Soconusco relaciona fácilmente a San Simón con los curanderos, los cuales siguen teniendo importancia en la población, aunque claramente se ha visto una baja. Hace 20 años todavía podía verse a curanderos hacer limpiezas en las casas, pues se les pagaba para que acudieran al hogar y limpiaran a todos los integrantes de la familia. Con la llegada de las iglesias protestantes este tipo de actividades comenzaron a verse desde una mirada peyorativa lo cual llevó a que algunos curanderos ya iniciados dejaran sus actividades para unirse a cualquiera de estas nuevas iglesias evangelistas, sabbatistas, adventistas, testigos de Jehová, etc.



Imagen 11. “Los más vendidos”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Tapachula, Chiapas, diciembre 05 de 2015.

San Simón en el Soconusco es una imagen que refiere rápidamente a cantinas, prostitución, maldad, curanderos o “brujos”, como los catalogan algunas personas. Aquel significado de reciprocidad y de solemnidad con la cual los cofrades se acercan a San Simón es totalmente ignorado en esta región, de ahí que la perspectiva de la población sea negativa. San Simón conserva elementos semejantes a lo de Rilaj Maam, el cigarro, el trago y el sombrero no desaparecen en la imagen.

En distintas fuentes consultadas ninguna ha explicado el por qué del cambio drástico de la imagen de San Simón, únicamente aquella de Mario Roberto Morales en la que deduce la atracción del indígena hacia lo occidental, la mayor prueba de ello es la imagen del santo. San Bartolo Nances, Zunil, Chimaltenango o Itzapa debieron ser los lugares en donde se originó la imagen de San Simón ladino, cruzó la frontera hasta llegar al Soconusco en donde seguramente fue apropiado y resignificado

Por resignificación se asumen los cambios graduales o repentinos en los símbolos, valores y concepciones de los fenómenos naturales y sociales articulados a una tradición sociocultural... (Arano Leal, 2010: 22).

La aceptación e incorporación de San Simón a las mesas de curanderos soconusquenses y la forma para trabajar con él quizá dio origen a ideas negativas sobre esta imagen, opiniones sobre él hay muchas pero en un intento por “sintetizarlas” se ofrece el siguiente subtema.

2.4 San Simón en la Barra de San Simón

La presencia de San Simón sigue siendo fuerte en el Soconusco a pesar de distintos elementos de los que ya se ha hablado, no obstante en el municipio de Mazatán el conocimiento sobre gente que “trabaja mesas” o curanderos se hace más notorio. En la cabecera municipal de Mazatán se encuentra el templo de la Inmaculada Virgen de Concepción, muy conocida también en el Soconusco por su peregrinación que data ya de mucho tiempo atrás, según Báez-Jorge desde el siglo XIX.

Incluso los curanderos acuden a este templo, así como doña Celia (curandera del municipio de Metapa) quien comenta que “ya tenía ella 15 días de estar curadita (su nieta) y ya la lleve a Mazatán a presentar a la Virgen, si, aquí te la traje, le dije. Ya le pasé su vestido de la Virgen en su cara de ella y en su cuerpo y todo, le prendimos su veladora y ahí está mi nieta.”²¹

En este municipio y en específico en la iglesia de la virgen de Concepción las ideas sobre San Simón son casi idénticas, por lo menos el padre Abraham y la hermana “teresita” opinan que la mayoría de la gente de Mazatán no tienen los conocimientos suficientes y por ello llaman San Simón a esa “cosa” que solo debería llamarse Simón. El padre Abraham dice que “celebrar a San Simón con un baile, una borrachera, eso no es cristiano ¿verdad? Podrás ver dónde está la fallita esa, distinguimos a San Simón que si fue apóstol y este Simón que es una superstición...por cierto que aquí hay un lugar que se llama San Simón, barra San

²¹ Entrevista a doña Celia 12/07/14.

Simón pero se refiere más a esta superstición porque el otro no lo conocen, el Simón del evangelio no lo conocen, conocen esta cosa que vino de Guatemala.”²²



Imagen 12. “Virgen de Concepción”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Mazatán, Chiapas, noviembre 27 de 2015.

Las palabras del padre son interesantes, pero la opinión de doña Margarita Concepción (catequista de este mismo templo) habitante del ejido “El corralito” es relevante, pues ella dice de San Simón que “es primo hermano de San Judas Tadeo...pero San Judas es bueno y San Simón es malo porque trabaja en hechicería, ahí lo tienen en una mesa, porque yo lo he visto.”²³

Lo bueno y lo malo se hacen dicotomías más presentes en el discurso de los religiosos, tal vez por eso los habitantes del Soconusco consideren a San Simón como malo aunque no conozcan a fondo el quehacer de los curanderos. Empero en la barra de San Simón la gente conoce a don Aureo, un curandero muy visitado y muy conocido por sus grandes celebraciones en honor a la Santa Cruz, la Santa Muerte, su cumpleaños y San Simón.

²² Entrevista al padre Abraham 27/11/15.

²³ Entrevista a doña Margarita 27/11/15.



Imagen 13. "Iglesia de San Judas". Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra San Simón, Mazatán, noviembre 27 de 2015.

Doña Guadalupe (encargada de la iglesia de San Judas) indica que la gente de la barra acude a ambas fiestas el 28 de Octubre, día de la celebración de San Simón y San Judas. Doña Rosy, habitante de la barra comenta también que la gente se distribuye entre ambas fiestas, unos acuden a la fiesta de San Judas en la mañana y después van a la de San Simón, porque ofrecen cerveza.

Probablemente la reciente creación de la iglesia de San Judas no permita que más personas acudan a esta festividad, tal vez con el paso de los años la fiesta se haga más grande ya que por lo pronto es una fiesta que se reduce a menos de 50 individuos, mientras que la de don Aureo congrega alrededor de 150 personas.

La figura que tiene don Aureo de San Simón es aquella de un hombre blanco con sombrero texano y traje sastre negro, bigotes poblados y negros. El bulto llega a medir 1.40 aproximadamente, es una imagen articulada con poco movimiento, pero es capaz de mover sus brazos y de doblar sus piernas. Siempre se encuentra dentro del cuarto de curación de don Aureo pero el 28 de Octubre lo colocan en el altar junto con otros santos como la Santa Muerte, la Virgen de Guadalupe y la Santa Cruz.

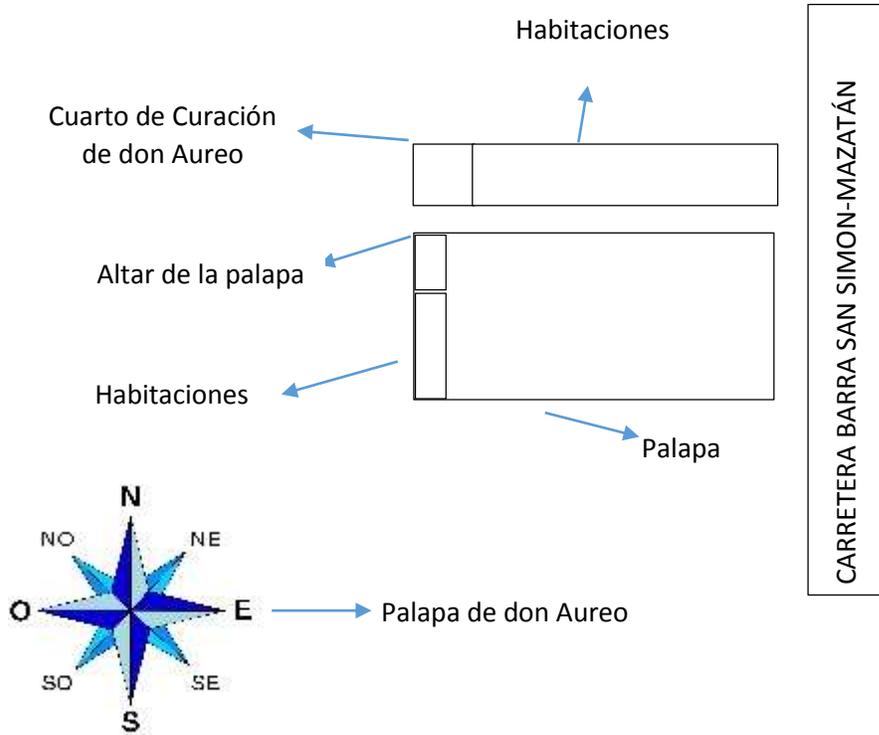


Imagen 14. "Croquis del lugar donde se realiza la fiesta". Mayra Arteaga Calderón, diciembre 06 de 2015.

Las creencias más conocidas sobre la personalidad de este santo son sus celos hacia las mujeres que lo tienen en sus casas, se sabe que lo tienen en algunas cantinas y son las sexoservidoras quienes también le ofrecen un baile. El aspecto que sobresale entre la población es la supuesta maldad de San Simón, todo por su necesidad de beber, fumar, divertirse y de no ser olvidado por quienes creen en él.



Imagen 15. "San Simón y San Judas Tadeo". Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2015.

CAPITULO 3. RESTAURACIÓN DEL EQUILIBRIO: LA CURACIÓN

En el Soconusco existen todavía algunas ideas que remiten a un pasado con una cosmovisión muy fuerte, prueba de ello son las curaciones y las ideas recolectadas gracias a las entrevistas hechas con curanderos de esta región. En este capítulo se verán plasmadas sus voces y por ende sus ideas sobre el mundo, la eterna existencia del bien y el mal y por ende el de equilibrio-desequilibrio. Este capítulo tiene la finalidad de mostrar un poco de la cosmovisión e ideología de la región para después dirigirse a la medicina tradicional y en particular a la idea de los santos y espíritus que ayudan a los curanderos, estos caracterizados por poseer una naturaleza ambivalente, tan ambivalentes como los mismos seres humanos.

3.1 Cosmovisión

El tema de la visión del mundo ha sido uno de los temas más estudiados no solo en la antropología, sino también en la filosofía, es de hecho aquí donde se ha localizado la raíz de este tema tan complejo. Andrés Medina, quien ha hecho varios estudios comparativos sobre la cosmovisión mesoamericana señala que fue el filósofo alemán Wilhem Dilthey (1833-1911) quien dio mayor complejidad a este término que en alemán se lee *Weltanschauung*. Medina hace una breve mención de Julián Marías, filósofo español que se encargó de la elaboración de los prólogos en algunos trabajos de Dilthey, el español hace hincapié diciendo que cada individuo es poseedor de una *weltanschauung*, es decir, una idea o concepción del mundo (Medina, 2000: 99).

Las emanaciones de estas concepciones del mundo se verán concretadas en distintas expresiones como el arte, la religión, las instituciones, y demás elementos que podríamos mencionar como elementos integrantes de una cultura. Es importante recalcar que la *Weltanschauung* surge de la vida misma, de todo lo que sucede diariamente desde el nacimiento del individuo, esas acciones y hechos van formando una concepción particular del mundo. Estas concepciones particulares de cada cultura, como se ha dicho, están basadas en la vida cotidiana, esto se debe tener en cuenta en todo momento.

En antropología este tema ha sido muy fecundo, uno de los conceptos más aceptados ha sido el de Johanna Broda quien ha engarzado sus estudios de cosmovisión con los rituales y ciclos agrícolas. Es importante mencionarlo pues la define como

La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (Broda, 2001: 16).

Para Broda es central entender cómo se percibe la naturaleza pero desde la cultura, eso es nodal para la cosmovisión, y aclara que este concepto tiene relación con el ámbito religioso pero no se puede comparar con el concepto de religión, que es mucho más amplio. Para Laura Romero quien ha estudiado a los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla; ha descrito

La cosmovisión busca dar orden a los elementos que rodean a los seres humanos, busca explicar y dar coherencia, es una justificación de la realidad, de lo que se ve y no se ve, de cómo son las cosas, de porque no son (Romero, 2006: 46).

Y recalca que

La cosmovisión no es estática, por el contrario, resemantiza elementos nuevos en su lógica propia y los acomoda en espacios de este entramado donde no rompan con el orden establecido. La cosmovisión admite contradicciones si es que estas explican parte de la realidad de los individuos que la han construido (Romero, 2006: 46-47).

Más adelante se podrá apreciar cierta semejanza con el quehacer del curandero, esto debido a que en la vida cotidiana se presentan vicisitudes de todo tipo, mayormente las enfermedades como la diabetes u otras que anteriormente no tenían mayor resonancia inciden ahora en la terapéutica, nuevas enfermedades y soluciones se adicionan y resemantizan pero eso se desarrollará posteriormente.²⁴

²⁴ Se puede mencionar el trabajo de Claude Levi-Strauss, quien en *El Pensamiento Salvaje* (1984) nos habla de la ciencia de lo concreto (nombre del primer capítulo de su obra) y de la clasificación que emana de los conocimientos que han obtenido gracias a la experimentación, interés o simple

Siguiendo el recorrido con los conceptos de cosmovisión vale la pena agregar el de Antonella Faguetti quien ha elaborado numerosos trabajos sobre medicina tradicional, para la investigadora

La cosmovisión de un pueblo es el conjunto de ideas, concepciones y creencias que un grupo social elabora buscando una respuesta a sus interrogantes en torno a la existencia en el mundo, en torno al universo, a los fenómenos naturales, al funcionamiento de todo organismo viviente (Faguetti en Romero, 2006: 4).

Para esta investigación, la definición que se acopla al objeto de estudio es la que ofrece López Austin, él dice que la cosmovisión “es el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López Austin, 2012: 20). Es notable el concepto de grupo social ya que juega un papel muy importante en la cosmovisión tanto como el concepto de individuo, ambos elementos son los que hacen que este concepto sea algo semejante a un círculo en el que los dos (grupo social-individuo) se nutren y transforman constantemente.

En ese sentido debe aclararse la forma en que la cosmovisión opera desde niveles abstractos, no se trata de una relación descendente y lineal hasta llegar a la práctica, sino más bien se trata de un proceso en el que la práctica modifica a la cosmovisión y ésta a la práctica. La relación entre estos y otros elementos que se desprenden (ideología, medicina tradicional y los rituales de curación) es muy estrecha y por lo tanto la definición de López Austin es útil ya que permite tomar a la ideología como un puente en el que es posible que se conecten cosmovisión-ideología-medicina tradicional.

Hay que tener en cuenta que la cosmovisión es muy dinámica y es producto (en la mayoría de los casos) de las relaciones sociales cotidianas en donde inconscientemente se llega a un consenso generalizado por el grupo social, empero

curiosidad indígenas de todo el mundo; se trata de clasificaciones que ordenan al mundo, su mundo de manera empírica. (Levi-Strauss, 1984: 31-35).

este consenso no es inamovible por el contrario, al ser producto de las relaciones sociales se encontrará siempre con individuos que estén en desacuerdo con lo que se ha “establecido”. Desde luego que esto no representa algún peligro para la cosmovisión como tal, para quienes si representa un peligro es a los que se localizan en el grupo dominante debido al riesgo que conlleva de subversión.

Como ya se dijo, dentro del concepto de cosmovisión se despliega el de ideología, ahí tienen cabida aquellos datos de campo que hacen referencia a las concepciones sobre el desequilibrio, así también las concepciones sobre el medio ambiente y las entidades que lo habitan e inciden en él. En este último rubro los actores no solo son los seres humanos, sino que también entidades como los santos o espíritus que tienen la facultad de dañar y por ende enfermar a las personas.

Las representaciones, ideas y creencias de la población soconusquense son fruto de la cosmovisión y la ideología, por eso Broda señala que “el concepto de ideología, por su parte, establece el nexo entre el sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, y las estructuras sociales y económicas de la sociedad” (Broda, 2001: 166).

3.2 Ideología

Para explorar un poco más sobre este concepto comencemos diciendo que lo que se expondrá proviene de la introducción de la obra *Cuerpo humano e Ideología* (2012), la cual ha dejado huella y no puede pasar desapercibido para quienes pretenden adentrarse en los estudios de medicina tradicional y de cosmovisión. Para López Austin es necesario descomponer en unidades más pequeñas el gran concepto de *complejo ideológico*²⁵.

Para ir de lo concreto a lo abstracto empezaremos por mencionar los elementos básicos, entre ellos se encuentran las representaciones, ideas y creencias que se pueden encontrar en cualquier grupo social, posteriormente este conjunto de ideas

²⁵ Las cursivas son mías.

dará paso a la creación de la *ideología* siempre y cuando hayan pasado por un consenso entre la población. Aquí se localiza uno de los fenómenos interesantes de la ideología, primeramente porque como bien señala López Austin para el tema concreto del cuerpo humano, la ideología es un todo estructurado, que debe ser lógico y coherente para el grupo social en específico (aunque para otros resulte lo contrario), por lo tanto las representaciones, ideas y creencias deben ser congruentes (López Austin, 2012: 16).

Estos conceptos (representaciones, ideas y creencias) no son definidos detalladamente por el autor, pero deja ver que son producto de la percepción de la realidad. La forma en que se percibe el medio ambiente se da gracias a los sentidos, al sistema nervioso; empero este proceso posee una mayor complejidad puesto que no solamente somos naturales sino también sociales (López Austin, 1996: 471). Esto conlleva inevitablemente al tema del conocimiento, no es posible extenderse aquí con un tópico tan extenso como lo es de la epistemología²⁶, pero se pueden emplear sus bases para entender mejor cuando se habla de representaciones, ideas y creencias, Díaz explica que

Desde antaño se dice que en esencia el conocimiento es una relación que se establece entre un sujeto y un objeto. En tal relación el sujeto *capta propiedades o características del objeto* y constituye una imagen o *representación*...El conocimiento es, en esencia, una relación que se establece entre un sujeto y un objeto por medio de la cual el sujeto desarrolla esquemas de *representación-acción* y, en consecuencia, una proposición adecuada sobre el objeto que, a su vez, modifica su acción y es modificada por ésta de manera adaptativa. En esa relación intervienen de manera central un conjunto de datos por los cuales el sujeto considera que su saber es válido y una serie de creencias que sustentan sus conclusiones. *Las creencias tienen que ver con la confiabilidad de la fuente de información que el sujeto usa para afirmar su conocimiento*²⁷ (Díaz, 1997: 18, 24).

²⁶“La tarea de la teoría del conocimiento, llamada epistemología (del griego *episteme*, comprensión, conocimiento y *logos*, tratado).” (Díaz, 1997: 18).

²⁷ Las cursivas son mías.

Aclarado lo que se entiende por representaciones y creencias²⁸ aún queda vacío el concepto de idea, concibo la idea como una representación que supera la esfera de lo físico para incluir también a las experiencias (los sentidos y la mente son parte vital para tenerlas), es una noción elemental y superficial que se tiene de una cosa o experiencia.

Regresando a la exposición de López Austin, el concepto de *ideología* es rescatado de la corriente marxista, no obstante el autor aclara que no es su intención ahondar en el concepto más que lo necesario para llegar a comprender sus razonamientos. Por lo tanto menciona que “la *ideología* está formada por un conjunto de representaciones, ideas y creencias. Incluye, por tanto, desde los más simples actos del entendimiento hasta los conceptos más elaborados; desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la conducta de un grupo social” (López Austin, 2012: 16).

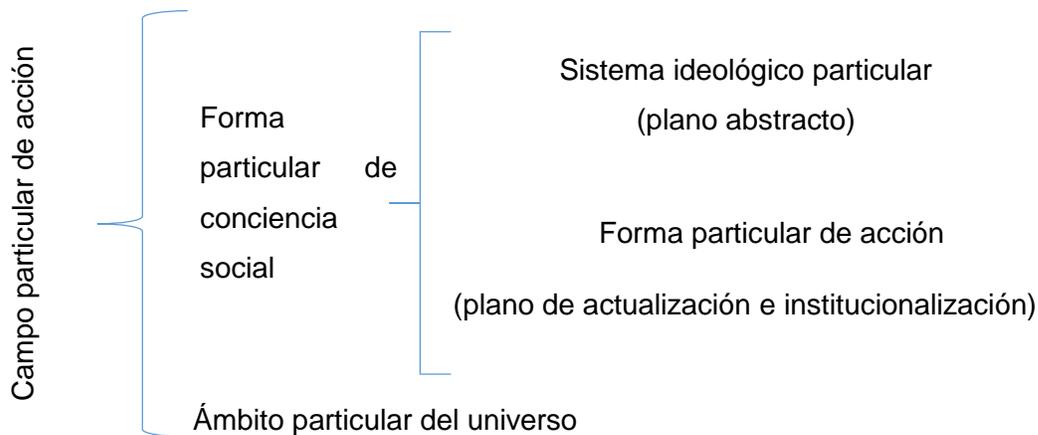
La *ideología* se distingue según Limoeiro Cardoso por tener dos caras “por un lado el plano abstracto, que comprende sistemas articulados de ideas; por otro, el plano de actualización de esas ideas y de su institucionalización” (Limoeiro Cardoso en López Austin, 2012: 17). Esta institucionalización es la que dará forma al *sistema ideológico* el cual “se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. El sistema ideológico posee peculiaridad estructural y dinámica: pero esta también articulado tanto al resto del plano ideológico como a la estructura social” (López Austin, 2012: 19).

Los sistemas ideológicos se cristalizan en lo concreto como un conjunto de normas, prácticas y reglas (López Austin, 2012: 18) con las cuales un grupo social pretende manipular un campo del universo. Defino estas normas y reglas como un conjunto lineamientos que dirigen acciones para alcanzar un determinado fin, de ahí que cada grupo tenga sus propias reglas y normas que orienten su práctica social. Como

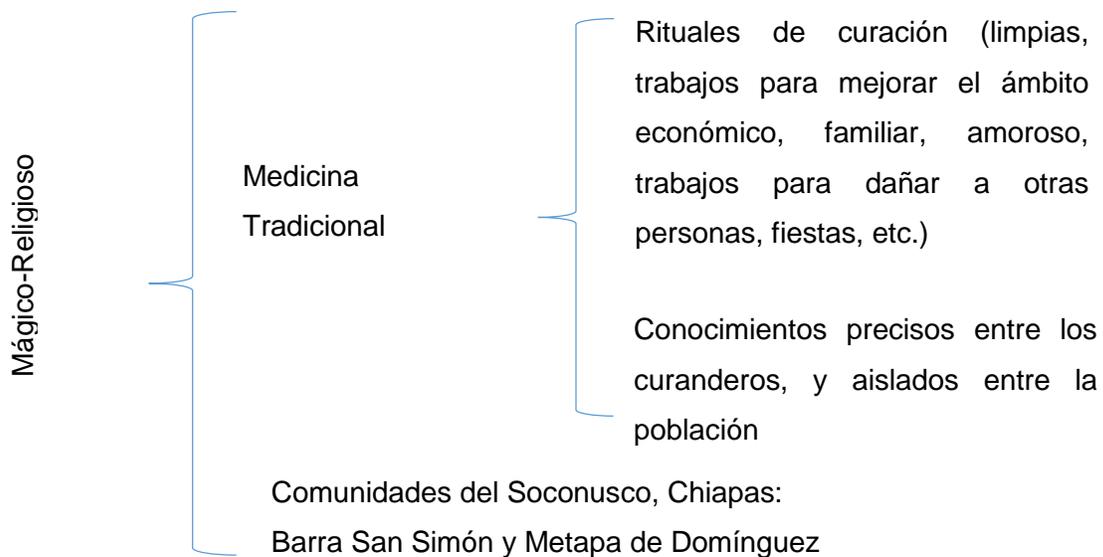
²⁸ Fagetti define a las creencias como construcciones culturales (Fagetti, 2010: 14).

ejemplo de esto podría mencionarse al ritual, concebido como acción (Broda, 2001: 166).

Estos “campos” del universo son fruto de la ideología y entre ellos podemos mencionar como ejemplo al campo de lo jurídico, lo moral, lo político, lo económico, lo religioso, lo mágico, entre otros que se han mencionado ya. La ideología ha distinguido u ordenado campos de la realidad, ha establecido también reglas para operar sobre ellos, para dejarlo más en claro me parece pertinente tomar el ejemplo de López Austin y aterrizándolo posteriormente en el campo de lo mágico-religioso.



Cuadro 2. Esquema de los campos particulares de acción. (López Austin, 2012: 18)



Cuadro 3. Relaciones sociales comprendidas en las relaciones curandero – paciente. Elaboró: Mayra Arteaga Calderón, 10/11/15.

Considero útil el esquema anterior para ejemplificar con mayor claridad el sistema ideológico que opera en el Soconusco. En el caso del campo de acción mágico-religioso se desprenden la medicina tradicional y la barra de San Simón y Metapa (como forma de conciencia social y ámbito particular del universo respectivamente), estos dan forma a su vez a los rituales de curación y otros conocimientos que se tienen sobre la salud y la enfermedad, más adelante se ampliará esta cuestión.

Hay que aclarar que los campos de acción son diferentes dependiendo de cada cultura a la que se esté refiriendo, para fines de esta reflexión me parece plausible la esquematización anterior. Para concluir con la exposición de este autor, es menester mencionar el concepto de *Complejo ideológico* el cual es “el conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad (López Austin, 2012: 22).” Para ejemplificar este gran concepto es válido recordar las diferentes visiones del mundo que tienen las distintas clases sociales, como es sabido, la cosmovisión dominante es la de los grupos que se encuentran en la cúspide de la jerarquía social. Queda claro que todos estos elementos ideológicos han sido articulados de manera congruente, las incongruencias también tienen cabida y son producto de las contradicciones en las relaciones de producción según López Austin.



<p>Cualquier acto del entendimiento, desde los más simples hasta los conceptos más elaborados; desde las meras preferencias o actitudes hasta los valores, actos propios de un individuo o comunes a un grupo social.</p>	<p>Conjunto articulado de elementos ideológicos (representaciones, ideas y creencias), delimitados por particulares formas de acción, con los que un individuo o un grupo social opera sobre un ámbito particular del universo.</p>	<p>Conjunto articulado de sistemas ideológicos, relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico pretende aprehender el universo.</p>	<p>Conjunto articulado de las cosmovisiones de los distintos grupos que, en un momento histórico, integran una sociedad.</p>
---	---	---	--

Cuadro 4. Formación del complejo ideológico. (López Austin, 2012:23)

<p><i>Ejemplo:</i> Creencia de que “es malo” o contraproducente bañarse o ingerir bebidas muy frías inmediatamente después de haber realizado alguna actividad física como salir a caminar.</p>	<p><i>Ejemplo:</i> Para conservar la salud se debe mantener el equilibrio corporal del cuerpo. Para ello es mejor reposar después de haber hecho cualquier actividad física.</p>	<p><i>Ejemplo:</i> Dentro de la medicina tradicional se incluyen además de nociones sobre el cuerpo: la persona y sus ámbitos laborales, amorosos, académicos, económicos, etc. Todos estos inciden en la salud de todas las personas.</p>	<p><i>Ejemplo:</i> La población mestiza que habitan en el soconusco permite la convivencia de distintas cosmovisiones, aunque conviven no significa que sea armonioso puesto que se muestra dominio por parte de la medicina alópata y subordinación de la medicina tradicional.</p>
---	--	--	--

Cuadro 5. Complejo ideológico en el Soconusco. Elaboró Mayra Arteaga Calderón, 10/11/15.

La visión del mundo de la clase dominante llega hasta la base de la pirámide social, es una forma de control ideológico que se ejerce de forma descendente para mantener el orden, no obstante en diferentes episodios de la historia y en la actualidad se ha visto a grupos catalogados como “subversivos” luchando por sus propios intereses, el poder hegemónico se encarga de barnizarlos con tintes negativos.

En estas múltiples luchas alcanzar la legitimidad y la hegemonía vale destacar el papel de la iglesia católica, Báez-Jorge comenta al respecto que “es evidente que las devociones populares de los pueblos indígenas expresan la dinámica de la represión religiosa colonial que instituye, a partir del siglo XVII el sistema de cargos, consolidando así la devoción en los santos patronos (Báez-Jorge, 1998: 59). Resulta más que evidente el etnocentrismo con el cual las órdenes religiosas llegaron a territorios conquistados, los centenares de años transcurridos no borran todavía esas miradas que califican a las devociones y rituales populares como “paganas”, no autorizadas por la institución religiosa.

Dentro de las prácticas religiosas populares que se dejan apreciar en todos los pueblos se ha de ubicar también a la medicina tradicional y a los que la auspician, todos ellos vistos desde una mirada similar a la que en épocas coloniales existía sobre los curanderos

Esta realidad contradice el esquema médico ideal establecido, pues aunque existían leyes que pretendían el exterminio de curanderos, se veían obligados a caer en la tolerancia. Esta tolerancia es uno de los múltiples procesos de las relaciones sociales imperantes en el sistema colonial, no muy diferente a los que han sufrido otros pueblos conquistados por la Corona española. El grupo en el poder establece el sistema médico que se ha mencionado y funciona para ellos, les da seguridad y mantiene su salud. Por esta razón no se deberían permitir curanderos bajo ninguna condición, en los lugares en los que habitaban españoles (Quezada, 1989: 29).

La religión oficial emitirá juicio y distinguirá entre lo que es correcto y lo que no, sus opiniones resaltarán la idea de la benevolencia absoluta de Dios y los santos, caso

contrario a lo que pasa con San Simón y los espíritus quienes inciden en el sistema médico de los curanderos del Soconusco.

Para entender estos procesos de inserción y reelaboración de diversos elementos religiosos es menester subrayar lo que se entiende por religión y magia. En primera instancia se debe tener en claro que la religión “es ante todo un sistema de acción, es vida social” (Broda, 2001:166) “por eso debe estudiarse la religión en relación con la sociedad” (Broda, 2001: 20). Basándose en Quezada, Padrón define a la religión como un “fenómeno social, ambivalente, contradictorio y dialéctico que incide en la vida de los diversos actores sociales, y para su estudio es necesario considerar el modelo sociocultural que lo origina” (Padrón, 2009: 64).

Haciendo énfasis en la importancia que tiene para la religión el ámbito social y cultural, para el caso concreto del Soconusco y de su medicina tradicional es pertinente definir dentro de ella al ámbito mágico. Por un lado Arano Leal recalca la participación de tres tipos de medicinas tradicionales en Calería Veracruz: la mágica cristiana, la negra y la indígena, todas estas

Comparten las tres su carácter mágico, esto es, la creencia común en la operación de fuerzas místicas superorgánicas que actúan sobre el accidente y la enfermedad y en la certidumbre de que estas fuerzas pueden ser manipuladas por el hombre con fines productivos o destructivos (Aguirre, 1994: 141).

Por otro lado Quezada al hablar de los trances distingue entre el éxtasis místico y el mágico, define al primero como “contemplativo y en él se pierde el contacto con lo real, permite al sacerdote comunicarse con los dioses por medio del ayuno, la oración y la meditación; en tanto que el trance mágico es activo y se mantiene el contacto con la realidad. La magia para lograr el trance usa además de los medios ya mencionados la meloterapia y los alucinógenos” (Quezada, 1989: 45).

La medicina tradicional del Soconusco se caracteriza por ser muy diversa, hay especialistas que trabajan por separado con espíritus, ángeles, hadas y santos; hay quienes trabajan con todos al mismo tiempo. En esta medicina cargada de múltiples expresiones culturales se unen el ámbito religioso y el mágico puesto que es

dinámica, ambivalente y contradictoria, empero también existen posibilidades de negociación y de reciprocidad.

No obstante en las periferias de las pequeñas ciudades se encuentran con mayor frecuencia historias que hablan de personas que tienen la capacidad de convertirse en nahuales, sobre todo cuando se presentan ciclones tropicales fuertes (estos fenómenos atmosféricos se presentan todos los años en esta zona). En 2005 el huracán Stan dejó múltiples estragos en las poblaciones de las periferias, en aquellos lugares se escuchaba la historia de la captura de un hombre que se convertía en perro y gustaba de recorrer las orillas de los ríos, actividad muy peligrosa en aquel momento por las crecientes de los ríos.

Las historias sobre nahuales son bastante conocidas en toda la región del Soconusco. Un compañero de trabajo habitante de la colonia Buenos Aires, Mazatán, comentaba que en aquellos territorios abundan curanderos y las historias de sus transformaciones en “coches (cerdos) o en pájaros”, o al menos es lo que la población cree. Un ejemplo de la resonancia que tienen estas historias es el presente estudio, ya que fue en el Archivo Histórico de Tapachula donde me comentaron de la existencia de don Aureo y su capacidad para convertirse en pájaro, a partir de ahí comencé a visitar al citado curandero.

Pese a la continuidad de estas historias los curanderos y sus prácticas se han visto mermadas debido a la presencia de las numerosas iglesias protestantes quienes pregonan que la creencia en los santos está en contra de los mandatos de Dios, doña Celia en alguna ocasión me comentó que “había estado enferma, fueron 7 meses de enfermedad, ella no podía caminar y sentía que las piernas se le quemaban. Fue por eso que llegó un hombre y le empezó a poner barro en las piernas y hacía oraciones, pero ese hombre dijo que el mal que ella tenía se debía a su mesa de trabajo y por esa razón los remedios que le daba ese hombre de religión no la sanaban.”²⁹ Hay que hablar ahora de la medicina tradicional del soconusco y la razón por la cual es vista de manera negativa.

²⁹ Entrevista a doña Celia realizada el día 08/01/2013

3.3 Medicina tradicional

La medicina tradicional es una medicina holística que se preocupa por el bienestar integral de la persona, además aquel que posee el conocimiento para curar será reconocido por sus “pacientes” gracias a la efectividad de sus medicinas y tratamientos terapéuticos.

La medicina tradicional ha sido atacada por diversas perspectivas, desde la medicina alópata hasta la religión católica y protestantes, entre otros. Aún así el conocimiento de los curanderos sobre las propiedades de las plantas y la ejecución correcta de los rituales hacen que muchas personas sigan acudiendo con ellos. Los conocimientos transmitidos gracias a la tradición oral apenas han sobrevivido y han llegado hasta nuestros días solo como algunos pedazos resignificados de lo que fue algún día un complejo ideológico muy fuerte. Naturalmente con el paso del tiempo los métodos tradicionales fueron cambiando y se han ido incorporando elementos novedosos que deben su lugar a la efectividad que la misma gente les confiere.

Las conceptualizaciones sobre la medicina tradicional son variadas, entre ellas se puede mencionar la que presenta Carlos Zolla en su artículo “*La medicina tradicional indígena en el México actual*” que aparece en el número 74 de la revista *Arqueología Mexicana*; ahí la define como un:

Sistema de conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos destinado a la atención de diversos padecimientos y procesos desequilibrantes, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas pero que, como toda institución social, ha variado en el curso de los siglos, influida por otras culturas médicas (española, africana, moderna) por los cambios en el perfil epidemiológico de las poblaciones y por factores no médicos de diversa índole (económicos, ecológicos, religiosos) (Zolla, 2005: 63).

Otro concepto igual de interesante por parte de Isabel Lagarriga señala que:

Entran en juego dentro de esta medicina, además de un extenso conocimiento herbolario, factores de tipo mágico religioso, sin excluir recursos de tipo mineral y animal. La medicina tradicional es dinámica y se revitaliza constantemente por su

contacto con la medicina científica y algunas de las otras prácticas médicas (Lagarriga en Arano Leal, 2010: 17).

Al respecto Fagetti reflexiona

Así como de la cosmovisión surgen las concepciones en torno al estar en el mundo, en el sistema médico se forjan las ideas acerca de la salud y la enfermedad, de cómo un grupo social concibe la relación entre el ser humano y el cosmos, para que este alcance el justo equilibrio que le permita vivir en sintonía con su entorno vital (Fagetti en Martínez Villaruel. 2012: 42).

Asimismo enfatiza

La medicina tradicional, cuya finalidad es curar las enfermedades y preservar la salud del ser humano, está conformada por un conjunto de ideas, creencias, representaciones y símbolos que constituyen un saber reconocido y aplicado en prácticas y rituales terapéuticos por sus especialistas y transmitido por tradición oral a través de las generaciones. La medicina tradicional en México es ampliamente utilizada por los pueblos indígenas y campesinos y por amplios sectores de la población urbana, por ello no es uniforme, por el contrario, la integran diferentes sistemas terapéuticos que, como las culturas de estos pueblos, se han creado y recreado a través del tiempo (Fagetti en Romero, 2006: 146).

Laura Romero comenta:

En la actualidad la introducción de clínicas, centros de casa o salud, la búsqueda de organizar a los médicos tradicionales, capacitarlos y orientarlos, el fácil acceso a los productos farmacéuticos e incluso las enfermedades nuevas en el medio rural como el cáncer, el SIDA o la diabetes han cambiado el contexto de los sistemas médicos tradicionales y los ha llevado a incluir como parte de sus conocimientos respuestas adecuadas a este nuevo contexto (Romero, 2006: 153).

En estas definiciones destacan varios elementos, entre ellos, la ineludible presencia de la cosmovisión quien es la responsable de proporcionar las particularidades en cada expresión de medicina tradicional, que como se sabe son muchas. Para el caso del Soconusco y Guatemala es posible encontrar algunas semejanzas, sobre

todo en la dicotomía de frío-caliente, en la opinión que se tiene sobre San Simón, entre otros elementos que ya se han revisado y que más adelante se apreciarán.

Es visible también la concordancia que se tiene sobre la medicina tradicional que como producto de la cosmovisión, es dinámica. La medicina es cambiante, de ninguna forma puede ser estática ya que continuamente se van incorporando y desechando elementos que van perdiendo eficacia.

...no existe una sola medicina tradicional, sino que cada pueblo indígena, cada etnia tiene su propio sistema que en Mesoamérica tiene muchas semejanzas con las demás, pero que también tiene algunas diferencias. En segundo lugar, que este sistema medico tradicional, fundamentado en una cosmovisión de origen indígena a lo largo de la historia ha funcionado como “madre” incorporando y ordenando elementos de otras culturas a su propio sistema. Ya sea culturas indígenas, española antigua, africana y moderna occidental. ¿Qué quiere decir esto? Cada cultura incorpora elementos de otras con las que va interactuando, pero estos elementos se ordenan desde la misma cosmovisión inicial con la que se valora el mundo. Y claro que esto puede significar también un cambio y corrimiento en la cosmovisión inicial (Almaguer González y García en Martínez Villaruel, 2012: 42).

Solo como mero ejemplo de la cita anterior mencionaré a San Pascualito Rey, este santo tenía una fuerte presencia hace aproximadamente tres décadas. Muchos curanderos de Chiapas y Guatemala tenían en sus mesas de trabajo o altares la figura de San Pascualito, su presencia era tan fuerte que según Carlos Navarrete en su obra *“San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas”* (1982) asegura la existencia de una iglesia ubicada en Tuxtla Gutiérrez.

Sin duda la creencia en este santo tuvo mucha resonancia, no obstante al entrar el siglo XXI su fuerza iba mermando hasta llegar al día de hoy, actualmente en el mercado 5 de Mayo de Tapachula no es posible encontrar alguna figura suya, sólo los recuerdos entre los vendedores llamados “chirijitos”³⁰ quienes dicen que San Pascualito “ya pasó, ahora lo que más se vende es Malverde y la Santa Muerte”. No

³⁰ Según la autora guatemalteca la palabra chirijito es equiparable a indio, aunque no ahonda sobre este tema. Arriola, Aura Marina. *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, CONACULTA-INAH, México, 2003.

se puede evitar hablar de la mercantilización, anteriormente según Aura Marina Arriola, los productos utilizados por los curanderos (imágenes de bulto, lociones, inciensos, etc.) provenían de Guatemala, en información que he recolectado, los chirijitos dicen que todos sus productos vienen de México, específicamente del Mercado de Sonora.

Tal vez esa sea una de las razones por las cuales San Judas Tadeo, Malverde y la Santa Muerte han tomado mayor fuerza y se han convertido en los santos que no pueden faltar ahora en las mesas de trabajo de los curanderos. Obviamente estos santos deben su lugar a la eficacia que han demostrado, pero también no se debe omitir la mercantilización, sin embargo la entrada de mercancías novedosas deberán su permanencia en los altares en última instancia a la aceptación de los creyentes y de los curanderos. Es interesante estos procesos de reinterpretación simbólica que Félix Báez-Jorge ha trabajado, en primera instancia se debe aclarar que es lo que se entiende por símbolo, para el autor es importante que

No olvidemos que, de suyo, los símbolos comprenden diferentes niveles de significación que pueden operar de manera simultánea. El símbolo es, ante todo, un punto dialéctico de encuentro en tanto posibilita la conciliación de dos (o más) identidades que, en apariencia, son contrarias (Báez-Jorge, 1998: 191).

Este proceso dialéctico es importante debido a que no se reduce a una fórmula tan simple como tesis-antítesis-síntesis³¹. Es algo más complejo ya que en el proceso hubo elementos que se desecharon tanto del lado de la religión católica como de las religiones indígenas, así también ciertos elementos se incorporaron, se mezclaron y se reinterpretaron. Esta reinterpretación sucedió gracias a cierta

³¹ En términos de Wilfred Carr y Stephen Kemmis quienes aclaran que la dialéctica no se trata simplemente de la fórmula tesis-antítesis-síntesis, sino se trata de: “una forma abierta y cuestionadora de pensamiento que exige una reflexión completa entre elementos como parte y todo, conocimiento y acción, proceso y producto, sujeto y objeto, ser y devenir, retórica y realidad o estructura y función. En el proceso pueden ser descubiertas contradicciones...cuando las contradicciones son reveladas, se requieren un nuevo pensamiento constructivo y una nueva acción constructiva para trascender el contradictorio estado de cosas. La complementariedad de los elementos es dinámica: es un tipo de tensión, no una confrontación estática entre los dos polos. En el enfoque dialéctico, los elementos están considerados como mutuamente constitutivos, no separados y distintos” (Wilfred Carr y Stephen Kemmis en Mc Laren, 2005:204)

tolerancia o a la aparente conversión de las religiones indígenas a la religión católica, y no solo se redujo al tema de la religión

El quehacer de las órdenes religiosas no se manifestó únicamente en la evangelización. Instituyó estilos arquitectónicos, devociones particulares y soluciones aculturativas que signaron las diferentes expresiones del sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica de lo sagrado (Báez-Jorge, 1998: 108).

3. 4 Especialistas rituales: los curanderos

Los curanderos son personas reconocidas en el Soconusco por ayudar a restablecer la salud de la persona utilizando yerbas y otros elementos que consideren necesarios y efectivos, algunos tienen el don de la adivinación y aplican métodos preventivos o correctivos como las limpias, además son capaces de tomar el papel de intermediarios entre los espíritus con los que trabajan y el enfermo. Es posible decir que la mayoría de los curanderos han pasado por una iniciación, específicamente en el Soconusco es de vital importancia que el individuo haya nacido con el don de curar pues eso refuerza la efectividad de sus curaciones. Es importante dejar en claro antes lo que se entiende aquí por curandero

...el curandero es el especialista que posee y manipula un cúmulo complejo de conocimientos indios, españoles y negros, dentro de un contexto cultural que corresponde a los grupos oprimidos. Él es consciente de ello y busca el reconocimiento social como especialista. Su comportamiento está reglamentado por la tradición y la colectividad. Se prepara y aprende su oficio aun cuando está predestinado, pues este es solo un indicio que debe desarrollarse....El curandero, individuo consciente de su papel social, busca su estabilidad para lograr el desempeño de su educación, por esto, para sobrevivir, acumula los conocimientos de otros grupos para dar mayor vigencia a su medicina. Pero sobre todo, este proceso sincrético lo lleva a sustituir, o bien incorporar, a las nuevas divinidades católicas para no entrar en contradicción con la ideología dominante, sabiendo que de esta manera podía lograr salvaguardar su persona y preservar su ejercicio (Quezada, 1989: 27, 30).

Estas definiciones de Noemí Quezada son concebidas gracias a las características que localizó en los curanderos de la época colonial, no obstante su reflexión se puede aplicar a los curanderos del Soconusco pues generalmente viven en poblaciones lejanas de las cabeceras municipales y por lo tanto son oprimidos, sin embargo su práctica siempre deberá estar respaldada por la aprobación de su comunidad creyente y buscara de algún modo incorporar a santos católicos y no católicos solo con la finalidad de no generar mayor problema entre los que no creen en San Simón, la Santa Muerte y la Santa Cruz en concreto.

3.4.1 Su iniciación

Los curanderos antes de llevar a cabo su práctica debieron pasar por diferentes tipos de iniciación, es importante revisar la diversidad de iniciaciones que se muestran en la etnografía, como ejemplo están los nahuas potosinos, en ellos son característicos algunos acontecimientos:

Hay señales que pueden indicar que una persona trae el “don”. En una comunidad de Matlapa me contó don Celestino que su hijo había nacido de color negro y con el cordón umbilical cruzado, fue entonces cuando la partera le señaló que el niño traía un “don” para curar. Desde la edad de tres años, el niño empezó a padecer ataques, lo que fue interpretado por sus familiares como sus primeros viajes al inframundo donde le enseñaron a curar. El niño empezó a desmayarse desde unos minutos hasta una hora. Cuando sus padres lo llevaron con el curandero de la comunidad, este confirmó que el niño estaba aprendiendo el conocimiento (*tlamachili*, *tlamaquilistli*) para poder curar cuando sea grande (Tiedje en Gallardo Arias, 2008: 29).

Para el caso de los grupos con los que trabajó Patricia Gallardo Arias señalan que

El “don” es una capacidad para curar que se adquiere desde el nacimiento y no sirve de nada si no se desarrolla, ya que el no aceptar ser curandero cuando se está destinado puede traer consecuencias graves como la enfermedad misma que se manifiesta en ataques. Una curandera nahua contó que la persona que tiene el

“don” “cuando nace tiene los ojos tapados como llenos de lagañas, no pueden ver los primeros siete días después del nacimiento y permanecen como sin vida durante semanas”. El “don” se presenta como una marca física en las personas predestinadas. A la mayoría de ellas se les puede ver como personas tontas, torpes o insignificantes. Durante el crecimiento es probable que el niño que posee el “don” sufra de una enfermedad casi mortal o de ataques epilépticos (Gallardo Arias, 2008, 85).

Las parteras se distinguen al recibir el don, pues según Faguetti

Es muy frecuente que sea la Virgen María, en una de sus múltiples advocaciones, quien se le aparezca a la futura partera y le revele su destino, que le dará la posibilidad de trabajar y ganarse el sustento. La Virgen la exhorta a ayudar a quienes la necesitan y recibir lo que las mujeres pueden darle por su trabajo (Faguetti en Martínez Villaruel, 2012: 45).

Bonfil también registró sobre los llamados para ser graniceros, al respecto nos dice:

En los pueblos de la Sierra Nevada aún existen especialistas que practican conocimientos de la medicina tradicional. Algunos se han vuelto curanderos solo después de haber sido llamados por el rayo para trabajar como graniceros. Al momento de ser elegidos tienen la posibilidad de adquirir otros dones como curar, sobar o ser parteras. Bonfil menciona que ciertas mujeres tocadas por el rayo están destinadas para trabajar como “partoleras” (parteras) y tienen, como los graniceros, su propio templo en alguna cueva de la montaña, sus altares domésticos y sus cruces (Álvarez Romo, 2012: 112).

Pero existen otros casos que se van acercando un poco más a lo que dicen los curanderos del Soconusco, por ejemplo

El conocimiento lo adquieren por medio de sueños y se siguen alimentando por la ayuda de los espíritus, quienes les hablan en sus sueños. Elisa de Tula, se dio cuenta que tenía el “don” por medio de los sueños. Ella cree que lo heredó de su

abuelo materno, quien era curandero. En los sueños aprendió como se realizaban las curaciones. Desde niña soñaba con Jesucristo y con la Virgen de Guadalupe, quienes le enseñaron las hierbas para curar. Valentina, curandera totonaca, nos dice que “el don de curar viene de arriba”. *Ella cree que tal vez tenga el “don” porque una vez le llevaron a una niña enferma y la curó pero sin saber cómo, ya que a ella una voz interna le indico que recetarle. Ya después de casada le descubrieron el “don” y ella a veces se inspira y cura sola frente al enfermo, ya que se le revelan la enfermedad y la forma de curarla...Historia parecida es la de Juan, nahua de Hidalgo; sus abuelos, que también eran curanderos, le dijeron cuando nació que tenía el cordón colgado y eso significaba que tenía que ser curandero, después se enfermó, casi de muerte, hasta que empezó a curar, ya los 18 años se le quitó la enfermedad³².* (Gallardo Arias, 2008: 86).

El hecho de ser curandero implica un proceso de sufrimiento, así lo describe Blieschies cuando trabajo con los tz’utujiles

Hablando de los sueños con Diego, quien labra esculturas de madera a raíz de las imágenes nocturnas que brotan de su interior, me explico que el soñar con un búho era una señal, significaba que el que soñaba le podía pedir a Dios la enseñanza de atender partos. Uno podría esperar a que el ave mensajera llegara tres veces. “No basta con que el trabajo le guste a uno”, se tiene que estar destinado para él, se tiene que buscar su vocación, una razón más profunda de trabajo...”Si uno no cumple se muere” (Blieschies, 1999: 77).

Se podrían mencionar muchos ejemplos más sobre las iniciaciones y Noemí Quezada de manera bastante sintetizada ofrece varios ejemplos recopilados de sus estudios sobre estos especialistas en el México colonial, en su libro *Enfermedad y maleficio* (1989) muestra las “etapas” formativas para llegar a ser curandero aclarando que en algunas se podía observar rasgos prehispánicos, otros españoles y en su mayoría una adaptación de ambos. Había varias formas para obtener los conocimientos, entre ellas ese encontraba la *predestinación*, la *obtención de*

³² Las cursivas son mías.

poderes por medio de los santos, generalmente los españoles decían que por la gracia y virtud de Dios. Para formarse de mejor manera era necesario aprender de otra persona, en estos casos se daba dentro del seno familiar que Quezada define como *tradición familiar* y también se encontraba el *aprendizaje con un especialista*. Después de haber pasado por cualquiera de las mencionadas se procedía con la iniciación, entre ellas distingue cuatro, que son:

1. *Por enfermedad*. El aspirante sufre una enfermedad, a veces grave, otras no. Durante ella el futuro curandero cae en trance, en él por revelación, recibe de los espíritus protectores de la salud, otorgándole al mismo tiempo, el don de curar, y algunas veces, la técnica y los medicamentos. Después de la convalecencia inicia su ejercicio.
2. *Por medio de un sueño*. Inducido la mayor parte de las veces, sufren los aspirantes durante el sueño la revelación, en la cual tienen contacto con seres sobrenaturales que les otorgan la virtud de curar, así como las técnicas y los medicamentos con los cuales podrán aliviar a sus pacientes.
3. *Muerte y resurrección...*
4. *Por medio de la resistencia al fuego*. Cuando el curandero tenía control sobre el fuego se pensaba que había rebasado la condición humana, de esta manera se le consideraba como superior al común de la gente. Es conocida la importancia que tenía el fuego en el México prehispánico y colonial y no es sorprendente encontrarlo asociado a los ritos de iniciación de los curanderos (Quezada, 1989: 35-43).

La aportación de Quezada me parece valiosa debido a que implícitamente contempla los ejemplos citados arriba pero claramente cada población cuenta con sus particularidades culturales que enriquecen y dotan de mayor complejidad a cualquiera de las anteriores iniciaciones. En el Soconusco no es la excepción, si tomamos el listado de Quezada se habría de agregar la *aparición de seres sobrenaturales* como señal del don.

En varias ocasiones mi tía me comentaba que en su juventud veía constantemente a una mujer con vestido blanco, sus apariciones se volvían un tanto agresivas hasta que mi abuelo decidió llevarla con un curandero el cual le dijo que ella tenía un “don”. Mi tía nunca desarrolló ese don debido a que a ella no le gustan “esas cosas”. La historia se repite con Doña Celia, ella relata que “desde los cinco años lo traía, desde que una vez la llamaron en la clínica del Instituto de Seguridad Social de los Trabajadores del Estado de Chiapas (ISSTECH), cuando antes era un montarral. A ella la llamaba un hombre grandote, ella le dijo a su mamá, la cual respondió: ¡pendeja, estás loca!”³³

Esta historia se vuelve a repetir con la nieta de doña Celia, de la cual ella misma cuenta que “A los tres años que ella cumplió, la tenía yo jugando en una tina de agua y nosotros estábamos adentro, estaba ella solitita en el patio cuando llega:

-¡Mama!

- ¿Qué paso?

- Me dijo, un hombre grandote mama, bonito.

-¿Qué si?

- ¡Si!

- ¿Qué te dijo mija, que te dijo?

- Me dijo que no me estuviera mojando porque me va a hacer daño ¡Y te sales ahorita! Bueno, le dije yo.

- ¿Y le creíste?

-Sí, y me salí, por eso aquí estoy. Es que él me dijo que yo no estuviera allá.

-¿Tu sabes quién es?

- Si, es un hombre grandote con sombrero texano.

No tuvo miedo ¿Por qué no tuvo miedo? Porque ella trae su saber y hazla que trabaje ahorita pue, no trabaja.”³⁴

³³ Entrevista a doña Celia 08/01/13.

³⁴ Entrevista a doña Celia el día 25/07/15.

Es relevante la aparición de los espíritus como iniciación, los encuentros por lo general no son “formales”, pues en un principio estos seres sobrenaturales no les dicen que han sido elegidos para curar. Eso sucede posteriormente, cuando el curandero ha dejado de ser un niño y pasa a la etapa de la pubertad. Este dato lo pude obtener de una charla que tuve con un curandero muy joven, de aproximadamente 20 años, él me contó que su hermano de 14 años tiene más “poder” que él, pero antes de empezar a curar padeció de una enfermedad muy grave. Las enfermedades de gravedad como lo señala Quezada, también están presentes y son signo inequívoco del don, sin embargo no se presenta el trance en el cual los espíritus le entregan los conocimientos a la niña o niño. Una vez más doña Celia platica que su nieta

Estuvo internada en la zona naval y no la curaron, le querían poner suero en la mano y no le encontraron las venas. Le picaron abajo (en la pierna) pa´ hacerle unos análisis y no le salió sangre, no le...no, nada. Y todo esto de aquí (mandíbula y pecho), todo estos de aquí se le deshojo como una iguana y se le pudrió todo y le tomaban fotos aquí y fotos allá y decía que era una enfermedad muy sospechosa pero no le hallaron pue. Entonces vine yo y que querían un pabellón especialmente para que estuviera sola ella en un cuarto, en un pabellón y que nadie se arrimara. Entonces vine yo y me enoje, me enoje yo y le dije yo, como soy mera grosera le dije: ¡vámonos a la verga, vámonos! Me enoje pues, vámonos, ahí quedo todo, el pabellón, todo. Y ya fue entrando a mi altar, ya fue entrando a mi altar y la chamaca me quedo mirando así (fijamente). No mamita, le digo, ahorita vas a sanar, ahorita te voy a curar. Pasamos a la farmacia de que era antes del japoncito ¿Te acuerdas? Esta aquí por el San Juan, por el puente ahí está. Y este, entonces le dije yo a mi hija, mira cómprate esta pomada, bueno dijo ella. Costo 130 pesos hace 15 años, porque la niña ya a hacer 15 años. Así el pedacito de pomada mira, así, y cómprate le dije, consigue un gallo. Le di el apunte pue de todo lo que iba a comprar, ahí está la chamaca pue. Por eso cuando se enferma la maltrato, yo no te limpio, le digo...Así que si yo corrí por ti, tu corre por demás también le dije, no solo yo. ³⁵

³⁵ Entrevista a doña Celia el 25/07/14.

En este fragmento de la entrevista doña Celia habla de una enfermedad rara, pero la primera vez que me contó la misma historia dejó en claro que su nieta no sanaba debido a que la niña también posee el don de curar, esa entrevista la compartiré más adelante. Lo importante es dejar en claro la presencia de los espíritus en la vida de los curanderos. Un caso distinto es el de Don Aureo quien comenta “No estudie tampoco, yo conocí a alguien cuando era niño, cuando en mi infancia. Fui inválido, me pegó la polio, me pegó la parálisis infantil de niño y ahí empecé a conocer. Mi papá me enseñó la biblia de memoria si es necesario ¿no? Me empezó a leer la biblia y ahí aprendí todo eso en las sagradas escrituras.”³⁶

De alguna forma este tipo de acontecimientos son los que le dan una mayor certeza a la gente de que está acudiendo con un buen curandero, pues como doña Celia una vez dijo “yo hacía oraciones en mi mente y con una mano, porque o no uso cuaderno, ni libro, yo traigo mi saber aquí, aquí lo tengo (mientras empuñaba su mano izquierda) y en mi corazón”.³⁷ Es importante notar que ambos curanderos han dicho no saber leer ni escribir, es decir, que sus conocimientos son puramente empíricos y ese es uno de los elementos importantes que aseguran que la salud de los creyentes está en buenas manos, pues como bien reconoce Romero “En el caso particular de Tlacotepec esto es fundamental en el reconocimiento social, pues se considera que el conocimiento aprendido, aunque importante, no tiene la misma trascendencia que aquel “que viene de Dios” (Romero, 2006, 196).

No es posible decir que todos los curanderos del Soconusco se inician de esta manera, pero rescatando las entrevistas de Aura Marina Arreola es posible decir que es una constante. En su libro *La religiosidad popular en la frontera sur de México* (2001) se puede encontrar distintos testimonios que hablan de desmayos, espíritus que hacen daño a los iniciados llevándolos a enfermedades graves, de las cuales sólo se recuperan si aceptan la presencia de esos espíritus en su vida.³⁸

³⁶ Entrevista a don Aureo 07/08/14.

³⁷ Entrevista a doña Celia 26/07/13.

³⁸ Ver más en Marina Arreola, Aura. *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. Plaza y Valdés/INAH, México, 2003.

3. 4. 2 Los curanderos: su papel como intermediarios

Los espíritus son elementos vitales en la vida de los curanderos ya que gracias a su ayuda pueden curar, sin embargo se deja ver que los curanderos solo fungen como intermediarios. Uno los elementos que aparecen después de la enfermedad y dan fe de la práctica médica es la entrega de la cruz.

Las cruces generalmente son de madera y pueden variar de tamaño, pero la entrega de estas es el punto de partida para iniciar a formar el altar doméstico o la “mesa”, como se conoce generalmente en esta zona de Chiapas. Doña Celia recuerda que en sus inicios “...llegó a su actual morada, pero se enfermó y estuvo a punto de morir, fue por eso que una vecina suya la llevó a Guatemala para que un curandero la ayudara. El curandero vio lo que ella “traía” (es decir, su don de curar), la limpió 5 veces y luego de unos días le entregó la cruz para que pudiera comenzar a trabajar. Desde ese tiempo ha tenido mucha suerte, nada le falta, le gusta ayudar a la gente pero no darles dinero, les da fruta, etc.”³⁹

Seguramente es por eso que la fiesta del 3 de Mayo es más grande que la de San Simón y la de la Santa Muerte. Según un chofer de la ruta Mazatán – Barra San Simón apodado “el chino” me platicó que “aparte de la fiesta del 28 de Octubre, también se celebra la del 3 de Mayo (día de la Santa Cruz) que es una celebración más grande debido a que todos los curanderos tienen una cruz, pero no todos creen en San Simón. El 3 de Mayo acuden varios curanderos con don Aureo y llevan las cruces que él les ha dado.”⁴⁰

Además de esta referencia del chofer, doña Celia también cuenta que durante el ritual de sanación de su nieta “comenzó a limpiarla y al final pidió que comprara un gallo rojo y que con eso bañaría la cruz con la sangre del gallo para que sanara completamente...Doña Celia dice que la niña (su nieta) es una tonta porque puede

³⁹ Diario de campo, 08/01/13 y 07/01/16. Cabe resaltar que doña Celia ha comentado que ella compró a San Simón, es decir, no fue obsequiado, sus testimonios en ocasiones varían.

⁴⁰ Diario de campo, 29/10/15.

curar y no quiere hacerlo, ignora la cruz, se niega. Y doña Celia dice que esa es la razón por la cual la niña no sanaba, porque ella también puede curar, tiene esa virtud, pero si su nieta se sigue negando a curar no va a ser nadie en la vida...es inútil haberle dado una cruz si no le sacará provecho...”⁴¹

La entrega de una cruz por un curandero es el corolario para comenzar a curar, aunque don Aureo no ha dicho abiertamente que alguien le enseñó, alguna vez comentó “No estudié tampoco, yo conocí a alguien cuando era niño, cuando en mi infancia...fui invalido...y ahí empecé a conocer”.⁴². Ambos curanderos se caracterizan por poseer en sus altares numerosas cruces de diversos tamaños y en la fiesta de San Simón es común verlas en el altar a la vista de todos los invitados, de alguna forma simbólica, los curanderos también ocupan un lugar junto con los santos, tal vez no se consideran a sí mismos como tales, pero si son diferentes del común porque son capaces de comunicarse con los espíritus.

3. 5 Los curanderos y su cosmovisión

Para los curanderos es habitual decir que trabajan con espíritus pues son ellos quienes les indican lo que deben de hacer, además de que en el caso de San Simón, él es un espíritu especial debido al comportamiento que tiene con las curanderas, Doña Celia comenta “pues yo he platicado con él y me dice

-¿Cómo estás?

-Bien ¿Tú?

-Pues yo, me dice él estoy muy triste.

-¿Por qué?

-Porqué, por ti

- ¿Y por qué por mí?

Un día llego a decirme que le gustaba yo. Pero él, el hombre, es mitad caballo y de aquí para acá (de la cintura para arriba) es ente ¿Ya me entendiste? Es ente, tiene dos mitades, mitad de animal y mitad de humano”⁴³

⁴¹ Diario de campo, 08/01/13.

⁴² Entrevista a don Aureo, 07/08/14.

⁴³ Entrevista a Doña Celia realizada el día 25/07/14.

Según don Aureo los espíritus son ciegos y él como curandero no es malo ya que la maldad la hace la misma gente

Es que no, no voy a hacer daño. Aquí lo que yo hago es mediar, si es necesario te curo y te digo tráeme y te voy a curar. Para hacer alguna cosa que me piden primero los curo ¿no? Aquello que está dentro de ese cuerpo lo saco y que siga su camino, que regrese de donde lo mandaron, es lo mismo que regresa y destruye también ¿no? Porque allá va ¿se dio cuenta? los espíritus son ciegos a veces, entran y el que le da luz es el humano, es el cuerpo en quien se encarna.⁴⁴

El papel como mediadores entre los curanderos y San Simón y otros espíritus es muy importante, se ha visto que los curanderos dicen hablar con ellos como si se tratara de una persona más. De hecho los espíritus son concebidos como seres que comparten el mismo espacio con los humanos y poseen comportamientos similares, de ahí que se diga “ellos están en la tierra, ellos viven en la tierra, ellos nos hacen cantar, ellos nos hacen reír, ellos nos hacen llorar...es que todos los espíritus se divierten, como los humanos también, hay unos amargados que no les gusta divertirse, hay unos que hasta les gusta matar gente, hay unos que les gusta destruir”.⁴⁵

Hay algo importante que aclarar, tanto San Simón como los familiares o personas que han fallecido son nombrados espíritus y así también son capaces de dañar o molestar al mismo curandero ¿Cómo puede ser posible que los espíritus que ayudan a curar, al mismo tiempo hagan daño? Félix Báez-Jorge indica claramente que esto se debe a que “ciertamente, la catequesis no borró los fundamentos del pensamiento religioso autóctono. Un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo sería el resultado final del quehacer evangelizador” (Báez-Jorge, 1998: 114). Es por eso mismo que “los santos después de ser reinterpretados por los indígenas insuficientemente

⁴⁴ Entrevista realizada a don Aureo el 07/08/14.

⁴⁵ Entrevista a don Aureo, 27/11/15.

cristianizados muestran debilidades humanas que resultan de la orientación del pensamiento religioso autóctono que no perseguía ideales de santidad” (Jiménez Moreno en Báez-Jorge, 1998: 111).

En efecto, los espíritus y los santos suelen ayudar o perjudicar a los curanderos y a la población, no son espíritus inocuos, por el contrario son espíritus que en ocasiones causan molestias en la vida de los curanderos, así lo expresó doña Celia cuando se refirió a San Simón “entonces él me ayuda, pero también me chinga, él también me chinga...porque él es así...él te quiere, pero en el rato menos pensado te aborrece, porque él así es.”⁴⁶

Doña Celia señala que San Simón es como una persona debido a que tanto él como otros espíritus muestran sentimientos hacia los humanos, algunos de esos sentimientos son los celos, la traición o en caso contrario la preocupación, el deseo y necesitan que siempre se les dé una moneda o su copa de trago, siempre piden algo a cambio para no “molestar” con su presencia o ruidos en las casas o patios.

De ahí que diga que la “chinga” porque en ocasiones no hay mucha venta, sin embargo eso se soluciona prendiéndole una veladora, un cigarro y una copa de trago, con eso la gente llegará a comprar. Doña Celia concibe a San Simón como “un cuchillo, ese santo hace el bien pero también el mal”, esto se entiende ya que San Simón cura de ojo o de susto y puede ayudar para realizar trabajos “negros” o brujería pero también tiene presente que San Simón la chingó durante algún tiempo puesto que le enviaba gente mala, gente que solo la perjudicaba. Estos males se terminaron hasta que ella decidió aceptar trabajar con este santo.

El mal ha sido descrito por los soconusquenses como aquellos actos que dañan la integridad física o moral de una persona, la envidia es un acto de “maldad” en el sentido de que se desea algo que otra persona tiene y en algunos casos llegan a

⁴⁶ San Simón “chinga a las personas” porque en ocasiones no hay trabajo o simplemente los “molesta” hasta que acepten trabajar con él.

actuar para perjudicar a esa persona, es cuando “la gente quiere ser lo que uno es...cuando la gente quiere que estés arruinada, que ya no tengas nada...”⁴⁷. Se ha homologado a los santos y a los espíritus pero ¿Por qué equiparar a un santo con un espíritu? Así lo explica doña Celia

...esa agua para que los espíritus llegue a tomar agua, si, llegan a tomar agua...Pues los que llegan ahí son espíritus de los muertos...Sí, mi suegro está muerto tengo la foto ahí, tengo a mi hermano también tengo su foto ahí en cuadro. No lo puedo tener colgado en otro lugar porque pues ellos ya son fallecidos, por eso están ahí...Si, es un espíritu (San Simón) y es verídico, es verídico, él es cierto porque yo he platicado con él.⁴⁸

Las personas fallecidas han pasado a ese “mundo otro” del que habla Michel Perrin, se trata de

..Una proyección fantástica de este mundo, una representación de la naturaleza y del grupo social, aunque los hombres estén convencidos de lo contrario. Esta poblado de seres comparables a los humanos a los que se les adjudican formas de ser y pasiones similares, aunque con más poder y clarividencia...Recíprocamente, toda sociedad humana está marcada por su “mundo otro”, que es su reflejo idealizado o deformado, y estas representaciones influyen en sus prácticas (Perrin en Romero, 2006: 60).

En el caso del soconusco, el “mundo otro” se encuentra en la tierra, no se concibe como un mundo distinto, ajeno o lejano, sino que humanos y espíritus habitan, conviven en un mismo espacio, empero existen lugares como las ceibas y espacios abandonados en donde pueden hallarse. Esta idea sobre los espíritus y santos concebidos de una manera similar al de las personas ha sido analizado por Good, quien aclara que “la categoría de “persona” incluye a entes no humanos del mundo natural –entre otros, los cerros, distintos puntos del paisaje, la tierra misma, el maíz,

⁴⁷ Entrevista a doña Celia 21/11/15.

⁴⁸ Entrevista a doña Celia, 25/07/14.

los cuerpos astrales- ya seres sobrenaturales como los difuntos, los ancestros, los aires y los santos” (Good, 2013: 45).

Por eso espíritus y santos pueden causar daño o ser benevolentes con las personas y con los curanderos, como queda claro, la pretensión de los misioneros de llegar a la “tabla rasa” no fue posible

Acomodamientos institucionales, reelaboraciones simbólicas, soluciones sincréticas, paralelismos culticos, son productos que forman parte de las diversas manifestaciones de la religiosidad popular, contextualizados en el proceso dialéctico que implicó la extinción, transfiguración y continuidad de las antiguas formas del pensamiento religioso mesoamericano (Báez-Jorge, 1998: 115).

Con razón Galinier (1990) señala que los santos poseen una “naturaleza ambivalente”, es posible que se pueda decir lo mismo de los espíritus en el caso particular del Soconusco. Para don Aureo los espíritus responderán dependiendo del comportamiento que el humano demuestre, finalmente se conciben como seres humanos que explotan o que son tranquilos, todos tienen ciertos periodos de estabilidad e inestabilidad. Son seres similares a los santos parlantes, de los que se tiene registro en los Altos de Chiapas, los cuales no solo pueden hacer el bien, sino que también pueden dañar (Báez-Jorge, 1998: 137-141).

Hay que dejar en claro que aunque se equipare la actitud de los santos con la de los espíritus de los fallecidos, no se puede decir que los muertos tengan la misma función que los santos. Los santos son imágenes reconocidas y dotadas de capacidades y características especiales según la población creyente, mientras que los espíritus son concebidos en parte como aquellas personas que han fallecido; como representaciones que combinan distintos elementos como por ejemplo los signos zodiacales, imágenes de santos y/o de animales o simplemente como los santos. Ambas categorías (santos y espíritus) coinciden en tener su propia “personalidad”. Es por eso que los espíritus en ocasiones causan problemas, porque son como los humanos y tienen intereses

...ahí donde yo viví, ahí estaba encantado. Que cualquiera entraba y miraba que estaba sentado un hombre...era una persona que quería apoderarse del lugar ¿ya me entendiste? Y no solamente yo lo miraba, lo miraba otra gente, lo miraban los niños. Ya de ahí los niños no pasaban, desde que yo ya limpie bien el patio ya empezó a pasar la gente.

Mayra Arteaga ¿Era una persona muerta o qué?

-No, era un espíritu malo. Ya me daba miedo salir al baño a las 6 de la tarde me daba miedo, de noche menos. Mi marido le daba miedo, a todo les daba miedo hasta que lo curé el patio, lo maté al espíritu en una rama de un palo, ahí mismo lo maté. Le prendí sus sirios, le hice novenario, le prendí sus sirios, unos siriones así de gruesos en cada esquina de la casa, aquí la esquina del patio, la otra aquí y la otra atrás.

M.A ¿Por qué en cada esquina?

-Pues por lo mismo pue, es por lo mismo que él estaba ahí metido. Y yo le decía que no, que la dueña era yo, no él. Si él estaba ahí porque nadie era dueño ese lugar ¿Ya me entendiste? Y la dueña soy yo y a mí me costó para tener aquí, entonces yo a ti no te quiero, vete, aquí no te quiero yo y así se fue yendo, yendo así.

M.A ¿Pero cómo lo mato?

- Te estoy diciendo que le hice un novenario y le hice presente, le hice un presente y enterré el gallo ahí.

M.A ¿Y degolló al gallo?

- ah sí, sí. Lo enterré ahí y le queme...

M.A ¿Y su sangre?

- Para la tierra, en el hoyo le queme chile, le ponía yo en todo el corral, le ponía yo espina de limón.

M.A ¿Y eso para qué?

- Para que ya no entrara, a ver quién puede más.

M.A ¿Y el chile?

-Para que se ahogara, a ver quién puede más, no cualquiera te va a hacer un trabajo así porque no sabe...⁴⁹

⁴⁹ Entrevista hecha a doña Celia 25/07/14.

3.5.1 El cuerpo humano y sus entidades anímicas

El equilibrio debe existir siempre en todos los aspectos de la vida, López Austin ha descubierto la importancia que tenían tres entidades anímicas en la cosmovisión prehispánica y que probablemente continúen teniendo importancia en algunas poblaciones, con respecto al balance entre estas mismas señala:

Las diferentes funciones psíquicas de las tres entidades van desde las más racionales del *tonalli* hasta las más pasionales del *ihíyolt*, y las más importantes radican en la entidad central, el *teyolía*. Las tres deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio, afectan a las otras dos (López Austin, 2012: 262).

Hay que reiterar que a diferencia de las concepciones provenientes del catolicismo en donde se consideraba al ser humano ideal como un ente totalmente bondadoso y sin ninguna malicia, en las concepciones de las comunidades indígenas y mestizas se guardan algunos rastros de la correspondencia entre algunos elementos como por ejemplo:

El ser humano concebía su propia naturaleza como una composición inestable cuyo ideal era el perfecto equilibrio. Salud y enfermedad, tranquilidad e intranquilidad, armonía y desarmonía familiar, buenas y malas relaciones con sus semejantes, cumplimiento e incumplimiento de las obligaciones públicas, cordura e insania, piedad e impiedad, se convertían en pares de estados correlativos. El esfuerzo del individuo lo conducía a la armonía con el cosmos; su desviación, a la anormalidad, al sufrimiento, a la desubicación (López Austin, 2012: 318).

Como puede apreciarse, los antiguos nahuas tenían bien presente que las vicisitudes se encontrarían en el mundo, no obstante, debía haber un equilibrio entre todos los aspectos de la vida para lograr un mejor tránsito en ella. Una última muestra de la gran importancia del equilibrio es la siguiente:

La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales, los divinos. El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaba de manera armoniosa las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes

no se viera lesionadas; equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo. *En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales*⁵⁰; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses de la comunidad. Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban más próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones (López Austin, 2012:301).

El equilibrio era de gran importancia, sin embargo no siempre se podía permanecer en él. La pérdida del equilibrio significaba enfermedad, esta entendida no solo como la alteración dentro del organismo, sino que abarcaba también alteraciones en el ámbito social (relaciones laborales, pasionales, familiares, de amistad, entre otras).

Son muchos los ejemplos de la cosmovisión que se pueden encontrar dentro de las etnografías realizadas en México, un comentario por demás interesante nos lo proporciona Andrés Medina:

...en las concepciones de los pueblos mesoamericanos no existe la separación entre cuerpo y alma que introduce el cristianismo de los colonizadores; por lo tanto, en el cuerpo se conjuga, muy densamente, organismo, pasión e inteligencia...Aquí, la noción de equilibrio es central para entender el funcionamiento adecuado del cuerpo y del cosmos. A la polaridad arriba-abajo implicada en la distribución de las entidades anímicas se añade la de calor-frio, que en la concepción mesoamericana corresponde, entre otras, a la de vida o muerte...Es desde tal perspectiva que adquieren gran relevancia las nociones de salud y enfermedad, la del equilibrio en la calificación y preparación de los alimentos, la de la concepción del trabajo, del poder, de la procreación y de ciertos estados de ánimo. De esta manera el hombre se entrama plenamente con la naturaleza y el universo (Medina, 2001:106-108).

Hay que tener en cuenta que las dicotomías anteriormente presentadas y muchas otras que se escapan aquí, son complementarias. Ese es un aspecto por demás importante en las cosmovisiones, bien se sabe los indígenas no tenían conceptos

⁵⁰ Las cursivas son mías.

de bien y mal, actualmente se encuentran concepciones como las de don Aureo⁵¹, para él, la relación entre bien y mal es la siguiente:

Siempre digo que hay alguien que domina la tierra ¿no? Universalmente el bien y el mal andan juntos, pero uno pelea una cosa y el otro hace otra cosa...Vives en un mundo donde puedes hacer y deshacer las cosas ¿no? Por eso se llama mundo...Existe el bien y el mal, por ley y por fuerza. Es que tienes que ver eso siempre, tienes que ver eso por acá y por allá y vas a balancearlas, para que esas cosas no te destruyan ni te hagan daño.⁵²

La enfermedad no solo afecta al cuerpo (concebido por los curanderos como materia hecha a imagen y semejanza de Dios) sino también al estado anímico, esta es una prueba del desequilibrio.

La enfermedad uno la produce. La enfermedad llega hacia ti como te comportes, todo lo atraes con tu vida, con tu fuerza, con la virtud que tienes en ti misma. Todo llega hacia tu cuerpo, hacia tu pecho. Tú atraes cosas también, uno absorbe. Hay cuerpos que lo digieren y cuerpos que no, en el caso mío soy diabético y ¿Cómo me ves? Es mi amiga, la enfermedad es mi amiga y todas las enfermedades pueden ser tus amigas...Si viene un leproso abrázalo, no pienses de la enfermedad, de lo que te va a pegar. Si tú piensas en los contagios te vas a morir tan rápido, o la desesperación, tu llamas y atraes lo que tienes que hacer y desprecias. Las enfermedades son como algo que va volando, que va lastimando, va llevando muertes, va matando mucha gente, se vuelven epidemias...⁵³

Por el lado contrario

Creo que es algo muy importante para cualquier ser humano, si hay salud hay alegría, porque si no hay salud es la tristeza de todo mundo. Aunque por eso estamos en un mundo, porque hay de todo: hay unos que lloran, hay unos que ríen, otros que gritan.⁵⁴

⁵¹Curandero desde hace 34 años y quien realiza la festividad de San Simón cada 28 de Octubre.

⁵² Entrevista a don Aureo realizada el día 14/12/2013.

⁵³ Entrevista a Don Aureo el día 07/08/2015.

⁵⁴ Entrevista a Don Aureo el día 07/08/2015.

La salud en el Soconusco es un estado de equilibrio en donde están ausentes las preocupaciones de toda índole, por el contrario la enfermedad está llena de perturbaciones que dañan al individuo y a las personas que viven a su alrededor. La enfermedad se caracteriza por mermar el estado anímico de las personas, así como también su estabilidad física. La salud y la enfermedad son periodos ineludibles en la vida, en ocasiones las enfermedades suelen ser por causa natural y en otras suelen ser provocadas por alguien

Salí con infección de la garganta, salí con fiebre reumática, salí con artritis, salí con grasa en el páncreas, salí con no me acuerdo que otras enfermedades.

- Mira comadre, estas perdida de enfermedad. Pero no te preocupes, porque no es enfermedad de la gente.
- ¡Ah! eso ya lo sé, que es enfermedad de Dios y de mi cuerpo. Me queda mirando mi compadre y se tira una gran risada. Y le digo ¡No, no, no! Enfermedad de la gente no es, es de mi cuerpo y de Dios, porque si él me ha dado la vida, él me ha dado la enfermedad y él me la va a quitar y usted también, que usted me va a recetar y yo la voy a comprar.⁵⁵

Las enfermedades llegan de diversas formas pero es menester revisar lo que han dicho otros autores, por ejemplo Violeta Jiménez

La influencia de las personas que nos rodean y con las que nos relacionamos ejerce una fuerza en nuestro estado de ánimo y en nuestro modo de actuar; por ello es que las discordias entre vecinos y familiares, los celos entre esposos y novios, la envidia que puede provocar la prosperidad de alguien cercano o las disputas por terrenos, estimulen odios y rencores que llevan a hacerse daños “sutiles” o pueden mandar a hacer trabajos de brujería para que les impregnen alguna enfermedad o induzcan a un accidente. De esta manera, la armonía en las relaciones sociales de una persona contribuirá a una buena o mala salud (Jiménez Lobatos, 2008: 63).

⁵⁵ Entrevista a doña Celia, 21/11/15.

Doña Celia en una ocasión comentó que “allá en Metapa tiene muchas envidias, ella recientemente compró un carro y eso ha despertado envidias aunque siempre las ha tenido”⁵⁶. Antiguamente este tipo de “creencias” (como lo cataloga la gente), era más fuerte, según mi abuelo platica:

Y ahí vamos nosotros también, nos llevaron a mí, a tu tío Nando y ni me acuerdo si iba en tío Beto porque no nos podían dejar a nosotros pue. Iba mi mamá y mi abuelita le pidió a mi tía Tere que le diera a Roberto porque se trataba de que aprovechando que íbamos a hacer el viaje que nos limpiaran para que nos librasen de toda maldad, por la creencia de que hay maldad en la gente, que es envidiosa, que es todo ese tipo de cosas, más antes así era, ahorita ya casi tal vez se va apartando ya todas esas cuestiones de creencias.⁵⁷

La maldad es un elemento que aún persiste en el discurso de los curanderos, ellos tienen o deben tener una mirada “neutral” ya que se consideran sólo como ejecutores del mandato de los espíritus, aunque reconocen que a veces hacen cosas malas y también buenas, como curar. A nivel teórico, la práctica de los curanderos implicaría una discusión considerando que en el Soconusco se les puede ubicar con una doble actividad según la autora de “Diagnóstico y curación en Hueyapan, Morelos” (1985)

En la medicina espiritualista se combinan la científica y la tradicional. En ella la mística guarda especial importancia dado que pertenece a una corriente religiosa específica que determina en última instancia su ideología, como lo enfatiza Lagarriga: “Los espiritualistas trinitarios marianos son los miembros de una sociedad teosófica espiritualista que se dedican por intermedio de los espíritus, a la curación de los padecimientos físicos o al consuelo de las aflicciones espirituales”...La mística se hace evidente al observar los rituales que se hacen a lo largo del proceso terapéutico. *La relación médico-paciente se hace mediante un “intermediario”, por decirlo así, al que se le denomina “medico espiritual”, quien para poder aplicar sus tratamientos necesita recibir en su cerebro el espíritu del médico.* Toda terapia es

⁵⁶ Entrevista a doña Celia 07/01/13.

⁵⁷ Entrevista realizada a Albino Arteaga Son 13/09/15.

realizada precisamente a través de esta relación. En esta medicina se tratan todo tipo de afecciones: tos, mal de ojo, etc. Se usan para el tratamiento los mismo medicinas de patente (inyecciones, pastillas, sueros), que medicamentos tradicionales (yerbas) y los propios como las flores y el aceite que ofrecen en el altar del templo...Por último, en la medicina tradicional, que conserva muchos aspectos de la medicina prehispánica y colonial, el entrenamiento es más bien empírico. Lleva a cabo sus tratamientos con yerbas y animales, y forma parte de una cosmovisión que adquiere características especiales en lugares diferentes...Asimismo, estas medicinas están estrechamente relacionadas con el mundo sobrenatural, aunque de manera diferente. Ya vimos como en la medicina espiritual el medico tiene que acudir a los espíritus para que estos efectúen los tratamientos a través de él. *En cambio, en la medicina tradicional el trato médico-paciente es directo y el curandero se relaciona con los seres sobrenaturales para que estos devuelvan la salud que han robado a la persona* (Álvarez Heydenreich, 1985: 98-99).

Entonces, el ejercicio de los curanderos del Soconusco no puede encajarse en la medicina espiritualista o en la medicina tradicional estrictamente como lo señaló Heydenreich, se trata más bien de una combinación de ambas pues responde a las necesidades de los enfermos y de los curanderos.

3.5.2 Espacio y tiempo sagrado

Es interesante apreciar el concepto de espacio que tiene doña Celia, los lugares que no han sido ocupados por humanos son habitados por este tipo de espíritus. En la entrevista se deja ver una vez más que la curandera tiene una conversación, sin embargo el espíritu no obedeció a las órdenes y fue por eso necesario tomar medidas extremas como ahogarlo, lastimarlo y hacer un novenario para que el espíritu dejará de molestar. En contraparte con ese peculiar espíritu don Aureo dice

Llegan al cuerpo, son espíritus, hay espíritus buenos, son espíritus como te digo, como tú los trates.....pero si lo tratas bien vas a vivir una vida tan bonita, yo siento que con ellos convivo todos los días para mi día y noche trabajo con ellos o convivo con ellos como estoy hablando contigo. Yo le pido fuerza para curar a una persona,

yo le pido que me ayuden a liberar a una persona, ellos me ayudan, también tienen manos sabias y manos sagradas también, como te digo, como tú los trates. Y si ellos están metiendo las manos ahí también les digo que lo retire el daño que tienen también.⁵⁸

Es necesario siempre hablar con los espíritus y entregarles un presente especialmente si son ellos quienes están haciendo el daño. Los santos como San Simón y los espíritus son concebidos como personas por que poseen voluntad propia e intereses, así también necesidades terrenales o humanas, es necesario que estén equilibrados para estar en paz y así dejar de “molestar” a los vivos, son en cierta forma semejantes a las características que presentan los cerros y volcanes

...los cerros y los volcanes son considerados hierofanías, es decir, que en esos elementos se manifiesta lo sagrado y es posible tener con ellos un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial, vale afirmar que, igualmente, poseen rasgos y sentimientos humanos, lo que significa que también están ubicados en un nivel “donde la relación con los humanos se convierte en una conversación”. O sea, no sólo son entidades que controlan desde “allá” y/o desde “arriba”, sino que también se les personifica y se les ve deambulando por los poblados. La noción de humanización conlleva a adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada en cuanto a su género (Juárez Becerril, 2015: 219-220).

Es por eso que tiene cabida el principio de reciprocidad del que tanto se habla en la religiosidad popular y del que Padrón Herrera enfatiza:

La creencia en un poder divino es ambivalente, de atributos opuestos y complementarios: negativo-positivo, bueno-malo, enojo-milagro, vida-muerte, protección-devastación, dualidad contenida en la imagen, en las fuerzas contrarias que buscan equilibrio en la reciprocidad entre deidad y humanos, a través de la cual se manifiesta el poder sagrado y la eficacia del ritual (Padrón Herrera, 2009: 71).

⁵⁸ Entrevista a don Aureo 02/01/14.

De ahí que la reciprocidad sea un elemento característico de la religiosidad popular, es claro que “la religiosidad popular indígena no es una escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven (Arzápalo, 2009, 23).

Aunque los curanderos sepan dialogar con los espíritus esto no significa que lo pueden hacer en cualquier momento y lugar, hay un tiempo y espacio definidos para contactarlos y establecer acuerdos. Su relación con el entorno natural proporciona pistas para entender lo que conciben como espacio de los humanos y de los espíritus, es decir sagrado. Para doña Celia existen espacios delicados en los que es más probable encontrar espíritus, los lugares que ellos habitan son debajo de las ceibas y los lugares abandonados, pero no cualquiera puede entablar conversación con esos seres, sólo aquellos que traen el don pueden hacerlo. El espacio sagrado donde cura doña Celia se concibe como

...La repetición de la hierofanía primordial que consagró ese espacio transfigurándolo, singularizándolo, en una palabra, aislándolo del espacio profano que lo rodea. Un espacio sagrado toma su validez de la permanencia de la hierofanía que lo consagro una vez. La hierofanía no tuvo pues como único efecto el de santificar una fracción dada del espacio profano homogéneo, además asegura para el porvenir la perseverancia de esa sacralidad. Allí, en aquella área, la hierofanía se repite. El lugar se transmuta de esta suerte en una inagotable fuerza y de sacralidad que permite al hombre, como la única condición para él de penetrar allí, tomar parte de esa fuerza y comunicarse con esa sacralidad (Eliade en Broda, 2004: 256-257).

3.5.3 El curandero y su mesa de trabajo

Para los curanderos el espacio sagrado es el cuarto en donde trabajan, en donde tienen su “mesa” y a sus santos. La importancia de las “mesas” radica en que son lugares predilectos en los que se entra en contacto con la divinidad, “la religiosidad

popular suscitada por el encuentro de la cosmovisión mesoamericana y la hispana, multiplica las diversas formas de los lugares de culto, ya que la raíz mesoamericana señala principalmente paisajes naturales con peculiares características como cerros, cuevas, cuerpos de agua, barrancas, etc., identificados como lugares de fuerza, en los que se presentan para los rituales, “mesas” sobre las que se brindan las ofrendas, a manera de invitación a los comensales, en este caso los seres sobrenaturales o ancestros” (Arano Leal, 2012: 104).



Imagen 16. “Mesa de trabajo de don Aureo, curandero del Soconusco” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, 28/10/14.

Las mesas de trabajo son altares domésticos, estos son considerados como “lugares de contacto con los seres sobrenaturales, donde la presencia y la ubicación de los objetos rituales, simbólicos, imágenes o esfinges de los seres sobrenaturales tienen una organización espacial y estética respecto a las concepciones de dichos objetos. Sobre una mesa con un lienzo de tela o papel, que se extiende en su parte posterior sobre una pared como fondo que también se cubre, se ubican los objetos, con una relación espacial de seriación vertical, horizontal o ambas, donde los más significativos se encuentran en la parte superior y posterior, aunque no hay una figura central que destaque. (Arano Leal, 2009: 86).

Esta reinterpretación simbólica es la que ayuda a los santos de diferentes orígenes tener cabida dentro de las mesas de trabajo de los curanderos, Romero alude esto debido a que

En el sistema médico de los pueblos indios no desapareció su matriz cultural, la del mundo prehispánico, sino que en ella se insertaron nuevos elementos dando como resultado un nuevo sistema médico. La cosmovisión prehispánica no pudo ser erradicada de raíz porque muchos de los referentes que la hacían eficaz y congruente seguían vigentes (Romero, 2006: 152).

Es por eso que en la fotografía de don Aureo es posible apreciar la convivencia de figuras “antagónicas” en un mismo espacio, ahí se encuentran la imagen de Cristo, la imagen de la Santa Muerte, entre otros santos. Para los curanderos no hay ningún problema en “servir” a los espíritus que sean, ya sean concebidos por personas externas como buenos o malos, no parece haber algún tipo de contradicción para los creyentes. Hay curanderos que hacen una leve diferencia, así como Doña Celia, quien en su mismo espacio de trabajo tiene dos altares; uno de ellos es para realizar trabajos “blancos” y otro para los “rojos”. En efecto existe una diferencia entre los altares, así también entre los santos que ocupan estos lugares, empero en el Soconusco aparentemente no existe una rivalidad entre ellos

No, no le molesta porque cuando yo le pido a él (San Simón), le pido a él. Aparte le estoy pidiendo a ella (Santa Muerte) precisamente. Te digo, allá no tengo porque tenerlos a ellos allá (en el altar donde tiene santos católicos y otros como Santa Marta del Dragón). Esto es lo rojo, este es trabajo negro. Aparte es lo blanco aquel, ese limpia de ojo, ese limpia de empacho, traes algún dolor, una limpia, una soplada y con ellos (Santa Muerte y San Simón) igualmente también.⁵⁹

Ambos grupos de santos pueden funcionar de la misma manera, es decir, Doña Celia acude tanto a San Simón y a la Santa Muerte como a la Santa Cruz y al Sagrado Corazón de Jesús (solo por mencionar algunos). Seguramente la imparcialidad de Doña Celia se rompe en algunas ocasiones cuando entra un

⁵⁹ Entrevista realizada a Doña Celia el día 26/07/13.

enfermo, ya que del doliente depende si quiere curarse con la intervención de una u otro santo.

Doña Celia y su esposo dicen que la Santa Muerte y San Simón no pueden estar con los demás santos, ellos tienen su mesita en una esquina y los otros santos en otra. Hasta tienen que esconderlos porque cuando la gente entra a rezarle a la Santa Cruz y ven a la Santa o a San Simón, les da dolor de cabeza o cuando los ven prefieren no entrar. A veces sin verlos la gente sale con dolor de cabeza, pero es porque doña Celia los tiene debajo del altar.⁶⁰

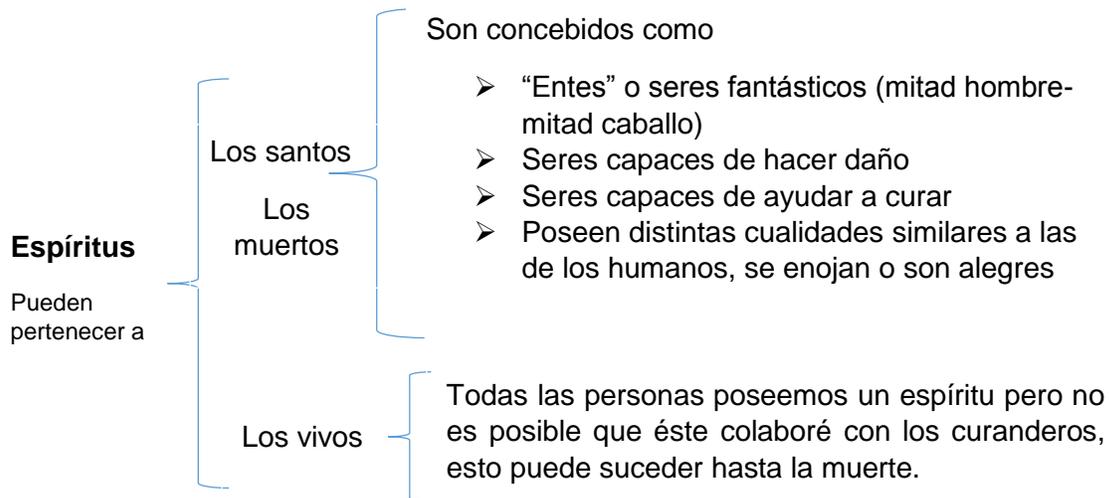
Para los curanderos resulta útil trabajar con muchos santos o espíritus ya que generan más “poder”, por eso no excluyen ni a los santos católicos ni a los que no lo son. Ejemplo de ello es un fragmento del corrido de don Aureo en el que dice

Yo le pido a mis amigos
y a mis hermanos también
a mi padre y a mi madre
a mis compadres también
que me entierren en mi altar
para tener más poder

Vale la pena mencionar que en el corrido salen a relucir la Muerte bendita, San Simón, Dios, San Judas Tadeo y Jesús Malverde. El corrido es una prueba de la disposición de los curanderos a aceptar a los santos que colaboren con ellos, que sean eficientes y que desde luego hayan sido también aceptados por la sociedad, pues como bien reflexiona Violeta Jiménez “la medicina tradicional se caracteriza por ver, además de los aspectos físicos, los aspectos sociales y sobrenaturales de las enfermedades, lo cual tiene que ver con divinidades y la relación con el “otro”...es un fenómeno social, ya que detrás de todas sus manifestaciones existe una noción colectiva que avala las actividades del curandero y del paciente (Jiménez Lobatos, 2008: 55).

⁶⁰ Notas de Campo Mayra Arteaga, 08/01/13.

Doña Celia desde hace 35 años tiene su mesa o altar con el cual puede realizar sanaciones. Es una mujer que desde su niñez se ha relacionado con ciertos espíritus, muchos de sus encuentros con estos seres no fueron agradables, de hecho algunos aún siguen causándole “problemas”, esto llama la atención pues se supondría que ella guarda una buena relación con todos los espíritus, parece ser contradictorio puesto que esas mismas fuerzas que pueden ayudarla también pueden hacerle daño. Los espíritus son concebidos por doña Celia como “entes” que habitan en territorios no habitados por las personas, así también los espíritus cuyas imágenes de bulto se encuentran en las “mesas” llegan a beber agua. Distinguen los espíritus de los santos, los espíritus de los familiares fallecidos y espíritus desconocidos que vagan en terrenos baldíos. Todos coinciden en que se les debe prestar atención, darles agua, dinero o “limpiar” en donde estén vagando y asustando a la gente.



Cuadro 6. “Clasificación de los espíritus”. Elaboró Mayra Arteaga Calderón 03/01/16.

En el sistema mágico-religioso hay inconsistencias (desde el punto de vista occidental), pero esto no interfiere de manera alguna en la práctica de estos curanderos, para ellos y para la demás gente creyente el comportamiento de San Simón es característico de él y hay que saberlo tratar si se quiere obtener algo. “De los *santos* (ataviados con la indumentaria que distingue a los tzotziles) se espera

que ayuden en sus necesidades a los hombres. Se cree que su benevolencia se prodiga cuando se les alimenta regularmente, es decir, cuando se les ofrendan velas e incienso...No obstante su papel de protector, se considera que un *santo* puede ayudar “a un brujo en su actividad” (Báez-Jorge, 1998: 144). Así mismo Galinier comenta que los santos son como

...alguien a quien se promete darle de comer y a quien no se le da nada después. Lo toma a mal. Esta relación de tipo contractual –que se observa ya a nivel de la vivienda doméstica y de la iglesia- halla aquí su máxima expresión (Galinier en Báez-Jorge, 1998: 138).

Es justo decir que cada sistema ideológico opera bajo su propia lógica y aunque pueden cambiar lo hacen en sus particulares periodos de tiempo a su ritmo, es por eso que aunque algunas ciudades estén catalogadas como tal, persisten con menor o mayor fuerza sistemas ideológicos tales como el mágico y el de la medicina tradicional. Los sistemas después de todo dependen de la base material que rige a los grupos sociales, si esta cambia los sistemas lo harán de forma más o menos violenta según este conformado.

La curación o las limpias que se realizan a las personas deben realizarse dentro de ese espacio sagrado, frente a su altar o mesa. El enfermo siempre se coloca de pie frente a las mesas mientras que el curandero es quien realiza todos los movimientos que considere necesarios. Cuando se trata de corroborar si se trata de brujería, el enfermo y el curandero estarán sentados apoyándose en la mesa para que el especialista pueda interpretar lo que le dirán los naipes.

Los cuartos en donde curan son espacios pequeños de 3X3 metros aunque eso depende de la cantidad de santos que se alojen ahí. En el espacio sagrado de doña Celia se encuentran 2 mesas, en la mesa grande reposan dos pequeñas cruces de madera, aproximadamente de 15 cms., algunas veladoras y en el centro una copa muy grande llena de agua, espuelas de plata y una canastita, una imagen de “santos católicos como el Sagrado Corazón de Jesús (de alrededor de 1metro), otros cuadros pequeños colgados en la pared de la Virgen de Guadalupe, Santa Marta

del Dragón, San Ramón y la Virgen de Juquila. Contra esquina se encontraba una mesita pequeña de aproximadamente 1X 0.80 cms., ahí estaba la Santa Muerte de color blanco y un San Simón sentado, ambos de 15 cms”.

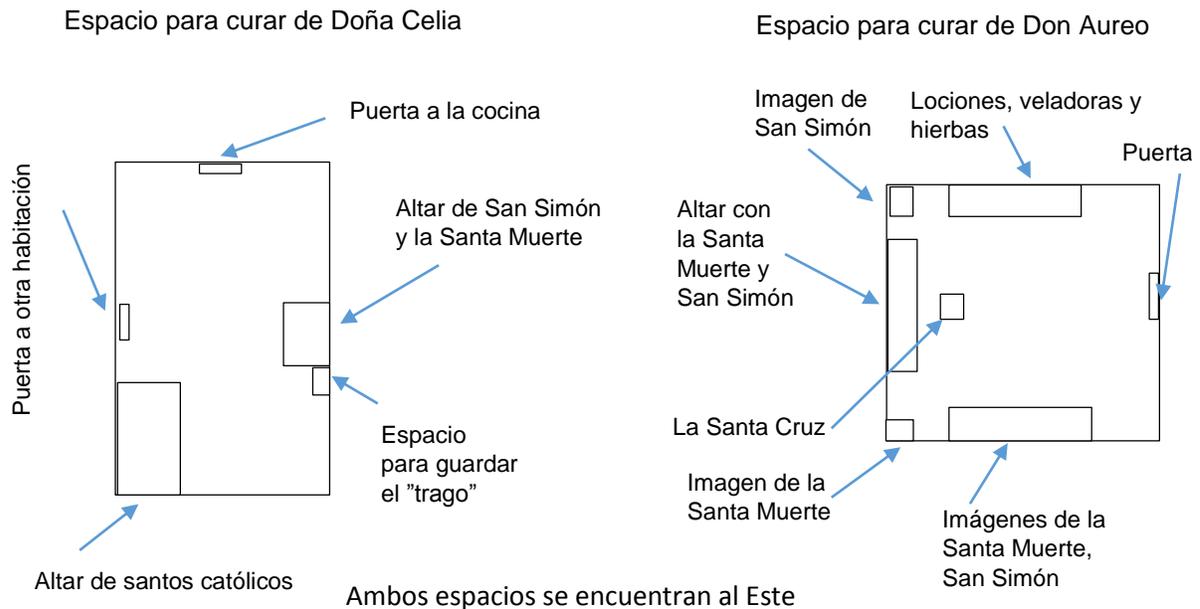


Imagen 17. “Espacios de Doña Celia y de don Aureo”. Elaboró: Mayra Arteaga Calderón, 03/01/15.

Para el caso de don Aureo su cuarto y la puerta se encuentran al Oeste y es de dimensiones similares al de doña Celia, no obstante el espacio se ve reducido ya que hay 3 mesas, cada una de ellas ocupa una pared. El piso es de tierra y la mesa “principal” con mantel morado aloja a distintas figuras, son tantas y de diversos tamaños que no se logran apreciar pero las que sobresalen por su número son las imágenes de Jesús Malverde y de San Simón, le siguen las cruces de madera, la imagen del Diablo y San Judas Tadeo, un cuadro grande del Divino Rostro, asimismo ocupan espacio veladoras de color rojo y otras blancas, en menor cantidad se encuentran las de las 7 potencias. Debajo de esta mesa principal se encuentra una gran cruz negra de aproximadamente 1 metro, esta cruz esta incrustada en una base de cemento y al lado derecho, a un costado de la mesa arrinconado en una esquina está el gran San Simón que sacan cada 28 de Octubre

en la fiesta y del lado contrario se encuentra una gran imagen de la Santa Muerte con vestiduras negras, llega a medir casi 2 metros.

Sobre la pared del lado derecho se encuentra una mesa llena de veladoras de distintos colores y del periódico con la cual las envuelven, así también hay unas ramas de albahaca y lociones de “Ven a mi” y aguardiente de caña. En esta mesa se encuentran los materiales que don Aureo empleará para la curación, por ello es que no hay un orden. En la mesa del lado izquierdo hay otras figuras de santos similares a los de la mesa “principal”, abundan Jesús Malverde, San Simón y San Judas Tadeo.

Estos cuartos dedicados para resguardar a los santos y a las mesas son espacios exclusivos en los que se cura a las personas, no obstante existen las limpias para las casas o terrenos que anteriormente no estaban habitados, de aquí se rescata la idea sobre la naturaleza. La naturaleza entendida como un espacio delicado ya que está habitado por animales y espíritus que pueden causar “sustos” a personas que no poseen el don de curar

Es notoria la diferencia entre el espacio en el que viven los humanos y el que habitan los no humanos. Los espacios enmontados, ceibas, ríos y toda naturaleza agreste se convierten en lugares delicados dado que ahí suelen aparecer espíritus, la presencia del humano es casi nula, por lo cual estas áreas son consideradas “sin dueño” pero pertenecen a aquellos seres. Según el pensamiento de doña Celia, mientras el humano no haya comprado un terreno aún pertenece a aquellos seres, una vez habitado por las personas los espíritus deben salir, si esto no ocurriera se debe acudir a diversos procedimientos como “matar” a ese espíritu o simplemente pedirle que se vaya.

...aquí me han contado que, tiene como 3 días, me contaron que por todo el río pasaba un hombre en un caballo ¿Por qué lo miran? Por qué está muy enmontado ese lugar ¿Qué es lo que quiere ese lugar? Un aseo, para que se vea limpio. Es

malo porque hay animales malos, hay culebras, como pueden salir otros animales más de ese matorral, pero como no lo asean, ahí hay mucho susto también.⁶¹

Hay una clara diferencia entre los espacios, los espíritus habitan en aquellos en los que los humanos están ausentes, por eso cuando estos últimos llegan deben desalojar a los espíritus necios (basta recordar aquel lugar encantado que ahora pertenece a doña Celia).

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el "Mundo" (con mayor precisión: <<nuestro mundo>>), el Cosmos: el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de <<otro mundo>>, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de <<extranjeros>> (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas). A primera vista, esta ruptura en el espacio parece debida a la oposición entre un territorio habitado y organizado; por tanto, <<cosmizado>>, y el espacio desconocido que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un <<Cosmos>>, del otro, un <<Caos>> (Eliade, 1981: 32).

Dentro del espacio habitado por los humanos se encuentra ese espacio sagrado en el que tiene cabida también un tiempo sagrado: el tiempo de la curación, el tiempo de la fiesta. Espacio y tiempo se vuelven entonces como dos caras de una misma moneda. Respecto al tiempo y espacio Eliade dice

Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa...El hombre religioso vive así en dos clases de Tiempo, de las cuales la más importante, el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se

⁶¹ Entrevista a doña Celia el 21/11/15.

reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos....La solidaridad cósmico-temporal es de naturaleza religiosa: el Cosmos es homologable al Tiempo cósmico (<<el Año>>), porque tanto uno como otro son realidades sagradas, creaciones divinas (Eliade, 1989: 63,64,67).

Antes de concebir un espacio y tiempo sagrados primeramente existió un caos, un desorden. Equiparándolo con el caso de los curanderos se puede ubicar a este caos en el cuerpo como desequilibrio: enfermedad, en donde es necesaria la intervención de una limpia o una curación para restablecer al cuerpo. Es necesario siempre acudir periódicamente con los santos, tener un momento y un lugar de comunicación con lo sagrado.

Es que yo siento que yo no he aprendido a curar, a mi llega algo bonito a mi vida, llega algo a cada instante. Ahorita me veías que venía caminando... no se hablar, aquí se hablar, aquí se decir lo que te puedo decir ¿no? Allá afuera soy un hombre, un ser humano común y corriente, aquí hablo distinto, aquí no es la misma voz de allá para acá. Me transformo en muchas cosas, muchos Aureos hay: un bueno, un malo, un medio bueno y todos se convierten en muchas cosas...Porque para mí este lugarcito lo tengo, que me atrae, se siente calor pero ¿le lastima ese calor que está aquí dentro? ¿Se da cuenta? Puedes sudar pero no te está lastimando, te está curando a veces si es necesario. Si te va mal, a veces al salir de aquí sales diferente ¿sí o no? Es algo que ni yo mismo lo entiendo...⁶²

3.5.4 Rituales de curación de los curanderos del soconusco

En la cotidianidad de los curanderos del Soconusco sus actividades se reducen al comercio, en el caso de don Aureo sus ingresos dependen no solamente de las curaciones (algunas personas le pagan, otras personas no, no hay una cuota específica) sino que también tiene una palapa en la que se ofrecen diversos platillos a los que visitan la barra como cockteles de camarón, mojarras fritas, robalo, lisetas, entre otros mariscos. Para el caso de doña Celia es similar, ella se dedica a la venta de frutas y dulces en el centro de salud de Tapachula, cuando hace trabajos de

⁶² Entrevista a don Aureo 07/08/14.

adivinanza cobra 300 pesos por pregunta y 1500 pesos por curación, en el caso de quitar “brujería” tiene que acudir a los naipes para que estos le digan cuanto pagó la persona que hizo la brujería, la misma cantidad se le pagará a doña Celia para que pueda quitarla.

No es posible exponer una etnografía de un ritual de curación, pero los curanderos han compartido como curan o quitan a los espíritus que están haciendo daño. Los rituales de curación más comunes son las limpias

Clasificar a la limpia solo como un procedimiento diagnóstico es limitar su vasto campo de acción, pues su objetivo, en sí, no se reduce a conocer la causa de la enfermedad, sino que implica también la extracción del mal que aqueja a la persona (Romero, 2006: 208).

Las limpias son procesos preventivos o curativos para conservar o restaurar el equilibrio y por ende la salud. Los elementos que utilizan para retirar aquel mal pueden ser muy variados, desde las manos del curandero, la albahaca, alcohol, el huevo, las lociones (verde, de San Alejo para retirar enfermedades, Ven a mí para reunir a las parejas) las veladoras (de San Simón, de la Santa Muerte o blanca) y los animales, de entre ellos los más comunes son los gallos rojos y negros, pero también se usan los cerdos, chivos o vacas. Estos elementos varían de acuerdo a la “fuerza” con que lleguen los espíritus, don Aureo señala

...para a cambio de liberarse de cualquier tipo de maldad tienes que poner algo ¿no? Un poco de todo, un borrego, un chivo, una vaca si es necesario ¿no? Baño la cruz de sangre ¿Por qué? Porque la sangre la doy de presente para limpiar, hay espíritus que exigen tener algo así en la vida, se los das y liberas a aquella persona.⁶³

Así mismo doña Celia comenta

⁶³ Entrevista a don Aureo 07/08/14.

Sí, pero él (San Simón), si yo me voy a acercar a la mesa, le voy a decir ¡Vamos a trabajar! Aquí está tu copa de trago, ahí está tu cigarro, chupa tu cigarro y quiero esto, quiero esto y quiero lo otro. Santa Muerte necesito de ti ¡Ayúdame! Aquí está tu copa de trago, tengo que darles para ver que trabajen, no nomas les voy a pedir y no les voy a dar...Un su billetito, unas sus monedas quizá en su canasto.⁶⁴

Las enfermedades provienen de distintas maneras, son divididas en enfermedades de “Dios” y del cuerpo (son enfermedades que surgen “naturalmente”, por la vejez o por consumir alimentos dañinos para cada cuerpo) y enfermedades de “la gente” (todas aquellas producidas por la envidia y en algunos casos por trabajos “negros”, que son los que hacen daño).

El diagnóstico en el Soconusco no es homogéneo, en ocasiones los curanderos indican que únicamente con ver a su paciente pueden saber que enfermedad los aqueja. Generalmente los curanderos empiezan a hablar sobre problemas relacionados con el “amor”, después de haber hablado preguntan al enfermo si fue cierto lo que dijeron, si ninguna de las dos anteriores formas resulta comienzan a preguntar cuál es la razón por la cual acuden hasta llegar a saber la causa del problema o la enfermedad.

Luego de saber la razón de la enfermedad se procede con la limpia, si es enfermedad de “Dios” se utiliza la veladora blanca y la loción verde o de San Alejo para extraer cualquier mal, este tipo de limpias tienen una función preventiva o para aumentar el efecto de los medicamentos alópatas. Luego de cerciorarse que se trata de enfermedades de “Dios” pasan la veladora blanca por todo el cuerpo del enfermo y con una rama de albahaca bañada de la loción de San Alejo o loción verde “chaporrean”⁶⁵ por todo el cuerpo, finalmente toman nuevamente la veladora blanca, persignan al enfermo y la prenden.

⁶⁴ Entrevista a doña Celia 21/11/15.

⁶⁵ Ramear

Si es una enfermedad causada por otra persona o enfermedad “de la gente” doña Celia realiza el mismo procedimiento, comienzan a hablar sobre las relaciones sentimentales o el trabajo y si no reciben una respuesta de confirmación por parte del enfermo tiran los naipes, los naipes son quienes proporcionaran los detalles de “la brujería” como por ejemplo: quien la hizo, como lo hizo, cual es el padecimiento y el costo. A partir de eso doña Celia le dará una lista con los elementos a emplear para la curación. En la mayoría de los casos se utilizan los gallos rojos para extraer aquel mal, todo aquello que absorba el gallo quedará en él, luego de eso se degüella al gallo y la sangre es vertida en la tierra. Los gallos que han sido puestos en el cuerpo de las personas no pueden ser ingeridos por que se corre el riesgo que esa enfermedad o el mal se “vuelva a acomodar” según doña Celia, por eso es mejor tirarlos a la basura o en el caso de don Aureo quemarlos o dárselo a los zopilotes.

Cabe mencionar que no solo los humanos pueden “limpiarse”, también se puede limpiar a los animales pasando una veladora blanca (para ello se recurre a San Antonio del Monte) y a los lugares en donde los espíritus “molestan” o “espantan” a las personas. En este último caso también se recurren a los gallos rojos, ellos se dan como presente a los espíritus y pueden ser ingeridos por el curandero u otras personas, en otros casos los gallos son enterrados en la tierra, es decir, el presente puede ser la sangre o el gallo completo.

Ah bueno, son cosas que pongo de presentes ¿no? Para liberar, para curar hay personas que no se pueden curar con veladora, no se pueden curar con otra cosa, con albahaca, eso no llega. Hay personas que son poseídas por espíritus malignos como se llaman ¿no? Y los espíritus como te digo a donde llegan se posesionan y ya no entran despacio, entran golpeando, tratando mal a las personas ¿no? Los tiran al suelo, se revuelcan, gritan, lloran y tú tienes que darle algo a eso pa´ que se vaya y lo deje en paz ¿no? O la tranquilizas y a su manera ellos piden también algo ¿no? Ahora esta es mía yo me la llevo, yo le traigo un gallo y que dejen libre a ella ¿no?⁶⁶

⁶⁶ Entrevista a don Aureo 02/01/14

Luego de la limpia el enfermo se retira a su domicilio, si no mejora tendrá que acudir nuevamente con el curandero, aunque afirman que en varias ocasiones solo basta con una intervención y después “ni a pararse vienen” debido a su mejoría. Los curanderos tienen bien en claro que el éxito o fracaso de las limpias y demás trabajos que realizan dependen en mucho de la creencia del enfermo “Es como te vuelvo a repetir, porque uno cree, porque si uno no cree ¿Para qué vas a venir aquí?”⁶⁷

Las limpias o trabajos blancos (para quitar enfermedades y problemas) y negros (para hacer daño), así como la fiesta de la Santa Cruz, de la Santa Muerte y San Simón los conciben como rituales para reestablecer el equilibrio. Esta última fiesta es una celebración que cristaliza la “alegría” del santo o al menos así lo consideran muchos de los que acuden a la fiesta. Así también es el momento en que la gente (sin necesidad del curandero) puede hablar con la imagen del santo, es el momento en que la gente tiene la oportunidad de reestablecer su propio equilibrio.

⁶⁷ Doña Celia 21/11/15



Imagen 18. "La limpia" Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2015.



Imagen 19. "La soplada por don Aureo" Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2013.

CAPÍTULO 4. LA FIESTA PARA SAN SIMÓN

4.1 La fiesta: un ritual de agradecimiento y curación

Los curanderos poseen un papel importantísimo dentro de los rituales de curación, de hecho, sin su presencia y conocimientos no podría llevarse a cabo la comunicación entre el enfermo y la entidad o entidades del “mundo otro”. Perrin explica que “En las sociedades de tradición oral, el mundo está dividido en dos espacios ‘este mundo’ y el ‘mundo otro’...la expresión ‘mundo otro’ evita la de ‘más allá’ o de ‘otro mundo’, que evocan solamente el mundo de la muerte...” (Perrin en Romero, 2006: 60). En efecto, los curanderos y algunas personas de la barra de San Simón consideran que tanto San Judas Tadeo como San Simón son divinidades capaces de incidir para “bien” y para “mal” respectivamente, en la vida de los pobladores.

Las bondades de San Judas se reflejan en las buenas pescas y en el distanciamiento de hacer “maldades” a los vecinos según don Pedro y doña Guadalupe habitantes de la Barra de San Simón. Estos seres divinos inciden cotidianamente en la vida de los creyentes, esto depende del tiempo y cuidado que se les brinde a los lugares sagrados que cada quien posee (San Judas y San Simón).

Al momento del contacto con esos espíritus es necesario ejecutar correctamente todas las acciones necesarias para que la curación o el trabajo solicitado surta efecto. Hay rituales en los que se nota bastante rigurosidad, otros que parecieran más flexibles. La fiesta de San Simón, entendida como un ritual de agradecimiento y curación trae a colación algunos elementos que lo caracterizan, el mayor de ellos es la alegría, mucha gente en la fiesta expresa que deben divertirse porque San Simón es alegre. Otro de los elementos más significativos de la imagen es el cigarro y las bebidas alcohólicas, estos no pueden faltar aunque los cigarros se quedan siempre cerca de la imagen y es este quien los consume. El cigarro y el alcohol se proporciona a la imagen cuando una persona va a hablar con él, el principio de reciprocidad no puede escapar aquí pues se necesita darle algo para que te pueda escuchar.

Para los invitados a la fiesta no existe algún concepto negativo sobre las bebidas o el cigarro pues bien se sabe que son cosas que a San Simón le gustan, además del baile y quiere que la gente se divierta así como él, según don Aureo. Estas imágenes de San Simón bailando con las mujeres, o los que se acercan a compartir un cigarro o una copa con él son elementos que quedan guardados en la memoria de los niños y jóvenes, pero también la tecnología se ha hecho presente pues muchos se acercan solamente para tomarse fotos con la imagen de este santo. Esto se puede comparar con lo que dice Good

Por lo tocante a los cohetes y a la música, estos componentes sonoros comparten las mismas características que los anteriores, en el sentido de que permiten penetrar esferas no físicas. El trueno de cohetes, el repique de las campanas y la música misma llegan directamente a los seres incorpóreos y conforman una categoría especial dentro de las ofrendas; su presencia es indispensable para la eficacia cósmica (Good, 2013: 65).

No obstante los rituales deben seguir ciertas pautas pues al menos en la época prehispánica el ritual “por lo regular era fuertemente pautado, pues se creía que su eficacia residía en los métodos probados a lo largo de generaciones de fieles. La improvisación era posible, pero siempre conducía a la incertidumbre en el logro del efecto buscado.” (López Austin, 1996: 495)

La fiesta de San Simón durante los tres años consecutivos que la he presenciado, se han visto ciertas variaciones. La primera ocasión que tuve oportunidad de ir me sorprendió en demasía debido a que vi la manera sensual en la que una mujer le bailaba a la imagen de San Simón, además un grupo de 4 mujeres se acercaron para beber y fumar sus respectivos cigarros con el santo, lo acariciaban y besaban constantemente. La explicación del porqué lo hacen las mujeres, es aparentemente muy simple para don Aureo:

Pues es su gusto ¿no? Lo sacan aparentemente a divertirse también, a bailar con él. Es algo bonito que tratan de hacer, una tradición de hacerlo siempre...Entonces hay gentes que lo quieren o quieren bailar con él. Es por gana, por agradecimiento o por sentirse contentos también, ellos lo hacen por tradición o por estar alegres, por celebrar el santo o como quien dice el cumpleaños...Si, solo las mujeres, pues

si...Porque a las mujeres les gusta bailar y él es hombre ¿no? Y se sienten contentas, como que él las motiva también, como que el mismo espíritu de él como que se encarnara en la gente también y sienten la emoción de estar con él, se sienten alegres.⁶⁸



Imagen 20. “Baile para San Simón” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2013.

La primera vez que pude presenciar la fiesta de San Simón, la mujer de sombrero bailó de forma bastante sensual a San Simón, si bien este acto no se ha vuelto a repetir, las demás mujeres bailan de forma “normal” (sin sentido sexual) con la imagen todos los años.

Don Aureo sabe bien que San Simón expresa algo más que su naturaleza ambivalente al igual que los demás espíritus, San Simón también es alegre por eso es que su fiesta y la gente deben ser así. La celebración de la festividad es el mejor momento para hablar directamente con el santo, por eso es tan importante. Es posible decir que al igual que la acción de los curanderos, en ese momento las y los

⁶⁸ Entrevista a don Aureo 02/01/14.

creyentes conciben sus acciones no como algo meramente simbólico sino que en ese momento es real (López Austin, 1996: 498).

Las fiestas en las zonas indígenas generalmente requieren la participación de la comunidad, en el caso de la barra de San Simón esto no pasa así. La gente tiene bien presente que al llegar el 28 de Octubre se celebrará la fiesta con don Aureo y que todo lo concerniente a la fiesta solo le compete a la gente que acude a curarse, don Aureo y a su familia. Desde luego que los vecinos están invitados, cualquier persona puede acudir, es como la misma gente dice “cuestión de animarse”. La gente llega por varios intereses, unos llegan porque quieren bailar, otros porque quieren “tomarse algunas cervezas y disfrutar de la disco” tal como lo dijo “el chino”, chofer de las combis ruta Mazatán-Barra de San Simón. Otros verdaderamente llegan para pedirle a los santos, ya sea a San Simón a San Judas o “a los dos”, así me dijo una señora vendedora de elotes que lleva años acudiendo a esta fiesta y quien percibe que “se va perdiendo la devoción”.

La gente que acude para hablar con San Simón (en estos tres años se ha visto que la gente tiene mayor contacto con este santo que con San Judas) son en su mayoría mujeres, ellas son las que dan más particularidad a este ritual. Como bien reflexiona Broda

Más importante que el mito, el cual seguramente no es conocido en detalle por todos los miembros de la comunidad, es el ritual, pues implica una activa participación social. Aunque el ritual, sin duda, refleja la cosmovisión y las creencias, su particularidad reside en el hecho, atinadamente señalado por Maurice Bloch (1986), de constituirse a medias entre *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción (Broda, 2001: 166).

En el acto de besar, hablar con tanta cercanía y acariciar en repetidas ocasiones a San Simón se puede estar pidiendo bienestar en todos los ámbitos (sociales, laborales, amorosos, etc.) o simplemente agradeciendo. Lo mismo pasa con los padrinos de la fiesta pero ellos están agradecidos con ambos personajes: San Simón y don Aureo. En esta última fiesta dos personas dijeron que la gente que apoyaba con la música, la cerveza, la decoración, la comida y demás, esto debido

al agradecimiento que guardan y las fiestas al parecer se realizan de esta forma no solo el 28 de Octubre, sino también en la Santa Cruz y en el cumpleaños de don Aureo

Desde una mirada “externa”, un hombre en una ocasión dijo que las mujeres que bailaban con San Simón estaban pagando favores concedidos o iban a pedir algo. Por otra parte, una de las mujeres que acude año con año dijo que ella se acerca al santo porque podía pedirle lo que quiera o para agradecerle. Parecen declaraciones muy obvias, empero para la religiosidad popular es un elemento central y característico esta concepción de los santos en las comunidades indígenas y mestizas, se trata pues de la labor específica de ciertos personajes como el Diablo⁶⁹ o San Simón para hacer cierto tipo de trabajos.

Los curanderos y la gente saben bien que existe una diferencia notable entre los santos católicos y San Simón, la Santa Muerte o la Santa Cruz (esta última depende de los fines por las que se otorgue a una persona, aunque mayormente se le otorga a quien será curandero). San Simón puede ayudar a las personas a conseguir determinadas metas y como lo ha expresado don Aureo, el bien y el mal forman parte del mundo, él es solo mediador, al respecto comenta:

Porque en mi me inspira algo para hablar, en mi existe algo tan bondadoso, tan bueno. Le sirvo a alguien que después de Dios esta él, porque respeto a las dos cosas: primero a mi padre santísimo que está en el cielo y después lo que está en la tierra, a quien sirvo también.⁷⁰

Si bien las mujeres no emplean una oración para entrar en contacto con la divinidad, según mi interpretación, la forma en la que ellas se pueden comunicar con el santo es por medio del baile, de tocarlo, besarlo y compartir un cigarro con él. Es ese el vehículo por el cual las mujeres (sin conocimientos exactos como los de los curanderos) pueden entablar comunicación con la divinidad, después de todo es un

⁶⁹ Gómez-Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. *Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano*. *Gazeta de Antropología*, 2009, artículo 12. http://www.ugr.es/~pwlac/G25_12RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html

⁷⁰ Don Aureo 07/08/14.

momento especial el cual solo se repite año con año. Se debe recordar que “el ritual no es una búsqueda de la vida, sin más: es una búsqueda social” (Hocart, 1975: 73).

La imagen del santo y la fiesta recuerdan lo que dice Padrón, apoyándose en Marcel Mauss:

El principio de reciprocidad (Mauss, 1979) rige las relaciones entre los hombres y las divinidades. Cíclicamente se intercambia, esto es, se dan, reciben y devuelven dones, producto del trabajo humano y divino, materializado de muy diversas formas. Los seres humanos ofrecen y los seres sagrados reciben ofrendas en forma de danza, música, flores, copal, velas, aromas, oraciones, alabanzas, velaciones, comida, fuegos artificiales, etcétera. A cambio, las divinidades veneradas otorgan un buen temporal, alimento, trabajo, salud, el sustento necesario para la reproducción de la vida, de la naturaleza y el cosmos (Padrón, 2013: 173).

Los padrinos de la fiesta en agradecimiento con San Simón y don Aureo quien es el mediador, se encargan de todo lo necesario para la fiesta, aunque también la familia de don Aureo juega un papel importante ya que ellos se encargan de servir los refrescos, comida, cerveza, etc., todo lo que los invitados pidan. Como se aprecia, lo que las mujeres y los hombres (que son muy pocos) platicuen con San Simón no se puede saber, es privado, pero gracias a los informantes se ha podido saber que lo que piden es lo que ellos deseen y al mismo tiempo agradecen los favores concedidos. Es como señala también Good y la importancia del *chichahualiztli*

...la idea de la fiesta como medio de hacer méritos encaja muy bien con mi interpretación de la intencionalidad detrás de las ofrendas, que es reconocer algo dado, o impulsar que se conceda en el futuro, obteniendo estos resultados por medio del ritual. El concepto de la fiesta en sí es el de una ofrenda que genera derechos e intercambio entre diferentes clases de entes no humanos y humanos (Good, 2013: 73).

La alegría de la fiesta es un elemento trascendente, la misma gente dice que San Simón es alegre y por eso todos deben ser así en ese día. Según la tradición, las

mujeres deben bailar con San Simón pues sólo en este día es posible hacer tal acto (ver imagen 13).



Imagen 21. "San Simón bailando con las mujeres" Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2013.

4.2 Etnografía de la fiesta de San Simón

Es el 28 de octubre del 2015, el día por fin había llegado, la fiesta de San Simón se llevaría a cabo hoy y para llegar hasta la conocida Barra de San Simón primero tendríamos que trasladarnos al municipio de Mazatán (lugar donde abundan los venados) con coordenadas 14°51'36"N, 92°26'51"O que colinda al norte con Huehuetán, al suroeste con Tapachula, al oriente con el Golfo de Tehuantepec y al noroeste con Huixtla. El viaje de Tapachula a Mazatán dura aproximadamente 40 minutos en el transporte colectivo, que es el medio que utilizo siempre que me dirijo hacia allá. Al llegar a Mazatán o Villa de Mazatán (como también se le nombra) nos recibe a mí y a mi madre un pequeño mercadito, las calles principales de la pequeña cabecera se ven ocupadas por tricicleros que ofrecen sus servicios de pasaje o de flete, al mismo tiempo las "canasteras" (vendedoras de todo tipo de alimentos y con puestos informales) nos ofrecen sus productos.

Nosotras nos dirigíamos hacia las combis que nos llevarán a la barra o balneario de San Simón que se considera como un lugar turístico, aunque tiene 10 palapas que reciben a muy pocos turistas. Hay que caminar muy poco pues la base de las combis se encuentra bastante cerca. Afortunadamente ahí estaba ya la combi junto con otras que se dirigen a otros poblados rurales de Mazatán. Las combis que van a la barra se demoran bastante en salir de la base, hay ocasiones en las que tardan alrededor de 45 min, en esta ocasión se tardó 20 minutos para partir. De la cabecera hasta la barra se realiza un viaje de una hora aproximadamente, mientras viajábamos disfrutábamos del paisaje exuberante y escuchando lejanamente algunas conversaciones de las señoras. Una de ellas le preguntaba a otra si iría a la fiesta de San Simón, a lo cual respondió: ¡Pues si me animo, voy! En ese instante me di cuenta de que para los habitantes de Mazatán es solo cuestión de decisión el ir o no a las fiestas.

Cuando finalmente llegamos disfrutamos del aire que corría fuertemente y apreciamos el agua que corría lentamente por la barra, si volteábamos a la derecha se podía observar la espuma de las olas del bravo mar, en el otro extremo las palmeras, los esteros y las garzas que volaban de aquí para allá. Aún era temprano pero las sillas y mesas estaban acomodadas ya, aproveché a tomar como excusa

el antojo de un coctel y platicar sobre la fiesta con la señora Rosy, dueña de una palapa. Ella dijo saber que don Aureo había empezado a curar y a hacer la fiesta desde “chamaco”, calcula que desde hace aproximadamente 20 años se comenzó con el festejo y antes de él nadie festejaba a San Simón.

La iglesia católica de San Judas Tadeo que se encuentra en el extremo opuesto a la palapa de don Aureo no tiene una presencia antigua; pues hace solo 3 años que la construyeron pero también le hacen una celebración pequeña y ofrecen comida y refresco. Doña Rosy dice que la gente se reparte entre ambas fiestas y que algunas personas acostumbran a ir primero a la de San Judas y luego a la de San Simón dado que tarda más y ofrecen cerveza.

Esta pequeña fiesta la organiza la señora Guadalupe y don Pedro, ambos encargados de la pequeña capilla desde hace 3 años. Ellos comentaron que fue la profesora Dina Solís quien se encargó de comprar esos terrenos y luego construyó la capilla con ayuda de la barra y la iglesia de Mazatán, aunque después de 3 años la capilla no está terminada los encargados esperan que con ayuda de la iglesia y de la gente de la barra de San Simón, Mazatán y poblados aledaños como La Victoria este proyecto pueda concluirse.

También nos comentó que don Aureo tiene una hermana que es curandera, pero ella celebra en la noche y que es bastante gente la que acude a esta festividad también. Las mañanitas a San Simón son entonadas tres veces durante el día: una en la mañana, durante la fiesta y al final de ella. Con respecto al tema de la cohesión social en la comunidad doña Rosy dice que en la barra nadie coopera pues los que hacen la fiesta es la gente que llega a curarse con don Aureo y los vecinos son libres de decidir si quieren ir o no.

Eran ya la 1:00 pm y decidimos irnos a la palapa de don Aureo, ahí ya había gente esperando a que diera comienzo el rosario. El altar de San Simón lucía muchas cruces de madera este año, cruces de todos los tamaños y una de ellas llamaba más la atención por estar bañada de sangre, era obvio que era muy reciente, se apreciaba el rojo vivo de la sangre.

Las flores amarillas eran muy pocas, eran alrededor de 4 ó 6 arreglos que se encontraban en el piso rodeando las veladoras que por ser pocas también las habían acomodado en forma de cruz. Esa cruz estaba debajo de la imagen de bulto de San Simón, quien lucía este año su mismo traje sastre pero ahora con una camisa color celeste, un paliacate rojo que tapaba su tronco, sus piernas y una parte de las rodillas y encima del paliacate se encontraba una pequeña canasta. Debo decir que en los dos años anteriores a este jamás había visto que le pusieran un paliacate y una canastita, al menos para mí resulto algo novedoso.

El altar en el que se encuentra a San Simón está dividido en tres niveles: el primero de ellos es en donde colocan al santo sentado en el centro, a su izquierda acomodan la imagen de bulto de San Judas Tadeo y veladoras de color verde y a su derecha algunas cruces de madera de varios tamaños. En el segundo nivel se encontraban también algunas cruces de madera manchadas de sangre, otras se veían un poco negras y otras con más color, además de un pequeño San Simón sentado en su sillita, el cual no era muy notorio. En la cúspide del altar se encontraban otras cruces de madera pequeñas y al fondo de izquierda a derecha se encontraba un cuadro grande de la Santísima Muerte, más a la derecha estaba la imagen de bulto de la Santa Muerte con sus vestiduras en color negro, un niño dios grande como de 50 cm que estaba dentro de una caja de cristal y sobre de ésta un sombrero de palma como los que tradicionalmente regalan en esta fiesta y por último estaba un cuadro grande de la Virgen de Guadalupe.

La decoración de la palapa este año fue bastante colorida, tradicionalmente se espera que la madrina o padrino que se comprometa a adornar coloque unos hilos de extremo a extremo de la palapa, estos hilos llevarán consigo los pañuelos y sombreros que son un símbolo característico del atuendo de San Simón. Durante los tres años que he presenciado la fiesta siempre ha sido así, pero como he dicho, este año los pañuelos fueron de distintos colores, además de que incluyeron mantas para las tortillas, papel picado también de muchos colores y los sombreros de palma. Aunado a esto, colocaron flores de maracas y hawaianas en cada columna de concreto que sostienen la palapa.

Conforme pasaba el tiempo más gente se hacía presente y llevaban sus veladoras y arreglos florales con rosas, lilis y crisantemos amarillos, este año llevaron más arreglos que ramos de flores. Los ramos de gladiolas eran los que abundaban, por esa razón los colocaban en botes de pintura. Pasaban de la 1:00 pm y aún era poca gente, quizá unas 70 personas pero el altar se iba nutriendo poco a poco, los encargados de arreglar los presentes este año fueron dos jóvenes, ambos llevaban puesta una camisa color turquesa, un poco parecido al color de la camisa de San Simón. En años anteriores la persona que se encargaba de esta actividad era una curandera de aproximadamente 30-32 años pero para no quedarme con la duda fui a preguntarle a uno de los curanderos que había pasado con la joven, para ello tomé mi veladora y me acerqué para que me limpiara. El joven tomó un poco de loción verde que tenía en una cubeta mediana y le puso a la veladora, después pasó la veladora blanca de San Simón sobre mi cabeza, de mis hombros hasta la punta de los dedos y de las piernas hasta los tobillos, finalmente colocó la veladora junto a las demás que estaban sobre el piso. Cuando le pregunté sobre la muchacha se mostró extrañado y dijo que en efecto, la muchacha también era curandera y que más tarde llegaría.

Al lado mío ya había gente con sus respectivas veladoras esperando a ser limpiados, así que opté por regresar a mi lugar. Algunas personas empezaban a pedir refrescos embotellados para calmar el calor, en ese momento por fin apareció don Aureo quien pasaba de un lado hacia otro apuradamente, se detuvo cerca de donde habían colocado seis grandes bocinas y preguntó: ¿Y los Cadetes? ¿Y Luciano? ¿Luciano Pavarotti? Seguramente le dieron alguna respuesta negativa, a lo que don Aureo respondió: ¡Ya valieron v%rg@ entonces!

Luego de ese momento por fin llegó la rezadora quien era la misma de los años anteriores, el rezo comenzó y ahí pude darme cuenta del mayor énfasis que hay sobre San Judas Tadeo, lo mencionaban más y no es exagerado decir que a San Simón solo se le nombro 2 veces. Al finalizar el rosario cantamos las mañanitas para ambos santos y me acerqué hacia donde estaba una ancianita que vendía elotes. Aproveché a preguntarle si sabía quiénes eran los muchachos que acomodaban los altares y respondió que eran curanderos, porque don Aureo les

había entregado sus respectivas cruces y que ella acudía a la fiesta por ambos santos no se inclinaba por alguno en especial, actualmente observa que la “devoción” se va terminando ya que asegura que en años anteriores había más gente pero ahora ya no es así. De repente apareció un niño (10-11 años) casi de la nada y me pregunto ¿De qué? Entonces le comente un poco de lo que habíamos hablado con la señora de los elotes y respondió que a la fiesta si iba a llegar más gente porque don Aureo conoce y tiene a mucha gente que colabora con él, pero que todavía era temprano (eran casi las 2:00 pm), luego de eso se fue.

Yo me quedé platicando un poco más con la señora acerca de la devoción que poco a poco se termina y señaló que esto se debe a que mucha gente ahora es de la religión, ella ha presenciado esta festividad hace muchos años, tantos que ni siquiera se acuerda de la fecha en que comenzaron a hacer la fiesta. Fue ahí cuando don Aureo se apareció para comprar sus elotes hervidos con chile y limón y nos saludamos brevemente, no pudimos platicar más porque tuvo que recibir una llamada telefónica.

Pasaban de las 2 de la tarde cuando terminó el rosario, quemaron grandes carrilleras de cohetes y después de estos todos fueron a sentarse para esperar la comida. Para entrar en ambiente festivo el tecladista comenzó su ronda musical con las tradicionales mañanitas dedicadas a San Simón y a San Judas, ahí fue cuando unas muchachas comenzaron a repartir la comida en los platos desechables. La comida fue la misma de antes: barbacoa de res con ensalada de coditos, jamón y salsa verde, el almuerzo y el agua natural de Jamaica estuvieron muy ricos como todos los años. Unos muchachos pasaban ofreciendo a todos los invitados cerveza, muchos preferían no tomar Jamaica y mejor esperar la cerveza.

En la mesa de al lado se encontraban dos ancianos tomando y comiendo, uno de ellos nos dijo que juntáramos las mesas para que platicáramos, accedimos mi mamá y yo a la invitación y sobre la charla nos enteramos de que Don Miguel uno de esos señores era el tío materno de don Aureo. Me puse a platicar con él, aunque fueron difíciles las entrevistas debido al alto volumen de la música, aún con esto le pregunté de la poliomielitis que había padecido don Aureo en la niñez, respecto a esto se

mostró extrañado y dijo no saber nada de eso, pero si estaba enterado de que el curandero era diabético y que la fiesta se realizaba gracias a la gente pues son ellos quienes dan la cerveza, la comida, etc. Pero no sólo se organizan para esta celebración sino que también en el cumpleaños de don Aureo y en la fiesta de la Santa Cruz. A veces don Aureo sólo da la una cosa, por ejemplo la cerveza u otra cosa y la gente proporciona todo lo demás debido a la gratitud que le guardan al curandero. No quise obviar la presencia de don Miguel en todas las fiestas y para mi sorpresa respondió que sólo ha acudido tres veces a esa fiesta debido a que su trabajo en su rancho no se lo permite.

Cuando terminamos de comer y de platicar eran ya las 3:00 p.m. y ya estaban entonando las mañanitas los nuevos Cadetes de Linares, el revuelo no se hizo esperar entre la gente y aunque pocos sabían bailar ese género musical se acercaron a la pista, otras personas estaban tomando fotos y videos a la agrupación. A esta hora la gente iba en aumento y llegaban con sus grandes botellas de alcohol de las más variadas marcas, las mesas estaban ocupadas en su totalidad. Pero esto no preocupaba a don Aureo ya que la cervecera Corona les provee de suficientes sillas y mesas para que la gente se pueda acomodar.

A las 3:30 p.m. y en medio del baile alguien se animó a arrancar el primer pañuelo e inmediatamente toda la gente que bailaba y los que estábamos en las mesas nos apresuramos a jalar sombreros o pañuelos para conservarlos como recuerdo de la fiesta, en menos de 1 minuto estos desaparecieron de la palapa y ahora posaban en las cabezas de sus nuevos dueños. Una señora que estaba en la pista de baile comenzó a regalar unos huacales y algunas personas se los pusieron como sombreros.

Eran las 4:30 p.m. cuando concluyeron los Cadetes de Linares, luego de ellos vinieron los mariachis quienes también le cantaron las mañanitas a San Judas y a San Simón, les cantaron tres canciones más, justo enfrente del altar; después se colocaron en el centro de la pista y luego se ubicaron en distintos puntos de la palapa complaciendo a los invitados con algunas melodías. Mientras eso pasaba por un lado, por el otro la gente seguía llegando y se acercaban al altar a tocar a

San Simón y a San Judas, los tocaban y luego pasaban sus manos por su cabeza y sus brazos como queriendo empaparse o protegerse con la divinidad de las imágenes. Dos personas se acercaron con sus cruces de madera y las colocaron en el altar.

Cuando los mariachis casi habían terminado de su ronda musical y se encontraban del otro extremo del altar, el conjunto musical comenzó nuevamente y ahora si se llenó la pista de baile, parecía que era el momento que todos estaban esperando. El ánimo de la gente iba en aumento y con ese entusiasmo se notaba ya cercana la presencia de San Simón en la pista de baile. El momento cumbre llegó a las 5:30 p.m., una señora se acercó tranquilamente al altar y le quito su canastita y su pañuelo a San Simón, se notaba que era dificultoso ponerlo “de pie” y cargarlo, pero aún con esto pudo llevarlo hasta la pista de baile en donde la gente se emocionó más y las mujeres se acercaron para bailar con él.

Cargar al santo parecía difícil, por eso un señor se ofreció a cargarlo mientras las mujeres bailaban con la imagen aun así parecía difícil coordinarse y bailar con mayor soltura; era la primera vez que yo veía a un hombre cargar a San Simón en la pista de baile, aunque el señor no estaba bailando directamente con la imagen. Algunas mujeres le quitaban el sombrero a San Simón y se lo ponían mientras bailaban con él, otras preferían cargar ellas mismas al santo. A las 6:30 p.m., el vocalista del grupo musical informó que tomarían un descanso, mientras tanto la música del DJ⁷¹ amenizaría la fiesta. La gente se quedó en la pista con San Simón, una señora lo sostenía en sus brazos y algunos otros se acercaban a tocarlo y a verlo, aprovecharon el momento para acomodar las ropas y sombrero de San Simón que con el baile se habían movido de sus lugares.

La gente esperaba quizá que el conjunto musical volviera a tocar, pero cuando apagaron las luces convencionales y encendieron las de la disco optaron por ir a dejar a San Simón nuevamente cerca de su altar, pero ahora lo sentaron en una silla. La gente gritaba entusiasmada por el comienzo de la música disco y cuando

⁷¹ Siglas de Disc Jockey, persona encargada de mezclar y programar las pistas musicales y amenizar las fiestas o reuniones.

esta comenzó, los niños se apoderaron de la pista, aunque también mucha gente adulta se fue agregando posteriormente. Con la poca luz que había en la pista pude ver que dos personas regalaban pulsera neón, luego sombreritos de plástico con muchos colores como los que regalan en las fiestas infantiles.

Desviando la mirada de la pista y enfocando al altar, la gente se acercaba ahora a prenderle su cigarro a San Simón, esto era como una especie de autorización para agradecerle los favores concedidos y pedirle unos nuevos, otras personas se acercaban sólo para tomarse fotografías. Fue interesante observar a un señor de 60 años aproximadamente quien llevó a un niño pequeño de 4-5 años y se hincó frente a San Simón, el niño estuvo de pie todo el tiempo, pero se veía atento a lo que su abuelo platicaba con el santo. Debo añadir que este año pude ver a mayor número de madres y padres con sus hijos, esto es importante porque así se transmite la creencia en San Simón. Como forma de respuesta una niña de 12 años aproximadamente se acercó a tocar a San Simón, ella iba sin compañía de otra persona.

A la luz de las veladoras las personas se acercaban a hablar con San Simón, a pedirle y a platicar con él mientras ambos fumaban sus respectivos cigarros, muchos acariciaban las mejillas del santo y unas pocas mujeres le regalaban un beso. En un momento se acercó un señor y quitó un crisantemo del arreglo floral que San Simón tenía en las piernas, luego hundió la flor en la cubeta de loción verde y comenzó a aventar loción a sus acompañantes. Al ver esto otras personas se acercaron para que uno de los curanderos jóvenes los “soplaran” con aguardiente de caña sólo sopló a dos personas y después de eso todos se regresaron a sus asientos.

Antes de que terminara la música disco el curandero que me limpió se acercó a mí y pudimos conversar un poco sobre su quehacer y como se había iniciado. Me comentó que se inició como curandero a los 14 años debido a que su hermano menor tuvo problemas muy serios de salud, él acudió con don Aureo y se sorprendió de que el curandero le dijera que traía un don y podía salvar a su hermano, sólo era necesario reflexionar y encontraría la salud. Actualmente este joven curandero

posee mayor conocimiento que la curandera pues él puede curar, sabe lo que la gente piensa y sabe leer la mano, sin embargo el vicio (cigarro y alcohol) lo están perjudicando aunque está consciente que los santos siempre piden algo a cambio. El curandero está dispuesto a dar su vida mientras no le quiten a su prima a quien ama y sabe que su hermano menor a quien curó tiene más poder. También me comentó que a veces siente la necesidad de prestarle su cuerpo a los espíritus, esto para que ellos puedan curar a través de él, así también puede realizar trabajos en los que pide que tal o cual muchacha se entreguen a él, sólo basta una botella de trago y cigarro para San Simón. Concluyó diciéndome que lo que me decía era cierto y no lo decía por estar borracho, luego me dijo que tenía que buscar a la curandera y se fue.

A las 7:15 p.m., la música disco terminó y comenzó el mariachi nuevamente, estos últimos amenizaron alrededor de media hora y preguntaron a la gente sobre su procedencia. Muchos dijeron que venían de Huehuetán, Tuxtla Chico, Cacahoatán, Tapachula y Ciudad de México. A estas horas mucha gente se comenzaba a ir y la razón era el servicio de las combis, las cuales dejan de pasar a las 7:00 p.m. Éramos aproximadamente 100 personas o poco más y media hora después de que habían comenzado los mariachis habían terminado de complacer a los invitados, ahora empezaba nuevamente el conjunto musical.

Había mucha gente en estado de ebriedad empero al mismo tiempo ayudaban a que el ambiente festivo no decayera y nuevamente la pista de baile se llenó. Con la música a todo volumen se escuchaba apenas los comentarios de una muchacha quien decía había hablado con la Santa Muerte para pedirle que por favor cuidara a su hijo y a cambio ella le daría lo que fuera, escuche claramente cuando dijo: “Te hago la fiesta pero cuídame”.

A las 8:00 p.m. la fiesta había tomado fuerza otra vez y ahí fue cuando nuevamente una señora se acercó a la imagen de San Simón, le quito el arreglo floral que tenía sobre las rodillas y se lo llevó a la pista de baile en donde la gente se emocionaba y las mujeres pedían bailar con el santo. Muchas mujeres bailaban con él pero el momento más interesante fue cuando el joven curandero con el que había platicado

minutos antes tomó a San Simón y comenzó a bailar con él. Esto fue un suceso que jamás había presenciado, aunque el muchacho no bailó mucho, si bailo efusivamente y después regreso la imagen a las mujeres.



Imagen 22. “San Simón y un joven curandero” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2015.

San Simón sólo estuvo presente alrededor de 15 minutos, esto debido a que la imagen comenzó a tomar una posición inadecuada, sus piernas se fueron demasiado atrás y era difícil de cargarlo, una señora que estaba a mi lado exclamó: ¡Lo dejamos porque si no se nos iba a caer! El encargado de regresar la imagen a su lugar fue el mismo joven curandero que bailó con él, antes de eso la gente “compuso” la postura del santo, acomodaron sus ropas y después se lo llevaron a la silla donde estaba sentado.

La música del tecladista no paraba y la gente seguía bailando, otros se acercaban al altar para platicar con San Simón y acariciarlo, había momentos en los que lo dejaban solo, otros en los que se juntaban más de 4 personas pero todos aprovechaban el momento para tocarlo. A las 8:30 p.m., el tecladista se despidió de la fiesta agradeciendo la invitación y en espera de que el próximo año llegara para

que lo volvieran a invitar, la música disco se hizo presente de nuevo. Todos estaban en la disco cuando el joven curandero se dirigía hacia el altar y ahí se desvaneció, rápidamente los curanderos lo auxiliaron y con ayuda de otro joven lo pusieron de pie y lo llevaron a la pequeña sala de espera que tiene don Aureo afuera del cuarto donde cura.

El muchacho tenía comportamientos bastantes inusuales: se arrastraba en el suelo, luego parecía que les estaba dando un ataque epiléptico severo y llamaba la atención de algunos presentes quienes lo rodearon para levantarlo del suelo. El niño que se había entrometido por la tarde en mi plática estaba también ahí presente y luego pasó cerca de mí, ahí aproveché a preguntarle lo que sucedía y me respondió: ¡Es que está muy borracho! Bien dicen que los niños y los borrachos siempre dicen la verdad y el “show” del joven se prolongó alrededor de 40 minutos hasta que desapareció en el camino que lleva a los baños de hombres y que están muy cerca de la orilla de la barra.

Le pregunté a una señora su opinión y dijo que había que ayudar al muchacho, porque los demás hombres ya se habían puesto de acuerdo para violarlo. Esto me preocupó bastante y trate de seguir con la mirada al joven, quien para ese entonces ya se había alejado más, sólo pude asomarme desde los baños de mujeres pero evite alejarme más de la fiesta debido a que es un lugar muy oscuro, sólo pude ver allá a lo lejos al muchacho bañado en lodo, mientras unos hombres lo miraban, incluido el curandero que siempre había estado con él, esto me dejó un poco más tranquila al respecto pero no del todo.

Mientras tanto la música no se detenía y las horas pasaban sin mayor revuelo, la gente se iba en sus carros particulares y cuando me di cuenta éramos aproximadamente 50 personas y cada vez menos. San Simón se había quedado solito en su altar junto con los otros santos y aproveché a acercarme para tocarlo, ahí pude darme cuenta de que en efecto esta articulado en los hombros, su textura parece plastificada pero pesada, además quise moverle el brazo y no pude, ahí recordé lo que el tío de don Aureo me había dicho: “a ese lo mandaron a hacer”.

A las 11 de la noche la fiesta casi había muerto con la culminación de la música disco, así la palapa quedó en silencio pero algunas personas seguían bebiendo y pidiendo cervezas, aunque estaban ya muy ebrios. Yo me quedé un rato más esperando a que algo sucediera, a que los curanderos aparecieran nuevamente por algún lado pero no fue así, por el contrario más gente se ausentaba y desaparecía en la oscuridad. Las mesas que se iban desocupando iban siendo desmontadas y acomodadas, por lo que las únicas personas que quedaban estaban dentro de la palapa, así terminó la fiesta, con personas ebrias dormidas en sus sillas y San Simón desde su altar observándolos.

De camino al cuarto que alquilé había gente bastante ebria, pudimos ver alrededor de 4 o 5 parejas en situaciones “comprometedoras”, la oscuridad de la carretera ayudaba a que no se pudiera ver lo que estaban haciendo, por eso caminamos rápidamente hasta llegar a nuestro destino.

4.3 La imagen de San Simón

Como comenté al principio de este capítulo, la imagen de bulto resulta interesante gracias a la relación que tienen las mujeres con esta figura, sin las relaciones que se tejen alrededor de esta imagen obviamente no habría importancia de esta misma. Hay registros de una deidad llamada Mam en Yucatán hacia los primeros años de la colonización española, según los registros esta deidad ayudaba a que las jóvenes fueran virtuosas.⁷² La imagen de San Simón, como se ha expuesto ya, es considerada en su fiesta como si se tratara de una persona.

Cuando se convoca a la gente para que acuda al rosario resulta notoria la importancia que se le otorga al nombre de San Judas en ese momento ya que quien más participa en la fiesta es San Simón. Cabe resaltar que la primera vez que asistí (28/10/13) fue la única vez que la gente sacó a bailar a ambos santos, desde aquella fecha no ha vuelto a suceder. Aunque los encargados de la capilla de San Judas digan que este santo es el santo patrón de la barra de San Simón, así también

⁷²Véase capítulo 2.

reconocen que el nombre que tiene la barra se conoce desde hace dos generaciones atrás, según doña Guadalupe comenta “mi mamá tiene 65 años y dice que desde que tiene uso de razón ya se llama San Simón acá. Ella dice que preguntaba a su papá y él decía: pues no sé porque le pusieron San Simón porque yo cuando vine acá ya se llamaba así.”⁷³ En este tenor, vale rescatar lo que reflexiona Báez-Jorge

El fenómeno antes señalado determina que cuando un santo es patrono de dos comunidades, debe “desdoblarse” en “dos personas distintas”, dado que –como lo advierte el autor- mantiene relaciones “no iguales con dos pueblos diferentes” (Báez-Jorge, 1998: 133).

En este caso San Judas, desde mi punto de vista, es aceptado por la gente y por los curanderos por su capacidad de resolver problemas difíciles pero solo implica un santo adicional para fortalecer más su “panteón de deidades” como diría Gibson (1967). Tener la imagen de San Judas y un rosario implica también tener una base católica, aunque en la práctica la gente los considere como “primos”, pero claramente distinguen que “San Judas es el bueno y San Simón es el malo porque trabaja en hechicería, ahí lo tienen en las mesas...”⁷⁴

San Judas Tadeo como lo indica Báez-Jorge, tiene que desdoblarse, comportarse de distintas formas dependiendo el contexto en el que se encuentre. Mientras que en la Iglesia de la Inmaculada Concepción su imagen es casi imperceptible pues se encuentra lejos del púlpito, en el altar de don Aureo el día de la fiesta se halla al lado de San Simón rodeado de innumerables veladoras y flores y si a alguien le apetece sacarlo a bailar lo llevan a la pista.

Aún así resulta interesante que cuando a la gente se le pregunta por quien de los dos santos acuden respondan que por ambos. Incluso los curanderos también lo hacen, evidentemente saben que existe una diferencia entre los santos católicos y los no católicos pero al preguntarles si consideran a un santo más poderoso que

⁷³ Entrevista a doña Guadalupe 27/11/15.

⁷⁴ Entrevista doña Margarita Concepción, catequista de la iglesia de la Inmaculada Concepción 27/11/15.

otro, rápidamente responden que todos son espíritus y que responden de acuerdo al comportamiento de la persona, es decir, todos ayudan.

San Simón es especial en este día debido a que es “el cumpleaños” según don Aureo, se trata pues de que como cumpleaños disfrute enteramente de la fiesta que se ha preparado para él, que disfrute de la música, que beba alcohol, fume y baile con las mujeres que quieren bailar con él. La fiesta es importante por eso, porque al menos en ese momento toda la gente que quiera estar en contacto con él, puede hacerlo sin mayor problema siempre y cuando se le trate con cuidado pues la imagen es pesada y puede caerse.

Durante la fiesta es posible tomarse fotos o video junto a San Simón ya que en la cotidianidad don Aureo es muy celoso y no permite que se le tomen fotos a todas sus imágenes de bulto que guarda en su espacio sagrado, que es un cuartito pequeño de 3X3 metros en donde realiza las curaciones.⁷⁵ Las personas que se acercan a tocar, hablar y a acariciar al santo son en su mayoría mujeres, los hombres han tenido una menor participación pues en las tres fiestas a las que he acudido sólo he visto a un joven bailar con la imagen y a otro señor hablar con la imagen y tocarlo. Hay que recordar que el muchacho que bailó con la imagen era curandero, es decir, pareciera que los hombres del “común” saben que no pueden bailar con el santo, esto únicamente lo pueden hacer aquellos hombres que trabajan con él.

No obstante las mujeres no son curanderas y tienen la autorización de bailar con él, porque esto obedece a que San Simón por ser “hombre” tiene que bailar con las mujeres para disfrutar de la fiesta, el bailar con hombres tal vez no sería tan divertido para el santo (o mejor dicho, no sería bien visto por la gente), por eso los hombres se acercan únicamente para llevarlo de regreso a su altar.

Resalta un aspecto por demás interesante para la religiosidad popular, esto es la sexualidad del santo. Báez-Jorge en *Entre los naguales y los santos (1998)* enlista un sinnúmero de ejemplos etnográficos en los que llama la atención la concepción sobre

⁷⁵Fotografía que se incluye en el capítulo 3.

la sexualidad de los santos, estos al igual que los humanos copulan y contraen matrimonio (Báez-Jorge, 1998: 117). Para el caso específico de San Simón la creencia más difundida es la de que le gustan las mujeres, basta recordar lo dicho por doña Celia en el capítulo anterior.⁷⁶ Independientemente de esta anécdota bien se sabe que es celoso al menos con las mujeres, don Aureo con toda su experiencia no ha mencionado nada al respecto, en cambio respondió: “yo lo quiero mucho, lo trato como a un padre, como a un hermano, él me dice que ayude a las personas”.⁷⁷

En este tipo de comportamientos de San Simón, se aprecia indudablemente lo que los soconusquenses conciben como roles de género, es decir, el comportamiento que deberían tener tanto hombres y mujeres, por eso es característico que este santo sea celoso sólo cuándo trabaja con una mujer (sea curandera o no), según doña Celia este comportamiento puede llegar al punto de separar al esposo de la mujer, pero eso sucede en algunas ocasiones. Respecto a esto es preciso rescatar un fragmento de una entrevista que realizo Aura Marina Arreola, en donde el curandero dice:

San Simón es un santito que me ha gustado mucho, sí. Porque la historia de Simón es un poco especial, Simón no se puede tener nada más porque se va a tener. Para tener a Simón tiene usted que pensarlo muy bien, porque Simón lo puede ayudar desde abajo hasta arriba, lo ayuda más a usted en trabajo. Esté con o sin dinero a Simón lo tiene que adorar siempre. Porque muchas gentes dicen que Simón es malo porque mientras le esté dando usted está con Simón, cuando ya no le dé, que usted ya no tiene tiempo porque usted ya compro un carro o ya tiene tienda, ya tiene esto ya tiene el otro, o a usted ya no le da tiempo de atender a Simón, pero acuérdesse que usted le pedía mucho a Simón pa que lo ayudara a triunfar. Y ahora que usted tiene no se acuerda usted de Simón; es cuando él mismo lo abandona y usted se deja caer otra vez y queda en las mismas. Por eso dicen que Simón es malo. No, porque si usted tiene un esposo, y no tiene pa comer, y a veces tiene usted mucho

⁷⁶Capítulo 3, página 107.

⁷⁷ Entrevista a don Aureo 04/01/13.

que comer, usted en las buenas y en las malas es su esposo, ¿o no? Simón asiste, usted tenga o no tenga, usted debe adorarlo a Simón. (Arreola, 2001: 38)

Estas concepciones de ambos curanderos son completamente diferentes a las que tienen las curanderas, la base de estas ideas se encuentra en las relaciones sociales, la cultura y la construcción de los roles de género. Es por esa razón que San Simón en su fiesta baila y se deja consentir únicamente por las mujeres.

Retomando el tema del ritual, las creencias que se tienen de San Simón se objetivan en este ritual que es la fiesta de San Simón, porque como bien se ha mencionado, el ritual se caracteriza porque es la mera acción social. Es por eso que a

La imagen como “receptáculo de un poder, presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto (considerado como una persona), un ‘ser-ahí’, sin distinguir la esencia divina y el apoyo material” (Gruzinski. 2006:61). En este caso, la procesión, el ritual y en general la fiesta se constituyen en mecanismos de resistencia ante el proyecto hegemónico; pero también y principalmente, de reciprocidad con el santo, esperando “calmar su enojo” y obtener sus favores (Padrón, 2009: 70).

La fiesta es esencial pues es el momento preciso para convivir “a solas” (sin presencia del curandero) con San Simón, es el momento para compartir sus placeres favoritos: fumar y beber un poco de trago mientras se conversa sobre las vicisitudes de la vida, de la preocupación ante estas y de la petición para obtener su ayuda con la promesa de que se le otorgará algo a cambio.

Aunque las mujeres hablan a solas con el santo, no es difícil imaginar que lo que se le ofrece es algo material, precisamente porque la presencia de San Simón y de los demás espíritus se concibe entre los humanos, “es evidente que lo que se pide y espera se relaciona con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora” (Arzapalo, 2013: 55).

Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman – mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones- la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región (Arzapalo, 2013: 41).

El tema de la identidad en la barra de San Simón resulta un tanto problemático, la gente que vive cerca de la palapa de don Aureo ha mostrado poco interés frente a la fiesta, ellos dicen que van si tienen ganas de ir o si “se animan”. Las cosas cambian cuando se habla de aquellos que acuden a la fiesta, la gente que acude desde lugares tan lejanos como el Distrito Federal llegan con un destacado fervor pues siempre se sientan casi enfrente del altar de San Simón y están al pendiente de todo lo que pasa con relación a la imagen.

Se debe tener especial cuidado al tratar al “cumpleañero”, hay que tratarlo bien pues en el análisis se concibe como alguien vivo y como tal debe responder de manera positiva a las peticiones de sus devotos “en este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional” (Arzapalo, 2013: 56). En el día de su cumpleaños San Simón espera que las mujeres lleguen a fumar un cigarro con él, así como a bailar, todo en esta fiesta será bien recibido siempre y cuando se le pida con devoción y que esta sea constante, siendo así, el cumpleaños responderá.

Respecto a lo que reflexiona Gruzinski, es muy cierto que “pensamos en los silencios de la Iglesia respecto a la enfermedad y al alumbramiento, a la relación con la naturaleza y con los elementos, pero también respecto al grupo doméstico. Ciertamente es que los altares de las casas indígenas se habían abierto pronto a las imágenes cristianas, pero la adopción se hacía dentro de marcos autóctonos sin una redefinición de lo adoptado” (Gruzinski, 1991: 155).

Precisamente este silencio por parte de la iglesia ortodoxa del que habla Gruzinski es el que abrió campo para la conservación y la continuidad en la creencia de San Simón y otras deidades, no solo en esta región de Chiapas sino que también se expresa en múltiples comunidades indígenas del país. Además es importante recalcar estos “silencios” de la iglesia, silencios o espacios vacíos en los cuales, los creyentes decidieron reacomodar a sus antiguos dioses que, al contrario de Dios u otros santos católicos, si daban respuesta inmediata a cualquiera de sus peticiones

ya fuera para dañar a los otros o para beneficio propio, desde luego, siempre a cambio de algo.

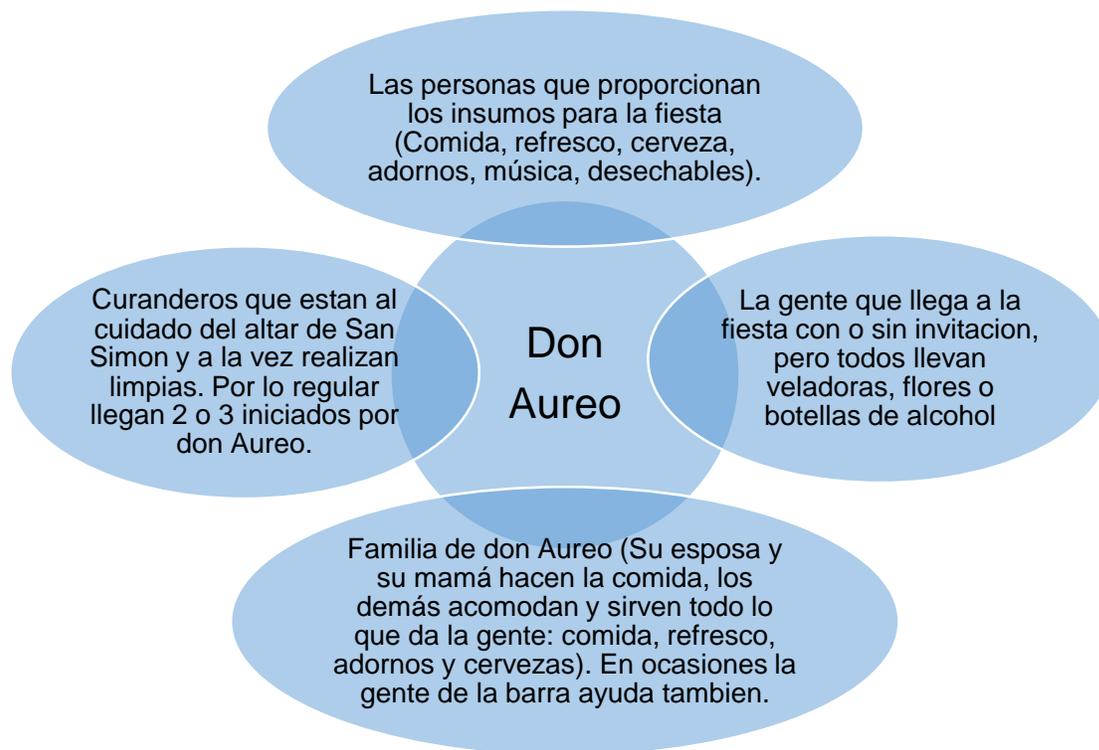
Esto tiene mucho que ver con lo que explica Veronique Flanet respecto a los mixtecos de Jamiltepec, pues según ella Dios es “demasiado abstracto”, mientras que los santos son “personificaciones elaboradas por el grupo”, se sienten más próximos a los individuos, además de ser tangibles y por ende sensibles (Báez-Jorge, 1998: 130).

La sensibilidad y necesidad de San Simón y de los demás espíritus es de hecho, la razón por la cual tanta gente cree en ellos, porque son iguales a los humanos, tienen deseos de tomar, fumar, comer, bailar, copular, tener un espacio para ellos, etc., se convierten pues, en el reflejo de la cultura a la que pertenecen. Como ejemplo de estos intereses se encuentra aquel espíritu fuerte y necio⁷⁸ que “habitaba” en la casa de doña Celia: “Doña Celia mató al espíritu que había ahí en su casa, pero antes de eso se compró una cruz y una cadena de plata, se ponía su calzón al revés y cuando despertaba ya no tenía calzón, eso pasaba porque el espíritu quería que ella se entregara a él.”⁷⁹

⁷⁸ Véase capítulo 3, pág. 112.

⁷⁹Entrevista a doña Celia el 08/01/13.

4. 4 La organización de la fiesta



Cuadro 7. "Organización de la fiesta" Elaboró: Mayra Arteaga Calderón, 10/12/15.

Don Aureo siempre ha sido muy claro, desde la primera ocasión que platicué con él me dijo que no le gustaban las entrevistas y que no quería "ser famoso". A pesar de eso al platicar sobre la fiesta ha dejado en claro que no tiene "padrinos", es solo gente que está agradecida y que quiere apoyar en la fiesta. Cada una de esas personas apoya de acuerdo a sus posibilidades, algunos dan los platos y vasos desechables, otros regalan la vaca que se preparará para la barbacoa, los 150 cartones de cerveza, otros dan la música de DJ, el conjunto musical, el mariachi, los adornos (que pueden variar, pero nunca deben faltar los sombreros y los paliacates), sombreritos de plástico, pulseras neón, etc.

En últimas charlas con el curandero ha dicho que han sido tanto curanderos y tanta la gente la que atiende que no puede decirme sus nombres. De cualquier forma la ayuda que la gente proporciona es sumamente indispensable, ya sea que ofrezcan

los insumos o que hagan la comida, coloquen los adornos y las mesas, su ayuda es invaluable.

Don Pedro y doña Guadalupe (encargados de la capilla de San Judas en la barra de San Simón) comentan que en años anteriores ellos también iban a la fiesta, ayudaban a colocar las mesas, adornos y otras actividades que se necesitaran. Luego de ayudar disfrutaban de la música, de las bebidas y del ambiente festivo. Así también corroboraron que la gente que da los insumos es gente agradecida con don Aureo y su quehacer, algunas personas de la comunidad a veces le ayudan en su fiesta pero depende de la gente.

No obstante don Aureo ha dicho que algunas veces es él quien lo da todo y en otras es la gente quien complementa con llevar otras cosas como las bebidas o la comida. De cualquier forma todos apoyan con poco o mucho, pero en apariencia es él quien lo da todo. Por ejemplo los curanderos que están al frente del altar, este último año se agregaron dos chicos pues en años anteriores solo había visto a una muchacha. La actividad que realizan el día de la fiesta es la misma: reciben las flores que lleva la gente y las acomodan en el altar, reciben las velas y limpian a las personas para después rociarles loción verde y por último prender la veladora y acomodarla en el altar. Don Aureo en este día se deslinda de estas actividades, a menos de que alguien le pida de favor que lo “sople” o lo limpie con albahaca, esto casi no ocurre, solo pude verlo una vez.

Por último pero no de menor importancia es la gente que le lleva flores y veladoras a los santos, algunos dicen llegar por ambos santos y llevan sus veladoras para que estos los ayuden en su negocio o en su vida personal, hay quienes hacen evidente que llegan por San Simón pues se muestran todo el tiempo al pendiente de lo que pasa con la imagen y bailan con él cuantas veces puedan, en este caso son las mujeres quienes tienen un papel preponderante.

REFLEXIÓN FINAL

Guatemala y Chiapas han estado conectados desde tiempos inmemoriales, sus historias y sus culturas son fruto de relaciones económicas y por ende sociales que comenzaron a estructurar junto con el medio ambiente culturas en las que se encuentra cierta semejanza. Las fronteras políticas no cortaron el tránsito de personas y tampoco el de la cultura, los migrantes centroamericanos en su mayoría, así como de otros países (chinos, alemanes a inicios de siglo XX) han enriquecido la cultura del Soconusco haciendo de esta un interesante caleidoscopio.

Las políticas que muestran a Chiapas como “frontera amiga” son políticas alejadas de la realidad, los indocumentados capturados por las autoridades estatales son víctimas del robo y otros abusos. Así también sus elementos culturales como la vestimenta, la lengua, fisonomía y otros son catalogados bajo el estigma de “lo cachuco”.⁸⁰ La mirada peyorativa de algunas personas pueden ser escuchadas mientras se camina por el centro de Tapachula, así también hay quienes aceptan el intercambio cultural y la historia existente entre Centroamérica y el Soconusco.

La economía en esta región de Chiapas se ha caracterizado igualmente por el continuo intercambio de mercancías, aunque también se presentan múltiples problemas puesto que en los últimos años se ha llegado al punto de prohibir ingresar al país vecino con una manzana para consumo propio en las aduanas, por poner un ejemplo. A pesar de todo este tipo de impedimentos las mercancías siguen intercambiándose y la frontera es dinámica, no obstante la región no logra prosperar.

Frente a las adversidades de la vida cotidiana emergen santos que según diversos grupos sociales aseguran poseer ciertas facultades para ayudar a quien lo necesita, siempre y cuando el intercambio sea recíproco pues los santos también tienen necesidades. En ese tenor, los santos y otros seres pertenecientes al “mundo otro”

⁸⁰ Forma despectiva de llamar a los guatemaltecos.

comparten el mismo espacio con los humanos, estos entes divinos y poderosos ayudan a todo aquel que se acerque con fe pero también son capaces de dañar.

Que una imagen católica o no, “sienta” enojo, interés, celos, alegría, etc., remite inmediatamente a la religiosidad popular de diferentes grupos sociales y a ese “proceso histórico-dialectico donde se dan movimientos de reformulación y reconfiguración simbólicas en la sociedad, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos –a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición” (Arzapalo, 2013: 46).

La reinterpretación y refuncionalización de la que fueron objeto los santos y otras imágenes religiosas como la cruz dieron cabida a imágenes como San Simón en el Soconusco. Se sabe que este santo puede tener su origen en Santiago Atitlán, Guatemala en donde se encuentra la imagen de Rilaj-Maam o Maximón, como también se le llama.

Una de las diferencias más llamativas entre las imágenes de Rilaj Maam y San Simón es que la primera carece de brazos y piernas, mientras que la segunda no. La razón de la imagen cercenada de Rilaj Maam responde a la serie de mitos que en pueblos cercanos a Santiago Atitlán circulan, entre ellos se explica que la situación de Rilaj se debe a su mal comportamiento con las mujeres del pueblo pues gustaba de enamorar a las esposas de los comerciantes viajeros. En el caso de Chiapas, la imagen que se vende en los mercados es de cuerpo entero, además de ser considerado por lo menos para doña Celia como un hombre guapo pero también enamorado. Para que sea un hombre atractivo tiene que estar completo y no cercenado como el Rilaj Maam de Guatemala, las concepciones son distintas pues entre la población soconusquense no se tiene presente algún mito referente a San Simón.

En Guatemala otra de sus denominaciones es la de Ek-Chuak⁸¹, la cual es una imagen de San Simón pero de tez morena o negra, contrario a la imagen del Soconusco. Como plantea Marín Valadez apoyándose de Pilar Sanchiz Ortiz, el problema de hablar de estas imágenes es que no se tiene un registro de sus apariciones, no es posible ubicarlos en una línea de tiempo que ayude a ordenarlos. Quizá se pueda hablar de una imagen proveniente de tiempos inmemoriales como lo es el Rilaj-Maam y que con el advenimiento de aquel choque cultural entre Occidente y Mesoamérica se resignificó hasta convertirse en imágenes como Ek-Chuak de San Lucas Tolimán o San Simón en Itzapa, Quetzaltenango o el Soconusco.

Estos procesos de sincretismo tal y como lo entiende Broda

Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multiétnico. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista (Broda en Arzapalo, 2013: 46).

El sincretismo dio lugar a que se aceptarían algunos nombres de la Biblia como Simón o Judas, ellos pasarían a formar parte de un entramado de interpretaciones que dieron como resultado distintas concepciones del santo en cuestión. En las veladoras que se venden en el Soconusco se deja ver la oración en su nombre y con ella la necesidad de mermar las angustias y problemas de la vida

HO PODEROSO SAN SIMON, VENGO HUMILDEMENTE ANTE TI
A POSTRARME ANTE TI PARA QUE ME AYUDES EN TODOS MIS
ACTOS EN TODO PELIGRO EN EL AMOR DETENDRAS AL SER

⁸¹ Marín Valadez, Blanca Mónica. *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México Guatemala*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS Occidente-Sureste, 2014.

QUE YO QUIERO, LOS NEGOCIOS QUE JAMAS CAIGAN, PORQUE
NUNCA DEJARAS QUE LOS BRUJOS TENGAN MAS PODER QUE TU,
SI ES UN ENEMIGO, ERES TU EL VENCEDOR. SI SON ENEMIGOS
OCULTOS CON TU PODER LOS ALEJARAS EN CUANTO TE NOMBREN.
PODEROSO SAN SIMON TE OFREZCO TU PURO, TU TORTILLA, TU JARRITO
Y TUS VELADORAS SI ME SACAS DE CUALQUIER PELIGRO EN EL QUE
ME ENCUENTRE YA SEA QUE ME DEMANDEN POR DEUDAS QUE NO
PUEDA PAGAR, TE PIDO QUE EL JUEZ QUEDE VENCIDO Y TODO
QUEDE EN EL OLVIDO. TE PIDO EN NOMBRE DE AQUEL A QUIEN
VENDISTE POR 30 MONEDAS Y FUERON DADAS A LOS MÁS
NECESITADOS, ASI QUIERO QUE ME HAGAS LOS MILAGROS QUE
TE PIDO. HO SAN SIMON, TE LLAMO EN TODO HERMANO EN TODO
MOMENTO PORQUE ESTAS EN LA TIERRA, EN LAS MONTAÑAS,
LLANOS, BOSQUES, CIUDADES, CAMPOS, ALDEAS Y CASAS.

HAGASE LA PETICION, AMEN.⁸²

En Guatemala San Simón se muestra en estrecha relación con Judas Iscariote, la razón de ello es el sincretismo del que se ha hecho mención. Probablemente una de las razones por las cuales se relaciona con Judas Iscariote es la presencia de problemas y el dinero, ambos elementos aparecen continuamente en el discurso de los curanderos.

Judas Iscariote quizá dio lugar a San Judas, el cual es relacionado también con San Simón pero son concebidos como primos. En Mazatán San Judas Tadeo es el “bueno”, mientras que San Simón es “malo”. Su maldad radica en el hecho de que este santo trabaja en las mesas de los curanderos para obtener beneficios inmediatamente, “Nuevamente insistimos que desde la observación etnográfica de los rituales propiciatorios para el ciclo agrícola, las ofrendas a los muertos y a los entes que rigen la naturaleza, es evidente que lo que se pide y espera se relaciona

⁸² Diario de campo 23/07/13.

con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora” (Arzapalo, 2013: 55).

El quehacer del curandero en sociedad con San Simón es concebido por las autoridades eclesíásticas como simples supersticiones, desviaciones de la fe que son reflejo del desconocimiento de la gente, según el padre Abraham de la Iglesia de Concepción en Mazatán. Para el cura, el nombre de San Simón no tiene nada que ver con aquel apóstol Simón que menciona la Biblia, al igual que San Judas Tadeo quien no es muy conocido en el Nuevo Testamento.

La fiesta de San Simón y las curaciones de los curanderos buscan dar soluciones prontas a enfermedades y problemas, es como señala Báez-Jorge

Los relatos hagiográficos de matriz indígena registrados en diferentes estudios etnográficos son diáfanos evidencias de que, más allá de los intereses eclesíásticos, los núcleos devocionales de las comunidades indígenas refieren, en última instancia, a razones existenciales, como son la preocupación colectiva respecto a la obtención de los bienes de subsistencia o la salud comunitaria. Tienen como foco de atención los espacios sagrados locales, la integración y cohesión social y la tradición mítica articulada en su visión del mundo (Báez-Jorge, 2013: 27).

Respecto a lo que señala Gruzinski sobre el culto indígena a los santos y su énfasis en la imagen y no en la palabra, Báez afirma que su planteamiento es correcto, no obstante deja de lado el tema de la reelaboración simbólica. La imagen de San Simón es importante por ambos elementos, tanto por la imagen como por la palabra, las palabras no son aquellas fielmente integradas a las cosmovisiones indígenas, obviamente hubo cambios, se eligieron, eliminaron y reformularon elementos cristianos como lo ha dicho Arzapalo (Arzapalo, 2013: 9).

La pregunta en cuestión es el origen de la imagen de San Simón ladino ya que esta representación es la que ha ocupado mayor espacio en la geografía guatemalteca y chiapaneca. Mario Roberto Morales en *La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón*, afirma que el indígena fue y es seducido todavía por la cultura occidental pese a los discursos que aseguran lo contrario.

La tez blanca, bigotes poblados, sombrero texano y traje sastre pueden ser elementos que agradaron a los indígenas y que siguen siendo llamativos para algunas personas como para la nieta de doña Celia, quien dice que es un hombre bonito. Dentro de las infinitas posibilidades de la supervivencia de estos elementos figura también la de una simple imitación a los santos católicos, desde mi perspectiva, la representación de San Simón pudo ser probablemente una imitación a todo aquel conjunto de santos pero con características distintas tales como el traje sastre que si bien no era la vestimenta tradicional de los grupos indígenas tal vez si era común a los grupos de españoles y criollos, etc.

Solo es posible crear conjeturas ante esta interesante imagen de San Simón, su misterio va más allá de su simple pero compleja representación, su “personalidad” y relación con curanderos o brujos (como los llaman también) son causantes de polémica en toda la región. Aura Marina Arreola no solo vincula a este santo con los curanderos, también incluye a las personas relacionadas con el narcotráfico como las “mulas” o con prostitutas. Sobre estas últimas se considera que son grupos vulnerables y con mala fama según Marín Valadez (2014), eso provoca que estas mujeres busquen un proveedor y protector.

Regina de Paula Medeiros comenta “la prostitución es vista como una persona que asume un comportamiento desviado y que vive al margen de la sociedad” (Medeiros en Marín, 2014: 30). Frente a esta vida desviada y no católica que llevan las prostitutas tenía que existir un santo que las protegiera y que asegurará el trabajo, para este caso también se recurrió a San Simón. De ahí que Báez-Jorge reflexione sobre la información de Carrasco

...el citado autor subraya la relación que guarda el patronazgo de los santos con los grupos sociales. Así, todos los pueblos (y sus barrios) y los oficios tienen un patrón, considerado “representado y protector sobrenatural”. En las hagiografías locales los santos aparecen estableciendo en los pueblos los oficios característicos. Se advierte también “una división del trabajo en los santos”, en tanto cada uno se invoca para auxiliar en determinadas actividades humanas, o bien personifica elementos naturales...” (Báez-Jorge, 1998: 120).

Los curanderos no son considerados como un grupo vulnerable, pero son en ocasiones estigmatizados por su actividad curativa y su cosmovisión (vista como superstición), esto conlleva a que algunos sean más discretos que otros, para ejemplificarlo: por un lado se encuentra doña Celia (quien no habla de su actividad curativa fuera de su casa) y don Aureo (es conocido en varios municipios de la región).

La vida de los curanderos, prostitutas y San Simón no son aprobadas por la iglesia, el rechazo radica en que las personas no quieren cambiar de vida

“Para empezar, el cigarro eso no, no es cosa buena verdad, tu sabes que el cigarro es malo para la salud y él aparece fumando y luego hay gente que se acerca ahí para pedirle supuestos milagros pues no es gente que quiera cambiar de vida... Celebrar a San Simón con un baile, una borrachera, eso no es cristiano ¿verdad? Podrás ver dónde está la fallita esa... y también a veces algunas imágenes de la iglesia pueden ser causa de superstición, por ejemplo, san juditas, que a veces los narcos se encomiendan a san juditas, ya es una superstición ¿Por qué? Porque ellos no han cambiado de vida y la iglesia lo que pide, ya te dije ¡Arrepiéntete! Deja esa vida y haz una vida nueva y cuando no hay eso es una superstición, ¿de qué sirve llevarle flores a san juditas, triques y cosas si no han cambiado? O la misma virgen de Concepción, de que sirve a veces si yo no he cambiado de vida, entonces es ese digamos el objetivo ¿no? Que la gente no se quede en esas cosas, si no que haya un cambio de actitud, a eso vamos.”⁸³

Este mismo pensamiento de la institución eclesiástica ha permeado en la población que se ha adscrito a la religión católica, aunque esto no significa un corte tajante en la relación con los curanderos. En el caso de doña Guadalupe y don Pedro, encargados de la iglesia de San Judas en la barra de San Simón, comentan que aunque hayan dejado las fiestas y las bebidas alcohólicas aún mantienen relaciones laborales con don Aureo ya que en ocasiones el curandero necesita de algunos trabajos como por ejemplo cambiar la palma de su palapa.

⁸³ Entrevista al padre Abraham 27/11/15.

Desde este punto de vista, la negativa ante San Simón y su fiesta reside en el hecho de llevar una vida “incorrecta”, así también la creencia es espíritus o seres capaces de colaborar para hacer daño o curar a un paciente. La manipulación de los santos u otros seres para conseguir cualquier fin deseado resulta impensable para la institución religiosa.

Los curanderos (con mucho recelo) han expresado lo que consideran como espíritus, evidentemente sus ideas sobre estos seres llaman la atención por considerarlos con diferentes personalidades. Cada espíritu tiene distintas formas de ser, de comportarse y por ende, de ayudar a los curanderos. Asimismo los espíritus no pueden ser catalogados de una sola forma, pueden ser entendidos como un santo, como un familiar o cualquier otro fallecido que no ha recibido la atención debida y por eso “molesta” o “espanta”.

Esta relación reciproca en la que los santos o la mesa en general deben de trabajar para que el curandero o curandera realice su fiesta resulta interesante pues la idea del trabajo y de la celebración no solo corresponde a los humanos, sino también a estos seres. La sociedad entre humanos y espíritus resulta beneficiosa para ambos pues tanto los espíritus ayudan a curar (también los pueden perjudicar en algunas ocasiones si no se les ofrenda), así también los curanderos pueden complacerlos con cigarrillos o trago. Como señala Arzapalo

El espacio del mundo se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza y los divinos, en la cual todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que, desde estos contextos, integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad. Con esta relación todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo (Arzapalo, 2013: 49).

En ese sentido se entiende que gracias a la ayuda que brindan los espíritus (entre ellos San Simón) se realicen fiestas en sus nombres. Las fiestas, según su magnitud, son pruebas ineludibles del agradecimiento que se tiene al santo, al

mismo tiempo estas celebraciones son aprovechadas para contactarse con el santo sin la intermediación del curandero. De ahí la importancia entre los creyentes de estas festividades pues son momentos para platicar “en privado” con la divinidad.

La fiesta es considerada como una recompensa, el santo merece una celebración grande por todos los milagros y favores concedidos, pero no solamente se le festeja a él, sino que también la gente debe disfrutar, la gente debe ser como él: alegre. La fiesta es el punto nodal tanto de agradecimiento como de petición, pero también juegan otros elementos como la reciprocidad, la cual se ve expresada mayormente en la fiesta de doña Celia y la Santa Cruz. Ella misma ha dicho que si la mesa trabaja obtendrá su recompensa: la fiesta.

La fiesta es el momento predilecto para mostrar a propios y extraños la personalidad de este santo. Aunque las mujeres y demás personas no lo expresen abiertamente la imagen de San Simón es la más importante, si se compara la ocasión en que llevaron a la pista a San Judas y las veces que “el cumpleaños” San Simón ha bailado puede apreciarse una notable diferencia. Los bailes sensuales y los no sensuales, los cigarros, el alcohol, la música y todo lo relacionado a la fiesta es una gran ofrenda entendida en términos de Good

Todo constituye la ofrenda: el esfuerzo físico más las dimensiones estéticas de los trajes, la música y la coreografía... además la simple presencia o el acompañamiento en un acto ritual como una expresión de trabajo, *tequitl*, que conforma parte de la ofrenda monumental, entendida como un gran esfuerzo colectivo que abarca múltiples actores sociales y distintas expresiones simultáneas (Good, 2013: 67).

Si bien estamos hablando de una región distanciada de la que estudió Good, no se puede negar que los insumos donados por la gente son parte del trabajo, trabajo que sin la ayuda de San Simón o de San Judas no se hubieran podido obtener. Como se ha dicho, el equilibrio no solo se refiere a la esfera física sino también a otras esferas como la familiar, económica, pasional, etc., es imprescindible alcanzar la estabilidad en estos diversos ámbitos para brindar de buena manera lo que es

necesario para San Simón, el cual finalmente “pide” que no lo abandonen para que pueda seguir ayudándolos.

Se ha revisado las múltiples facetas de San Simón, es patrón de los nawales en Atitlán, patrón de las prostitutas, de las mujeres vinculadas al narcotráfico “mulas” (sobre todo aquellas mujeres que son centroamericanas) y también uno de los patronos de los curanderos. En sus diferentes contextos sociales y culturales este santo es particular e importante pues su tarea es como lo ha dicho Marín Valadez es: proveer y proteger. Acciones que cumple bien, siempre y cuando su fe, atención y reciprocidad hacia él no decaiga.

Con el advenimiento del catolicismo se inició aquella “conquista espiritual” en la que Rilaj Mam y San Simón representan lo malo, mientras que su “primo” y contraparte es el bueno. No obstante para los curanderos y devotos del “Moncho” (como lo llamó doña Celia) representa lo bueno, porque los ayuda en todo lo que necesiten, sin embargo en ocasiones es malo cuando no se le atiende.

Desde la perspectiva emic el comportamiento de San Simón es comprensible debido a que los curanderos y la gente en general necesitan trabajar para obtener lo deseado, lo mismo sucede con los santos y espíritus, deben trabajar para obtener su fiesta. La fiesta representa la unión de los devotos para celebrar a su santo, la alegría, el momento indicado para compartir y divertirse con la imagen. De esta forma disfrutan la celebración ambos: santos y devotos, siguiendo las conductas correctas desde su perspectiva y no las conductas que dicta la iglesia católica, el cambio de vida que desea el padre Abraham no tiene lugar si no responde a las necesidades de cada devoto.

Aunque San Simón sea considerado como una simple “cosa”, un demonio o íntimamente relacionado con el diablo será interesante el cambio que haga en el futuro. La mirada espectadora y fugaz de los niños en la fiesta y la imitación a sus padres es señal de una posible continuidad que irá transformándose también, la tecnología también posee un papel de importancia puesto que muchos devotos recurren a las fotografías.



Imagen 23. “Los niños y San Simón” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra San Simón, octubre 28 de 2015.

Los niños serán los encargados de dejar morir o revivir más todavía la devoción a San Simón, la iglesia católica y los sacerdotes jóvenes que llegan a la barra de San Simón también jugarán papeles interesantes en el devenir del “Moncho”, es como bien lo señala Báez-Jorge respecto a la relación dialéctica que tiene la religiosidad popular con la religión dominante

Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad. La subsistencia histórica de las creaciones de la conciencia (al igual que su difusión) está ligada al cambio operado en las funciones de las mismas (Báez-Jorge, 1998: 230).

La continuación a la devoción de San Simón así como su fiesta y las curaciones que realizan los curanderos permanecerán según doña Celia pues “al muy menos de que las personas se acaben pero eso, de esa creencia si hay. Porque hay cosas que hace la gente y no creen, dime tú, si hay cosas que la gente hace y si es verídico y si es malo”.⁸⁴ La lucha entre supuestos contrarios “bien y mal”, San Judas y San Simón respectivamente, se augura a nuevos sincretismos, así es como ambos santos no resultan contrarios para los creyentes si no que ayudan a resolver sus problemas y necesidades, es decir ambos son buenos para llevar a cabo sus fines.

⁸⁴ Entrevista a doña Celia 21/11/15.

ANEXO FOTOGRAFICO



Imagen 24. "Palapas de la barra" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, barra San Simón, Mazatán, noviembre 27 de 2015.



Imagen 25. "La barra" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, barra San Simón, Mazatán, noviembre 27 de 2015.



Imagen 26. "San Judas en la iglesia de la Virgen de Concepción" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Mazatán, Chiapas, noviembre 27 de 2015.



Imagen 27. "Las mujeres y San Simón" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.



Imagen 28. "San Simón" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.



Imagen 29. "La fiesta" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.



Imagen 30. "Petición" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.



Imagen 31. "Monchito" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2015.



Imagen 32. "Compartiendo un cigarro" Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2015.

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Cronología del Formativo Temprano del Soconusco.....	35
Cuadro 2. Esquema de los campos particulares de acción. (López Austin, 2012: 18)	91
Cuadro 3. Relaciones sociales comprendidas en las relaciones curandero – paciente. Elaboró: Mayra Arteaga Calderón, 10/11/15.	91
Cuadro 4. Formación del complejo ideológico. (López Austin, 2012:23).....	93
Cuadro 5. Complejo ideológico en el Soconusco. Elaboró Mayra Arteaga Calderón, 10/11/15.....	93
Cuadro 6. “Clasificación de los espíritus”. Elaboró Mayra Arteaga Calderón 03/01/16.....	127
Cuadro 7. “Organización de la fiesta” Elaboró: Mayra Arteaga Calderón, 10/12/15.	163

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1 “Mapa de la región”. Fuente: Secretaria de Hacienda. (07/02/15).....	32
Imagen 2. Barra de San Simón. Fuente: Google Maps (13/12/15).....	33
Imagen 3. Imperio azteca y quiché (sombreado negro) en el Soconusco. Fuente: Voorhies, Barbara 14/02/15.	39

Imagen 4. Pumpo o tecomate. Fuente: Megan Airplane. (07/02/15).	40
Imagen 5. Pueblos tributarios del imperio azteca. Fuente: Voorhies, Barbara. (14/02/15).	42
Imagen 6. Poblados a orillas del lago Atitlán. Fuente: La ruta Maya online (05/06/15).	52
Imagen 7. Rilaj Maam en la procesión de Santiago Atitlán. Fuente: Maya tradition support.	57
Imagen 8. De Maximón o San Simón. Fuente: Maya Tradition Support (05/06/15).	70
Imagen 9. Iglesia de San Simón en San Andrés Itzapa, Guatemala. Fuente: Centroamérica Live (05/06/15).	74
Imagen 10. “Mercado 5 de Mayo”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Tapachula, Chiapas, diciembre 05 de 2015.	78
Imagen 11. “Los más vendidos”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Tapachula, Chiapas, diciembre 05 de 2015.	79
Imagen 12. “Virgen de Concepción”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Mazatán, Chiapas, noviembre 27 de 2015.	81
Imagen 13. “Iglesia de San Judas”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra San Simón, Mazatán, noviembre 27 de 2015.	82
Imagen 14. “Croquis del lugar donde se realiza la fiesta”. Mayra Arteaga Calderón, diciembre 06 de 2015.	83
Imagen 15. “San Simón y San Judas Tadeo”. Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2015.	84
Imagen 16. “Mesa de trabajo de don Aureo, curandero del Soconusco” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, 28/10/14.	124

Imagen 17. “Espacios de Doña Celia y de don Aureo”. Elaboró: Mayra Arteaga Calderón, 03/01/15.	129
Imagen 19. “La limpia” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2015.	137
Imagen 18. “La soplada por don Aureo” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2013.	137
Imagen 20. “Baile para San Simón” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2013.	140
Imagen 21. “San Simón bailando con las mujeres” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2013.	144
Imagen 22. “San Simón y un joven curandero” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra de San Simón, octubre 28 de 2015.	154
Imagen 23. “Los niños y San Simón” Fotografía: Mayra Arteaga Calderón, Barra San Simón, octubre 28 de 2015.	175
Imagen 24. “Palapas de la barra” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, barra San Simón, Mazatán, noviembre 27 de 2015.	177
Imagen 25. “La barra” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, barra San Simón, Mazatán, noviembre 27 de 2015.	177
Imagen 26. “San Judas en la iglesia de la Virgen de Concepción” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Mazatán, Chiapas, noviembre 27 de 2015.	178
Imagen 27. “Las mujeres y San Simón” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.	178
Imagen 28. “San Simón” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.	179

Imagen 29. “La fiesta” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.	179
Imagen 30. “Petición” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2014.	180
Imagen 31. “Monchito” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2015.	181
Imagen 32. “Compartiendo un cigarro” Fotografía: Mayra Rebeca Arteaga Calderón, Barra de San Simón, Mazatán, octubre 28 de 2015.....	181

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Romo, Diana

2012 *El don de la vida. Iniciación de una mujer partera, curandera y clacrasqui en las faldas del volcán Popocatepetl*, Tesis de Antropología Social, ENAH.

Arano Leal, Elena del Carmen

2009 “*Religiosidad popular: Manifestación de prácticas de vida comunitaria*”, en Broda, Johanna, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/ENAH/CONACULTA, México.

2010 *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*, Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

Arriola, Aura Marina

2003 *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, INAH/ Plaza y Valdés, México.

Báez-Jorge, Félix

1988 *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013 “*Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas*” en Gomez Arzapalo, Ramiro Alfonso, *Los divinos entre los humanos*, Artificio editores, México.

Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (Coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/Fondo de cultura económica, México.

Broda, Johanna (Coord.)

2009 *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH, México.

2013 *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas.*, Gobierno del Estado de Veracruz/ CONACULTA, México.

Cepolletti, María Susana

1985 “*La concepción del cosmos de un shamán secoya (amazonia ecuatoriana)*” en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. XV. Pp. 305-322.

Córdova Ugalde, María Cristina

2014 “*Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio de Lerma*” en Gómez Arzapalo, Ramiro y Juárez Becerril, Alicia María (comps.) *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*, Artificio editores, México.

Cortés, Stephanie

2008 *Religiosidad popular. Canonización popular y culto a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa*, Tesis de Licenciatura en Historia, ENAH, México.

Clark, John y Blake, Michael

1989 “*El origen de la civilización en Mesoamérica: Los olmecas y mokaya del soconusco de Chiapas, México*” en *El Preclásico o Formativo: Avances y perspectivas*, Museo Nacional de Antropología, México.

Dehouve, Danièle

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero/ Plaza y Valdés Editores, México.

Díaz, José Luis

1997 *El ábaco, la lira y la rosa. Las regiones del conocimiento*, FCE/SEP, México.

Eliade, Mircea

1981 *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Guadarrama, Madrid, España.

Fagetti, Antonella

2010 *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre chamanismo en México*, Instituto de Ciencias Sociales y humanidades “Alfonso Vález Pliego”/BUAP/Plaza y Valdés, México.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM/INI, México.

Gallardo Arias, Patricia

2008 “*Experiencias, aprendizaje e iniciación entre los curanderos huastecos*” en Gallardo Arias, Patricia, *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, ediciones del programa de desarrollo cultural de la Huasteca, México.

Gámez Espinoza, Alejandra y Correa de la Garza, Angélica

2011 “*La medicina Ngigua. La enfermedad del susto y los rituales para su curación, en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*” en Romero, Laura, *Chamanismo y curanderismo: Nuevas perspectivas*, BUAP, México.

Gasco, Janine

1991 “*El máximo tributo. El papel del Soconusco como tributario de los aztecas*” en Voorhies, Barbara, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, UNAM/UNACH.

1991 “*La economía colonial en la provincia de Soconusco*” en Voorhies, Barbara, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, UNAM/UNACH.

Geist, Ingrid (Comp.)

2008 *Antropología del ritual. Víctor Turner*, INAH-ENAH, México.

Gómez – Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (Comp.)

2009 “*Utilidad teórica de un término problemático: La religiosidad popular*” en Broda, Johanna, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/ENAH/CONACULTA, México.

2013 “*Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables*” en Gómez Arzapalo, Ramiro Alfonso, *Los divinos entre los humanos*, Artificio editores, México.

Gómez – Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso y Alicia María Juárez Becerril (Comps.)

2014 *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*, Artificio editores, México.

Gruzinski, Serge

1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE., México.

Hocart, Arthur

1975 *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*, Siglo XXI, España.

Jiménez Lobatos, Violeta Denis

2008 “*La salud y la enfermedad en la medicina tradicional totonaca*” en Gallardo Arias, Patricia, *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, ediciones del programa de desarrollo cultural de la Huasteca, México.

Jiménez Medina, Luis Arturo

2013 “*El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla*” en Cuicuilco, Vol. 20. Núm. 47, mayo-agosto, ENAH, México.

Juárez Becerril, Alicia María

2010 “*Los aires y la lluvia*”, Gobierno de Veracruz, México.

2014 “*Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales*” en Gómez Arzapalo, Ramiro y Juárez Becerril, Alicia María (comps.) *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*, Artificio editores, México.

López Austin, Alfredo

1967 “*Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*” en Estudios de Cultura Náhuatl, Vol. VII, UNAM, México.

1980 *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México.

1996 “*La cosmovisión mesoamericana*” en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (Coords.), *Temas mesoamericanos*, INAH, México.

McLaren, Peter

1984 *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*, Siglo XXI/CESU-UNAM, México.

Mateos Segovia, Elizabeth

2010 *“Entre lo divino y lo mundano. Los remedios sagrados de Teresa” en Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre chamanismo en México*, Instituto de Ciencias Sociales y humanidades “Alfonso Vález Pliego”/BUAP/Plaza y Valdés, México.

Marín Valadez, Blanca Mónica

2014 *Prostitución y religión. El Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México Guatemala*, Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS Occidente-Sureste.

Marion, Marie-Odile

1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI/ Secretaría de Desarrollo Social, México.

Martínez Villarruel, Cynthia Marilui

2012 *Levantamiento del niño. Cosmovisión y ritual en una comunidad totonaca de Papantla, Veracruz*, Tesis de Antropología Social, ENAH.

Medina, Andrés

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM/ IIA, México.

Morales, Mario Roberto

1998 *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, FLACSO, Guatemala.

Navarrete, Carlos (editor)

2013 *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*, UNAM/IIA, México.

Padrón Herrera, María Elena

2009 “*Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepéc-Cerro del Judío, Ciudad de México*” en Broda, Johanna, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/CONACULTA.

2013 “*¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México*” en Gómez Arzapalo, Ramiro, *Los divinos entre los humanos*, Artificio editores, México.

Quezada, Noemí

1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, UNAM, México.

Rivera Farfán, Carolina; Miguel Lisbona Guillen et al.

2004 *Chiapas religioso*, Dirección de Divulgación de la Secretaría de Educación, México.

Romero, Laura Elena (Coord.)

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz*, INAH, México.

2011 *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Benemérita Universidad de Puebla, México.

Sancen, Fernando (Coord.)

2009 *Aportaciones al estudio de la cosmovisión*, UAM- Xochimilco, México

Scarduelli, Pietro

1988 *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, FCE, México.

Orozco Zuarth, Marco Antonio

2005 *Chiapas. Geografía, historia y patrimonio cultural*, ediciones y sistemas especiales. México.

Tiedje, Kristina

2008 “*Curación y maleficio entre los nahuas potosinos*” en Gallardo Arias, Patricia, *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, ediciones del programa de desarrollo cultural de la Huasteca, México.

Thompson, J. Eric

2006 *Historia y religión de los mayas, Siglo XXI*, México.

Turner, Víctor

2007 *La selva de los símbolos, Siglo XXI*, México.

Vallejo Reyna, Alberto

2005 *Por los caminos de los antiguos nawales. Rilaj Maam y el nawalismo maya tz’utujil en Santiago Atitlán*, INAH, México.

Voorhies, Barbara

1991 “*Una introducción al Soconusco y a su prehistoria*” en Voorhies, Barbara, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, UNAM/UNACH, México. Pp. 3-27.

1991 “*¿Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey? Reevaluación del Xoconochco del siglo XV como “puerto de intercambio”* en Voorhies,

Barbara, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, UNAM/UNACH, México. Pp. 31-60.

1991 “*Un modelo del sistema político pre-azteca del Soconusco*” en Voorhies, Barbara, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, UNAM/UNACH, México. Pp. 115-153.

Winkler Blieschies, Katja Alice

1999 “*Abracadabra curandera es la palabra*”. *Como los curanderos tz’utujiles salvan a las personas: una aproximación antropológica del arte de curar en Atitlán, Guatemala*. Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Zolla, Carlos

2005 “La medicina tradicional indígena en el México actual” en *Arqueología Mexicana*, Vol. XIII, núm. 74, Julio-agosto, México.

En Internet

Gómez – Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

“*Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano*.” *Gazeta de Antropología*, 2009, artículo 12.

http://www.ugr.es/~pwlac/G25_12RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html

Juárez Becerril, Alicia María

“*Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*”

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/observar/pronosticar.html>

Pérez de los Reyes, Marco Antonio

“El Soconusco y su mexicanidad”

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/jurid/cont/12/pr/pr20.pdf>

Spencer, Daniela

“La economía cafetalera en Chiapas y los finqueros alemanes (1890-1950)”

[http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/diccionario/Diccionario%20CIESAS/TEMA S%20PDF/Spenser%2056a.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/diccionario/Diccionario%20CIESAS/TEMA%20S%20PDF/Spenser%2056a.pdf)

Chiapas. Reseña histórica. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México.

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/historia.html>

Villafuerte Solís, Daniel

“El Soconusco: La frontera de la frontera sur”

<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2837/14.pdf>