



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

Función social y poder. El mito de la bruja en las
comunidades de La Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria,
San Salvador, Hgo.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

Presenta:

Francisco Omar Peña Guajardo.

Director de Tesis:

Dr. Jesús Enciso González.

Pachuca de Soto, Hidalgo

Agosto 2017



MTRO. JULIO CÉSAR LEINES MEDÉCIGO
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
PRESENTE.

Estimado Maestro:

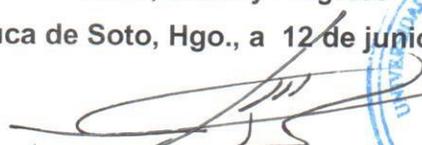
Sirva este medio para saludarlo, al tiempo que nos permitimos comunicarle que una vez leído y analizado el proyecto de investigación titulado "**Función social y poder. El mito de la bruja en las comunidades de la Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria, San Salvador, Hgo.**", que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales presenta el Lic. Francisco Omar Peña Guajardo, matriculado en el Programa de **Maestría en Ciencias Sociales**, 6ta. Generación (2015-2016), con número de cuenta 146083; consideramos que reúne las características e incluye los elementos necesarios de un trabajo de tesis, por lo que, en nuestra calidad de sinodales designados como jurado para el examen de grado, nos permitimos manifestar nuestra aprobación a dicho trabajo.

Por lo anterior, hacemos de su conocimiento que al alumno mencionado, le otorgamos nuestra autorización para imprimir y empastar el trabajo de Tesis, así como continuar con los trámites correspondientes para sustentar el examen para obtener el grado.

ATENTAMENTE

"Amor, Orden y Progreso"

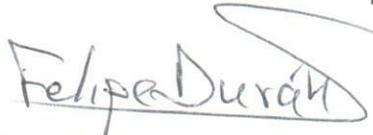
Pachuca de Soto, Hgo., a 12 de junio del 2017.


DR. ALBERTO SEVERINO JAÉN OLIVAS
DIRECTOR DEL ICSHU




DR. JESÚS ENCISO GONZÁLEZ
DIRECTOR DE TESIS


DR. ENRIQUE JAVIER NIETO ESTRADA
PROFESOR INVESTIGADOR


DR. FELIPE DURÁN SANDOVAL
PROFESOR INVESTIGADOR



Carr. Pachuca-Actopan, km. 4,
Col. San Cayetano, C.P. 42084,
Tel. (01-771) 717-20-00, ext. 4239
myd_cs@hotmail.com

www.uaeh.edu.mx

A mi madre

AGRADECIMIENTOS.

El presente trabajo de investigación, no hubiese sido posible culminar, sin las pertinentes observaciones de mi director de Tesis, el Dr. Jesús Enciso González, así como de mis lectores, el Dr. Enrique Nieto Estrada y el Dr. Felipe Durán Sandoval.

El estudio del mito de la bruja, me permitió comprender un mundo social y simbólico, desconocido y a la vez, lleno de incertidumbres y misterios, pues el tema me otorgó además de un ejercicio de reflexión, una posibilidad para la recreación personal y académica, teniendo una postura crítica, algo similar a lo que plantea el sociólogo Norbert Elias, al proponer un compromiso y distanciamiento frente a nuestro objeto de estudio y/o de investigación.

Por otra parte, externo una gratitud, al haber sido becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), quien me permitió además de concluir un tema de investigación, la oportunidad de conocer otros países, Alemania, al permitir definir que en mi vida, que los temas de religión, serían una constante a lo largo de mi vida académica. También me gustaría agradecer a la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, y especialmente al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHU), quien me ha sabido arropar desde mi formación como sociólogo y actualmente como científico de las Ciencias Sociales. A la Dra. Rosa Elena Durán, Dra. Lydia Raesfeld, Dra. Alejandra Araiza, Dra. Enriqueta Manzo, Dra. Martha Díaz, Dra. Karina Pizarro, Dra. Silvia Mendoza, Dra. María Félix, Dra. Raquel Barceló, Dr. Artemio Arroyo, Dr. Carlos Mejía, Dr. Adrián Galindo, Dr. Guillermo Lizama, Dr. Aurelio Granados y Dr. Germán Vázquez, no tengo más que agradecerles, por las enseñanzas y aprendizajes, que me lleve de la Licenciatura y actualmente, del Posgrado.

A mis compañeros de posgrado, Melissa, Acmed, Emmanuel, Fidel, Miguel Ricardo, Vladimir, Diana, Yamilett, Alejandra, Flor, Rosalía, con quienes llegue a generar lazos de solidaridad, empatía y sobre todo fortalecer un diálogo epistemológico y teórico para repensar y reflexionar mi tema de investigación, sin olvidar, otros grandes momentos,

como las bohemias reuniones que llegábamos a tener, en donde planteábamos que tan importante, puede llegar a significar, desde un punto personal, el desarrollo de nuestros temas de investigación. Otros amigos y compañeros, que han formado parte de mi formación como sociólogo y científico de las Ciencias Sociales, por sus atinadas y en ocasiones, acaloradas discusiones, pues me puedo considerar orgulloso por la formación intelectual y educativa que he alcanzado, gracias, Acmed, David, Fito, Luis, Iván, Gerardo, Papadopolus, Chícharo, Puma y Casco. Miguel, Isaías e Iván, otros amigos, para quienes hay otras cosas que nos unen, como la música y la literatura.

Otra persona fundamental, en el desarrollo del trabajo de investigación, se debe a Don Arnulfo, quien, gracias a su apoyo, pude llegar a establecer de una forma más directa y eficaz, un vínculo más estrecho y solidario, con mis actores y/o entrevistados, permitiendo fortalecer un lazo de pertenencia, respeto y admiración hacia las personas involucradas, así como de las comunidades de: La Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria, del municipio de San Salvador, que fueron retomadas durante el proceso y la finalización de mi trabajo. A mis entrevistados: Cándido, Dominga, Jesús, Florentina, Felipe, Martha, Luisa Trejo, Luisa Hernández y Bernardino. Gracias a mi comunidad que solidariamente ha estado conmigo, me refiero a mi familia, que de forma incondicional, han estado en mis procesos de vida más difíciles y complejos: Kari, Rossi, Leslie, Lupita, Cassandra, Jhoel, Lucero, Sofia y Pedro. Finalmente, gracias porque de ti devengo, el presente trabajo de investigación, se lo dedico a mi mamá Conchita, mi portadora de sabiduría, mi gran bruja curandera.

Abordo un tema de investigación, que permite conocerte a ti mismo, construyendo un ejercicio de autosocioanálisis en términos bourdeanos, y similar a lo que Michel Foucault llamó prácticas de libertad y creación de subjetividades.

7 rayos a Changó.

RESUMEN

El presente trabajo de investigación, trata del papel social, que puede tener el pensamiento mágico, en las comunidades indígenas de La Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria, en el actual municipio de San Salvador, Hidalgo, aplicado en específico a aquellas personas, que son estigmatizadas como brujas por su comunidad. El sustento básico es reinterpretar como los diferentes mitos se van construyendo en función de este actor social. Las brujas, así, van a desarrollar diferentes funciones sociales, como garantizar la cohesión del grupo y permitir la sobrevivencia de las estructuras sociales, al contradecir el “deber ser” de estas. Simultáneamente, estos seres ejercen un poder que funciona como una original y transgresora forma de reproducción, frente a otras maneras tradicionales en que se ha constituido la vida social, como las religiosas y laicas modernas.

Palabras clave: Mito; bruja; función social; poder.

ABSTRACT

The present research deals with the social role that magical thinking can have in the indigenous communities of La Palma, El Olvera and Déxtho de Victoria, in the present municipality of San Salvador, Hidalgo, specifically applied to those people, Who are stigmatized as witches by their community. The basic sustenance is to reinterpret as the different myths are being constructed in function of this social actor. Witches will develop different social functions, as guaranteeing the cohesion of the group and allowing the survival of social structures, by contradicting the "must be" of these. Simultaneously, these beings exercise a power that functions as an original and transgressive form of reproduction, in contrast to other traditional ways in which social life has been constituted, such as religious and modern lay.

Key words: Myth; witch; social function; power.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPITULO I.- MITO, MAGIA Y RELIGIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y CULTURAL DEL MITO DE LA BRUJA.	18
1.1.- El mito y el papel social y cultural de la religión en las Ciencias Sociales.	19
1.1.2.- La propuesta evolucionista de la Religión en Edward Burnett Tylor.	20
1.1.3.- La propuesta de Emile Durkheim al campo de la Religión.	21
1.1.4.- Diferencias culturales y sociales entre Magia y Religión.	23
1.1.5.- Religión y magia en las propuestas de: James Frazer, Evans Pritchard y Max Gluckman.	25
1.1.6.- El mito, el rito y el don como sistemas reguladores de la vida social.	31
1.2.- El análisis estructuralista del mito en Lévi-Strauss.	37
1.3.- El papel de la religión y el mito en las propuestas sociológicas de Talcott Parsons y Jürgen Habermas.	38
1.4.- Enfoques comparativos de las brujas: la función social en Marvin Harris y las relaciones de poder en Michel Foucault.	43
1.5.- La función social de la bruja en la Teoría de los Campos.	52
1.6.- Algunas generalidades para comprender el mito de la bruja en la época prehispánica-colonial en México.	53
1.6.1.- La función social del “nahual” y el “nahualismo” en la estructura colonial.	56
1.6.2.- La brujería en la mujer indígena.	59
1.6.3.- Chamanismo y brujería: su función y eficacia simbólica.	60
1.6.3.1.- Función Simbólica.	60

1.6.3.2.- Eficacia Simbólica.	61
1.6.3.3.- La función social de la brujería.	63
1.6.3.4.- La función social de la envidia.	64
1.7.- Consideraciones del primer capítulo.	65
CAPITULO II.- CRITERIOS METODOLÓGICOS DESDE UN ENFOQUE CUALITATIVO, PARA EL ESTUDIO DEL MITO DE LAS BRUJAS EN LAS COMUNIDADES DEL MUNICIPIO DE SAN SALVADOR, HIDALGO.	67
2.1.- Reflexiones en torno a la importancia epistemológica del trabajo de campo.	69
2.2.- Criterios de organización del levantamiento de información en campo.	73
2.2.1.- Selección de las comunidades a estudiar: criterios y localización.	74
2.2.2.- Instrumentos de análisis y su proceso de aplicación.	82
2.2.3.- Definición y operatividad de las categorías.	83
2.3.- Consideraciones del segundo capítulo.	91
CAPÍTULO III: EL MITO DE LA BRUJA, SU FUNCIÓN SOCIAL Y PODER: UN ANÁLISIS INTERPRETATIVO DE RELATOS DE VIDA EN TRES COMUNIDADES INDÍGENAS DEL MUNICIPIO DE SAN SALVADOR, HIDALGO.	93
3.1.- El uso de los tipos ideales como método de análisis para el estudio de los relatos de vida en el mito de la bruja.	95
3.2.- Características y/o atribuciones de relatos de vida sobre el mito de la bruja en los agentes sociales de San Salvador, Hidalgo.	99
3.2.1.- La interpretación del relato de vida en la categoría: "Mito".	100

3.2.2.- La interpretación del relato de vida en la categoría: “Estigma Social”.	108
3.2.3.- La interpretación del relato de vida en la categoría de: “Función Social”.	111
3.2.4.- La interpretación del relato de vida en las categorías de: “Función Simbólica”.	115
3.2.5.- La eficacia simbólica y social de la bruja.	118
3.2.6.- La interpretación del relato de vida en las categorías de: “Relaciones de poder”.	120
3.2.7. La función social de la envidia en las brujas.	124
3.2.8. La contrastación empírica de la hipótesis.	125
3.3.- Nuevos procesos religiosos en La Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria, y San Salvador, Hidalgo.	134
Conclusiones.	135
Referencias.	139

INTRODUCCIÓN

“El eterno femenino nos eleva hacia arriba”.
(*Wolfgang Goethe*).

“En una época de confusión organizada, de desorden decretado, de arbitrariedad planificada y de humanidad deshumanizada, nunca digan esto es: “Normal”.
(*Bertolt Brecht*).

Lo que hoy es el territorio del actual municipio de San Salvador, tuvo su primer asentamiento en el año 674 a.C., con la llegada del grupo “hñähñú a la región, posteriormente, con la llegada de los Chichimecas, estos terminarían por conquistar la región. Durante la etapa virreinal, San Salvador, perteneció a la Alcaldía Mayor de Actopan (Gerhard, 2000), al formar parte de su jurisdicción eclesiástica y civil¹. Se localiza a 10 km de la cabecera municipal de Actopan y forma parte de la región denominada Valle del Mezquital, cuyas principales fuentes de sustento familiar son la ganadería y la agricultura². La región mencionada, se caracteriza por presentar las diferentes manifestaciones culturales, como son: fiestas patronales, historia oral y medicina tradicional, entre otras, que nos hablan de su pasado indígena. Así para contextualizar la idea del mito.

El presente trabajo de investigación, se centra en el papel social, que puede llegar a tener el pensamiento mágico, en las comunidades indígenas de La Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria, en el actual municipio de San Salvador, Hidalgo, aplicado en específico a aquellas personas, que son estigmatizadas como brujas por su comunidad. El sustento básico es reinterpretar como los diferentes mitos se van construyendo en función de este actor social. Las brujas, así, van a desarrollar diferentes funciones sociales, como garantizar la cohesión del grupo y permitir la sobrevivencia de las estructuras sociales, al contradecir el “deber ser” de estas. Simultáneamente, estos seres llegan a ejercer un poder que funciona como una original y transgresora forma de

¹ Alzate y Ramírez, Joseph Antonio argumenta que San Salvador, perteneció al curato de Actopan durante el siglo XVIII, En: *ATLAS eclesiástico del arzobispado de México*. (1767). Sin pie de Imprenta: México.

² Secretaria de Planeación, *Desarrollo Regional y Metropolitano, Programa de Desarrollo Regional 2010 2011*, Gobierno del Estado de Hidalgo, (P. 1-10).

reproducción, frente a otras maneras tradicionales en que se ha constituido la vida social, como las religiosas y laicas modernas.

Anexo al tema de la reproducción social, es necesario reflexionar sobre el problema de género entre quienes llegan a ejercer la brujería. En este sentido a los brujos se les llega a asignar un estigma social de tipo positivo, es decir de reconocimiento social. En contraposición, a las brujas se les asigna un estigma negativo de desprestigio social. El estigma social se refiere a un tipo de relación social, cuya persona estigmatizada se ubica en un tipo de categoría social que lo hace distinto a los demás con quien interactúa y es portador de algo malo o desacreditador (Goffman, 2006, 12-14).

Una respuesta previa, es que los brujos llegan a tener un estigma positivo y un reconocimiento social por la estructura patriarcal que de forma histórica y cultural se ha impuesto sobre las diferentes sociedades, sean indígenas y/o modernas³.

Sin embargo, según el tipo de dinámica social y cultural que mantenga cada grupo, que forman parte de los pueblos indígenas en México (sean nahuas, otomíes y/o tepehuas etcétera), es como este va respondiendo a una forma de organización interna en la vida social, regulada por los conflictos que se desencadenan a causa de las relaciones asimétricas de poder dentro de las comunidades indígenas.

Cabe mencionar, que estas relaciones no se determinan solo en términos económicos, sino en los del intercambio cultural y social, visibilizando el poder como un regulador social.

Primeramente, el tipo de relación que se genera es diferente entre el hombre y la mujer, en este tipo de contextos históricos sociales. La mujer tiene un estigma mayormente cargado hacia lo negativo, en comparación al que se asigna en el hombre, pues

³ Este tipo de enfoque y estudio, será abordado en otro tema de investigación, pues no es objeto de análisis del presente trabajo.

sopesan relaciones de poder que se han venido instaurando de forma histórica. Por otra parte, en el hombre se construyen otros significados al representarse como: proveedor, cazador, sacerdote y/o brujo etcétera, también está relacionado a una figura de autoridad y/o de poder.

Sin embargo, el poder se ha ido descentralizando a través de los diferentes procesos históricos políticos, pues el poder que se gesta en las diferentes prácticas sociales del hombre, en contextos indígenas, así como modernos, no necesariamente, ha hecho dejar de pensar y reflexionar, sobre la desaparición de la violencia que de forma vertical y patriarcal se ha implantado por parte del hombre hacia la mujer.

Sin embargo, la forma en como se construyen las relaciones sociales, recae en señalar que el estigma social de la bruja no solo puede ser explicado con una perspectiva de género. El análisis que se presenta a continuación, se distancia del que ha ido planteando la Teoría Feminista a excepción de Silvia Federicí, quien en el capítulo primero se retoma parte de su propuesta, en función de como se desarrollan las diferentes cacerías que se hicieron en Europa Occidental durante el siglo XVI a mujeres condenadas de brujería y hechicería a la par que se iba consolidando un sistema de producción capitalista (Federicí, 2011, 29)⁴. Otro distanciamiento que tomará, consiste sobre el papel social que mantiene el brujo y delimitar las creencias y prácticas sociales, que llegan a desarrollarse en función de los mitos que se han creado, en este caso sobre la mujer llamada bruja.

La mujer estigmatizada como bruja es una persona que no cumple con el papel tradicional que la sociedad le ha impuesto por lo que es catalogada de manera negativa. A este estigma coadyuvan características de tipo físico, psicológico y social, tomando en cuenta el sexo, la edad y el modo de vida de estas personas, quienes

⁴ Cabe hacer mención, que otro elemento que se retoma, es el trabajo de Pierre Bourdieu *La Dominación Masculina* (2000), que propone la internalización de las estructuras sociales y simbólicas a través de que se va interiorizando la violencia simbólica del hombre sobre la mujer.

quebrantan la tradición histórica, cultural que se ha reproducido en el mundo social de las comunidades de San Salvador, Hidalgo.

La forma en cómo pueden ser descritas las brujas, se caracteriza específicamente por ser definidas como mujeres que no cumplen con las formas que estructuralmente se han establecido sobre estas, a través de constructos sociales y culturales, que recaen sobre lo bello, lo feo, así como lo normal y anormal, y finalmente lo funcional y disfuncional, que se han venido construyendo en las comunidades indígenas.

Por otra parte, las relaciones de poder son un elemento indispensable para entender como se representa a la bruja en las comunidades indígenas, pues se van articulando, a través de su ejercicio, al representarse el respeto y/o el miedo como formas de relacionar a este tipo de actor social.

Justificación

La justificación del trabajo, retoma el papel social de este actor, portador de poder, que no cumple con las normas sociales de un “deber ser”. Para el campo de las Ciencias Sociales, estudiar este mito es una forma de analizar las formas de organización políticamente comunal que socialmente son determinadas por un contexto en específico. También permite comprender el proceso que es generado por un estigma social que es determinado hacía un grupo y/o actor en específico, es decir, sobre estos seres llamados: “sobrenaturales”, quienes serían representados a través de la bruja. Por otra parte, el tipo de relación social y política que se establece con la religión toma en consideración como los individuos inmersos en dicha dinámica van construyendo su realidad social, acorde a la función que realiza la bruja en las diferentes comunidades de San Salvador, Hidalgo, representada a través de una persona que es estigmatizada por el tipo de poder que pueda ejercer.

Preguntas de investigación

La investigación trata de responder a la pregunta: ¿Qué tipo de relaciones sociales subyacen a los diferentes mitos que se han ido construyendo sobre las brujas y el estigma social que es impuesto a un grupo de personas que desacatan el papel impuesto por las comunidades de La Palma, Dèxtho de Victoria y El Olvera de San Salvador, Hidalgo?.

Hay otras preguntas que forman parte de la estructura de esta investigación y que tienen como finalidad develar las particularidades del fenómeno de estudio; señalamos las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son las principales características teóricas que definen al mito de la bruja y su importancia en las sociedades indígenas?, ¿Cuáles son las condiciones históricas y sociales que impusieron el estigma social de las brujas en algunas personas que no cumplieron los papeles establecidos por el grupo en las comunidades seleccionadas de San Salvador? ¿Cómo se reconstruyen los diferentes mitos de las brujas, como se manifiestan en la vida social y cuál es la función de estos mitos en las comunidades indígenas de San Salvador, Hidalgo?.

Hipótesis

A la principal pregunta de investigación, se responde con la hipótesis de que en las comunidades indígenas seleccionadas (La Palma, El Olvera y Dèxtho de Victoria de San Salvador, Hidalgo) se tienen preceptos, normas y obligaciones que cada miembro debe cumplir. Muchas de estas obligaciones se imponen a los individuos a partir de sus capacidades físicas y sociales. En el caso de las mujeres que no cumplen estas expectativas, se les impone un estigma social de bruja, quienes cumplen una función social al interior de las comunidades que permite restablecer el orden alterado por el desacato y/o desafío que representan. El estigma es generado también, por el tipo de poder que pueden ejercer y representar estos seres dentro de la estructura social.

Objetivos

El objetivo general de la investigación, entonces, consiste en analizar cómo se construyen los diferentes mitos de las brujas, para aquellas personas estigmatizadas como tales, por las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera de San Salvador y cuál es el papel, rol o función social de compensación que desempeña. Asimismo, uno de los objetivos particulares de la investigación, alude a identificar la discusión teórica sobre la importancia de los mitos de la bruja, en tres comunidades indígenas, del municipio de San Salvador, Hidalgo y su relación con la religión, la magia y la cosmovisión indígena.

Otro de los objetivos de la investigación tratará de definir el contexto de San Salvador, Hidalgo, en relación al mito de las brujas y cómo se va generando un estigma que se construye de manera social. Finalmente, el tercer objetivo, consiste en interpretar la función social de los mitos de las brujas en la actualidad y su relación en la construcción de un estigma social ante la religión y la libertad de creencias en las comunidades de San Salvador, Hidalgo.

Así, en la actualidad y en el lugar de estudio, la bruja se ha convertido en una persona que es estigmatizada al representar a un ser “rebelde”, imponiéndoles mecanismos de control social para su autorregulación, prohibiendo sus prácticas sociales, debido a diferentes circunstancias principalmente de carácter religioso.

Tales prácticas se oponen a las estructuras que social y culturalmente son asignadas y que deben de cumplir el papel de ser mujer en las comunidades del municipio. Esto constituye un nuevo problema de la modernidad, pues no se cubren las labores que representan a las mujeres de la sociedad tradicional. Nos referimos a: el cuidado de la familia que se compone del cuidado de los hijos, del marido, del trabajo doméstico, de la curandería, de la autoridad y bondad de las abuelas, del sentido de alta socialización de las mujeres aceptadas y/o tradicionales. Todas ellas actividades que no se realizan y por tanto son sujeto de estigma y que particularmente se refieren a la reproducción de

la comunidad y de las normas que lo rigen. En especial, también podemos hacer mención a la disposición de tiempos de la bruja, en donde ellas se apropian de manera persuasiva o autoritaria del ejercicio de actividades dominadas por el hombre, como tener una ocupación relacionada a la organización política y social de las comunidades de estudio: mayordomías, consulta de representación ante problemas de organización social, la toma de decisiones sobre la distribución y/o frutos de las tierras. La omisión o práctica de actividades que no le corresponden conlleva al linchamiento social de forma directa e indirecta de la bruja, así como su posible sospecha del fracaso agrícola de las comunidades indígenas.

De esta manera, los diferentes mitos que se han generado en función de las brujas, forman parte de una autorregulación de una sociedad, tomando en cuenta las particularidades de las comunidades de San Salvador. Por ello, es importante que se realice una reinterpretación de estos mitos, que en la actualidad implican una reconstrucción de las formas en que socialmente se creó el papel históricamente definido de un deber social compartido y legitimado entre los individuos. Las evidencias a la anterior idea se reflejan a través de los relatos de vida recuperados por informantes que ocuparán un tipo de posicionamiento social sobresaliente, dentro de las comunidades elegidas.

También se intentará dilucidar qué tipo de relaciones sociales se generan a partir del mito de las brujas, sobre todo por el tipo de status social que ellas ocupan, y explicar que esto depende del nivel catético-afectivo⁵ que tienen los individuos con relación a la privación-gratificación, que se va estableciendo en un tipo de relación social en la comunidad.

La investigación está desarrollada en tres capítulos, el primero es de tipo teórico al señalar la contribución que ha hecho la Antropología y la Sociología al concepto del mito.

⁵ El nivel catético-afectivo, se refiere al planteamiento que hace Talcott Parsons, sobre el funcionamiento de las instituciones, analiza de qué manera el actor se subjetiva a la estructura societal, pues es motivado a realizar un tipo de acción orientada, con una carga de afectividad, permitiendo la preservación y reproducción del orden social. Parsons, Talcott (1999). *El Sistema Social*. Editorial Alianza, Madrid: España.

Señalamos las diferencias entre los primeros trabajos planteados por el evolucionismo, así como del estructural funcionalismo. En este mismo capítulo, se estudian las convergencias que existen entre la magia, el rito y la religión, aludiendo a las propuestas de James Frazer, Evans Pritchard, Max Gluckman, Mircea Eliade y Victor Turner. Finalmente, el estructuralismo de Lévi-Strauss. Cabe mencionar, que éstos elementos se conectan como estructuras que se internalizan en los individuos para dar un significado a su mundo social, formando parte de todo un complejo al que llamamos lenguaje. Este lenguaje, elemento básico del mito, se construye a partir de la transmisión oral y se va socializando de generación en generación; finalmente también hay una transición de lo profano a lo sagrado y se sintetiza a través de la ritualización que se va teniendo a través de diferentes prácticas sociales.

El mito es un discurso, que, por medio de la comunicación, sea por la transmisión oral y la ritualización, va teniendo cambios culturales, en su origen y se convierte en un elemento dinámico de la vida social. Ello se complementaría para plantear cómo la comunicación puede generar un consenso con en el mundo intersubjetivo, pues la función del mito se distingue por refuncionalizar un orden sobre el caos social. Para enriquecer la propuesta, se alude a Talcott Parsons y Jürgen Habermas debido a que ambos retoman la comunicación como un elemento indispensable en la regulación del sistema social. El mito es una construcción cultural y social que sirve como una forma de autorregulación, ante los mecanismos de control y poder que se gestan en la relación social que construyen.

Posteriormente, se realiza una lectura de forma histórica y cultural al mito de las brujas, reconciliando este movimiento al que ha ido emergiendo junto con los movimientos de reivindicación religiosa. Se advierte que tienen similitudes al contrastar con las estructuras del *establishment* en la iglesia oficial y que se representaría principalmente durante los siglos XVI-XVII, trazando un paralelismo de forma teórica entre Marvin Harris y Michel Foucault.

Finalmente se concluye el capitulado al señalar el papel de la brujería y en específico, como las brujas, forman parte de un entramado cultural, del que emerge un poder generador de las relaciones sociales. A la vez se va generando una relación entre bruja y sociedad que define un respeto temeroso y de desprestigio a la bruja frente a las estructuras de poder. Dicha explicación es más amplia en el capítulo. Sin embargo, el papel que tiene la bruja en la época prehispánica se relaciona con el nagual y la diosa del agua, causando un proceso inverso, pues este personaje representa la resistencia colonizada que se confrontó al sistema de normas y reglas. Y que en la actualidad, ha ido enfrentando a los diferentes procesos, que se han consolidado en la modernidad. Este proceso de resistencia se ha ido perdiendo en las comunidades estudiadas, debido a los diferentes significados que recobra el mito, pues se integra como parte de la normalización y/o naturalización de las creencias y prácticas del lugar.

El segundo capítulo, expone la metodología de la investigación. Nos ubicamos en lo particular en las comunidades de La Palma, Dèxtho de Victoria y El Olvera, del municipio de San Salvador, Hidalgo, para explicar cómo se planeó y desarrolló el trabajo de campo. Asumimos un enfoque cualitativo, en el que se recopilan diez relatos de vida de algunos miembros⁶, así como de aquellas personas consideradas brujas, que se dedican a la curandería en las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera.

Para llevar a cabo el trabajo de campo, se comenzó con un sondeo de la zona, por medio de la consulta del catálogo de pueblos indígenas del Estado de Hidalgo, generado por investigadores del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHU) de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. También se realizó una tabla que desarrolla los siete tipos de variables utilizadas, las cuales son las siguientes: Mito, Bruja, Estigma Social, Función Social, Función Simbólica, Eficacia Simbólica y Relaciones de Poder. Dicha tabla rescata la correlación categoría-indicador-pregunta. Por otra parte, se localizó a las comunidades estudiadas a través de los mapas interactivos de INEGI.

⁶ Por la valía de la información, se incluye al informante de la entrevista piloto.

Finalmente se hizo una tabla, refiriendo a los elementos naturales, sociales y religiosos de la comunidad.

Para el tercer capítulo, se llevó a cabo, una descripción de los arquetipos o de los cuatro tipos ideales⁷, aludiendo a la propuesta de Max Weber, en donde se abordan y correlacionan las categorías ya señaladas y se integra la Función Social de la Envidia, como otra categoría de análisis que se recuperó en el proceso y desarrollo de la investigación. En el capítulo se procede a contrastarlas con la evidencia empírica recopilada en el trabajo de campo llevado a cabo de julio a octubre de 2016. Esta dimensión empírica de la investigación se llevó a cabo a través de entrevistas semiestructuradas y en ocasiones a profundidad dependiendo de la información vertida por los informantes; tratamos de observar la perspectiva de los habitantes de estas comunidades sobre la bruja y su papel en sus respectivos grupos sociales⁸. Asimismo, en esta última parte, abordamos a la bruja desde la perspectiva de la reproducción social, en virtud de que las relaciones de poder que se manifiestan en la imposición y aceptación de estigmas restablecen el equilibrio social transgredido entre estos actores y los demás miembros de la comunidad. Concluimos el capítulo con la contrastación empírica de la hipótesis con los datos recabados en la investigación de campo. Los resultados más relevantes son los siguientes:

- a) Hay evidencia de que la persona señalada como bruja, según testimonios orales, no cumple con los preceptos que tradicionalmente se han establecido del matrimonio. El estigma se presenta, entonces, debido a que su forma de relacionarse con la comunidad recae en otras formas de socialización como estar en soledad, además por sus características físicas.

⁷ El tipo ideal, acorde a los planteamientos del sociólogo Max Weber, es una preconcepción que se trata de objetivizar de forma hipotética y teórica, construyendo de forma conceptual una forma para explicar la realidad social. Véase en: Weber, Max (2002). *Economía y Sociedad*. FCE: México. P. 6.

⁸ Dicho argumento está sujeto a debates que por el momento no están saldados y que expresan una postura personal.

- b) Según pruebas en el discurso de los entrevistados, la persona llamada “bruja” no cumple con el precepto del cuidado de los hijos, pues es acusada de las desgracias físicas (enfermedad o muerte) que les puedan ocurrir a los niños en las comunidades de estudio.
- c) Según argumentan algunos entrevistados, la probable bruja no cumple con el precepto de pertenencia a una familia. Con ello se le niega el ser una figura de autoridad, principalmente a las abuelas. Por el contrario, en otros casos, la sola presencia de la bruja obliga a que se reproduzca la familia tradicional y el dominio del hombre.
- d) Existe testimonio verbal de que la persona estigmatizada con el calificativo de bruja no cumple con el precepto de sanar. Esto se debe a que son sancionadas las prácticas médicas que ejerce en su función de curandera. Quienes las condenan son evidentemente los miembros de la comunidad así como algunos grupos de autoridad como la Iglesia y el médico.
- e) También encontramos evidencia verbal de que la bruja no cubre las expectativas tradicionales y comunitariamente aceptadas de belleza femenina. Al no cumplir con el “deber ser mujer” de la comunidad, es señalada con desprecio por no ajustarse a los esquemas normativos y sociales de belleza de las comunidades.
- f) Finalmente, verificamos según los testimonios, que a la mujer estigmatizada no le es reconocida con legitimidad su conducta de apego a lo eclesiástico. Así, se duda que la persona señalada como bruja mantenga una credibilidad frente a la Iglesia.

Las conclusiones, por tanto, recobrarán estos resultados así como la valoración de la eficacia de las estrategias teóricas y metodológicas que vertebraron la investigación.

CAPITULO I

Mito, magia y religión en las Ciencias Sociales: la construcción social y cultural del mito de la bruja.

CAPITULO I.- MITO, MAGIA Y RELIGIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y CULTURAL DEL MITO DE LA BRUJA.

“[...] El de que Dios, o cualquier otro objeto sagrado es una representación simbólica de la sociedad”.

(Talcott Parsons, La Estructura de la Acción Social).

Introducción

El capítulo que se presenta, desarrolla de manera teórica el concepto de mito, para posteriormente retomar cómo se desarrolla el mito de la bruja; así la brujería, en conjunto a la función social, función simbólica, y eficacia simbólica forman parte de este entramado social y cultural. Cabe mencionar, que el trabajo tiene un enfoque planteado desde las Ciencias Sociales, principalmente en los estudios del evolucionismo, funcionalismo y el estructuralismo pensando el mito como una construcción social y cultural, que se ha ido reconstruyendo conforme se ha ido interpretando de un contexto a otro, según el tipo de relaciones sociales que se establecen entre los individuos y que sirve para la regulación de los procesos de normalización y disfunción que se van institucionalizando.

1.1.- El mito y el papel social y cultural de la religión en las Ciencias Sociales.

El mito está relacionado con la magia, el don, el rito y principalmente con la religión. Cabe mencionar que el papel que tiene la comunicación es fundamental, pues permite analizar al mito como un elemento dinámico, retomando para esta propuesta, los trabajos del funcionalismo en Talcott Parsons, el estructuralismo de Lévi- Strauss, y complementando con algunos planteamientos de la Teoría Crítica de Jürgen Habermas.

Las teorías del conocimiento desde Descartes de los siglos XVII y XVIII tienen la apariencia de ser teorías universales que cubren todo el campo del conocimiento humano, sin embargo, en realidad se centran casi exclusivamente a un determinado tipo de conocimiento.

Abordan ese campo, limitado basándose en una imagen humana, que hace que las personas parezcan una serie de individuos sin sociedad, gente que puede decir “yo” y no “nosotros”, del tipo *homo clausus* humano. Artificios de este género que permiten mantener en comportamientos separados, como si dijésemos, las teorías del conocimiento, del lenguaje y del pensamiento (Elias, 1994, 139).

La ciencia al pasar de los años, fue integrando elementos de los sentidos, considerando que estos tienen un trasfondo de verdad que puede ser estudiada y analizada (Lévi-Strauss, 1987, 26-27) por eso el mito es algo real y es socialmente reconocido, por sus miembros como una forma colectiva implantada por aquellos que han sabido traer algo del pasado para aplicarlo al presente.

1.1.2.- La propuesta evolucionista de la Religión en Edward Burnett Tylor.

Esta primera parte del capítulo, desarrolla la relación intrínseca que existe entre el mito y la religión, la magia, el don y el rito. Dicha postura se asume desde las Ciencias Sociales, comprendiendo en un primer momento, la función social que tiene la religión, para posteriormente explicar cómo la magia, el mito y el rito, se van incorporando al tipo de relaciones que se construyen y obedecen a formas causales de interpretar la realidad social.

El proceso de desmitificación y la explicación del por qué los fenómenos socioculturales se reproducen en función de un proceso discontinuo, ha sido una de las principales preocupaciones dentro del campo de la religión.

Para los estudios evolucionistas sobre el fenómeno religioso, Edward Burnett Tylor, primeramente explica que las creencias se basan en un constructo mental cargado de supersticiones (Pals, 2008, 53). Es entonces el animismo, la religión primaria y el origen de la religión, la postura del autor es evolucionista darwinista.

Taylor analiza el conocimiento científico, como el progreso de un sistema de creencias a otro. Sin embargo, tampoco descartaba la idea de que la religión al igual que la ciencia poseía la misma estructura mental lógica, pese a que se establezcan creencias y se realicen prácticas sociales diferentes. Para Tylor, el análisis de la cultura y la religión, se construye al igual que el trabajo que más adelante realiza Durkheim, en los estudios de Robertson Smith, sobre los grupos primitivos de Australia. Sin embargo, estas dos posturas obedecerían a diferenciar el animismo del totemismo.

Tylor propone que el estudio de la religión, es un campo de investigación donde el investigador, es quien tiene que profundizar en su análisis, de modo que se tenga que buscar el origen y las formas elementales que rigen la vida religiosa en la sociedad. Para el autor, el mito al igual que la religión, se origina por una relación lógica de creencias (Pals, 2008, 55), relacionando los hechos de la naturaleza con la vida social de los individuos, es una de las formas mediante las cuales se expresa el lenguaje.

La perspectiva de Tylor se sustenta en plantear la homogeneización del pensamiento humano, que se desarrolla de forma progresiva. El mito se define como una sistematización de ideas que explican de forma comparativa, los fenómenos de la vida natural y social (Pals, 2008, 55) no es precisamente simbólica, pues lo que llega a representar en forma social, son los diferentes elementos de la naturaleza.

1.1.3.- La propuesta de Emile Durkheim al campo de la Religión.

El mundo del misterio desde la perspectiva del sociólogo Emile Durkheim queda relegado a partir del siglo XVII (Durkheim, 1982, 23), formando parte de la instauración de un nuevo tipo de conocimiento que se estaba gestando en occidente, sustituyendo el conocimiento de tipo mítico-religioso, por uno científico, que respondía a una nueva forma de interpretar el mundo.

La idea de Dios como un ser omnipresente, es sustituida por la del Dios-Hombre, que se construye definiendo a un individuo autónomo, quien es portador de la razón y por

consecuencia de la verdad. La idea de colectividad y sacralización que se genera a través de la religión, es desplazada por una razón de tipo científica, fragmentando los vínculos humanos, que sirven como elementos necesarios para preservar el orden de esta institución moral y social.

Para Durkheim, la religión se determina por la vida social, al igual que el derecho y la moral, pues esta se construye como un sistema de regulación (Durkheim, 1982, IV), mediada por una conjugación de creencias y prácticas sociales.

El mundo está mediado según el autor, a través de lo sagrado y profano, que se establece en medida del respeto y veneración que se le tenga a un objeto, ya sea de índole material o inmaterial. La religión tiene una relación con lo sagrado, y por medio de la prohibición, es como se intenta instaurar un sistema normativo y moral.

Cabe mencionar, la relación que se construye entre la religión y el totemismo, al retomar Durkheim originalmente, los trabajos de Robertson Smith, quien recopila los escritos de McLennan, en función de considerar el totemismo, como la religión antecesora de las religiones semitas y por ende del judaísmo:

[...] a) La primacía de las prácticas sobre las creencias, no siendo estas más que interpretaciones posteriores de aquéllas. b) La diferenciación entre lo profano y lo sagrado. Con todo, los dioses totémicos, aunque sagrados, no serían potencias extrañas, lejanas y terribles, sino que mezclarían su vida con la de los hombres y mantendrían con ellos cálidas relaciones de apoyo y afecto. c) El núcleo ritual sería la ceremonia del sacrificio, no concebido como una oblación, sino como un banquete comunitario entre dioses y hombres en el que el tótem sacrificado y comido actúan' a como mediador y propiciador de una perfecta fusión. Se trataría, en definitiva, de un ceremonial de comunión y d) Por último, el verdadero sujeto de tal religión no sería el individuo, sino el clan, con el que el tótem mantendría especiales relaciones de fusión y apoyo (Durkheim, 1982: XIV).

Por otra parte, lo profano se asume, como el papel que tiene la magia o la ciencia, definidos como elementos de la vida humana, que transgreden con los espacios en que se establece un tipo de relación social de reverencia a ese objeto idealizado o materializado. Para Durkheim la religión no será, más que la expresión de lo sagrado (Durkheim, 1982, 36).

La religión está compuesta por un sistema de creencias, dotada de poderes que trascienden al ser humano. Las creencias son creadas con la finalidad de legitimar a un ser divino que se manifiesta a través de las prácticas sociales en los individuos.

La propuesta que realiza Durkheim al campo de la religión, se construye mediante un ejercicio de realizar una Sociología de la Religión, encargada de estudiar las causas sociales a las que responden los grupos inmersos en una institución social y/o moral, mediante la cual se reproducen los lazos de convivencia social en la comunidad.

1.1.4.- Diferencias culturales y sociales entre Magia y Religión.

Por otra parte, la diferencia que se construye entre la religión y la magia, que en ocasiones han sido confundidas una y otra, sin embargo, desde el campo de las Ciencias Sociales, nos permiten comprender en qué consiste este tipo de diferenciación. Primeramente, es importante señalar que la magia, es antecesora al pensamiento religioso y principalmente está relacionada al desarrollo de las sociedades primitivas.

La diferencia que existe entre religión y magia, se establece mediante la función social que vaya teniendo cada una de estas acorde a cada contexto histórico y social en que se genere. Por otra parte, en la internalización de estos conocimientos que se están interiorizando entre los individuos, también se define en gran medida a través de una conciencia colectiva. Cabe señalar, que, para Durkheim, la religión es un elemento *perenne* de unidad, en el que se constituye la moral. Mientras que la magia, es representada por medio del mago, definiéndose como un individuo aislado o ajeno a los lazos sociales que colectivamente se van construyendo en un entramado de relaciones sociales.

La magia, al igual que la religión se compone de creencias y ritos, sin embargo, son de carácter más elemental, pues la magia no especula y las fuerzas del que está dotado el mago, en ocasiones son similares al representante religioso. Es importante mencionar, que la relación entre magia y religión, se construye mediante las relaciones de conflicto

y/o poder, según Durkheim quien retoma a Hubert y Mauss: “En los procedimientos del mago hay algo profundamente antirreligioso” (Durkheim, 1982: 38).

1.1.5.- Religión y magia en las propuestas de: James Frazer, Evans Pritchard y Max Gluckman.

La magia y la religión, es uno de los temas que se revisarán en este apartado, a través de las diferentes perspectivas que tienen; James, Frazer; Evans Pritchard y Max Gluckman sobre la relación que se establece entre la Cultura y la Sociedad.

El trabajo de James Frazer en su obra: *La rama dorada*, publicada por primera vez en 1890, la magia se expresa por medio de un brujo o mago, quien es un individuo que se va formando por un mundo sobrenatural (Frazer, 1981, 33), con la capacidad de cambiar fenómenos relacionados a la naturaleza y a través de la oración establece un diálogo con las deidades para mantener un bienestar natural y social del lugar, pues se tiene la creencia que el individuo interioriza a estos seres omnipresentes.

Sin embargo, existen otro tipo de creencias en donde se piensa que las divinidades se hacen presentes sin que necesariamente haya una intervención humana, a esto Frazer llamó “magia simpatética” (Frazer, 1981, 33). La “magia simpatética”, se divide en dos tipos, el primero se refiere a aquellas cosas similares que son generadas por lo semejante y el segundo cuando estas cosas estuvieron en interacción y actúan de manera conjunta, con ello, se quiere decir que hay una ley de semejanza y la segunda corresponde a una de transmisión.

Para Frazer, el mago está relacionado al primer tipo (semejanza), pues a través de la imitación es la forma cómo este curaría las enfermedades, en específico, a este tipo de magia, se le conoce como “magia homeopática” (Frazer, 1981, 34-39).

Por otra parte, al segundo tipo de magia “simpatética” (transmisión), está relacionada cuando un objeto material afecta de igual manera a la persona con quien se tuvo una relación social, a esta le llamaría “magia contagiosa”.

Cuando el mago se dedica a este tipo de prácticas, se tiene la creencia que estas son las que regulan las leyes de la naturaleza, comprendiéndose a este tipo de preceptos como parte de la regulación de la vida natural y del ser humano. Sin embargo, dentro de otros sistemas de saberes como el de la ciencia, se diferencia la magia al denominarse como una conducta desviada, es decir, como un tipo de ciencia que a la vez se asimila como forma de “pseudociencia”.

El mago en las sociedades primitivas, conoce solamente la magia desde un uso práctico, porque no analiza el proceso mental y/o teórico al que es sometida o analizada esta. La magia no es una ciencia sino un arte, mientras que la ciencia es una práctica propia de los investigadores científicos.

La “magia homeopática”, establece una relación entre los objetos del mundo, cayendo en ocasiones en un error, al asumirlas como estáticas, sin denotar sus cambios. Mientras que la “magia contagiosa”, es una relación práctica que se concibe como parte de un proceso en donde el mago va construyendo un tipo de comunicación con sus deidades:

Ambas ramas de la magia, la homeopática y la contaminante, pueden ser comprendidas cómodamente bajo el nombre general de magia simpatética, puesto que ambas establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de éter invisible no desemejante al postulado por la ciencia moderna con objeto parecido, precisamente para explicar cómo las cosas pueden afectarse entre sí a través de un espacio que parece estar vacío (Frazer, 1981: 35).

Cabe mencionar, que la “magia simpatética” tiene efectos tanto positivos como negativos, estos últimos, están relacionados como forma de tabú, pues el individuo cree que, si obra de un modo, tendrá consecuencias irreparables.

El tabú se relaciona a una construcción social negativa, que se diferenciaría de la hechicería debido a que el tabú prohíbe cierto tipo de prácticas: “El propósito de la magia negativa o tabú es el de evitar el suceso que se teme” (Frazer, 1981: 43). Las consecuencias no precisamente se relacionan en querer transgredir o violar la norma,

pues se estaría deduciendo bajo una forma moral. El tabú y la hechicería, en los términos en que el autor los define, son prácticas (pseudocientíficas), que se construyen de manera dialéctica, similar al campo de la física, comprendiendo entre ambas una acción y en su efecto, una reacción, de ahí que se deduzca que la magia se constituye bajo formas causales.

La “magia simpatética” se manifiesta en el ámbito de lo privado, debido a que sus ritos son practicados, ya sea en beneficio y/o daño a los seres humanos (Frazer, 1981, 69). Sin embargo, entre los individuos hay una magia pública, cuya finalidad es realizar un bien a la comunidad, teniendo el mago o hechicero un posicionamiento y a la vez un reconocimiento social entre los miembros del lugar.

Por otra parte, la magia semejante, es una forma de conocimiento mágico que es utilizado para dañar a una persona, cuya intención es desprestigiar su individualidad, este tipo de magia fue reconocida en Babilonia, Egipto, Grecia y Roma. En la actualidad se sigue realizando en Australia, África y Escocia (Frazer, 1981, 36). La magia cumple una función social en la comunidad, al seguir manteniendo una unidad en ella, el uso de la magia en las sociedades primitivas, es necesaria para regenerar un equilibrio tanto a nivel político, económico, social y cultural.

La magia y la ciencia se van reconstruyendo de manera conjunta, a la vez ambas van a estar legitimadas por un sistema de creencias y prácticas. Sin embargo, es una postura falsa el asumir que estas se establecen en un mismo nivel de conocimiento, debido a que no se rigen por una generalidad, desde la postura de Frazer, la magia es una ilusión.

Por otra parte, la religión se define mediante elementos teóricos y prácticos que trascienden al ser humano, cabe mencionar, que la creencia primeramente se construye, debido a que se tiene una relación con un ser divino que se manifiesta a través de la práctica. De igual manera la fe, si no tuviera un fundamento teórico y práctico en que basarse, no habría manera en que esta se estableciera como una creencia de validez entre los individuos (Frazer, 1981, 76).

La práctica religiosa no necesita precisamente que vaya acompañada de un ritual, debido a que su objetivo es complacer a la entidad omnipresente y por medio de acciones, manifiesta una devoción por la divinidad. Es importante señalar, que la religión cristiana-católica se compone de elementos éticos, generados desde la cultura hebrea.

En la religión se guarda un tipo de fuerza y/o poder, que es ejercido por los seres humanos, de ahí que sea considerada como un sistema, que se rige por las relaciones que los individuos van estableciendo en los diferentes contextos, movidos por intereses y sentimientos diferentes.

La religión es un universo, que se dirige por individuos conscientes y ocupa un lugar diferente al de la ciencia y la magia, pues tiene como objetivo, reverenciar a un ser divino, por otra parte, la ciencia y la magia construyen su pensamiento en función de las normas inalterables de la naturaleza. Cabe mencionar, que en general, la magia ha sido perseguida por la religión como una forma de herejía, sin embargo, en algunas culturas, es confundida con la religión, como sucede en los pueblos de la India, Egipto y Francia:

Hablando de la importancia de la magia en el Oriente y especialmente en Egipto, el profesor Mas, pero señala que "no debemos asociar al concepto de magia la idea degradante que casi inevitablemente acude a la mente moderna. La antigua magia era el verdadero fundamento de la religión. El creyente que deseaba obtener algún favor de un dios no tenía probabilidades de éxito a menos de sujetar a la divinidad y esta detención solamente podía efectuarse por medio de cierto número de ritos, sacrificios, oraciones y encantamientos que el mismo dios había revelado y que le obligaban a hacer lo que le demandasen (Frazer, 1989: 76).

En la magia, la divinidad se ve dominada por los individuos que son portados de los conocimientos mágicos, por ello es que en algunas culturas occidentales u orientales se pensaba que los sacerdotes poseían los mismos poderes que los magos. Es importante señalar, que la magia es más antigua que la religión, considerándose la primera, como un tipo de conocimiento, relacionado con la intuición y las sociedades primitivas,

mientras que la segunda, es pensada, como un constructo racional complejo. Algunos consideran que hubo una edad mágica (Frazer, 1989, 72).

La religión generó, un conocimiento suprahumano, construyendo una relación de dependencia con la divinidad que trascendía los niveles humanos, a diferencia de la magia, que de cierto modo tenía una independencia con este, incluso con una capacidad de agencia de la que emanaba una fuerza interior para poder controlar y disponer de este cuando quisiese.

Es importante señalar, que Frazer señala dos tipos de “Hombre-Dios” (Frazer, 1989, 87-88), uno generado por el pensamiento religioso y otro por el mágico, el primero es personificado por el hombre mismo, por ejemplo, en el cristianismo la figura en quien se representa a este es en Jesús, un individuo redentor no precisamente omnipresente sino emblemático por ser una representación humana, al igual que el hombre mismo, en quien se infunden los misterios de la vida. Por otra parte, el hombre mágico, es un ser dotado de un poder inherente de tipo comunicativo con la naturaleza y no precisamente es en quien Dios se manifestaría de forma explícita y/o directa.

También, cabe señalar la importancia que tiene la magia en la sociedad, debido a que la figura del mago intentará posicionarse en la escala y estructura social, quien a su vez es legitimado por esta misma, sin embargo, este planteamiento no será más que contextual, pues en las sociedades de origen judeocristiano y como se sustenta en las Santas Escrituras y posteriormente con la ascensión eclesiástica de la llamada Iglesia (quien es portadora de toda una concepción histórica y cultural milenaria), la figura del mago es delegado, acusado por ser un personaje malévolo. La obra de Frazer, retoma un compendio de análisis de textos y discursos, esbozando la amplitud que han tenido las sociedades primitivas sobre las formas en cómo se fueron construyendo las religiones modernas.

Posteriormente, para Evans Pritchard, la magia se define muy similar a la propuesta de James Frazer, pues al igual que este, es considerado, un tipo de conocimiento

“bueno” (Pritchard, 1937, 33). Mientras que la magia “mala” se comprende y explica como “brujería”, de quien es portador el *boro (ira) mangu*, en la cultura de los Azande, ubicados en África.

Finalmente, para Max Gluckman en su obra *Costumbre y conflicto en África*, retomaría los planteamientos de Evans Pritchard, y define a la brujería africana, como un tipo de magia maligna, generadora de las enfermedades, teniendo un uso accidental en su manifestación y procedimiento, pues la brujería estaría principalmente relacionada a las diferentes desgracias de la comunidad y/o de las relaciones entre los individuos:

Así la brujería como teoría de causas encierra una teoría de moralidad, ya que afirma que las brujas son personas malvadas. Son sus sentimientos malsanos los que hacen que actúe la brujería. Los azande afirman: “Primero aparece la envidia y luego sucede la brujería”. De este modo, la ética de la brujería desaprueba los vicios antisociales comunes, y aprueba las virtudes que muchas sociedades aprueban (Gluckman, 2009, 33).

Para este primer momento, se define la magia, como un tipo de conocimiento que se caracteriza porque emerge de un caos, debido a que es utilizado para prácticas maléficas, tales como: la brujería, cuya finalidad tiene, dañar la salud y la integridad de las personas, transgrediendo el sistema normativo de valores. También se puede explicar este tipo de creencias y prácticas sociales, como aquellas que devienen posterior a que se haya establecido la envidia hacía un “otro”, pues tener envidia por el prójimo, genera esa necesidad de afectarlo, utilizando la brujería de por medio para realizar dicha acción social.

Finalmente, la brujería tiene una fuerte connotación moral con las formas, en cómo se han ido constituyendo los sistemas normativos y punitivos, en algunas estructuras culturales y sociales en las sociedades primitivas y modernas.

Es importante señalar, que estas posturas teóricas que definirán la relación que se construye entre religión y magia. La primera y la más antigua es aquella, relacionada a

lo mágico y/o religioso, planteada desde los estudios de Emile Durkheim, posteriormente con Edward Tylor, James Frazer, Evans Pritchard y Max Gluckman, pues el papel de la religión no sólo puede ser analizada desde el campo de la Teología o la Filosofía, sino también, desde otras posturas, como en su caso, sería el campo de las Ciencias Sociales.

1.1.6.- El mito, el rito y el don como sistemas reguladores de la vida humana y social.

Para esta primera parte del subcapítulo, se describe, la relación cultural y social que se va a establecer entre lo mágico y lo religioso, para definir al mito y el ritual, como elementos que emergen de la relación, que se construyen entre lo profano y lo sagrado, pues el mito deviene de un caos que se sacraliza, es decir, se transforma en cosmos (Eliade, 1964, 6-8), por lo tanto, la magia se establece, como un tipo de conocimiento, que precederá de la religión, entendida como institución social y/o moderna.

El filósofo e historiador de las religiones, Mircea Eliade, concibe la religiosidad como una estructura de la conciencia, pese a las diferentes crisis que han emergido de esta, al definir al ser humano como un “animal religioso” (Eliade, 1964, 3).

Para el autor, la “hierofanía”, término que utiliza para definir lo sagrado, es la forma en como los seres humanos de las sociedades arcaicas potencializaban y definían su realidad social (Eliade, 1964, 6). En ocasiones, lo sagrado y lo profano, se llega a interpretar, como el tipo de relación real-irreal, así como verdadero y falso, en la que los individuos asumen lo real y lo verdadero como una construcción del mundo.

Un espacio definido como sagrado (Eliade, 1964, 7), es entendido como un tipo de espacio heterogéneo, que difiere del espacio homogéneo y/o profano, pues alude a formas que cualitativamente, se distinguen en función de cómo el espacio se transforme en cosmos. También se debe de comprender, que estos dos tipos de espacios, se refieren a una forma en que existencialmente se va definiendo el ser humano, pues tomando como ejemplo, al “hombre religioso”, este define su relación que establece con el mundo, de forma ontológica.

La creación del mundo, se va a constituir con el mundo de lo sagrado, pues no hay un mundo que pueda surgir en lo profano o en ese espacio homogéneo de la realidad.

El mito se ha venido definiendo de forma simbólica a través de las diferentes prácticas sociales y culturales que lo vayan constituyendo, arraigadas primeramente a la historia de bronce, destacando los rituales sagrados que tienen, bases arraigadas principalmente a la costumbre y la tradición (Díaz, 1998, 13).

Rodrigo Díaz Cruz (1998), hace referencia al ritual, como una forma para crear y/o recrear una conciencia colectiva, que se va construyendo en las experiencias humanas, que acontecen en el mundo de la vida cotidiana (Díaz, 1998, 28), teniendo principalmente el factor religioso el ritual, planteado por la historia de bronce.

En un segundo momento, el ritual aparece de forma independizada a la religión y la magia, para plantearse como cualquier tipo de acción social y/o comunicación que genere y explique el comportamiento colectivo de los miembros de una determinada estructura social.

El aporte de Emile Durkheim, es un parteaguas, para comprender como la Sociología y la Antropología se relacionan de forma teórica y epistemológica en el desarrollo del análisis de la religión. Para ambas ciencias, la religión, el mito y el ritual, forman parte de una base mágica y/o religiosa, sin embargo, existen otros planteamientos teóricos, que se refieren al rito, y que no precisamente se asumen bajo las mismas características de tipo teológico-religioso, pues en su propuesta, cualquier tipo de acción que tenga un sentido comunicativo, puede ser asumida como un tipo de forma y estructura ritual (Díaz, 1998, 24).

Durante el proceso ritual que se va a establecer con la magia y la religión, se va a construir una diferenciación entre el decir y el hacer (Díaz, 1998, 28). El ritual, también alude a formas en que se llega a dramatizar el conjunto de relaciones sociales, teniendo el poder un fuerte arraigo en su conformación cultural y social.

El ritual está en constante transformación, que integra o separa los papeles sociales de sus miembros de quienes llegan a reproducir sus rituales mediante diferentes prácticas sociales, para generar un tipo de orden social.

El estudio sobre el ritual y las religiones, se sopesan por su carácter de legitimidad y validez, pues no se pueden considerar falsas las creencias y las prácticas en que se han venido edificando (Díaz, 1998, 81).

Por otra parte, la perspectiva teórica sobre el ritual que lo describe de forma más laica, alude a retomar ciertas características basadas en las acciones sociales que se van construyendo en la vida cotidiana. Dicha propuesta, establece una autonomía y se define de forma antiortodoxa (Díaz, 1998, 224-225).

Asimismo, la propuesta en la Antropología Simbólica británica de Victor Turner, establece una de las propuestas más creativas, que enriqueció el estudio teórico del ritual. La obra de Turner: *La selva de los símbolos*, publicada en 1967, analiza el ritual *ndembu* africano, y define el ritual como: “Una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 2008: 21).

El significado que se manifiesta en las cosas, acciones, interacciones o gestos que se construyen en el espacio ritual, son definidos como procesos sociales que se determinan en una temporalidad. Para Turner, el símbolo es un elemento de la acción social, que está relacionado a intereses y/o motivos de quienes realizan esta práctica social (Turner, 2008, 22).

El ritual se construye por una serie de símbolos que se generan en forma de propiedades y/o estructuras, teniendo tres clases: primeramente, parte de la observación, como un aspecto externo al ritual.

Seguido de la interpretación, que es otro de los elementos, retomados como una forma en que se regeneran las relaciones sociales. La carga significativa va cambiando y se transforma, dependiendo del investigador, en la medida en cómo vaya interpretando su realidad social.

En la tercera y última clase, existe una clasificación en los símbolos, el dominante y el instrumental, el primero, se refiere al símbolo más antiguo, sirviendo de fin para el cumplimiento de los objetivos, que se expresan de manera tácita, mientras que el segundo, son los símbolos periféricos, sin embargo, no por eso dejan de ser importantes en el ritual, pues servirán como medios necesarios, para llevarse a cabo en la práctica ritual.

El símbolo dominante, es el encargado de dar sentido a este conjunto de acciones, generando elementos de tipo sensorial e ideológico. El primero, se refiere al entorno natural y los componentes que se generan, al estar en relación los individuos con la naturaleza, mientras que el segundo, a las estructuras normativas que se rigen por creencias y prácticas de tipo cultural y social.

Turner plantea, que las contradicciones, inmersas de forma interna en el ritual, también contrastan con las externas, debido a que los individuos, inmersos en este tipo de relación social, no perciben de forma empírica o material, los significados que se pueden crear, en este tipo de acción social, teniendo elementos de tipo inconsciente y/o consciente a la vez.

Una segunda parte del subcapítulo, plantea como el “don” es un elemento regulador de las relaciones sociales (Mauss, 2009, 70-74), teniendo implícito un intercambio mediante la entrega de un regalo que es dado y/o regresado por obligación, sin embargo, no necesariamente tiene que ser de tipo ético-moral, sino que también puede ser asumido, mediante una forma económica-social.

El recibir un regalo, implica asumir obligaciones, pues se espera que sea devuelto, en algunas “sociedades primitivas”, la persona que recibe el regalo, es decir, él portador del “don”, tiene una responsabilidad con los integrantes de la sociedad, al ser una persona obligada a regresar el regalo a los demás, negar sus dones, sería muy similar a ser una persona derrotada y/o no ser capaz de distribuir los dones adquiridos.

Marcel Mauss, retoma como ejemplo, la ceremonia del *Potlach*, realizada en el norte de EE. UU, principalmente por los grupos: Salish, Kwakiutl, Tlingit, en quienes se define el “don”, como una relación de reciprocidad basada en un esquema entre dar-recibir-regresar (Alcántara, 2012, s.f.).

El “don” es el encargado de dar mayor dinamismo, a la relación de competitividad, que se va a generar entre quienes son los portadores de los dones, teniendo la persona, una posición definida, que se disputa un prestigio en la estructura social, permitiendo una circulación de las relaciones económicas, a la par que se establece un tipo de unión entre los integrantes del lugar.

La lógica que se genera, en el sistema de intercambio del “don”, obedece a un doble vínculo entre quienes son portadores de este, lo transmiten y a la vez el espíritu que contiene el objeto simbolizado, es algo inalienable e inalienado:

Es, por tanto, una regla de derecho que explicaría que los bienes preciosos que circulan en los dones tengan un uso alienado y, al mismo tiempo, sigan siendo la propiedad inalienable del donante originario. Sin embargo, lo que el derecho no explica es por qué este principio se aplica a los objetos preciosos y no a los objetos sagrados que son a menudo del mismo tipo. Esta diferencia implica que, al lado de las cosas que se pueden donar y vender, hay otras que no se pueden donar ni vender, y son los objetos sagrados, que se presentan como dones que los dioses o los espíritus habrían hecho a los antepasados del hombre y sus descendientes, que deben conservar y no dar. Por ello, el objeto sagrado, a diferencia del objeto precioso, es inalienable e inalienado (Vinatea, 2012: 231).

Un objeto asumido como sagrado, es una representación de lo que no es posible representar en la vida social, que alude a un orden cosmogónico, remitiendo al origen de las civilizaciones, y definiéndose en función de lo simbolizado y al tipo de relaciones sociales que se van a construir, principalmente en las relaciones políticas y/o religiosas.

Los dones tienen una estructura de conservación, intercambio y venta, estos dos últimos muy arraigados a la constitución de las sociedades modernas, sin embargo, conservar comienza a ser una actividad social menos realizada, recobra un sentido histórico, para quienes la practican, generan un arraigo y/o pertenencia hacia el objeto sagrado o simbolizado (Vinatea, 2012, 232).

Las relaciones sociales, se definen con base en las relaciones de poder, sin embargo, no precisamente, estas se constituyen con el parentesco, como llegó a pensar la Antropología Evolucionista, sino más bien, al tipo de relaciones de intercambio y disputa por el reconocimiento social entre los individuos, de una determinada estructura social:

El estatus de parentesco puede resultar aquí tan sólo “fenotípico”: “lo genotípico” sería la pertenencia a facciones opuestas de la comunidad local, en lucha por la tierra, la autoridad, el prestigio, o las riquezas, la pertenencia a facciones opuestas de la comunidad local, en lucha por la tierra, la autoridad, el prestigio, o las riquezas, la pertenencia a grupos religiosos opuestos, los odios o afinidades existentes entre los actores principales o la combinación de todos éstos y otros factores localmente significativos (Turner, 2008: 128).

1.2.- El análisis estructuralista del mito en Lévi-Strauss.

Para esta tercera parte del capitulo, se desarrolla el análisis estructuralista del mito en Lévi-Strauss, quien lo va a comprender como un proceso diacrónico y sincrónico, entendiendo el proceso diacrónico como un conjunto de elementos que son separados por largos intervalos de tiempo, sin embargo, si se vuelven a agrupar como originariamente estaban, el mito se logra reconstruir como un sistema temporal de tipo sincrónico. Es importante señalar, que estos dos tipos de procesos, obedecen a una integración con las propiedades de la lengua y el habla.

Cabe señalar, la relación que el mito va a establecer con la música, pues están intrínsecamente unidos a una armonía (Lévi-Strauss, 1995, 235), que trascienden sin dejar de ser temporales, al conseguirse por ejemplo en las notas musicales una lectura de arriba hacia abajo, así como de forma sincrónica y diacrónica, llegando a un estado de delirio, construyéndose entre estos dos elementos un entramado de relaciones.

La propuesta del mito en Lévi-Strauss, tiene diferentes dimensiones, lo analiza desde lo más simple hasta lo más complejo (Lévi-Strauss, 1995, 241), comprendiendo como en el mito se construye una estructura lógica y coherente, pues implica una rigurosidad teórica y epistemológica para su análisis.

El mito tiene un crecimiento continuo, que se va desarrollando en forma de espiral, al analizar esta estructura, en contraposición a su estructura inicial, que es discontinua, definiéndose como un constructo verbal similar al de la materia física, haciendo referencia a la lengua y el habla. El tipo de relaciones que establece es similar al de un conglomerado, partiendo de una postura crítica a la Sociología Evolucionista al conceptualizarlo como un conjunto de creencias que disocian con la ciencia, comprendiéndose como algo aislado, sin embargo, en este se va imprimiendo un conocimiento relacionado con el desarrollo del espíritu humano (Lévi-Strauss, 1995, 252).

El mito es una estructura sintética que anula los contrarios, sus diferencias forman parte de su origen y a la vez no tienen un fin porque estos se van reconstruyendo, teniendo la posibilidad de la creación (Lévi-Strauss, 1996, 19).

El mito forma parte del tiempo, acompañado de componentes que se van construyendo en el pasado y que forman parte de una estructura que perdura. El mito se distingue por que es una historia relatada, sin embargo, su origen no se encuentra en su narración, pues depende del significado que se vaya relacionando a los elementos exteriores de este, perspectiva que se distancia de Jung y la estructura del arquetipo, al concebir este como un todo integrado, manifestado en el inconsciente colectivo⁹.

Como ya se había mencionado, la lengua y el habla forman parte de una relación intrínseca, debido a que el mito se integra a la lengua porque se manifiesta a través del habla formando parte del discurso (Lévi-Strauss, 1995, 232), sin embargo, este no es ajeno a la lingüística, debido a que la lengua y el habla son dos formas que están correlacionadas, pero que temporalmente se comprenden de manera distinta debido a que la lengua se analiza como un elemento que puede ser regresivo al no ser continuo, mientras que el habla se entiende por el contrario, al ser perdurable.

1.3.- El papel de la religión y el mito en las propuestas sociológicas de Talcott Parsons y Jürgen Habermas.

El siguiente apartado tiene como objetivo retomar dos posturas, desde el campo de las ciencias sociales, especialmente enfocándonos al campo de la Sociología Funcionalista y de la Teoría de la Acción. Para ello, se desarrollarán las posturas que tienen Talcott Parsons y Jürgen Habermas sobre el concepto de mito. Cabe mencionar que la postura de Parsons retoma el trabajo de Emile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*, así como la diferencia que realiza entre lo sagrado y profano.

⁹ Véase la obra: *Arquetipos e inconsciente colectivo* de Carl Gustav Jung escritas entre 1933 y 1995.

Para Parsons, la propuesta de Durkheim, pone por primera vez a la religión, como una institución social y en su efecto, el papel que esta funge como un mecanismo de control y a la vez de unión social, sirviendo como un vínculo en donde se manifiesta lo sagrado. La relación sagrado-profano, se establece de forma distinta, pues la primera se refiere a una postura no utilitarista, conformada por una serie de disposiciones de necesidad, que los individuos establecen por medio de la acción en un tipo de situación social específica:

Pero, puesto que es un objeto sagrado, esto es precisamente lo que no pueden hacer. Si lo comen, es sólo en ocasiones ceremoniales, enteramente aparte de la diaria satisfacción de las necesidades. Así, las cosas sagradas, precisamente al excluir esta relación utilitaria, son rodeadas de tabúes y restricciones de todo tipo. La religión tiene que ver con las cosas sagradas (Parsons, 1968: 51).

Es importante mencionar, que, a diferencia de la Psicología Conductista, que se encarga de reducir las formas simbolizadas de la acción a un compendio de impulsos y deseos, incluso pareciendo en ocasiones que estos tipos de acciones son irracionales¹⁰. Para Durkheim, los fenómenos de la naturaleza tienen que ser explicados como una construcción de la vida colectiva, asumiéndose lo sagrado como la forma en que se resignifica la relación entre el individuo y su realidad social.

Parsons, también comprende que la diferenciación que existe entre lo sagrado y profano, se construye en función de un interés de tipo individual-moral (Parsons, 1968, 513). La primera alude a lo profano, mientras que la segunda a lo sagrado, cabe señalar, que, para el autor, entiende como lo profano a diferencia de lo sagrado (que se manifiesta desde un sentido colectivo, al acatar un conjunto normas y reglas que se regulan socialmente), es un hecho de la vida social que se genera por un interés individual del actor, siendo un tipo de acción egoísta.

¹⁰ Cabe mencionar que esta postura crítica principalmente se refiere a la Psicología Conductista de W. Wundt, I. Pavlov y J. Watson, sin embargo, la propuesta de B. F. Skinner, sobre el condicionamiento operante y la conducta supersticiosa, para el concepto de eficacia simbólica en la Antropología Estructuralista de Lévi-Strauss, tiene una influencia teórica como se desarrolla en la investigación.

Es importante mencionar esta postura, pues en buena medida, tendría correlación al planteamiento teórico de la sociedad en Durkheim, donde hace la distinción entre las sociedades con un tipo de solidaridad mecánica y orgánica, asociando la primera a la generación de vínculos sociales que se refirman a través de la institución, asumiendo que esta es la religión. Por otra parte, las sociedades con un tipo de solidaridad orgánica, era una sociedad fragmentada en donde los tipos de relaciones sociales carecían del sentido de pertenecía o unión, que caracterizaba por ejemplo a aquellas con un tipo de solidaridad orgánica.

Por eso es que tanto Durkheim como Parsons, al definir esta relación sagrado-profano, se refieren a dos tipos de elementos que disipan en sus hechos concretos, pues las sociedades con un tipo de solidaridad mecánica, se refieren a aquellas, en donde las pautas de conducta de los actores son reguladas por medio de las normas-valores que se interiorizan y se manifiestan por medio de la acción social, refiriéndose a aquellas que son reguladas por una institución moral-social, como la religión.

Mientras que las sociedades con un tipo de solidaridad orgánica se refieren a las sociedades modernas, que han sido rebasadas por los procesos de especialización, resultado de una división del trabajo, por ello, es que tanto Durkheim como Parsons, al analizar la relación sagrado-profano, están hablando de cómo se fueron transformando las relaciones sociales de una sociedad a otra y la transgresión de los valores y las normas sociales.

Lo sagrado para Durkheim, según Parsons (Parsons, 1968, 515), no radica precisamente en el objeto o la cosa dada, sino en el significado que se le adjudique a este, por eso es que la cosa o también llamado símbolo, no guarda en su materialidad su sentido, sino más bien en el conjunto de relaciones sociales que se construyen en función del significado que se dé a través de su simbolización en lo sagrado.

Para Durkheim, Dios es la sociedad (Parsons, 1968, 517), al considerarse cualquier cosa simbolizada de forma sagrada, pues se asume que el Dios-Sociedad es una

construcción social-moral, siendo la única autoridad reconocida por sus individuos para regenerar el orden social, construyendo un sentido de pertenencia o unión.

Por eso, es que, para el autor, las ideas religiosas no se construyen precisamente en una relación causal o dirigida a un medio o fin, sino que esta parte de las relaciones sociales que simbolizan a los símbolos. La propuesta del autor establece que la religión así como el mito, la magia y el rito no forman parte de un proceso causal en donde el sistema de creencias tenga que concatenar con el tipo de acción social, más bien, su análisis estudia los tipos de relación social que se generan sobre la cosa y/o el objeto simbolizado, y que esto difiere de la idea de que lo sagrado tenga que estar únicamente relacionado a la dicotomía individuo-objeto. Finalmente, posibilita a entender a un mundo, en el que el actor define su situación acorde a cada contexto que es determinado de forma histórica y social.

Por otra parte, la propuesta teórica de Jürgen Habermas, se basa en realizar un esquema de tipo comunicativo (racionalidad y lenguaje). Cabe mencionar, que el autor define en parámetros de la acción comunicativa al tipo de acción que difiere de la instrumental, esta última, se genera a partir de una relación individuo-acción, postura que ha sido defendida principalmente por la Sociología de la Acción. Es importante mencionar, que este tipo de racionalidad, corresponde a la vez, con el proceso científico y/o moderno.

Jürgen Habermas, intenta separarse de la postura sociológica, al analizar la acción social, como un tipo acción objetivada e instrumental, y una forma en que las subjetividades de los individuos van reconstruyendo su mundo cultural y social, a través de un proceso histórico social. Por ello, es que el mito, para el autor es un elemento que crea unidad permitiendo la regulación de las relaciones interpersonales.

Al igual que Durkheim, Habermas considera que lo sagrado es la representación del mundo social, sentado en las bases de la sociedad, por ello la: “[...] Desnaturalización de la naturaleza, implica una desnaturalización de la sociedad” (Habermas, 1998: 7). La definición en el autor del mito, lo relaciona entre la naturaleza y la cultura, lo observado

es determinado por lo significativo y el significado, recobra un sentido en el tipo de acción social de los actores.

Es importante señalar, que el tipo de dicotomía naturaleza-cultura, también responde a una reciprocidad que se genera en lo universal y lo particular, sin embargo, en ambos existen analogías, que desconocen la totalidad de la realidad. Por ello, es que Habermas al igual que Durkheim, describe el papel de la religión, el mito, la magia y el rito, como una respuesta a aquellos mecanismos de conducta que son reconocidos entre los miembros de la sociedad, sin embargo, no responde a la totalidad de la complejidad humana, pues este tipo de conductas no precisamente logran captar el “todo”, quedando huecos en la vida humana que se representan en formas de misterios y en un mundo incognoscible para el individuo.

Las esferas de los mundos se comprenden como el subjetivo y el mundo social. El primero se refiere al mundo que se construye a partir de las experiencias vividas, mientras que el mundo social se refiere a ese mundo que se gesta lo interpersonal como forma de totalidad.

En la construcción de la realidad social, existe una lógica externa e interna de interpretarla. Para el autor el mito, forma parte de la lógica interna, pues es el mundo simbolizado un reproductor de imágenes que devela el mundo de la vida cultural (Habermas, 1998, 87). Por otra parte, el mundo externo, es aquel mundo objetivizado, en donde se construyen los hechos sociales y se fortalecen las relaciones impersonales.

Es importante mencionar que el mito se distingue por ser una construcción cultural y social, que tiene una estructura lógica en su lenguaje y sentido, sin embargo, a diferencia de la ciencia, el mito no puede ser científico, pues los elementos de los que se compone lingüísticamente, hacen referencia a cosas diferentes. El mito posee una coherencia y se rige por una lógica, sin embargo, no posee un sustento científico. Para Habermas, la importancia de estudiar a otras culturas, radica en poder comprender

como se van construyendo otros modos de dar sentido a la vida humana, que posibilita al individuo relacionar su sentido con el todo (Habermas, 1998, 90).

Por otra parte, el papel de la religión, está relacionado al desarrollo del proyecto de la modernidad, y no precisamente obedece a una separación entre Iglesia-Estado, relación que se fundamenta al asumir por ejemplo el autor una postura liberal sobre el modelo democrático en Europa. Es importante señalar, como en el autor, la Iglesia ocupa parte de la esfera pública, específicamente de tipo informal a diferencia de otro tipo de instituciones sociales (Lafont, 2011, 56).

Los grupos religiosos en la modernidad, tienen que mantener una postura crítica frente a otras instituciones eclesiásticas, científicas y gubernamentales, al igual que los grupos seculares sobre el mismo concepto de secularización, iban a proponer un proyecto que superara el anterior.

El objetivo de analizar a la religión como parte de la esfera pública, radica principalmente en relacionar como se ha ido reconstruyendo a la par del modelo deliberativo democrático, mediante el uso de un discurso que se legitima a partir de creencias y prácticas que obedecen a factores no solo de carácter teológico-religioso, sino también políticos y económicos, tales como los ideales de justicia o igualdad, que se siguen reproduciendo en la actualidad. Análisis que nos hace repensar el papel del mito de la bruja, que viene a significar de forma histórica y cultural entre los diferentes grupos religiosos y modernos.

1.4.- Enfoques comparativos de las brujas: la función social en Marvin Harris y las relaciones de poder para Michel Foucault.

El presente apartado, comienza a tener un enfoque, más relacionado a analizar el mito de la bruja, desde una forma histórica cultural, permitiendo realizar un análisis comparativo de la función social que tiene la bruja, planteando dos posturas diferentes, como serían las propuestas, primeramente, del antropólogo Marvin Harris y posteriormente la del filósofo y psicólogo Michel Foucault.

La obra de Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas* publicada en 1974, define a la bruja y a su persecución como una respuesta a la insurgencia católica, derivada de los movimientos militares mesiánicos, que intentaban romper con las estructuras de poder de la Iglesia y la nobleza que reinaba en Alemania, Italia e Inglaterra.

El autor va a plantear que el protestantismo del siglo XV y XVI se estaba implantando como la nueva religión que venía a sustituir al cristianismo y al catolicismo como las religiones hegemónicas en Europa. Tales religiones desde tiempo atrás acompañaron al judaísmo y al islam y fueron versiones de diferentes religiones monoteístas y universalistas. Posteriormente pasaría este fenómeno de forma similar con el cristianismo, tras la ascensión de Constantino al poder de Roma, en el siglo IV.

Durante el siglo XVI el Protestantismo en Europa, se establece como una religión, que cuestiona no solo al Catolicismo y sus otras variaciones del Cristianismo¹¹, sino también a aquellas creencias, prácticas o rituales asumidos como formas de brujería, que su crecimiento se hace cada vez más gradual, pues la persecución y el castigo impuesto a aquellas personas, no solamente estaba obedeciendo a una forma en el que se estaba implantando una nueva religión en el viejo continente, sino también en la definición de una nueva estructura política social, con el desarrollo del Capitalismo moderno.

Cabe mencionar, que el catolicismo a lo largo de la Edad Media pasó por un proceso de asimilación para enfrentar la práctica de la brujería, pues en un planteamiento teológico,

¹¹ Cabe mencionar la influencia que tuvo el cristianismo durante sus primeros tres siglos, de diferentes culturas del Mediterráneo y Oriente tales como: el helenismo, el judaísmo y el zoroastrismo, generando una diversidad cristiana, sin embargo, el helenismo sería la tendencia del cristianismo dominante entre los siglos V y XI, a su vez que esta se desarrollaría de dos formas, cuyas divergencias no precisamente eran de tipo teológico-religioso, sino al reconocimiento que daban a la autoridad secular sobre la eclesiástica. Rubial, García, Antonio *La Justicia de Dios La Violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. Educación y Cultura. México. P. 13.

la brujería, era algo que no tenía por qué estar reconocido por el pueblo. Aquello causo, que la Iglesia eliminara cualquier tipo de creencia relacionada a la brujería, definiéndola como mera superstición y paganismo, tal como se llegan a describir en los escritos del Papa Gregorio VII al Rey Harald de Dinamarca en el año 1080, en el que se establece, el tipo de trato que los daneses daban a un grupo de mujeres que las hacían responsables de las enfermedades y las tempestades que estaban cayendo sobre la comunidad, y que las terminaron quemando (Henningesen, s.f., sin página).

El Papa exhortaba a la comunidad danesa y principalmente al Rey, para que tomara las debidas precauciones, pues las desgracias que estaban ocurriendo eran una voluntad de Dios, y no precisamente una creencia o práctica de carácter sobrenatural¹².

Según el historiador, Gustav Henningsen (s.f.), en el manual de *Eymeric* de 1376, no precisamente relacionaban a las brujas con un mal desatado sobre la población, sin embargo, si se refiere dicho escrito a señalar, como se desarrolla en el *Canon Episcopii*, así como el decreto de Graciano, publicado en el año 1140 (Henningesen, s.f., sin página), quien responsabiliza a las mujeres que pueden volar por las noches junto con la Diosa Diana, como aquellas que generan un pacto con el demonio.

Sin embargo, no será hasta el año 1400, cuando la creencia popular sobre la brujería se expandiría hasta la Iglesia, teniendo una articulación legitimada, incluso desde el campo de la Teología:

Los detalles sobre lo que se consideraba una nueva secta de brujos los encontramos por primera vez, en dos tratados escritos a mediados de la década de 1430. El uno: *Ut magorum et maleficiorum errores*, por Clode Tholosan, juez seglar en la provincia de Dauphine. El otro: *Formicarius*, por el dominico Juan Nider. Con ambos se inicia la interminable serie de tratados demonológicos de los siglos XV, XVI y XVII. (Henningesen, s.f., sin página).

¹² La sabiduría de esta postura se refleja también en una crónica eclesiástica, al referir el caso de tres mujeres, quemadas por envenenadoras, así como perdedoras de personas y cosechas en 1090, cerca de Munic, diciendo de ellas, que murieron mártires. Véase en: Henningesen Copenhague (s.f.), *La Inquisición y la Brujería*. Sin Editorial. <http://www.mercaba.org/DOSSIERES/brujas.htm>.

El saber-poder natural de la brujería, que se manifiesta en el mundo social, no precisamente es reconocido, además de que, a las brujas, en esta época se les relacionaba por mantener un pacto con el demonio, de igual manera se genera la creencia de que estas, también se pueden transformar en animales.

Cabe señalar, que la conspiración se convierte en uno de los fenómenos más recurrentes, entre las personas que eran confesadas y torturadas por los tribunales inquisitoriales, acusados por brujería, a la vez, también terminaban por culpar a más personas, para que al igual que ellos, fuesen juzgados y condenados por los tribunales, ello implicaba que estuvieran involucradas personas inocentes, sin embargo, tampoco estos acontecimientos, calmarían las irrupciones políticas y estallamientos sociales que estaban emergiendo por parte de los grupos que estaban en oposición a la Reforma Protestante:

Ni tampoco que la Reforma Protestante constituye en muchos aspectos la culminación o el resultado de esta agitación mesiánica. Como sucedió con sus predecesores en Palestina, los brotes de fervor mesiánico en Europa se dirigían contra el monopolio de la riqueza y el poder que detentaban las clases gobernantes. Mi explicación de la locura de la brujería consiste en que fue en gran parte creada y sostenida por las clases gobernantes como medio de suprimir esta ola de mesianismo cristiano (Harris, 1998: 139).

El fortalecimiento de los grupos revolucionarios del siglo XVI comenzó con un mayor crecimiento de la violencia, teniendo una relación implícita con aquellas personas que eran perseguidas y acusadas de brujería. Es importante señalar que existe una paradoja ante este tipo de hecho social e histórico: mientras se iban incrementando los casos de brujería, a la vez se estaba buscando una búsqueda por la reivindicación política en oposición al orden religioso y político de la Iglesia y en general en la Europa de la baja Edad Media, quien el Protestantismo terminó de definir la situación de aquella época.

El fortalecimiento de los grupos revolucionarios del siglo XV y XVI, comenzó con un mayor crecimiento de la violencia, teniendo una relación implícita con aquellas personas

que eran perseguidas y acusadas de brujería, es importante señalar, que existe una paradoja ante este tipo de hecho social e histórico, pues mientras, se iban incrementando los casos de brujería, a la vez se estaba buscando una forma de legitimar políticamente, en oposición al orden religioso y/o político de la Iglesia y en general en la Europa de la baja Edad Media, finalmente el Protestantismo es un determinante para definir la situación histórica de aquella época.

El miedo, fue uno de los principales mecanismos de control social, que utilizó la Iglesia para detener e inmovilizar a los grupos revolucionarios, también, fue dirigido este miedo para “satanizar” a la bruja y sus prácticas sociales, de ahí que la forma de comprender a la bruja se construya en función del “tabú” y la prohibición.

El mito de las brujas, obedece a una carga de contenciones y represión social que se establece por parte de la Iglesia católica y en conjunto a la institucionalización de la modernidad, encargados de regular el comportamiento a través de cierto tipo de aparatos discursivos por medio de los cuales se intenta reproducir un tipo de disciplina aplicada hacia el control del comportamiento y el cuerpo.

La función de la bruja, atiende a diferentes significados, variando según al contexto social e histórico en que esta sea interpretada. Por ejemplo: la forma en cómo sería analizada en Europa, difiere en algunos elementos que se manifestarían en América Latina¹³.

Por otra parte, Jules Michelet describe a la bruja, como una mujer que nace con la cualidad de ser hada, teniendo la posibilidad de engañar a las personas, así mismo, curar las enfermedades. La bruja es representada como una mujer curandera, que se asocia a la naturaleza y en la que se sustenta el principio de la vida humana al ser una portadora de ella (Michelet, 2015, 5-7).

¹³ Aquellos elementos, se mencionarán de una forma más específica y particular, en el tercer capítulo de la investigación.

La bruja estaba relacionada a la creación de la vida natural y social, sin embargo, a la par de que se va consolidando la modernidad como un modelo, que se fundamenta a través de un discurso científico, los saberes de este actor, tendrían una deslegitimación, al considerarse como incómodos a los objetivos que perseguiría el progreso y la consolidación política primeramente cristiana y de grupos protestantes en Europa, por eso es preciso interpretarla como: “[...] En la bruja fangosa y maligna, cura pero que ensucia, más y más industriosa, factótum empírico, agente del amor y del aborto” (Michelet, 2015, 192).

En la obra del *Malleus Maleficarum* de Jacob Sprenger y Henri Insitoris de 1486, da cuenta de la relación social que se construye con la bruja. La obra data de un informe en Alemania, escrito por los dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprengerobra, sobre la brujería en el valle del Rin, encomendado por el Papa Inocencio VIII, señalando como la persecución de brujas, que se desata desde el siglo XV hasta el XVII, es generado por un discurso que se reafirma por medio de la cristianización del Concilio Tridentino (Agesta, 2012, 10).

El tipo de relación que se establece entre la bruja y el demonio, alude al uso “de un pacto” como medio para regular la conducta entre ambos personajes. El *Malleus* es una obra, que desarrolla la subordinación que tienen las brujas con los demonios, al dotarlas de poderes sobrenaturales para causar un mal.

Una de las principales preocupaciones que tuvo la Iglesia, implicaba el impedimento del matrimonio, sin embargo, para que la ruptura fuese manifestada, deberían de existir tres factores: la brujería, el demonio y el permiso de Dios (Kramer y Sprengerobra, 1975, 9), pues el poder demoníaco es superior al de los seres humanos, pero no al de Dios.

Durante la Edad Media, el poder es más explícito, que se manifiesta a través de la implementación del ejército, como un recurso social y/o político. Durante el siglo XVIII, el tipo de dispositivo, que se edificaría sobre el derecho, es una forma en que se constituiría el Estado Moderno (Foucault, 2007, 23). El dispositivo, responde a resolver

funciones tácitas que se entrelazan, entre los diferentes saberes y poderes que se configuran de forma histórica y cultural en las relaciones sociales entre los sujetos y en este caso, con el desarrollo del proyecto de la modernidad.

También durante este siglo, se secularizan las prácticas prohibidas, sustentadas principalmente por la medicina y la demografía de principios del siglo XIX. Nace la ciencia de la sexualidad (*Scientia Sexualis*), que procede de confesiones en la forma de un cristianismo medieval y de la nueva pastoral, propuesta del Concilio de Trento: “Cuerpo saber y discurso” (Agesta, 2012: 4). Este tipo de creencias se internalizan y se reproducen en forma de prácticas entre los sujetos, asumidas en un primer momento en forma de culpa, posteriormente ello se sustentó en la locura del siglo XVII.

Posteriormente, Michel Foucault, en su curso sobre “Los anormales”, dictado en el *Collège* de Francia entre enero y marzo de 1975 (Vásquez, 2012, 1), analiza como la instauración en la articulación de un discurso jurídico-médico, se sustenta principalmente en un principio de “normalización”, generado desde el siglo XVII hasta su consolidación en el siglo XIX, como una forma en que se instituye un poder disciplinario, llámese así: a una forma de domesticación de aquellas creencias y prácticas sociales, que fueran definidas como “anormales” y/o que impliquen la transgresión del orden social, principio en el que se define la modernidad en Europa.

Con el nacimiento de la Psiquiatría, se intentó establecer un tipo de higiene mental, al definir la locura, como un peligro al proceso de racionalización que se estaba consolidando en Europa. La institucionalización y/o normalización de la sexualidad, surge a través de los confesionarios, descrito según Foucault, en el sacramento de Letrán durante el año 1215 (Foucault, 1998, 36), como espacios sociales que se caracterizan, por reproducir un tipo de verdad y poder pastoral.

El nacimiento de la clínica y de la prisión, se definen como instituciones de vigilancia que se representan mediante un poder que se hace invisible. Los métodos que todavía de forma abrupta y violenta, llegaron a perdurar, durante el siglo XVII y XVIII, refiriendo

a una forma de disciplinar la mente y el cuerpo humano, como el caso de Damians, condenado el 2 de marzo de 1757, acusado de parricidio en la plaza de Gréve en París, martirizado y desmembrado por la tortura que se imponía a través de lo que llamaron suplicio (Foucault, 2003, 11).

Sin embargo, con la consolidación de las instituciones disciplinarias (también llamadas: “dispositivos”), comienzan a transformarse y relajarse, teniendo un trato el cuerpo, muy similar al que se llegaba a generar en la fábrica (Foucault, 2003, 10-11). Esto llevó a que a uno de los cuerpos que más fuera perseguido y ejecutados a la par de que se estaba consolidando el capitalismo en Europa, fuese el de la mujer, y de forma más específica, el de la bruja.

La bruja, primeramente, definida desde una concepción judeo-cristiana, es una mujer que se relaciona a la carne y el pecado:” Toda carne es como hierba, y toda la gloria del hombre como flor de la hierba. La hierba se seca, y la flor se cae”¹⁴.

La idea de pecado, en el discurso teológico-religioso, es muy similar a la que se llega a definir en la modernidad, de enfermedad mental. El desarrollo económico e industrial que se estaba fortaleciendo, a causa del desarrollo capitalista, que se manifestaba con la implementación de un sistema de disciplinamiento y de productividad, mediante los cuales se economizan los cuerpos, incluyendo el de la bruja.

La persecución de las brujas, por parte de la inquisición, no representa más que la imposición de un nuevo aparato de disciplinamiento moderno, para el cuerpo de la mujer. El cuerpo se convierte, en una fuente de explotación y resistencia, igualmente el Estado lo define, como un espacio de reproducción y trabajo (Federicí, 2011, 29).

El modelo moderno homogeniza, además de que es racista y excluyente, de una alteridad que se define como anormal y/o enferma mentalmente, sujetos en quienes el poder se llega a ejercer: “En efecto, nada es más material, más físico, más corporal que

¹⁴ Pedro, 1.2, 427.

el ejercicio del poder” (Foucault, 1980: 105). La idea del bien, así como del mal, son construcciones culturales y sociales, que se definen con base en el contexto histórico y social de cada pueblo y/o grupo social, legitimando un orden social y/o político dominante.

El cuerpo y principalmente el de la bruja, ha formado parte del deseo y la debilidad, sujeta a que se desarrolle en ella, un tipo de poder que se ha ido identificando con el de los sujetos, su cuerpo es una jaula de hierro, sin embargo, también puede funcionar como una forma de resistencia política.

Finalmente, el mito de la bruja, es resultado de las relaciones sociales, refiriendo a Lawrence Krader (2003), el mito se va significando, según el tipo de relaciones sociales, que se vayan estableciendo en un espacio social, del que se pueden incorporar elementos nuevos que le permiten modificarse y resignificarse.

La bruja se define como un actor social, que se ha ido estigmatizando de forma histórica y cultural, con un cierto nivel de reconocimiento social y a la vez, como un ser que reordena el caos y/o regula las prácticas que generan la desviación y el conflicto en la comunidad. También el personaje de la bruja, alude a reproducir un papel social disfuncional, coexistiendo elementos positivos y negativos, en su representación en las diferentes realidades sociales, mientras el poder sea más dinámico, su estigmatización se estará reafirmando con mayor explicites.

Los efectos sociales, que puede llegar a causar la bruja, pueden llegar a complejizarse y en ocasiones, pueden ser contradictorios, pues la bruja, es un actor social que rompe con un orden establecido, pero a la vez, también puede regular los modos de interacción entre los individuos, teniendo un tipo de relación intrínseca con la religión, al saber definir, como se llega a controlar el comportamiento, mediante una institución moral y social.

En México, se define el mito de la bruja, como una creencia que se basa en plantear a la bruja, como una manifestación en bola de fuego, acto que se provoca, al quitarse las piernas para poder volar. Durante la investigación de campo, que realizó Vilchis Tobías García en la región de Tula, Hidalgo entre el año 1996 y el 2001 (Tobías, 2012, 279-283), escribe la existencia de unas bolas de fuego que se mueven entre los cerros a una fuerte velocidad, similar a las que serán descritas por los inquisidores y la Antropología Cultural que desarrolla principalmente Marvin Harris.

El trabajo de Michel Foucault, en otra medida, posibilitó definir a la bruja, como una actora de saber-poder, y también, de quien se llegaría a instrumentalizar su comportamiento y cuerpo, debido al disciplinamiento generado por las instituciones modernas.

1.5.- La función social del mito de la bruja en la Teoría de los Campos.

Para contextualizar la idea del mito de la bruja, es necesario también referir a La Teoría de los campos propuesta por Pierre Bourdieu, para quien en el campo de la Sociología y en general en las Ciencias Sociales, se genera en un contexto social e histórico, en que el marxismo está entrando en una profunda crisis teórica y epistemológica. Cabe señalar, que la propuesta de Bourdieu principalmente está vinculada con las propuestas de K. Marx, M. Weber, E. Durkheim, K. Lewin, así mismo, en los postulados de M. Foucault, de quien sería por un corto tiempo su maestro.

Es importante señalar, que cada uno de los elementos de que se compone dicha perspectiva de análisis, tiene fundamentos arraigados a dichas tradiciones teóricas epistemológicas. Dentro de la Teoría de los campos se complementa con la noción de capitales y habitus.

Primeramente, se parte de que el campo lo va a definir Bourdieu, como una red de relaciones (Bourdieu, 2005, 150), que se materializa en relaciones objetivas, por el tipo de posicionamiento que dentro de este, sus agentes sociales, inmersos logran

desplazarse. Es importante mencionar, que él autor, lo va a entender similar a un juego, en donde sus jugadores desolveran uno y/o varios papeles sociales, al igual que simbólicos, se va a determinar a través de la competencia que se construye en dicho espacio social.

Por otra parte, los capitales se pueden definir como las disposiciones (sean de tipo económicas, sociales, culturales y simbólicos) (Bourdieu, 2005, 151-152), que tienen los individuos y/o en su caso los agentes sociales, para establecer estrategias e irse colocando en una de la diferentes formas en que se significa el mundo social. Para objeto de interés de la investigación, comprender el campo religioso es considerar el tipo de capitales sociales, culturales y simbólicos que tienen los miembros que ejercen una forma en que se puede reproduce el campo.

Finalmente, el habitus es un tipo de acción social que puede ser creativa (Bourdieu, 2005, 181), pues va adquiriendo diferentes significados según las diferentes funciones que desenvuelva el actor como agente, al ser reflexivo de su realidad histórica social. Sin embargo, a la vez esta reproduciendo la naturalización de su mundo. El mito de la bruja es una forma en que se va reproduciendo la sociedad en un proceso histórico. En las creencias y prácticas europeas difieren de la concepción europea y prehispánica, que se comentrán en el siguiente apartado.

1.6.- Algunas generalidades para comprender el mito de la bruja en la época prehispánica-colonial en México.

El significado que llega a tener la bruja en el mundo prehispánico y colonial, es importante señalarlo en esta quinta parte del primer capítulo, pues atiende a una perspectiva, que se diferencia de la concepción europea, al asimilarse del siguiente modo.

El mito de la bruja, es uno de los mitos más antiguos de los que se pueda llegar a tener registro en la humanidad, partiendo de una base cultural e histórica y que se va

definiendo en función de las relaciones sociales, que se van estableciendo entre los individuos. La interpretación del mito desde la visión euro-occidental, casi siempre ha estado relacionada con el mal, por ejemplo, desde la Grecia antigua, se toma a Hécate, como la reina de la noche y la diosa oscura de la hechicería, relacionada a la muerte y la sexualidad. También las “sagas”, serían aquellas personas, quienes se dedicarían a devorar niños y chupar sangre, teniendo habilidades para controlar las fuerzas de la naturaleza y/o convertirse en animales (Jáidar y Alvarado, 2003, 18).

Durante el siglo XVI y XVII, se comienza a desatar en Europa, la persecución de brujas. Es importante señalar, que las iglesias ortodoxas, como la griega y la latina, no participan de manera activa, a diferencia de la alemana, que serían de las principales en tratar de eliminar toda práctica de brujería, tal como se planteó en la obra: *Malleus Malleficarum*.

Una bruja europea, se distingue por ser una persona conocedora en el uso que se le debe de dar a las hierbas, también es capaz de entrar, en un estado de trance por la injerencia de alucinógenos, al igual, es capaz de desatar una “histeria” colectiva, teniendo similitud este estado de conciencia al vudú (Jáidar y Alvarado, 2003, 21). Es importante, señalar que la religión Judeo-Cristiana interpreta a la mujer como el origen del mal, tal como se piensa en el mito de Adán y Eva, que llega a plantear la caída del paraíso, como una forma en que la mujer tienta al hombre, al ser el pecado, un transgresor del orden social y/o político.

Cabe mencionar que, en la época mesoamericana, aquellas mujeres que se asumirán durante la Colonia como brujas debido al proceso de sincretización cultural y religiosa, eran protegidas por *Tezcatlipoca*, interpretado por los españoles, como el Dios de los infiernos, quien establecía una relación con *Xochiquetzal*, esposa de *Tlaloc*, robada por *Tezcatlipoca*¹⁵. La diosa *Xochiquetzal*, era la protectora de las *Ahuiname* o las mujeres

¹⁵ La diosa *Xochiquetzal* protegía los dos tipos de prostitución: la ritual, dentro de los templos entre jóvenes guerreros y sacerdotisas; la laica, permitida a los jóvenes solteros macehuales. Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, Amor y Erotismo*. Plaza y Valdés editores: México. P. 104.

encargadas de estabilizar sexualmente al varón guerrero para el orden social teocrático, su representación se relacionaba al placer y el sexo (Jáidar y Alvarado, 2003, 23). Las *Ahuiname* fueron consideradas sacerdotisas, antes de la llegada de los españoles, sin embargo, cuando se comienza a construir una relación cultural, se llega a estigmatizar, y se asimila con la prostituta.

Por otra parte, *Matlacueye* es la segunda esposa de *Tlaloc*, está relacionada al agua, que se representa mediante la hechicería y los presagios (Jáidar y Alvarado, 2003, 24). Es importante señalar, que la Diosa del agua estaba relacionada con los partos, por lo que también su personificación fungía con el papel de las parteras, quienes la invocaban en el momento de bañar a los recién nacidos, es decir, que el concepto de “bruja” para los europeos diferiría del término construido para el mesoamericano, pues el primero se interpretaría, como un sujeto que es capaz de generar y expandir la maldad, mientras que su segunda forma, se refiere a una persona que tiene un “don” para curar a los enfermos.

Por otra parte, también se encuentra, la figura de *Malinalxóchitl* entre los mexicas¹⁶, hermana del dios *Huitzilopochtli*, era temida y a la vez respetada, considerada un ser que tenía la habilidad para transformarse en diferentes animales, teniendo una capacidad para controlar a los animales del desierto, fuesen serpientes y/o arañas, también se decía que quitaba y devoraba el corazón a sus enemigos y los migrantes (Graulich, s.f), que pasarán por donde ella se encontraba, cabe mencionar que también se le relacionó con el *nahualli*, quien podía modificar su aspecto físico, transformarse en diferentes animales: búho, jaguar, serpiente y lechuza, fue a través de este personaje, como se edificó la ciudad de Malinalco, ubicada en Estado de México.

La mujer en el mundo prehispánico, tenía un significado que estaba encaminado hacia el equilibrio y/o el bienestar social de la sociedad, como fue en el caso de las sacerdotisas o doncellas, que se sacrificaban para honrar alguna deidad, su función

¹⁶ Flor de hierba seca en: Graulich, Michel (s.f.) *Las brujas y las peregrinaciones Aztecas*. México.

simbólica más que estar relacionada al miedo, se iba construyendo a través del respeto (Jáidar y Alvarado, 2003, 24), sin embargo, el miedo a ellas, no se infundiría hasta la llegada del cristianismo a los pueblos mesoamericanos.

Es importante comprender, que el aprendizaje, es una construcción de un pensamiento de tipo analógico, teniendo como consecuencia, para la cultura europea, una interpretación bíblica y la influencia que se ha tenido de la tradición grecolatina, también, pues se generaría una ruptura con la Iglesia, fortaleciendo el dominio de otros pueblos, por medio de la persecución de aquellas personas que eran acusados por el dogma cristiano-católico de practicar la brujería y la herejía (Martínez, 2007, 192). Asimismo, importa mencionar, que el tipo de relación que se establecería entre la cultura europea con la mesoamericana, fue medianamente tolerante en cuanto a las creencias y prácticas, que se tenía en este nuevo continente, esto se debió a que la Iglesia se enfocó más a la restauración del orden social, arrebatado por la reforma protestante y el desarrollo de la expansión política en los pueblos árabes, generando un desequilibrio en su estructura política organizacional.

1.6.1.- La función social del “nahual” y el “nahualismo” en la estructura colonial.

Los diferentes significados, que llegaría a adquirir, a lo largo de la historia el “nahual”, ha sido, no solo una preocupación generada, por los estudios de la Antropología Social, sino en general de las Ciencias Sociales, pasando por el campo de la Sociología. Por otra parte, relacionar la connotación de tipo cultural e histórica que tendría el “nahual” a lo que en Europa se estaba entendiendo por “bruja”, es necesario mencionar sus características y plantear de qué forma se estableció estos vínculos para la definición de las estructuras sociales que devenían a la par del desarrollo de la evangelización, que se estaba instaurando en este nuevo mundo Colonial.

Es importante señalar, que el “nahual”, se relaciona en primera instancia a la época precolombina, para posteriormente tomar durante la Colonia, una definición más cercana a la actual.

Desde los “huastecas”, se puede plantear que ya existía un conocimiento por la “hechicería” (Aguirre, 1987, 40), quienes eran los que poseían un conocimiento desconocido que los posibilitaba hacer que lloviera, también sabían cómo causar daño a las personas que se llegaban a considerar como enemigas, sin embargo, sabían cómo se podían curar las enfermedades.

El término de nahual o “gran nahual”, como se le conocía a *Naualpilli*: “De *naua*, sabiduría, ciencia, magia; y *pilli*, jefe, principal grande: Mago en jefe, Principal Hechicero o Gran Nagual, gozaba de enorme prestigio entre los pueblos de *Cemanahuac*” (Aguirre, 1987, 98).

Acorde a los planteamientos del antropólogo social Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra: *Medicina y Magia El proceso de aculturación en la estructura colonial*, publicada en 1963, menciona que posterior a que los aztecas llegan a invadir al pueblo huasteca, toman como principal prisionero al *nahuapilli*, para llevárselo a la gran Tenochtitlán, pues se establecía que este podía hacer llover, no sin antes, tener un tipo de hibridación social y cultural con *Tlaloc*, considerado una deidad del agua entre estos pueblos.

Es importante mencionar, que el comportamiento ambivalente del “nahual”, según el propuesta del autor, no se sabe con exactitud, a partir de cuándo se comenzó a manifestar, sin embargo, es probable que debido a las interpretaciones que se dieron durante la Colonia sobre el “nahual”, este haya adquirido poco a poco una connotación tanto positiva como negativa.

Por otra parte, Fray Bernardino de Sahagún en su Obra *Historia General de las Cosas en la Nueva España* (2000), menciona que el nahual también conocido como *nahualli*, se llama “bruxo”. Este ser en la noche sale a espantar a los hombres y se chupa a los niños, realiza hechizos dañando los cuerpos de sus víctimas, establece un pacto con el demonio para transformarse e ir adquiriendo diferentes formas de animales mediante su odio.

Asimismo, desea la muerte a los otros, vive en un estado de pobreza y miseria (Sahagún, 877, 2000).

El “nahual”, regularmente posee un conjunto de cualidades, principalmente de orden divino y animal, teniendo una asociación con el agua. Al nacer en el signo *ce quiahuitl*: “Lluvia” (Aguirre, 1987, 100), parte del período precolombino, se planteó que cada persona tenía su nahual, quien cuidaba y defendía de otras personas, sin embargo, la forma de llegar a significarlo más hacía una forma defensiva, se comienza a generar, posterior a la conquista, que intentaba establecer otro sistema de creencias y normas, relacionándolo a lo “sobrenatural”. Ello se puede deber, a que los “nahuales”, se rebelaron frente a los mecanismos de control social, que intentaba establecer el catolicismo al nuevo mundo que se intentaba colonizar.

No se puede establecer que el “nahual”, haya mantenido un desacuerdo con el catolicismo, de tal modo, que intentará generar una insurrección por parte de la población indígena hacia las elites de la iglesia católica, sin embargo, si puede representar el “nahualismo” lo que el autor, ha llamado: “Un movimiento contra-aculturativo” (Aguirre, 1987, 104), quienes desarrollaban dos funciones a la vez, por un lado, trataban de conservar aquellos elementos culturales e históricos que caracterizaban antes de la conquista a los grupos indígenas, estando en contra de la innovación cultural, mientras que se iba construyendo una resistencia política, hacía las estructuras de poder españolas.

Una de las transformaciones culturales, que se tuvo del nahual durante la época colonial, se va a manifestar al relacionarlo con un “perro lanudo” (Aguirre, 1987, 101), pues es una nueva forma de definirlo, pese a que se llegue a representar por otro tipo de animales, tales como: el Jaguar, el Búho, la Águila y el Lagarto (Aguirre, 1987, 100), se asocia al nahual con uno de estos animales, en quienes se desarrolla una creencia amenazadora, para los fines que devenían de un proceso de evangelización en este período histórico colonial.

Durante el período de Colonia y la evangelización, el “nahual”, tuvo una reinterpretación de su función social, de forma similar a la que desempeñaba la bruja en Europa, al compararlo como un ser, que representaba en una forma humana y animal, que tenía la virtud de transformarse a voluntad propia, determinando el destino de la persona, con quien se pactaba este tipo de relación social (Martínez, 2007, 189).

El tipo de relación que se representa entre el “nahual” y la bruja, se mantiene a través de que ambos actores, pasan por un proceso de simbolización, mediante el cual se les va asignando elementos más despectivos por el tipo de poder social que pueden ejercer, pues en un inicio, únicamente se les consideraba como aquellas personas sabias y conocedoras de las plantas, la curación y la enfermedad.

1.6.2.- La brujería en la mujer indígena.

La relación que se va a establecer entre la bruja y la mujer, es una de las inquietudes que se llega a desarrollar en este apartado. En un principio, de las mujeres que se llegan a condenar de brujería, solo se tiene el registro de “Ana”, una india amanteca, quien fue acusada por idolatría ante el Santo Oficio y en su proceso inquisitorial en abril de 1538 (Jáidar y Alvarado, 2003, 24), fue acusada de curar a otras indias y estar relacionada con *Tezcatlipoca*, representado por el catolicismo como la personificación de Diablo en los pueblos mesoamericanos.

Posteriormente, en la cultura mesoamericana tuvo una dependencia con la maldad y la brujería, una cuestión que subyugaba la posición de clase de la persona similar a la que llegase a representar al “nahual”, fuese hombre y/o mujer, sin embargo, con la llegada de los españoles, su posicionamiento político-social provocó confusiones, que hacían invisible la curandería, mientras se iba generando una desvalorización hacia la mujer, no sólo por la religión sino también por la medicina y la ciencia (Jáidar y Alvarado, 2003, 26).

Según Carmelo Lison Tolosana en su obra: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia* así como Pedro Ciruelo en *Reprobación de las supersticiones y las hechicerías* (Martínez, 2007, 127), plantean que los actos acusados de brujería, se relacionan más a la búsqueda de tesoros y sus hechizos, cómo: curar con amuletos, ser parteras, leer la mano, sacar demonios, controlar las lluvias y tormentas así como proteger las cosechas. La bruja de la Colonia, disipa en buena medida, con la bruja endemoniada y el aquelarre europeo:

La brujería y la bruja pueden ser tomadas como el pulso de las relaciones con la naturaleza, la procreación, la madre y el sexo. Así como un “síntoma” social que representa el choque de dos culturas que, al menos en la brujería, han quedado detenidas en el tiempo, en una pervivencia paralela de significaciones e imaginarios que atraviesan la subjetividad de las personas consideradas *brujas* en nuestro país, como una evidencia viviente de la vibrante y dolorosa contraposición de cosmovisiones distintas (Jáidar y Alvarado, 2003: 27).

Es importante mencionar, que, a los campesinos de la Nueva España, les preocupaba más las brujerías, que no tenían que ver con los aquelarres y/o el ejercicio de cualquier tipo de práctica en brujería o que tuviera un tipo de connotación con la cultura europea, sin embargo, la Iglesia intento sentar las bases de la idolatría hacía otras deidades, como una forma en que debiese ser considerada la brujería y la herejía.

1.6.3.- Chamanismo y brujería: Su función simbólica, eficacia simbólica y función social.

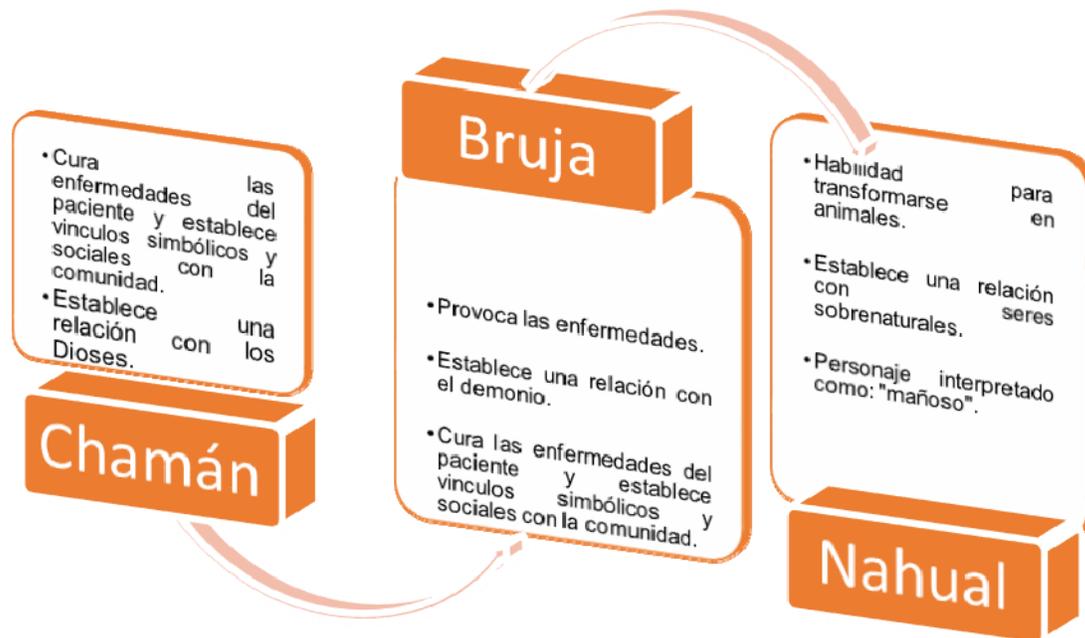
La identificación entre la bruja y el nahual, por parte del catolicismo se debe a que las definiciones que se hacían sobre estos, determinaban una serie de características similares a la bruja europea, sobre todo su relación con el demonio.

1.6.3.1.- Función Simbólica.

El trato de las enfermedades físicas y del alma, son ejercidas por personas que tienen una función simbólica como la bruja, el nahual, el mago y el curandero.

Por otra parte, el “chamán”, es otro actor social que se encarga de atenderlas¹⁷. La función simbólica en las comunidades indígenas, es un proceso que se representa a través de imágenes y/o símbolos que se reconstruyen en el mundo de la vida social, quien el actor esta en un constante aprendizaje.

Fig. 1.1.- Relación teórica entre el chamán, la bruja y el nahual.



Fuente: Elaboración propia.

1.6.3.2.- Eficacia Simbólica.

La influencia de la Psicología Conductista de B. F. Skinner sobre la eficacia simbólica, mantiene una relación con la condición operante, al establecer una posible respuesta que tiene la acción que se desarrolla de forma repetitiva (Skinner, 1971, 73-95). Por otra parte, la conducta supersticiosa, aparece cuando hay contingencias en los resultados que tiene la reacción del individuo sobre un fenómeno, sin embargo, a la vez

¹⁷ Cabe mencionar, la relación que se va a establecer entre la bruja, el nahual y el chamán, al personificarse como un sujeto con características similares, quien tiene la habilidad para curar, causar un daño y/o transformarse en diferentes animales, manteniendo una posición social en la estructura social.

se va reforzando por la operativización que se hace del lenguaje verbal que se va reproduciendo entre los miembros de una cultura.

La eficacia simbólica en el campo de la Antropología, principalmente se desarrolla en la obra *Antropología Estructural* de Claude Lévi-Strauss publicada en Paris en 1958, en esta se responde a dar una respuesta a la compleja estructura de relaciones sociales, que se van tejiendo en un determinado contexto histórico social, en la que un chamán, curandero y en este estudio la bruja en su papel de curandera, ocupa un tipo de posicionamiento y llega a ejercer el poder y/o control de fuerzas naturales. De esta manera, esta agente social, tiene un “don” para curar las enfermedades, desarrolla un papel religioso, en función de su eficacia simbólica que se va generando entre éste y los miembros de la comunidad, quienes llegan a construir un consenso social (Lévi-Strauss, 1995, 222).

El chamanismo, se relaciona a la brujería, pues en su significado, se encuentran implícitas características, que se van a desarrollar de forma conjunta y similar, como curar enfermedades, que depende de la eficacia simbólica, que llegue a tener la bruja en su papel de curandera, sobre sus pacientes.

Por otra parte, María Esther Hermitte, quien realiza una investigación en Pinola, comunidad Tzeltal máyense en el Estado de Chiapas, explica que la brujería se llega a manifestar a través de un sistema que es determinado de forma jerárquica y por el poder que se llega a ejercer por parte de los *Me'iltatil* (Hermitte, 2004, 8-23). Los *Me'iltatil*, es el que tiene la capacidad para generar o curar las enfermedades de la comunidad, su posición social depende de la eficacia que llegue a tener, según el tipo de relación que establezca entre los espíritus supremos representados de forma simbólica en animales.

1.6.3.3.- La función social de la brujería.

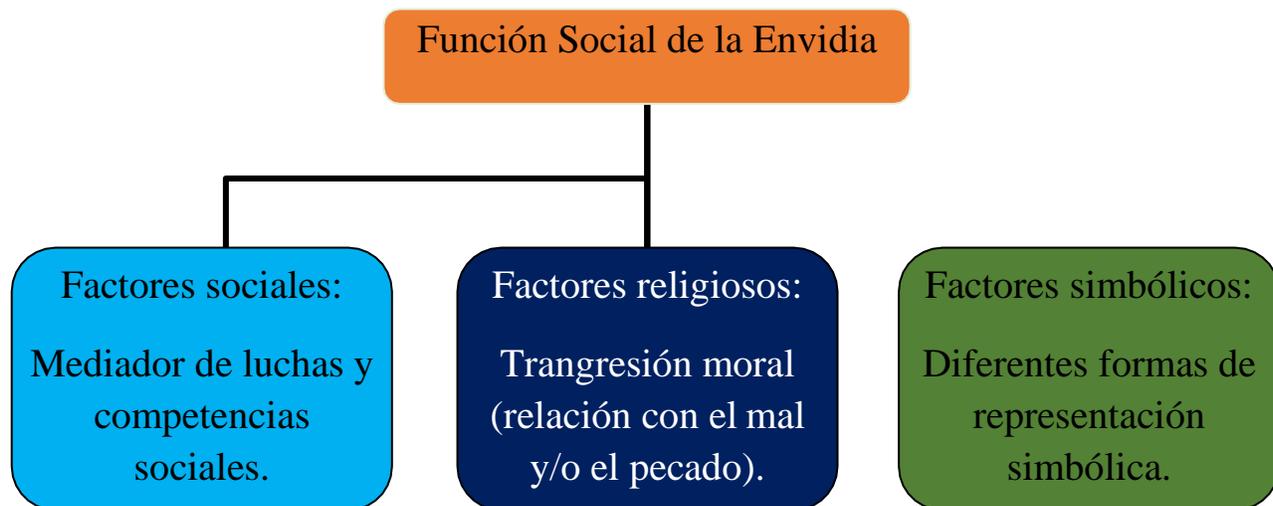
La función social de la brujería, se define como un tipo de control social. En el trabajo de Hermitte (2004), los *Me'iltatil*, son los encargados de regular las enfermedades, pues se considera, que las enfermedades, se manifiestan como una forma de castigo, hacía las personas que transgredan el orden social. La brujería se puede interpretar, como una forma, de restablecer el orden, en los procesos de disfunción social que puedan surgir en la estructura organizacional de la comunidad.

En algunas partes del país, como la Sierra Norte de Puebla, la Huasteca Hidalguense, en Veracruz, Morelia y los mestizos de Catemaco, parece que esta interpretación en la que brujo-nahual, corresponde a un ser “mañoso”, para hacer un pacto con el Diablo, y controlar las fuerzas de la naturaleza y las personas (Martínez, 2007, 197). Uno de los síntomas más comunes, que comenzó a desatarse tras la influencia del catolicismo dentro de las creencias y las prácticas indígenas, fue el “mal del ojo”, por ejemplo: en los mixes, los tzeltales, tojolabales y triquis, entre otros grupos indígenas de México. Finalmente, el trabajo de Norman D. Thomas menciona que la brujería en el pueblo zoque de San Bartolomé Rayón en Chiapas, obedece principalmente a estar relacionada con la “envidia”, a la vez, también funge como un elemento, que se va reconstruyendo en conjunto con el sistema organizacional, y de forma interna entre las relaciones sociales y el sistema ceremonial que se practica por parte de los individuos en la comunidad (Thomas, 1976, 17-19).

Refiriéndonos a la bruja, llega a ser subjetivada como un animal-nahual, generando un tipo de control social que se construye, primeramente, en los espíritus y la persona que posee el “don”, y posteriormente, entre esta última y los miembros de la comunidad. Sin embargo, depende del contexto cultural y social de donde se defina, pues en la mayoría de los casos consultados, los miembros de las comunidades indígenas refieren a señalar a que el nahual, principalmente, tiene características masculinas¹⁸.

Dicha definición comprueba la hipótesis generada en los escritos de Fray Bernadino con respecto a señalar que el nahual principalmente se representa en una figura de hombre y brujo

Fig. 1.2.- Bases sociales y religiosas de la función social de la envidia. ¹⁹



Fuente: Elaboración propia.

1.6.4.- La función social de la envidia.

Kristina Tiedje refiere a la envidia como un fenómeno frecuente en las relaciones sociales que se establecen entre los nahuas de la huasteca potosina. La envidia es una construcción social y cultural que se ha generado de forma universal, como una forma ofensiva y defensiva hacia otro individuo. También, la envidia forma parte de un regulador social en la brujería, pues incluye la creencia mesoamericana, en que una deidad y/o el espíritu de un muerto se apropia de los seres humanos (Tiedje, 2008, 18-22).

Es importante señalar, que el “mal del ojo”, “aire” o “espanto”, es una enfermedad cultural y también es un tipo de relación social, que se reproduce entre los pueblos indígenas²⁰.

a la vez. Vease en Sahagún, F. B. (2000). *Historia General de las Cosas de Nueva España Tomo II*. Cien México: México. P. 877.

¹⁹ La envidia es uno de los fenómenos sociales más frecuentes en los casos de brujería, el brujo dependiendo de la carga valorativa que establezca en la estructura social, es como emergerá un tipo de efectividad sobre los demás miembros de la comunidad.

1.7.- Consideraciones del primer capítulo

El capítulo, primeramente, define al mito como un sistema de creencias y prácticas sociales, que se construye mediante un proceso social y a la vez religioso, generado a través de una historia fundacional, que se transmite de forma oral y posteriormente, de forma práctica, mediante el ritual.

El mito es una construcción social, pues refiere a explicar largos procesos de tiempo, que se han ido interpretando en los diferentes modos, en que los actores sociales han ido construyendo su realidad social, partiendo desde su historicidad, retomando el mito como un tipo de saber y conocimiento.

El mito de la bruja, propuesta a la que nos vamos a referir a lo largo del trabajo de investigación, se va ir reconstruyendo, en función de los diferentes procesos históricos culturales, que se han articulado a lo largo de la vida en Occidente y Mesoamérica. Al ser considerada la bruja como una persona, que es portadora del saber, y ser la encargada de mediar la salud y la enfermedad. Cabe mencionar, que el mito de la bruja, es analizado desde dos perspectivas. La primera, a un tipo de creencia que se va creando, dentro de una institucionalización de saberes, teniendo un sustento principalmente oral. Posteriormente, la segunda entiende el mito a través de su práctica, es decir, en su ritualidad, mediante la cual la bruja, es un actor e interceptor entre lo bueno y lo malo, así como de la salud y la enfermedad.

Por otra parte, la envidia, cumple con un tipo de función social, en donde los actores inmersos, establecen diferentes competencias y luchas sociales dentro de las comunidades indígenas.

Sin embargo, se distinguen dos tipos de funciones sociales que tiene la envidia. La primera, asigna valorativamente a la bruja, generada entre comunidad y bruja, pues el

²⁰ Los factores religiosos y simbólicos de la función social de la envidia se abordarán en la tercera parte de la investigación.

tipo de saber y poder que puede ejercer esta última, mantiene una posición social sobresaliente, dando lugar a una competencia constante por la disputa del saber-poder que se construye con la comunidad.

Por otra parte, la segunda función social que tiene la envidia, atiende a una forma de competencia y lucha interna que se considera entre los integrantes de la comunidad, que recurren a la bruja, como un actor social que media, los diferentes conflictos políticos y sociales del lugar. En ambas propuestas, se establece la envidia como un tipo de relación social que desempeña diferentes funciones, sin embargo, serviría como un regulador social de la brujería.

CAPITULO II

Criterios metodológicos: un enfoque cualitativo para el estudio del mito de las brujas en las comunidades del municipio de San Salvador, Hidalgo.

CAPITULO II.- CRITERIOS METODOLÓGICOS: UN ENFOQUE CUALITATIVO, PARA EL ESTUDIO DEL MITO DE LAS BRUJAS EN LAS COMUNIDADES DEL MUNICIPIO DE SAN SALVADOR, HIDALGO.

“[...] No hay hechos, sólo interpretaciones”.
(*Friedrich Nietzsche, Genealogía de la moral*).

Introducción

Abrimos el presente capítulo discutiendo la forma en cómo se utilizó la metodología de análisis, instrumentando un enfoque principalmente cualitativo a fin de llevar a cabo la interpretación de la función de la bruja en el municipio de San Salvador, Hidalgo.

La primera parte del capítulo plantea el uso adecuado de la epistemología del trabajo de campo. Para ello, se alude a diferentes propuestas, que se han planteado desde el campo de las Ciencias Sociales, teniendo una base inicial en la Antropología Social y la Sociología. En una segunda parte del capítulo, se plantean los criterios bajo los cuales se realizó el levantamiento de la información, tomando en cuenta los siguientes aspectos:

- a) La selección de las comunidades, se hicieron acorde a los criterios de representatividad cultural del mito sobre las comunidades estudiadas.
- b) La elaboración de la cédula de registro.
- c) Los instrumentos utilizados para poder llevar a cabo el levantamiento de la información en campo.
- d) La selección de los informantes fue acorde a ciertos parámetros de índole cualitativo como:
 - 1. Disponibilidad para hablar o emitir opiniones.
 - 2. La creencia en el mito de las brujas.
 - 3. La experiencia o vivencia del daño a raíz de una acción de una bruja²¹.

²¹ Algunos elementos se retomaron de la metodología Delphi.

- e) La relación teoría y metodología para el estudio en las Ciencias Sociales.
- f) La información recopilada, principalmente orientada en definir la percepción de la selección de los relatos de vida de algunos miembros de las comunidades seleccionadas, cuya finalidad no precisamente se interpreta a través de la etnografía.

2.1.- Reflexiones en torno a la importancia epistemológica del trabajo de campo.

La ciencia moderna, se ha constituido por diferentes paradigmas. Según la perspectiva de Kuhn, paradigma es: “[...] Un modelo o patrón aceptado y este aspecto de su significado me ha permitido apropiarme aquí del término “paradigma” a falta de otro mejor” (Kuhn, 2006, 88), sin embargo, en el campo de las Ciencias Sociales, un paradigma no precisamente se agota, sino que se va reconstruyendo en relación a más paradigmas. Para el estudio de los fenómenos sociales, aquí se utilizan principalmente tres paradigmas de estudio según acorde a la propuesta de Jürgen Habermas:

- a) Positivista.
- b) Hermenéutico.
- c) Crítico²².

El enfoque positivista, alude a la explicación de los hechos sociales, explicándose desde una mirada en la que él investigador, contrasta la realidad concreta, con una serie de elementos de tipo teórico, generados por una hipótesis previa de trabajo. Es importante señalar, que en el quehacer de la investigación social, esta postura no sólo reconocida como teórica, sino también, epistemológica y metodológicamente hablando, corresponde a la forma en cómo se va a generar el tipo de ciencia formal o tradicional²³.

²² Dicha tipología, se retoma desde la perspectiva de Jürgen Habermas, quien define esta diferencia, en los paradigmas acorde al debate generado durante el siglo XIX, entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. Vasilachis de Gialdino, Irene. *El pensamiento de Habermas a la luz de una metodología propuesta de acceso a la teoría*. Estudios Sociológicos XV: 43, 1997. P. 80.

²³ Para Habermas, la postura empírico-analítica, es una forma de analizar la realidad, bajo los preceptos de la teoría, que son construidos por una hipótesis de trabajo, a la vez, que se

El segundo enfoque, es interpretativo, y se refiere a una comprensión del mundo social, que se realiza a través del sentido de la acción de los miembros de la sociedad (Vasilachis, 1997, 101). El otro, tiene relevancia, pues forma parte del interés para el investigador.

Para la hermenéutica, la construcción de la realidad social, implica un ejercicio en el que los individuos, están relacionados a las tramas de significación, planteándose una perspectiva científica de corte interpretativo: “[...] Lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten (Geertz, 2003, 23).

Finalmente, el enfoque crítico, intenta develar de qué forma han sido instituidas y legitimadas, las relaciones sociales que han dado pauta, a la consolidación del conocimiento científico, cuestionando su carácter de validez universal, por el contrario, a través del antagonismo, se plantea un análisis de la realidad social.

Para el desarrollo de nuestra investigación, es necesario, establecer el método hermenéutico, pues se cree conveniente para poder analizar, el estigma social que se ha ido construyendo en función del mito de las brujas en las comunidades de San, Salvador, Hidalgo. Uno de los retos con los que se encuentra principalmente el científico social, consiste en comprender cómo los otros construyen e interpretan su realidad social. Nos referimos de forma más específica al desarrollo del trabajo de campo; sin embargo, el investigador se convierte en un actor de significaciones del “otro”, a la vez que se identifica con éste (Duquesnoy, 2004, 75-77). Partiendo de un sistema dialógico, explicamos como a través de la comunicación se conoce el esquema simbólico entre los sujetos que componen la estructura social.

contrastan con el mundo social, siendo el enfoque, que se relaciona más con el saber científico-moderno. Habermas, Jürgen (1988). *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos. Madrid, España. P. 22.

El “otro” para el investigador se muestra como su objeto de estudio, pero sin dejar de lado que el objeto investigado. También forma parte de un proceso histórico social, generándose entre ellos, una red de significaciones que se han establecido, ya sea de forma normativa, dramática y/o comunicativa, creando un ejercicio doble en la comprensión, pues el investigador forma parte del interés de ese otro al que se investiga (Vasilachis, 1997, 88).

Principalmente se optó por la metodología cualitativa, porque esta puede definir con mayor precisión sobre las formas en cómo se ha interpretado la función social de la bruja desde diferentes contextos históricos. Aludimos a una relación implícita que se construye, primeramente, entre el objeto de estudio a investigar con los demás actores que componen la estructura social, siendo aquella que se conforma por un sistema de valores y expectativas que se legitiman en relación a la carga simbólica del objeto/sujeto de estudio a investigar.

En segundo lugar, la relación que se construye ante mí, al ser un intérprete del que interpreta una realidad social construida y condicionada por expectativas de sociales que son necesarias para el mantenimiento del orden social. Sin embargo, a la vez mi objeto de investigación, en este caso la bruja, es analizada como parte de la desviación que es asignada a través de que se especifican las condiciones culturales e históricas que se han generado para la reproducción y la naturalización de su estigma social de dicho actor social.

Cabe mencionar, que las relaciones sociales que se construyen, mediante la descripción que tenga la función social del mito de la bruja en el municipio de San Salvador, se explica por medio del poder que, implícita o explícitamente, se establece a través de las diferentes situaciones y hechos de la vida social. El análisis de tales relaciones nos sirve para comprender las diferentes formas positivas o negativas, en que se puede manifestar el estigma social de la bruja, también llamada en algunas situaciones curandera, contextualizando las tres comunidades de estudio de análisis para asumir una explicación interpretativa de las condiciones sociales de la bruja. También es importante, señalar la existencia de brujos curanderos en las comunidades

en donde se realizó la recopilación de datos, sin embargo, este tipo de actores sociales, no precisamente ocupan el centro de interés de la investigación.

Por otra parte, en la selección de informantes, así como de las comunidades objetivo, se procedió a prever las posibles problemáticas a resolver en el trabajo de campo. Las decisiones se establecieron con base en la siguiente tabla de procedimiento metodológico:

Cuadro 2.1.- Tabla de procedimiento metodológico.

	Propuesta de abordaje
Comunidades.	La Palma, Dextho de Victoria y El Olvera (todas del municipio de San Salvador).
Modo de contacto.	Rapport con una persona del lugar, que es un presentador para integrarme, dentro de las comunidades indígenas.
Instrumentos.	Guión de entrevista no estructurada, guía de observación.
Informantes.	3 de la Palma; 4 de Déxtho y 2 de El Olvera y 1 de San, Salvador (Cabecera municipal).
Recursos técnicos, financieros, materiales.	Grabadora, diario de campo, cámara fotográfica y recursos para alimentos y transporte.
Período de Pilotaje de instrumentos.	26 de julio de 2016.
Período del levantamiento real.	01 agosto-01 octubre.

Fuente: Elaboración propia.

De la tabla anterior, es importante señalar, que hubo una planeación previa para la aplicación del instrumento metodológico: se hizo una selección de las comunidades de forma aleatoria, así mismo se consultó al secretario de cultura para decidir en qué comunidades, se podría analizar de forma más puntualizada, el mito de la bruja. Se decidió que fueran las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera, sin

descartar la cabecera municipal. Finalmente, para la recopilación, de los relatos de vida, se realizaron nueve de ellos, utilizando una grabadora, una cámara fotográfica y un cuaderno de trabajo de campo para levantar la información, el período que duro este proceso, no rebasó los tres meses, ocupando los meses de julio, agosto y septiembre del 2016²⁴.

A continuación, se expondrán los criterios que se retomaron, para realizar la recopilación de la información en el trabajo de campo, planteando las formas en que se manifiesta el mito de la bruja, y la articulación que tiene con un tipo de discurso, en un primer momento relacionado a un aspecto teológico-religioso y posteriormente a uno de carácter médico.

2.2.- Criterios de organización del levantamiento de información en campo.

Acorde al diagnóstico que se realizó en la primera observación de campo en el municipio de San Salvador, Hidalgo, existen una variedad de grupos religiosos, como: Católicos, Evangélicos, Testigos de Jehová, Anabaptistas, Pentecostés y Mormones. Sin embargo, los Católicos, Evangélicos y Testigos de Jehová, son aquellos grupos religiosos que tienen mayor incidencia en cómo se vaya reconstruyendo el mito de la bruja en las comunidades estudiadas. Por otra parte, este hecho, no puede negar que el catolicismo, sigue siendo el grupo religioso con mayores seguidores en el municipio, influyendo de manera directa e indirecta en la forma en cómo se va a ir resignificando el mito de las brujas en la sociedad estudiada.

²⁴ Es necesario mencionar que más adelante en el tercer capítulo, también se retoma información del Profr. Rufino, para el análisis interpretativo de los relatos de vida.

**Figura 2.2.- Iglesia del divino salvador,
ubicada en la cabecera municipal de San Salvador, Hidalgo.**



Fotografía: Francisco Omar Peña Guajardo.

2.2.1.- Selección de las comunidades a estudiar: criterios y localización.

Es importante mencionar, que el municipio de San Salvador, Hidalgo, cuenta con aproximadamente 47 comunidades, para poder realizar la investigación se tomaron algunos factores:

- 1.- El uso de la lengua indígena “Otomí” hñähñú relacionado a los datos, proporcionados por INEGI (Instituto Nacional de Geografía y Estadística).
- 2.- La consulta del catálogo de pueblos indígenas del Estado de Hidalgo, creado por los investigadores del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHU) de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

3).- Levantamiento del primer sondeo de campo, que se realizó en la zona con algunos informantes claves, tomando los siguientes criterios:

1. Disponibilidad para hablar o emitir opiniones.
2. La creencia en el mito de las brujas.
3. La experiencia o vivencia del daño a raíz de una acción de una bruja.

Tomamos en cuenta a delegados, comisariados, mayordomos, mujeres de la comunidad con un rango de edad de 30-60 años, cuya finalidad fue definir como ellas construyen la representación social y simbólica de la bruja. Planteamos el mito de la bruja en dos niveles:

a).- El primero, relacionado a la creencia que se tiene sobre la bruja, basada en un sincretismo cultural y religioso de tipo europeo y prehispánico. En algunos casos, se habla de la influencia que tuvo el nahualismo, para que se defina la función social del mito de la bruja en las comunidades indígenas, de San Salvador, Hidalgo.

b).- El segundo, se construye en un nivel basado en la práctica social y cultural, que pueden ejercer las personas que se denominan brujas. Por otra parte, también a ellas se le ha asociado con la curandería. Estas dos representaciones tienen una posición social similar en la estructura comunitaria, asociadas con la enfermedad y la salud. En este ámbito de la sanación, la bruja en su papel de curandera reproduce un doble papel: se representa como un actor social anómico, que trae la enfermedad pero a la vez es capaz de curar y regenerar el orden individual y colectivo. Así, su papel de curandera depende del estigma social y de la eficacia simbólica que tiene sobre los integrantes de la comunidad.

El resultado de dicha relación social, integra a otros dos tipos de informantes claves para el registro de trabajo de campo: La bruja/curandera y a hombres y mujeres con un rango de edad de entre 30-60 años, que hayan tenido una experiencia sobrenatural con

realidad social de la mujer sobre la bruja, se diferencia de la del hombre, siendo congruente analizar las variaciones que tiene el posicionamiento social y cultural, del mito de la bruja sobre las comunidades, haciendo la distinción, entre mujeres y hombres. Aclaremos que el panorama de comunidades es de diez: La Palma, El Puerto de Lázaro Cárdenas, Cerro Blanco, Xuchitlán, Cerro Blanco, Déxtho de Victoria, Bominthza, Francisco Villa, El Olvera y Caxuxi. Únicamente se retomarán tres de ellas para poder generar el trabajo de investigación interpretativo.

En la recolección de datos en las comunidades de estudio es recurrente que se relacione al mito de la bruja con los muertos y/o los animales extraños tales como los coyotes e incluso el diablo. Así, el mito de la bruja forma parte de un proceso histórico social, del que se dice que la bruja es una mujer fea, anciana, desarreglada y mala.

El relato se complementa señalando que la bruja encendía una fogata en el monte, posteriormente se quitaba las piernas y se iba volando en forma de “guajolota” a la casa de donde vivía un bebé o recién nacido para que fuese chupado por medio de su lengua. Por eso, las personas creían que colocando unas tijeras en la cabecera del bebé, cortarían la lengua de la bruja, que en forma de hilo iba descendiendo hasta la cabeza del recién nacido.

Para finalizar el relato se menciona que la bruja en los aires se representa como una bola de fuego, que, en forma de destello, pasa por las casas de los vecinos o personas con quienes han tenido este tipo de relación social. Al día siguiente, se dice, amanecían los niños muertos, mientras que las madres se encontraban durmiendo, las personas del pueblo adjudicaban a las brujas como las culpables de las muertes de los niños.

En este primer momento y como se ha ido recopilando en cada uno de los informantes, el mito de la bruja se refiere al tipo de características, relacionadas principalmente al desprecio físico, generando un temor en la forma de definiría socialmente. Los informantes, también coinciden, se desconoce quién es realmente la bruja, ya que ha

sido señalada por ser bruja y esta lo niega, por eso su presencia es considerada sobrenatural. Esta creencia se ha transmitido por generaciones, cabe mencionar, que sus elementos culturales, se relacionan tanto a una visión mesoamericana y europea.

Por otra parte, está la bruja/brujo que se relaciona a una persona que es capaz de curar a los demás, de algún mal que les ha hecho o bien por cualquier tipo de enfermedad, entre ellas: “mal de ojo”, nacimiento del bebé, “aire”, “espanto”, “acomoda huesos”, hierbera, entre otras, adquiriendo este “don” a través de la familia o de alguien del que se dice que es portador de este tipo de magia.

Es importante señalar, cómo las relaciones entre los sexos, que se instituyen de forma asimétrica, del cual el hombre era quien ejercía el poder sobre la mujer y los hijos, se sentaron desde la sociedad novohispana. Sin embargo, a la vez se va creando otro proceso, cuya finalidad es regenerar el equilibrio y el orden social, repercutiendo en la estructura social de la comunidad, de la que se destaca la posición social de la mujer sobre la del hombre (Quezada, 2000, 105).

La práctica médica, planteada por el Real Tribunal del Protomedicato, se legitima en las creencias y prácticas sociales españolas, teniendo un significado con aquellas formas discursivas relacionadas más a los principios de un monoteísmo religioso. La función social del curandera en la cultura indígena, se fue construyendo como una categoría excluida y marginada al desarrollo de la sociedad novohispana, cabe mencionar, que de forma intrínseca se va a generar una relación entre la curandera, la bruja y el nahualismo, pues obedecerían a la definición de las estructuras sociales indígenas, desde un punto de vista eurocentrista, asumidas como sujetos que se encuentran inmersos en un tipo de sociedad simple y atrasada del progreso moderno.

Por otra parte, según el sondeo realizado, la representación concreta y social del mito de la bruja, se relaciona con la curandera, pues se ha generado un conflicto con la medicina alópata-científica, siendo la curandería/brujería una causa de muerte entre los

miembros de la comunidad, sopesando todavía en la actualidad, la relación modernidad-tradición.

El sondeo también sirvió, para realizar de una forma más eficaz, la selección de comunidades, tomando como referentes principales, la forma en cómo los miembros de la comunidad, construyen su realidad social en función de un estigma que se ha generado sobre la creencia y la práctica del mito de la bruja en la sociedad de estudio. Con base en los anteriores criterios, se optó por seleccionar las siguientes comunidades indígenas:

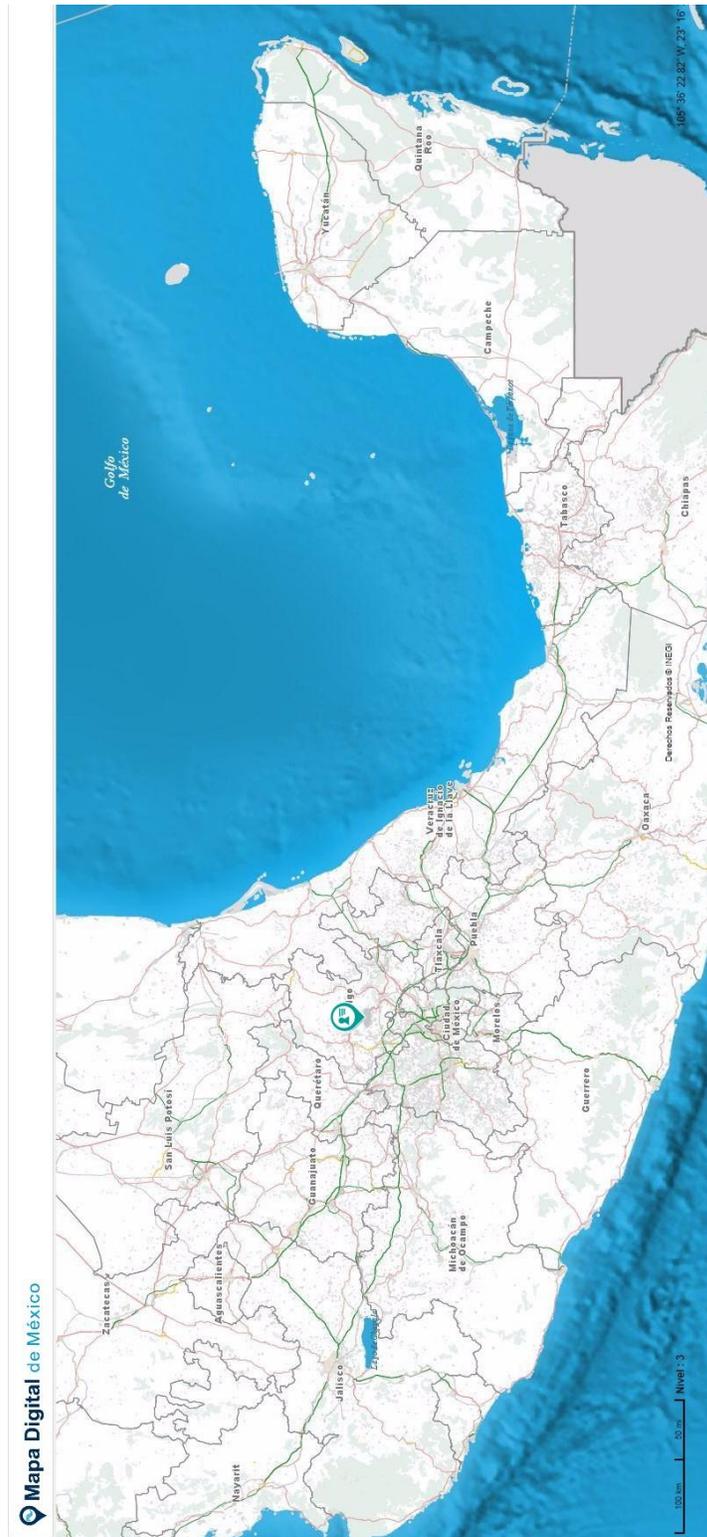
- La Palma.
- Déxtho de Victoria.
- El Olvera.

Mapa 1. Ubicación del municipio de San Salvador en el contexto nacional.



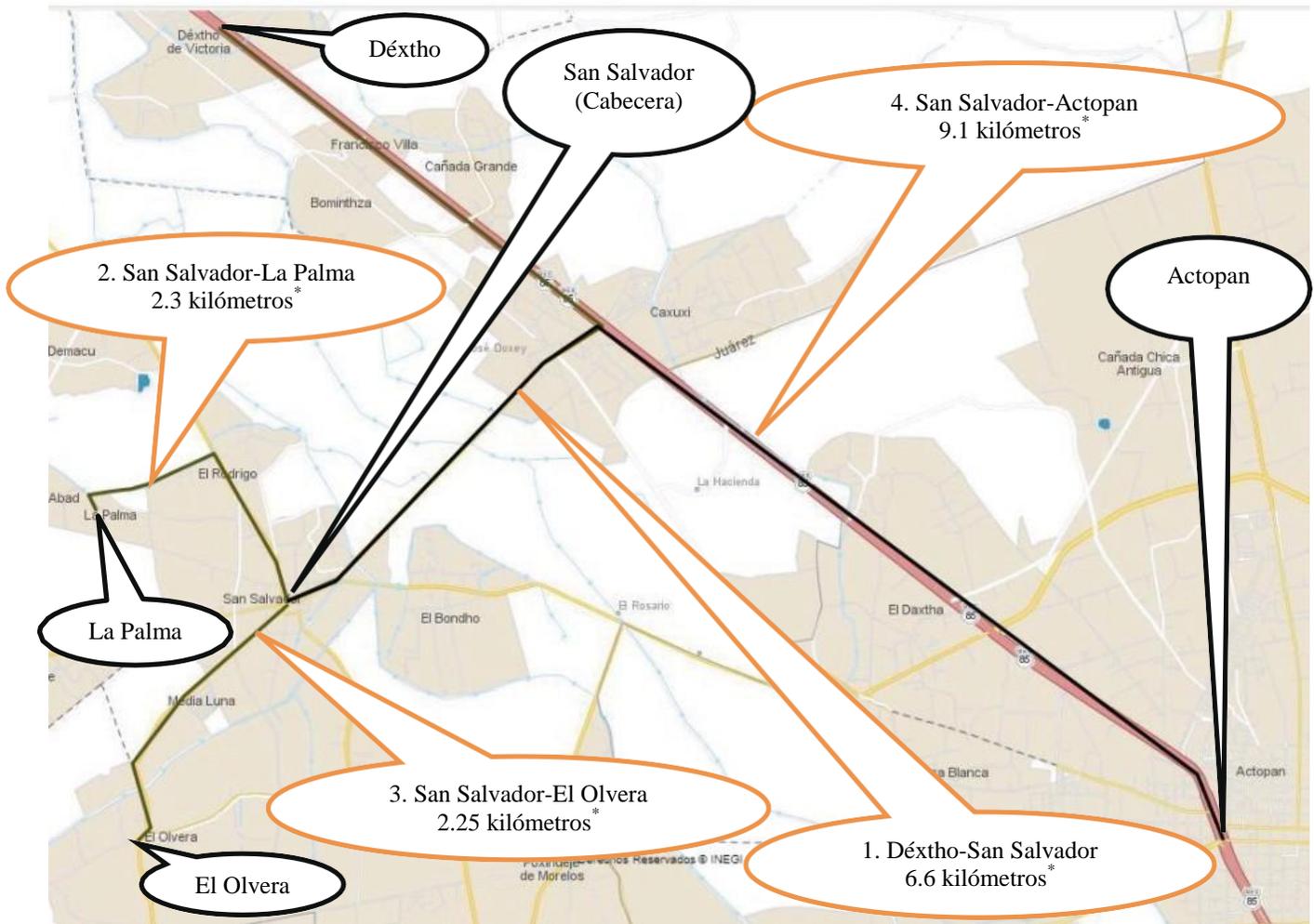
Fuente: Mapa digital INEGI. Elaboración propia.

Mapa 2. Ubicación del municipio de San Salvador en el contexto nacional (acercamiento).



Fuente: Mapa digital INEGI. Elaboración propia.

Mapa 3. Zona de estudio, municipio de San Salvador, Hidalgo con distancias.



Fuente: Mapa digital INEGI. Elaboración propia.

1. Dexthó-San Salvador (cabecera municipal): 6.6 Kms.*
2. San Salvador (cabecera municipal)-La Palma: 2.3 kms.
3. San Salvador (cabecera municipal)-El Olvera: 2.25 kms.*
4. San Salvador (cabecera municipal)-Actopan (cabecera municipal): 9.1 kms.*

* Distancias por caminos municipales y vecinales.

El análisis se centra, en estudiar las condiciones históricas y sociales del mito de las brujas en La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera, comunidades del municipio, para saber cómo se reproduce su estigma social. Para tal reconstrucción que se quiere hacer sobre el mito de la bruja, se optó comenzar por el estigma social, posteriormente la función social, la función simbólica, la eficacia simbólica y las relaciones de poder. La estrategia es captar los relatos de vida, los cuales se les puede definir y explicar como parte del proceso de un saber específico que articula con la vida cotidiana.

2.2.2.- Los instrumentos de análisis y su proceso de aplicación.

Para este apartado de la investigación, se señalan los instrumentos de análisis, utilizados, durante el levantamiento de campo, haciendo uso de la entrevista a profundidad, así como de una guía de observación.

Una entrevista en ciencias sociales es una conversación que se lleva a cabo con el entrevistado, cuya finalidad consiste en recabar información de este, acompañada junto con el proceso de la investigación de campo (Marradi, Archenti & Piovani, 2007, 215-219). Por otra parte, las entrevistas pueden ser: estructuradas, semiestructuradas o no estructuradas, llegan a desarrollar principalmente un análisis interpretativo para quien construye su realidad social de acuerdo al tema de conocimiento que se está preguntado. Para la elaboración de la investigación se retomó en un principio, el enfoque basado en la entrevista semiestructurada, sin embargo, debido a las características del contexto social, se concluyó que esta fuese una entrevista no estructurada o a profundidad.

Cabe mencionar que existen diferentes tipos de entrevista, teniendo dos tipos de clasificaciones:

- a) El tipo de entrevista, se establece por una relación social generada entre el entrevistador y el entrevistado que puede ser o no visual.

- b) La libertad en que es asociada a los actores que forman parte de un contexto histórico social definido.

Acorde a las condiciones culturales, que se tuvieron en las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera, se fue definiendo el tipo de entrevista a utilizar, pues tiene que reconocerse, que las diferentes dinámicas sociales que va a tener el lugar, rebasó lo que previamente se tenía planeado realizar, durante el levantamiento de la información.

2.2.3.- Definición y operatividad de las categorías.

Como ya se dijo, el trabajo tiene como uno de sus objetivos, develar cuales han sido las condiciones históricas y sociales en las que se ha generado el mito de las brujas. Atendemos principalmente, a tres comunidades: La Palma, Déxtho de Victoria y el Olvera. A continuación, señalamos el camino de operativización de las categorías que son los pilares de reflexión en esta investigación. Iniciaremos con la problemática del estigma social²⁵.

Un estigma social, se define en función del tipo de relación social, quien la persona adjudicada con este, se distingue de los demás con quien interactúa, pues es alguien que posee un mal y es expuesta como una persona desacreditada (Goffman, 2006, 13).

Los tipos de estigma social se definen por aspectos:

- a) Físicos.
- b) Psicológicos
- c) Socio-culturales.

²⁵ Pues se considera que el estigma social, fue la única categoría teórica (a excepción de la función social, la función simbólica, la eficacia simbólica y las relaciones de poder), que no se trabajó durante el desarrollo del primer capítulo de investigación.

La función social de la bruja se define a través de un estigma, que es construido por las estructuras sociales, partiendo del principio de la definición de la situación. La definición de la situación, se va generando, de acuerdo a cómo determina sus miembros cada tipo de sociedad, en un tipo de relación social (Thomas, 2005, 30). Las condiciones históricas y culturales de la bruja, se instituyen según al grupo de individuos con quienes establece esta relación, teniendo principalmente una connotación socio-cultural depreciativa, recreada como una realidad social.

Es importante señalar que el estigma de la bruja cumple con las principales características según lo propone en su tipología el sociólogo Erving Goffman (2006), teniendo elementos de índole física, psicológica y socio-cultural.

En la siguiente tabla señalamos las variables antes ya expuestas y proponemos una estrategia de operativización por medio de la correspondencia categoría-indicador-pregunta.

Cuadro 2.2.1. Relación metodológica: categoría teórica-indicador-pregunta

Categoría Teórica	Indicador	Pregunta (ítem)
Mito	Socialización (Educación de la familia).	<p>¿Sus padres y/o familiares le contaron en su infancia alguna historia relacionada con seres sobrenaturales?</p> <p>¿Hay una historia y/o una creencia que tengan las personas que viven en su comunidad relacionada con la bruja?</p> <p>¿Desde hace cuántos años se escuchan hablar en su comunidad este tipo de historias relacionadas a la bruja?</p>
Estigma Social	<p>Características y/o apariencias físicas-sociales.</p> <p>Relación con los miembros de la comunidad (ancianos, marido, vecino).</p>	<p>¿Hay personas que son identificadas como brujas en su comunidad?</p> <p>¿Qué tipo de características y/o apariencias físicas y mentales, dicen las personas de la comunidad que tienen las brujas?</p> <p>¿Considera que ha sido señalada como una persona a quien es temida por los integrantes de su comunidad?</p> <p>¿Ha conocido otros casos de personas que se dedican a curar y/o que también hayan sido señaladas de brujas, como usted?</p> <p>¿El ser bruja es una opción, se impone o se gana?</p>
Función Social	Interacción social con los miembros de la comunidad (ancianos, marido, vecino).	<p>¿Qué posibilidades tiene una persona de convertirse en bruja/curandera?</p> <p>¿Quiénes son candidatas para convertirse en una bruja/curandera?</p> <p>¿Qué tipo de asuntos puede atender y/o resolver una bruja en la persona enferma y en general hacia la comunidad?</p> <p>¿Usted ha recurrido en algún momento a la ayuda de una bruja/curandera?</p>
Función Simbólica	<p>Lugares o sitios en donde se aparece la bruja.</p> <p>Representación simbólica con los miembros de la comunidad (ancianos, marido, vecino).</p>	<p>¿Hay lugares (sitios) en donde se hayan aparecido las brujas en su comunidad y/o cerca de esta?</p> <p>¿Considera que es importante que se sigan realizando las prácticas relacionadas a la brujería y/o curandería en su comunidad?</p> <p>¿Cómo le transmitieron los conocimientos de la brujería?</p> <p>¿Usted le ha transmitido sus conocimientos a otra persona (familiar, amigos, miembros de la comunidad)?</p>

Categoría Teórica	Indicador	Pregunta (ítem)
Eficacia Simbólica	Significado simbólico con los miembros de la comunidad (ancianos, marido, vecino).	<p>¿Usted sabe qué tipo de instrumentos se utilizan para que no aparezca y/o se aleje la bruja?</p> <p>¿Qué tipo de objetos y/o instrumentos utilizan las brujas/curanderas para practicar la brujería y/o curandería?</p> <p>¿Usted cree que en la actualidad las personas recurren más a la curandera que al médico?</p> <p>¿Se encomienda a un tipo de santo especial para curar?</p> <p>¿Utiliza un tipo de oración especial para curar al enfermo?</p> <p>¿Existen formas particulares de agradecerle por sus servicios prestados hacia los miembros de la comunidad?</p> <p>¿La aparición de nuevas religiones ha influido en que los miembros de la comunidad han modificado su creencia al mito de la bruja y también sobre la eficacia de la brujería y/o curandería?</p>
Relaciones de Poder	Relación social con los miembros de la comunidad (ancianos, marido, vecino).	<p>¿Qué tipo de reconocimiento le dan los miembros de la comunidad a la persona identificada como la bruja?</p> <p>¿Cuál es el tipo de relación que se lleva entre el delegado y/o autoridad local con la persona que llaman bruja?</p> <p>¿Cuál es la postura de las autoridades religiosas sobre este tipo de creencias y prácticas que se relacionan con la brujería?</p> <p>¿Cómo es la relación que lleva usted con el delegado y/o representante local?</p> <p>¿Qué opinan las autoridades religiosas de que usted crea y haga uso de los conocimientos de la brujería?</p>

Fuente: Elaboración propia con datos del instrumento de recopilación de información en campo

Una vez realizada la tabla, se procedió a la elaboración final de la entrevista, la cual quedó de la siguiente manera:

Instrumento de recopilación de información en campo



Función social y poder. El mito de la bruja en las comunidades de La Palma, El Olvera y Déxtho de Victoria, San Salvador, Hgo.



Francisco Omar Peña Guajardo²⁶.

Mitos, creencias y concepciones del universo.

Fecha de registro _____

Municipio _____ Comunidad _____

1. Datos generales de la comunidad

1.1. Región geocultural _____

1.2. Grupo étnico predominante _____

1.3. Año de fundación de la comunidad _____

1.4. Grupos religiosos predominantes _____

1.5. Población de hombres y mujeres (aprox.)

Hombres _____ Mujeres _____

1.6. Número de hablantes de lengua indígena

Hombres _____ Mujeres _____

1.7. Marginación _____

1.8. Servicios con los que cuenta la casa:

²⁶ Maestrante en Ciencias Sociales y Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

1.9. Personas identificadas como brujas en la comunidad_____

2.- Mitos y creencias.

2.1.- ¿Sus familiares y/o padres le contaron en su infancia alguna historia relacionada con seres sobrenaturales?

2.2.- ¿Hay una historia y/o una creencia que tengan las personas que viven en su comunidad relacionada con la bruja?

2.3.- ¿Desde hace cuántos años se escuchan hablar en su comunidad este tipo de historias relacionadas a la bruja?

2.4.- ¿Hay lugares (sitios) en donde se hayan aparecido las brujas en su comunidad y/o cerca de esta?

2.5.- ¿Hay personas que sean identificadas como brujas en su comunidad?

2.6.- ¿Qué tipo de características y/o apariencias físicas y mentales, dicen las personas de la comunidad que tienen las brujas?

2.7.- ¿Qué tipo de reconocimiento le dan los miembros de la comunidad a la persona identificada como la bruja?

2.8.- ¿Usted sabe qué tipo de instrumentos se utilizan para que no aparezca y/o se aleje la bruja?

2.9.- ¿Qué posibilidades tiene una persona de convertirse en una bruja/curandera?

2.10.- ¿Quiénes son candidatas para convertirse en una bruja/curandera?

2.11.- ¿El ser bruja/curandera es una opción, se impone o se gana?

2.12.-. ¿Cuál es el tipo de relación que se lleva entre el delegado y/o autoridad local con la persona que llaman bruja?

2.13.- ¿Cuál es la postura de las autoridades religiosas sobre este tipo de creencias y prácticas que se relacionan con la brujería?

2.14.- ¿Qué tipo de asuntos puede atender o resolver una bruja en la persona enferma y/o en general hacia la comunidad?

2.15.- ¿Qué tipo de objetos y/o instrumentos utilizan las brujas/curanderas para practicar la brujería y/o curandería?

2.16.- ¿Usted ha recurrido en algún momento a la ayuda de una bruja/curandera?

2.17.- ¿Considera que es importante que se sigan realizando las prácticas relacionadas a la brujería y/o curandería en su comunidad?

2.18.- ¿Usted cree que en la actualidad las personas recurren más a la curandera que al médico?

2.19.- ¿La aparición de nuevas religiones ha influido en que los miembros de la comunidad han modificado su creencia al mito de la bruja y también sobre la eficacia de la brujería y/o curandería?

3.- Datos de la bruja.

Nombre _____ Edad _____ Localidad _____

3.1.- ¿Cómo le transmitieron los conocimientos de la brujería?

3.2.- ¿Cómo es la relación que lleva usted con el delegado y/o representante local?

3.3.- ¿Qué opinan las autoridades religiosas de que usted crea y haga uso de los conocimientos de la brujería?

3.4.- ¿Se encomienda a un tipo de santo especial para curar?

3.5.- ¿Utiliza un tipo de oración especial para curar al enfermo?

3.6.- ¿Existen formas particulares de agradecerle por sus servicios prestados hacia los miembros de la comunidad?

3.7.- ¿Usted le ha transmitido sus conocimientos a otra persona (familiar, amigos, miembros de la comunidad)?

3.8.- ¿Considera que ha sido señalada como una persona a quien es temida por los integrantes de su comunidad?

3.9.- ¿Ha conocido otros casos de personas que se dedican a curar y/o que también hayan sido señaladas de brujas, como usted?

Un segundo instrumento de recopilación de información que se implementó para registrar datos observados no considerados en el instrumento anterior fue la guía de información, de la cual resumimos los resultados que nos pueden dar otra parte del contexto del mito de la bruja:

Cuadro 2.2.2. Guía de observación:

Comunidad	Elementos naturales del entorno.	Elementos para la práctica religiosa.	Elementos culturales que utiliza la persona (bruja/curandera).
La Palma.	Magueyes, mezquites, arboles, vacas y gallinas.	Veladoras, santos y hierbas del lugar.	No aplica.
El Olvera.	Magueyes, mezquites, arboles, vacas y gallinas.	Veladoras, santos y hierbas del lugar.	No aplica.
Déxtho de Victoria.	Magueyes, mezquites, arboles, vacas y gallinas.	Veladoras, santos y hierbas del lugar.	Veladoras, santos y hierbas del lugar.

Elaboración propia con información de la Guía de información

La guía de observación, se elaboró para sistematizar los elementos observados durante el trabajo de campo en las comunidades de estudio, atendiendo el aspecto: natural, cultural y religioso del lugar.

2.3.- Consideraciones del segundo capítulo.

En este segundo capítulo, se desarrolló la metodología que se utilizó para el levantamiento del trabajo de campo, en las comunidades seleccionadas del municipio de San Salvador. Asimismo, se explicaron los aspectos que se tomaron en cuenta para hacer uso de la información, definiendo la investigación, con criterios de una metodología cualitativa e interpretativa.

Las comunidades se seleccionaron en función de representar el mito de menor a mayor significación cultural, tomando en cuenta a las comunidades de: Déxtho de Victoria, La Palma y el Olvera. También se retomaron otras características para delimitar que tipo de informantes parecían los más idóneos para levantar la información de campo. El entrevistado tenía que tener una disposición y disponibilidad para hablar y emitir opiniones, también mantener una creencia sobre el mito de las brujas y finalmente, el entrevistado tuvo que haber vivenciado y/o que haya tenido una experiencia con la bruja.

Por otra parte, el diseño del cuestionario, permitió darme cuenta, que tal como lo había construido por primera vez, era necesario hacerle, algunas modificaciones. Dependiendo de un cuestionario menos rígido, que me permitiera enriquecer la información que se obtuvo por parte de los informantes.

La metodología analiza que la función del mito de la bruja, se puede llegar a definir, con base en las creencias que se han generado sobre ella, para posteriormente, relacionársele a las prácticas sociales y rituales, utilizando las siete categorías de análisis: Mito, Bruja, Estigma Social, Función Social, Función Simbólica, Eficacia Simbólica y Relaciones de Poder, comparándose en mucha medida el mito de la bruja a la de la curandera y el nagual. Sin embargo, ello no desarticula la forma en cómo el estigma social cumple una función social sobre este tipo de actores sociales.

El siguiente capítulo, trata sobre el uso interpretativo, que se le dio a la información de campo, en el que se realizará un análisis sobre algunos relatos de vida, con base en los tipos ideales. Cabe señalar, que se recupera una postura sociológica y antropológica para llegar a reconstruir el mito y estudiar las diferentes formas en cómo se ha ido significando de forma espacial y temporal.

CAPÍTULO III

El mito de la bruja, su función social y poder: un análisis interpretativo de relatos de vida en tres comunidades del municipio de San Salvador, Hidalgo.

CAPÍTULO III: EL MITO DE LA BRUJA, SU FUNCIÓN SOCIAL Y PODER: UN ANÁLISIS INTERPRETATIVO DE RELATOS DE VIDA EN TRES COMUNIDADES INDÍGENAS DEL MUNICIPIO DE SAN SALVADOR, HIDALGO.

“[...] Si las puertas de la percepción se depurasen, todo aparecería a los hombres como realmente es: infinito. Pues el hombre se ha encerrado en sí mismo hasta ver todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna”.

(William Blake, El Matrimonio del Cielo y el Infierno).

Introducción

Para el tercer y último capítulo de esta investigación, se desarrolla un análisis interpretativo de los relatos de vida recopilados durante el levantamiento de información de campo que se llevo a cabo de julio a octubre de 2016. Entendiéndose en un primer momento, que estarán distribuidos tomando en cuenta seis tipos ideales que se plantearon, primeramente, acorde a seis categorías teóricas (Mito, Estigma Social, Función Social, Función Simbólica, Eficacia Simbólica y Relaciones de Poder), teniendo de forma implícita y explícita, la séptima categoría de análisis (La Bruja)²⁷. También y posteriormente se darán diferentes interpretaciones del mito de la bruja acorde a cada contexto histórico social de las comunidades de San Salvador, La Palma, Déxtho de Victoria, El Olvera y San Salvador (la cabecera municipal).

En el capítulo analizamos la información empírica y su contrastación para confrontarla con la hipótesis planteada a lo largo de este trabajo, desde las perspectivas teóricas la teoría de la acción; del estructuralismo; y del estructural-funcionalismo (M. Weber; C. Lévi-Strauss; E. Durkheim; M. Mauss; V. Turner; P. Bourdieu; M. Foucault; entre otros) apoyado en las metodologías que se emplearon para analizar la información recopilada

²⁷ Es importante mencionar que se integró la Función Social de la Envidia como una de las características teóricas que pueden dar una interpretación a los diferentes mitos que se han generado sobre la bruja. Esto no precisamente se contempló en la elaboración del instrumento de análisis, sin embargo, se sabía que podía considerarse e incluirse en la operativización de este. Había existido previamente una consulta bibliográfica de esta categoría teórica y finalmente se determinó que era fundamental integrarla como parte del proceso de la investigación.

y organizada para dar una respuesta interpretativa al planteamiento del problema y contrastarla con la hipótesis generada. Finalmente, se realiza la contrastación empírica de los elementos encontrados en el trabajo de campo.

3.1.- El uso de los tipos ideales como método de análisis para el estudio interpretativo de los relatos de vida del mito de la bruja.

Esta primera parte del tercer capítulo, analiza el tipo ideal, acorde al método utilizado por Max Weber, como aquella forma de comprender e interpretar la realidad social, que se genera por una preconcepción que se tiene de ella, en la que objetiviza la realidad subjetiva, es decir materializar el mundo social que no siempre es visible a simple vista.

La manera elegida fue a través del apoyo teórico de Weber sobre los tipos ideales y la acción social, es decir, las formas de actuar de los individuos de acuerdo con objetivos particulares y las manera en la cual los actores se relacionan para actuar socialmente en determinadas circunstancias, lo que de implícito conlleva relaciones sociales que van desde la comunicación entre ellos hasta la persecución de objetivos afines que pueden ser de diversa índole, entre ellos destaco el resguardo de la construcción y la respuesta de preservación del grupo ante amenazas que pudieran ponerla en riesgo.

En *Economía y Sociedad*, Weber estableció cuatro tipos básicos de acción: tradicional; afectiva; de acuerdo a fines; con arreglo a valores. De estas posibilidades considero que la que puede responder mejor nuestras preguntas e hipótesis es la acción con arreglo a fines:

Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología –en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional. *De esta suerte*, pero sólo en virtud de estos fundamentos de competencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología "comprensiva" es "racionalista" (Weber, 2002: 7).

Con respecto al “tipo ideal”, en la misma obra, Weber considera que existen arquetipos sociales, es decir, papeles o roles ideales que los individuos deben cumplir para lograr por una parte la reproducción social y por otra su estabilidad (Weber, 2002, 6-7). También avisora que al no corresponder a estos tipos ideales, el grupo, al verse en situación de riesgo, implementará ciertas acciones correctivas para que el disidente se reincorpore de otras formas, (a veces a través de un rol especial o emergente) para procurar mantener el equilibrio amenazado.

En ocasiones, como lo que se observó en las cuatro comunidades²⁸ estudiadas en el municipio de San Salvador, Hidalgo, nos percatamos que la refuncionalización y asignación de papeles o roles emergentes está en íntima relación con diversos mecanismos como el del Estigma y la Interiorización. El primero abordado con escrutinio por Erving Gofman (2006) en su obra *Estigma: la identidad deteriorada* y el segundo refinado y estudiado en el análisis de Pierre Bourdieu en sus obras; la primera escrita con Loic Wacquant *Una invitación a la Sociología reflexiva* (2005) y *La Dominación Masculina* (2000), donde este autor indica que en las sociedades se lleva a cabo el proceso de naturalización de las construcciones sociales de la dominación a través de mecanismos simbólicos (Bourdieu, 2000, 11). Tales mecanismos llevan a los individuos a apropiarse de dichos mecanismos simbólicos y reproducirlos hasta que se convierten en una práctica social compartida y avalada por el grupo y reproducida por este. Es decir, cuando las creencias y las acciones se ven como naturales, incuestionables y la naturalización llega a lo más profundo del ser individual y colectivo (introyección), se facilita su práctica social, su reproducción y salvaguarda de elementos que intentan recuperar el equilibrio del grupo social que se ve amenazado cuando una persona o un grupo de ellas no cumple la función asignada.

Esta explicación teórica, nos puede ayudar para entender lo observado en las comunidades de estudio de San Salvador, Hidalgo, cuando pudimos constatar un grupo definido (mujeres que no cumplen sus asignaciones de acuerdo con lo manifestado en los dos capítulos anteriores) que pone en riesgo la reproducción social de su grupo.

²⁸ Finalmente, se consideró la Cabecera municipal (como un cuarto espacio) para el análisis de los relatos de vida.

Y cómo éste les asigna papeles emergentes, que son asumidos por ellas y de esta manera se reinsertan en la reproducción social. Consideramos de suma importancia que cuando esto sucede se le otorga y adquiere este papel emergente una vida social propia y por lo tanto se constituye como un actor social pudiendo llegar a convertirse en un agente social asimilado. Retomando el punto de vista teórico, en las propuestas de Parsons (1968) y Habermas (1998), demostramos así una relación dialéctica entre el actor y el agente social, en donde una arena de disputa de las relaciones de poder se enfrentan para su preservación y conservación o para su expropiación y cambio en las relaciones asimétricas de poder.

En la teoría de los campos de Bourdieu se desarrolla una explicación, en función de las atribuciones culturales y sociales, que mantienen sus agentes en una posición de clase y que se construyen en formas y/o tipos de capitales sean estos económicos, sociales, culturales y simbólicos entre otros (Bourdieu, 2005, 151), en los que estarían inmersos por un conjunto de relaciones sociales dentro de un espacio social determinado. Para el caso de la investigación, principalmente lo que señala es que las atribuciones y/o capitales que se retomarán serán el cultural y simbólico. La investigación, entonces, empleará diversas estrategias entre las que destaca la resistencia, aludiendo principalmente a las propuestas de Michel Foucault (1980) y James Scott (2002), donde los discursos públicos y privados se mantienen para simular y evitar la confrontación directa. Así, la información obtenida de nuestros informantes pudiera estar contaminada por los discursos públicos y privados además de las interiorizaciones.

En los casos en los cuales no existen estos mecanismos de papeles o roles emergentes que se incorporan a la reproducción, la solución puede ser la eliminación; la expulsión; o marginación total para provocar el autoexilio o los desplazamientos forzados de las personas o grupos disidentes que pudieran atentar o enfrentar la organización de la comunidad y su continuidad.

En un intento de explicar la realidad de la “bruja” y su papel en las comunidades estudiadas en San Salvador, Hidalgo, se trató de dar el debido uso al relato de vida en la investigación, pues permite construir una doble interpretación, porque se retoman algunos elementos esenciales de la vida de los sujetos. Es importante señalar, que hay diferencias entre el relato de vida y la historia de vida. El primero responde en conocer del narrador, un transcurso o suceso de su vida, mientras que el segundo, es una interpretación que hace el investigador al reconstruir la vida cotidiana de los actores sociales (Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008, 30-31).

Lo dicho arriba, nos facilita la identificación de los ya mencionados tipos ideales weberianos. En este sentido, los tipos ideales observados han sido rescatados a través de las entrevistas semiestructuradas y los relatos de vida a profundidad que se levantaron de las comunidades indígenas de San Salvador. Por otra parte, permite una estructuración de los canales comunicativos de esa totalidad compleja que se intenta investigar; por ello, el relato de vida debe de estudiarse de forma esencialmente biográfica o autobiográfica en la producción social de la vida de los actores.

El relato de vida, como una herramienta de análisis, fue primeramente usado por la Antropología Social. Por mencionar algún trabajo, se encuentra la obra de Oscar Lewis *Antropología de la Pobreza* (2010), publicada en 1959. En el campo de la Sociología, la propuesta de Daniel Bertaux en su obra: *Los Relatos de Vida: Perspectiva Etnosociológica* (2005), al igual que en la propuesta de Richard Sennett en *La Corrosión del Carácter. Las Consecuencias Personales del Trabajo bajo el nuevo Capitalismo* (2006). Sin embargo, debido a la complejidad en que actualmente es tratado el relato de vida por las Ciencias Sociales, no precisamente nos abocaremos, en señalar en cuál de los dos campos científicos, ha sido más idóneo y correcto incluirlo. Más bien, retomaremos el relato de vida como una posibilidad metodológica, en conjunto al análisis hermenéutico que se pueda llegar a desarrollar, al señalar las formas en como socialmente, la bruja se ha ido explicando como un ser transgresor. A causa de esto, se han ido estableciendo mecanismos de control sobre ésta, generando espacios de tensión y conflicto.

Pese a que la investigación, tiene una zona geoespacial definida, nuestro fenómeno de estudio y/o análisis, obedece a diferentes realidades sociales complejas, que no se pueden reducir a un sólo lugar definido. Más bien, el mito de la bruja está correlacionado a una región que va más allá de estas comunidades, pues entre otras muchas cosas, conforman una región al compartir ciertos elementos culturales y sociales. Por ello se ha levantado la información en el municipio o en su caso en las comunidades de estudio, comprendiendo, sin embargo, que también se entiende que existe una correlación de tipo histórica, cultural y social en particular con el mito de las brujas en otros lugares fuera de las comunidades de estudio. Esto tiene sentido porque las respuestas de cada una de las comunidades estudiadas es muy parecida, lo que nos propone que se trata de un área cultural que comparte algunos mecanismos sociales ante situaciones o emergencias parecidas o contingentes. Esto refuerza la propuesta de que al compartir un pasado y la afinidad en sus estructuras sociales se puede hablar de un subárea cultural definida por las creencias y/o las prácticas sociales.

A continuación, se presenta la sistematización de la información recabada en campo, con los nueve testimonios de personas que tuvieron una experiencia relacionada con el ser social llamado “bruja”. Se responde a las categorías teóricas de Mito, Estigma Social, Función Social, Simbólica, Eficacia Simbólica y Relaciones de Poder. También se anexa al análisis, la categoría de Función Social de la Envidia como parte complementaria del trabajo de investigación.

3.2.- Características y/o atribuciones de relatos de vida sobre el mito de la bruja en los agentes sociales de San, Salvador, Hidalgo.

Para correlacionar las categorías de análisis empleadas en este estudio con la información de campo empírica recuperada, considero importante hacer las precisiones teóricas sobre algunos conceptos, que nos facilitará la explicación; la interpretación y la comprobación y/o refutación de la hipótesis propuesta.

3.2.1.- La interpretación del relato de vida en la categoría: “Mito”.

El mito se puede comprender, como una manifestación de la estructura social, así como de las relaciones sociales, representando lo que el lenguaje nos dice, incluso más allá de este, estando controlado por el habla y la lengua. Es importante señalar que en palabras del antropólogo Lévi-Strauss, el mito es una historia relatada (Lévi-Strauss, 1995, 230-233), sin embargo, diverge con la ideología política, pues va adquiriendo diferentes significados.

Por ejemplo, “La llorona” es un mito que hace referencia a una persona que espanta y asusta a los niños, no tiene cuerpo a diferencia de la bruja que es portadora de uno. La llorona se relaciona a una serpiente guardiana del sonido, la luz y el agua, su poder se paraliza en el día de San Juan el 24 de junio, pues se cree que es el día en que se fortalece al Sol, seis meses antes del nacimiento de Jesús (Martos, 2015, 181). En la comunidad de La Palma, se llega a relacionar la creencia que se llega a tener de la bruja sobre la llorona, pues ambas atemorizan a los miembros de la comunidad, además de que ambas llegan a tener características físicas muy definidas, podrían plantearse algunos elementos que ambos espectros comparten, como nos lo comentó Luisa Trejo:

Soy originaria de Zimapán, Hidalgo. Mis padres hablaban Otomí, tengo 40 años que llegué a la comunidad. El finado de mi esposo no me comentaba nada relacionado con las brujas, sin embargo, sí me dijo que se le había aparecido “la Llorona” hace como 40 años: iba vestida de blanco, cabello suelto y con un aspecto físico “bonito” e iba gritando por la calle; eso sucedió por la tarde, mientras iba a cuidar mi esposo la alfalfa. A otras personas también se les apareció, fuese de día o de noche (Luisa Trejo, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

El personaje se interpreta como una Virgen, una madre y una vieja bruja de acuerdo con Martos (2015, 181-182), por ello tendría una personalidad ambivalente. En la concepción prehispánica, se relaciona a la Llorona con Cihuacóatl (Diosa de los nacimientos y patrona de los médicos), encargada de hacer sacrificios para restablecer el orden del mundo. Finalmente, en la época colonial a la llorona se llegaría a representar con la Malinche, por ser considerada una mujer traicionera, pero a la vez

como un sujeto en constante resistencia a la colonización. Todo esto da cuenta, de que el mito de la llorona, está estrechamente relacionado con la posición social de un pueblo, que fue colonizado:

[...] En su parcela veía al demonio, se lo contó a la misma comunidad. Aquí se habla mucho de “La Llorona”, a la altura de los 128 km, si pasas a las 1:00 am, se escucha que arrastran cadenas, esto se debe porque hubo una muerte (Bernardino Vargas Hernández, Comunidad Déxtho de Victoria, 15 de agosto del 2016).

Cabe mencionar, que la llorona tendría algunas similitudes con la bruja, pues su arraigo principalmente a los elementos del agua, las hacen converger como dos personajes quienes serían cuidadoras de este elemento natural. Sin embargo, la bruja en México tuvo otros componentes que se distinguirían de la llorona, tal como la interrelación que se establece con el nahual, también al ser asociado al agua (la lluvia).

Asimismo, los mexicas de los Altiplanos Centrales daban un lugar privilegiado a las mujeres que morían en el parto, pues generaban los elementos humanos imprescindibles para mantener uno de sus más acabados sistemas de subsistencia: el trinomio guerra-conquista-tributo que les daba el sustento económico para continuar su consolidación y expansión. A estas mujeres, llamadas *Cihuateteo* se les atribuían características especiales, como la de acompañar al sol en su salida victoriosa al enfrentarse al jaguar de la noche, pero también podían aparecerse en los caminos y encrucijadas para “espantar” a la gente. Para completar el simbolismo que rodeaba a las *Cihuateteo*, era que sus restos mortuorios servían como amuletos que daban valentía a los guerreros y por lo tanto debían protegerse al ser codiciados y que no cayeran en manos enemigas (Nieto, 2003).

En el siguiente testimonio, queda patente una interpretación totalmente negativa de la bruja, al analizarla como un ser maligno, que, transformándose en diferentes animales, va causando daño a los niños y los demás miembros de la comunidad. Cabe señalar que el informante no relaciona a la bruja con el nahual, pues este último se relaciona con aquellos guerreros que combatieron al proceso de evangelización que se gestó durante la conquista de la Nueva España con un sentido peyorativo:

[...] La bruja, dicen que se convierte en “gato” o “guajolote”. Al hijo de una señora de Demacú, la bruja le chupo la mollera hace como 20 o 30 años, su cara estaba llena de sangre, el gato era negro con los ojos bien rojos, ella al despertar y ver al gato intento pegarle con un zapato, pero se escapó. Al bebé le habían chupado la mollera, lo curaron de “susto”, ha de haber sido como a las 11 de la noche, hace como 15 años. Esto lo sé porque a mi hija también la curaron del “susto”, el curandero le untó hierbas, le dio té de espíritus y le hizo un baño de hierbas noche (Luisa Trejo, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

La bruja a la que se refiere el entrevistado, es claramente la que se hace mención como la “malvada” y/o *taueliloc* (Graulich, s.f.), y que Molina en su *Confesionario Mayor* (1975) en la época colonial, recupera con el nombre *teyolloquani* y/o bruja chupadora de sangre, manteniendo una similitud intrínseca con el personaje mesoamericano *Malinalxóchitl*, quien era hermana de Huitzilopochtli y se encargaba de sacar los corazones de los migrantes provenientes de Aztlán en su peregrinación para encontrar México y asentar la ciudad de México Tenochtitlán.

Como hemos comentado arriba, las comunidades buscan la homeostasis, es decir, el equilibrio. En este sentido, el conocimiento mágico-religioso de los pueblos indígenas estudiados de San Salvador, alude a establecer una interconexión entre la salud y la enfermedad, la primera se encargaría de curar de “susto”, para tratar de estabilizar al paciente, haciendo de este principio el uso de contrarios para volver al equilibrio entre lo frío y lo caliente, entre el bien y el mal, etcétera. El segundo, retoma a la bruja dañina, causante de enfermedades. Las diferentes concepciones que se tienen en la bruja, depende en gran medida del contexto histórico social de cada comunidad, tomando en cuenta su diversidad religiosa y cultural. Por otra parte, la influencia de los nahuas sobre los otomíes es fundamental, para comprender como el mito de la bruja en su acepción negativa, alude a una forma de expresión cultural de carácter general y particular a la vez:

[...] Para protegerse de la bruja, colocaban una rama de alfiler, que la ponían en la casa de penca o piedra, a los niños les chupaba la mollera y le salía moreteado, fuera de la casa, se convertía en perro o en gato, pero es el nagual disfrazado, esa historia ha de tener como 48 o 50 años. La bruja le dice también “nagual”, y es significada como un animal grosero y “mañoso”, pues se decía que dormía a los padres del niño, la mujer. Es decir, la madre, al despertar, se daba cuenta que el

niño se había movido de su lugar en donde lo había dejado dormido, desesperada lo buscaba, sin embargo, al encontrarlo, se encontraba moreteado y muerto (Cándido Hernández Salazar, Comunidad La Palma, 12 de agosto del 2016).

Para otros miembros de la comunidad de La Palma, la bruja se asemejaría a la figura del nahual, o bien podría considerársele la parte masculina de la bruja, pues tendría diferentes transformaciones de animales, al igual que sería considerada un ser malévolo, causante del desorden social. El nahual, a quien Fray Bernardino de Sahagún lo nombra como *nahualli*, era un hombre que establecía un pacto con el demonio para ir adquiriendo diferentes transformaciones de animales, salía en las noches a molestar a los hombres y chupar a los niños (Sahagún, 2000, 877).

Desde la Colonia, ya se tenía un registro que relacionaba a la bruja con el nahual, al referirse a esta, como un ser humano y/o animal, que puede llegar adquirir diferentes formas como las de un Lagarto, Jaguar, Águila y/o Búho (Aguirre, 1987, 100), para el entrevistado de La Palma se representa en otros animales:

[...] A la Bruja le dicen el nagual, escuchaba yo, que le chupaba los niños pero nunca lo conocí. Mis tíos, familiares, antepasado, me decían que se convertía en gato, perro, se les aparecía si era persona y que se convertía en animal y llegaba a las casas, espantaba y chupaba a los niños, cuando se daban cuenta los papas, el niño ya estaba tirado. (Cándido Hernández Salazar, Comunidad La Palma, 12 de agosto del 2016).

En la comunidad de La Palma, el nahual se representa como un gato y/o un perro, similar a lo que Gonzalo Aguirre Beltrán identificó en la Colonia (además de los animales ya mencionados) con un “perro lanudo” (Aguirre, 1987, 101). También hay que mencionar cómo la hipótesis de Sahagún se comprueba, pues el nahual es un hombre que adquiere diferentes transformaciones de animales. Por otra parte, la bruja en su acepción negativa, es siempre un personaje agresivo a la comunidad. Los miembros de la comunidad utilizan diferentes instrumentos (filosos o punsocortantes) a los que les otorgan un valor simbólico, que permite ahuyentar a la bruja protegiéndose de ella, y se les otorga una eficacia simbólica, al reconocerlos como instrumentos

valiosos para ahuyentarlas y evitar que esta llegue a afectarlos, pues se tiene la creencia que estos seres pueden causar daño²⁹:

[...] Yo veía como quemaban pólvora en la azotea de la casa donde ponían una corona de espinas (parecida a la de Jesucristo). También afilaban el machete o un cuchillo en la pared; se usaban las tijeras, el alfiler y el espejo en la cabecera. Dicen que va volando de donde se ve que prende una luz, en el cielo y en los magueyes (Cándido Hernández Salazar, Comunidad La Palma, 12 de agosto del 2016).

También a la bruja se le relaciona con las bolas de fuego. El fuego, es un elemento de la naturaleza, que se representa como purificación y vida, algo inherente a estas variaciones que se han ido generando sobre este personaje, en función del binomio de la vida y la muerte, así como de la salud y la enfermedad. El fuego al ser considerado un elemento natural, se relaciona con el cuerpo humano y específicamente con el corazón, órgano encargado de dirigir la fuerza de la vida (*tonalli*) (Graulich, s.f). Un calor que reanima al ser, y hace posible la vitalidad para ser aprovechado por estos sujetos portadores de saber-poder:

[...] Nunca se supo quién era la bruja, se decía que era de fuera, pasan volando las bolas de fuego, todavía la gente sigue creyendo, antes había más peligro que nunca, no había luz, primero llegó la luz en San Salvador. No es su debido y lo que hace son maldades, nadamas se decía que atacaba a los niños, decían que dormían a la mujer (Cándido Hernández Salazar, Comunidad La Palma, 12 de agosto del 2016).

La bruja al estar relacionada con varios aspectos de la vida y la muerte, se caracteriza por tener diferentes formas de manifestarse, pues va generando un desorden familiar, entre los padres e hijos, se quita las piernas para poder volar y llegar a los hogares de la comunidad:

[...] La bruja es mala, porque hace daño a los niños, pues los asesina, mientras duerme a sus papás, se quita las piernas para poder volar y en forma de bola de fuego, es como se llega a aparecer en los techos de las casas. Se dice que antes había más peligro, pues no había luz en todas las comunidades de San Salvador, Hidalgo. También se dice que la bruja es el nahual, ya que puede llegar a transformarse en diferentes animales. Al pasar de los años, ya no se escucha hablar

²⁹ La categoría de eficacia simbólica se empleará más adelante para el análisis interpretativo de los relatos de vida en las comunidades de estudio.

de estas historias, porque ya no lo creen, de la parte de los sacerdotes, no creen y nos dicen que no creamos en ese tipo de historias, sin embargo, en la comunidad de Demacú había una persona que era considerada bruja, era una señora mayor quien en una ocasión en (la) puerta de su casa, había sangre (Luisa Trejo, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

En la tradición mexicana, un probable signo de maldad, se le asigna a *Malinalxóchitl*; además de que quitaba los corazones, también lo hacía con las pantorrillas de las personas. La finalidad de tales mutilaciones era que los migrantes no encontrarán la tierra prometida y se desviarán del camino o el lugar donde fundarían su centro de población, Tenochtitlán (Graulich, s.f.). Es importante señalar, que cada comunidad tendrá diferentes matices o singularidades en función de su significación mítica y simbólica de la que posiblemente se llegaría a relacionar con la bruja, pues durante la Nueva España en algunas poblaciones, se llegó a ligar algunas creencias entre las brujas y la aparición del demonio:

[...] La comunidad de Déxtho de Victoria ha de tener unos 300 años, mi abuelo, nos contaba que había visto al demonio, en la comunidad de Doxey, allá tenía su parcela y lo había visto, por la antigua vía del tren, esta historia ha de tener unos 50 años, también nos decía que veía a los duendes (Bernardino Vargas Hernández, Comunidad Déxtho de Victoria, 15 de agosto del 2016).

La creencia en los duendes es generada por una construcción histórica y cultural se da originalmente en los mayas, quienes los relacionan a *aluxes* y/o *aluxo'ob* (Villanueva, 2014, 98), seres físicos y sobrenaturales, que se encargaban de cuidar las milpas y cuando fuese necesario se transformaban en figurillas de barro, para mantenerse en reposo, se hacen invisibles entre los miembros de las comunidades. Esta tradición pasará mucho tiempo después a los habitantes del Valle de México. Actualmente, en la comunidad de Déxtho de Victoria, la idea de malignidad no precisamente recae únicamente en la bruja, sino también en otro tipo de seres masculinos, tales como los duendes y el demonio:

[...] Hace años cuando eramos pequeñas, el 24 de agosto, es cuando se suelta el diablo, y se nos ponía una crucecita (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

Es importante señalar, que, desde hace algunos años, se ha dejado de hablar y creer en la historia de la bruja, pues debido a los diferentes cambios que va denotando la vida moderna, este tipo de creencias se han vuelto a sincretizar (Aguirre, 1992,114-115), debido a la resignificación que se ha hecho del mito de la bruja:

[...] En la comunidad, han pasado hechos extraordinarios, yo narro lo que vi aquí, acá cuando estaba con mi esposa. En el cerro pasó un ave, una cosa preciosa, el destello fue en 1996, fue extraordinario, era como una nave, como si fuera un platillo volador, de colores, hubo gente quien lo vio, cuando mi esposa fue por la cámara, ya había pasado, a mí me pareció sobrenatural. La luz estaba fija, como si fuera un destello, de momento, se desplazó, como si fuera un avión, fue muy veloz como si fuera un lucero, algo brillante, se ha pasado de forma inclinada, mi esposa me dijo, ¿qué dice la biblia?, que cuando hay señales en el cielo, la llegada de Cristo se aproxima, se dice que por donde se aparecen están luces en esos cerros, hay altares sobre esos brujos, un amigo fue y los conoce (Jesús, Comunidad Déxtho de Victoria, 12 de septiembre del 2016).

Los cambios culturales y sociales, que se han venido originando al pasar de los años en las comunidades indígenas, han generado una transición, en la que los saberes se han transformado. Esto ha desatado una crisis de sentido a los esquemas en que culturalmente se reproducían las historias y los mitos de las comunidades. Pero al mismo tiempo se encuentran relaciones culturales que disminuyen la tensión, producto de estos encuentros y desencuentros culturales. El mito de la bruja, se reproduce de forma significativa en función de los cambios sociales, que va teniendo la vida moderna y al constante proceso acelerado de tecnificación que se va desarrollando por parte del proyecto capitalista en la globalización.

La interpretación que llega a tener actualmente el mito, denota una desacralización al sistema simbólico religioso en que se llegaba a significar dentro de los esquemas indígenas-católicos, por otra interpretación, más secular, adaptada a la vida social global moderna, que llega constantemente a darnos diferentes representaciones de la realidad real y también de la interpretada.

El mito de la bruja en las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera, del municipio de San Salvador, Hidalgo, atiende principalmente a describir, las generalidades y particularidades históricas y culturales que se van construyendo y significando a través de cada contexto social de las comunidades estudiadas.

En ambos casos, el del nahual y el de la bruja, se trata de dos tipos de seres que logran traspasar su individualidad para convertirse en actores y agentes con papeles refuncionalizados. Ambos atentaron contra el equilibrio de la vida social y también ambos pueden llegar a tener la ambivalencia; ser “usados” y considerados para causar tanto el mal como el bien, actuando a “tipos ideales” de acuerdo a fines y valores, constituyéndose al mismo tiempo como arquetipos que queriéndolo o no, de manera voluntaria o involuntaria, en sus discursos públicos se vuelven colaboradores en la reproducción social del grupo. A cambio de ello, consiguen ciertas características que pueden usar en su beneficio y obtener lo que la mayoría no puede. A pesar de las connotaciones negativas y de rechazo social que pudieran tener, compensándoles esta posición de diversas maneras como su status de curar enfermedades, fungir como partera, entre otras, lo que se traduce en prestigio social. Sin embargo antes, en el siguiente apartado, se desarrolla un análisis de los diferentes procesos en que se ha ido estigmatizando.

Finalmente, el mito tiene componentes que se han ido transformando, teniendo elementos que han ido innovando al propio mito de la bruja, pues no será el mismo que se desarrolla en la época colonial, al que actualmente prevalece, debido a los diferentes procesos históricos sociales en que se ha ido reconstruyendo.

3.2.2.- La interpretación del relato de vida en la categoría: “Estigma Social”.

El estigma social, es entendido de forma teórica, como ya se ha venido mencionando, desde la perspectiva del interaccionismo simbólico de Erving Goffman (2006), asumiendo en distintas dimensiones el concepto, aludiendo a lo físico, psicológico y socio-cultural que se genera en la sociedad quien le atribuye a los sujetos una forma de normalidad social.

En testimonios anteriores, se refirió a la categoría de estigma social hacía la bruja. Mientras más se vaya argumentando en los comentarios de los informantes, la bruja se va relacionando con la figura del nahual, pues este sujeto es asumido como un ser social degenerativo y causante de algunos males de la comunidad³⁰. Y se explica algunas consecuencias naturales como las sequías, heladas o males sociales como el mal comportamiento, etc.

La bruja se relaciona a un actor social, que también transgrede el orden establecido de la estructura social, pues se va generando un doble estigma en esta. El primero, es el asignado a la bruja, de acuerdo con los informantes por sus características físicas. Mientras, que el segundo, por las características psicológicas y sociales, al describirse con este en función de cómo se vaya definiendo la bruja, como un ser agresivo. La bruja se caracteriza por considerarse una persona que vive en soledad, mantiene una “paranoia”, con un profundo sentido misantrópico frente a la vida.

Sin embargo, la crisis que actualmente puede denotar su creencia, se debe a los diferentes cambios culturales que se han venido reestructurando en la dinámica social de la comunidad de Déxtho de Victoria:

[...] Mi familia si las vio, se posaban en las casas, como en especie de “guajolote” que se echaba a volar. Había una señora ancianita, señora grande y fuerte, todo el pueblo pensaba que era la bruja. Uno de sus nietos, su abuelita pensaba que era

³⁰ Revise la primera parte del segundo capítulo de la investigación en función al desarrollo de la categoría de estigma en Erving Goffman.

bruja (Florentina López Pérez, Comunidad Déxtho de Victoria, 26 de agosto del 2016).

El estigma social de la bruja se ha ido estableciendo de forma histórica y cultural sobre la figura mítica de la bruja en la comunidad de estudio. Con el paso de los años, se ha reconstruido su significación despectiva y se ha ido identificando ambivalentemente con una mujer que es despreciada por los miembros de la comunidad pero que al mismo tiempo es respetada porque tiene “poder” o “sabiduría” que puede resolver problemas que el resto de los pobladores no puede:

[...] Les tenían miedo a las brujas, en ocasiones las mataban. A algunas las mataron a pedradas. Las coronas de las espinas, ¿con que fin?, se supone que por la espina: las púas, largas, grandes, punzantes, le tenían miedo. Las tijeras los alfileres, los machetes, el sombrero. Ya no ha habido casos que hayan ocurrido que acusan a una persona como bruja (Florentina López Pérez, Comunidad Déxtho de Victoria, 26 de agosto del 2016).

La eliminación del ser maligno, viene cuando los instrumentos simbólicos pierden su eficacia simbólica y este ser incluso ha llegado a ocupar parte de la vida personal y social de los miembros de la comunidad. El mito de la bruja se le relaciona con el del nahual, principalmente por el tipo de características que tienen: la maldad, la fealdad y en general cualquier tipo de estigma negativo. Sin embargo, en algunas ocasiones el estigma también puede llegar a ser positivo, haciendo alusión a la bruja como una mujer bella:

[...] En el Olvera, dicen que hubo una señora que dijeron que era bruja, pues alguien le puso un alfiler en su vestido cuando estaba sentada pero no pudo pararse. Se les ponía un alfiler a las personas que fuesen acusadas como brujas. Se tenía la suposición de que ella fuese, pues en la comunidad había muchos niños que se morían, además de que era muy bonita, como la Virgen de Guadalupe. Tendría entre unos 50 o 52 años de edad... hasta más. Esa historia ha de tener como unos 30 años. Los católicos si creen en las brujas, los evangélicos no creen (Luisa Trejo, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

La palabra “bruja”, dicen, alude a un tipo de sospecha que se establece como una acusación directa. Por lo tanto, en este personaje se genera un estigma social que se aplica a través de los miembros de la comunidad. Cabe mencionar que, en estas relaciones dialécticas, en que la creencia y el uso que se ha dado al mito de la bruja, ha

sido acompañado principalmente a través de la religión católica. Ello será importante mencionar, pues al gestarse un incremento en la diversidad religiosa, el mito de la bruja se va transformando y el estigma hacia ésta se ha ido reconstruyendo de forma simbólica. Esto ocurre en parte por la presencia de otras religiones, en algunos sectores se debilitan y en otras se refuerzan. Incluso en algunas interpretaciones pueden justificar un aumento en el número de brujas o mayor capacidad para causar daño debido al abandono de la religión católica para profesar otras religiones, mostrándose como un castigo a toda la comunidad cada vez más debilitada por el cambio religioso:

[...] El sacerdote decía que no creyéramos, que era un chisme que a lo mejor porque borrachos aplastaban a los bebés, desde que éramos niños, antes de salir a la escuela se bebía pulque. Antes lo bebían todos. Los católicos son quienes creen en estas cosas de la bruja. Las nuevas religiones, no las creen. Actualmente se quiere quitar, se genera de abajo hacia arriba la reacción. La nueva generación ya no cree, no le platican, no ha escuchado hablar de ella (Cándido Hernández, Comunidad La Palma, 12 de agosto del 2016).

También, la curandera es estigmatizada, pues existe una relación entre curandera y bruja o que muchas veces ésta hace el papel de la primera. La práctica que esta ejerce sobre los individuos y la forma en cómo ha sido representada, por los miembros de la comunidad, derivado en gran medida de un constructo social e histórico, que se gesta en función de una creencia católica dominante en la comunidad. A ello, también se suma el carácter social y simbólico mediante el cual se ha ido interiorizando de forma cultural e histórica el estigma que reproduce una violencia simbólica (Bourdieu, 2000, 5), sobre la mujer en su posición de bruja curandera.

Con esto se legitiman los diferentes cambios que ha tenido la práctica de la curandería en los últimos años, a la par que aparecen nuevas religiones en la comunidad y en general, en el municipio de San Salvador, Hidalgo. La relación entre la curandera y la bruja, es muy similar en la forma en cómo se construye el estigma social sobre dichos personajes, sin embargo, se puede visibilizar en la curandera, tanto un estigma negativo como positivo, a diferencia de la bruja que históricamente y culturalmente se ha caracterizado por reproducir un estigma principalmente negativo.

Cabe mencionar que la bruja intenta desconocer el estigma adscrito, buscando una reivindicación política y social, frente al sistema religioso católico, derivando en una lucha social constante que se vive entre los miembros de la comunidad y la curandera.

Por su parte, la curandera tiene diferentes significados, principalmente relacionados por estigmas negativos y/o positivo, así como físico, psicológico y sociocultural, sin embargo, también adquiere un tipo de prestigio social dentro de la estructura socio-religiosa de la comunidad, buscando una forma de consuelo y/o reivindicación de su posicionamiento social a través de que se va reintegrando al orden social de la Iglesia y la práctica religiosa del lugar, es decir se refuncionaliza de manera positiva para equilibrar la reproducción social.

Por otra parte, habrá casos en que la curandera no representa una amenaza, sino más bien, funge como una representante de la comunidad, en quien se puede regular el orden del caos que se provoca entre individuo, naturaleza y sociedad.

Finalmente, el estigma social del mito de la bruja, se representa a través del poder, pues el estigma social se va reconstruyendo en función de cómo se vaya modificando el poder que se gesta en algún espacio social, según la eficacia simbólica de la curandera y la bruja ligada a grupos sociales, religiosos y hasta políticos³¹.

3.2.3.- La interpretación del relato de vida en la categoría de: “Función Social”.

El concepto de función social, es otro de los elementos teóricos que se retoman como parte del análisis en las comunidades de estudio. La propuesta de Emile Durkheim, quien relaciona la propuesta funcionalista con las instituciones sociales y las necesidades que se generan en un organismo social. Por otra parte, el antropólogo Radcliffe Brown, sustituye el término de “necesidades” por el de “condiciones necesarias para la existencia” (Brown, 1986, 203), anteponiendo la estructura sobre la

³¹ Dicha discusión, se profundizará más adelante del capítulo de investigación.

función, pues la vida social de un lugar se define en términos del funcionamiento de su estructura social.

Función y estructura son dos elementos que se unifican, acorde a los diferentes procesos históricos y sociales. La función social, que tenían los abuelitos en la comunidad se basaba en el respeto y la obediencia, principalmente desde el núcleo familiar. Sin embargo, la abuelita que se sospecha de bruja, ha ido también generando un significado que atemoriza a quienes se ven involucrados con ella en un tipo de función social:

[...] En una ocasión estuvo espiando a la “abuelita”, la observó y la abuelita prendió una fogata haciendo convertirse en pájaro; se quitó las piernas, de la rodilla para abajo, las piernas las echó en la lumbre, con trabajo pudo caminar. Desde entonces la abuelita ya no pudo levantarse y quedó postrada de por vida en la cama. Esto ha de tener unos 45 años; esa historia me la contó mi mamá, allá en la milpa. En el trabajo se platicaban las historias, ha de tener unos 30 años el mito de la bruja (Florentina López Pérez, Comunidad Déxtho de Victoria, 26 de agosto del 2016).

A la abuelita se le asocia con la bruja de la comunidad. Esta asociación se rompe cuando la figura de la bruja renuncia a las funciones de cuidado, sustitución de los padres, figura de respeto, obediencia y castigo, que son tareas que tradicionalmente desarrollan las abuelitas. En las características que se pueden describir de ella, se asume con elementos físicos y sociales, muy similares a los que se pueden asemejar con la bruja, al representar una figura con una función social de autoridad, pero también de temor:

[...] Su aspecto era normal, una persona mayor, tenía las manos dobladas, se comenta que era bruja, le decían doña “Punny”³², se veía con miedo, la mamá le tenía que enseñar al bebé para que no le hiciera daño y lo identificara. La señora ya no vive, murió grande, vivía en una casita de adobe, después vinieron sus hijos y se la llevaron, esa historia ha de tener muchos años, éramos unas chiquillas (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

La función peyorativa asociada al mal o punitiva de la bruja, consiste en que esta puede causar daño y desatar enfermedades, y otros problemas naturales y sociales.

³² Acorde a la entrevista realizada a la Señora Dionisia, la palabra “Punny”, es una palabra en hñähñú que se refiere a la bruja en la zona de estudio.

Esta última, relacionada a un tipo de contaminación y/o desorden que transgrede al conjunto de preceptos morales que se establecen en un determinado sistema social y político (Douglas, 1973, 87). Mientras que las mujeres, que tuvieran niños pequeños, tenían que enseñarles o mostrarles los bebés a la bruja, para evitar que los lastime y/o asesine o que simplemente mueran (recordamos que todavía es alta la muerte en la infancia). Regularmente las personas señaladas como brujas, vivían solas y/o sus familiares se encontraban lejos de la comunidad, se les relaciona a personas que rompen con la estructura en que normativamente se imputa la idea de feminidad sobre la comunidad, se relacionan con mujeres jóvenes-bellas y/o bien con mujeres ancianas-feas, como en el testimonio que se describe más adelante. Por otra parte, la bruja en el papel de curandera, es aquella que se encarga de regular la enfermedad, teniendo una función central en el trato de enfermedades principalmente con los niños de la comunidad:

[...] De acá de la comunidad, no hay más personas que se dediquen a curar, vienen regularmente los niños son a los que vienen a curar, he curado niños de otras partes de la comunidad, por ejemplo: de México, donde uno de los niños que ahora ya es adulto, me dice “madrina”, porque estaba a punto de morir, se le volteo el estómago, le di unos tés de “Santa María”, que también sirve para los nervios y el “enojo” (Luisa Hernández, Comunidad La Palma, 05 de septiembre del 2016).

Al asociársele con la curandera, la bruja tendrá un posicionamiento sobresaliente dentro de la estructura social de la comunidad. Este posicionamiento emana del curar la enfermedad y dar vida. Así como de hacerse cargo de males o enfermedades conocidas como culturales que el médico alópata no atiende, entre ellas el “mal del ojo” y el “cuajo”. Así, la función de salud que retoma tiene menor eficacia simbólica que la del médico. Esta misma lógica, ocurrirá con otras funciones que asume y que van dirigidas a ser la responsable de los males y la que desata las enfermedades entre los miembros de la comunidad, regenera el orden social dentro de un caos provocado por la amenaza y el terror, constituyendo una representación dialéctica en las funciones sociales que desempeña esta persona.

De esta manera la segunda función socialmente aceptada, a la que renuncia la bruja es a la sanación. La bruja adquiere tal carácter cuando actúa en la transmisión de la enfermedad.

La tercera función a la que renuncia la bruja, es la socialización de su vida familiar y de su vida privada, lo cual genera una sospecha que en corto tiempo se convierte en estigma social. En contraparte asume una función de cohesión social (Durkheim, 1982, 32), cuando la familia, hace frente común ante el desprecio que se le tiene a esta figura.

La cuarta función a la que renuncia es a la reproducción del orden familiar, por ello no tiene marido, no tiene hijos, ni familia extensa. Esta circunstancia personal es entendida por la comunidad como un desafío a las normas establecidas por sus instituciones. Tales desafíos se han ido entendiendo desde el punto de vista religioso como una aceptación de conductas diabólicas, satánicas o abiertamente transgresoras del orden divino.

En resumen, podemos hablar de cinco funciones que son retomadas por la bruja y que son elementos compensatorios a las actividades tradicionales que abandonan:

- La función sanadora es la encargada de atender las enfermedades culturales con menor eficacia que la alópata.
- Por otra parte, la función ordenadora es la que desenvuelve la bruja al ser señalada como un chivo expiatorio y culpable de los males y enfermedades de la comunidad.
- La función familiar, que trata de generar cohesión en los miembros familiares por medio de un desprecio que provoca unión.
- La función religiosa es la encargada de reafirmar los valores católicos y de adhesión a la Iglesia, a través de fortalecer su pertenencia a una comunidad religiosa.
- Finalmente, también se anexa la función de sexualidad, pues la pureza que es emanada hacía la mujer, no viene de la abstinencia sino del reconocimiento comunitario.

3.2.4.- La interpretación del relato de vida en la categoría de: “Función Simbólica”.

Para plantear la función simbólica que se va a representar del mito de la bruja, el neoestructuralista Dan Sperber, la define en términos cognitivos, pues existe una relación entre lo cognitivo, el cerebro, la cognición y finalmente la cultura. Cabe aclarar, que para que la función simbólica se eche a andar, es necesario construir en las personas una estructura cognitiva que genere un sistema de creencias y un mundo de representaciones simbólicas y sociales. El análisis de los fenómenos simbólicos no parten precisamente del contexto, más bien, es el contexto que se llega a definir en función de lo simbólico. Lo simbólico es el conocimiento que se tiene sobre el mundo, corresponde a un proceso cognitivo, mediante el cual también llega a funcionar en la memoria individual y colectiva (Sánchez, 1992, 245-246).

La transformación que ha tenido el sistema de creencias del mito de la bruja, ha sufrido algunas variaciones a lo largo de los años. A través de las diferentes representaciones simbólicas que se han asumido del mito de la bruja, se han creado nuevas formas de representación y significación. Por ejemplo, en algunas ocasiones se relaciona el mito con el de los Ovnis, mientras se van imbricando procesos culturales y sociales, que posibilitan una asimilación en los diferentes contrastes que se llegan a generar en la modernidad:

[...] A la bruja se le relaciona con bolas de fuego, pero ahora resulta que son los ovnis, también he visto las lumbres, en el cerro del “toquil” (el de la chichita), todas las luces es donde habitan, la luz del avión es diferente porque va dando señales, ¡el fuego!, ¡es un ovni!, pero hay personas que dicen que es una estrella fugaz, un aerolito que cayó en el poste (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

Interpretando según las categorías de Sperber, la relación ovni-bruja, se explica como una desacralización del mito, ligado a una estructura cognitiva, que cada vez prioriza más lo racional y no lo “sobrenatural”.

La función simbólica se define a partir de un dispositivo simbólico, generando también aprendizajes. Desde este punto de vista, y según Sperber, la función simbólica es la forma en que se llega a representar un símbolo en relación de los diferentes significados que llegue a adquirir éste.

El proceso cognitivo, por ejemplo, en el mito de la bruja, no solo se refiere a señalar características de tipo interpretativo, sino también, es productivo y creativo, es decir, que recrea nuevos mitos de la bruja. La función simbólica esta también ligada con lo que Skinner dentro del condicionamiento de conducta operante, llamaba conducta supersticiosa (Skinner, 1971, 73). Es claro precisar que esta propuesta se desarrolla más adelante al matizarla junto con la eficacia simbólica.

Por otra parte, en la experiencia de la bruja no solo depende precisamente del contexto, sino que es lo simbólico lo que permite que tenga una función en la estructura social de las comunidades indígenas. La estructura social y simbólica, establece dos variaciones principales, en que se puede entender a la enfermedad, la primera es de tipo colectiva, en donde se ven involucrados elementos de tipo racional y empírico, mientras que la otra, es de índole individual, en el que la persona tiene experiencias de forma hasta sobrenatural (De la Peña, 2000, 3):

[...] Yo si me encomiendo cuando curo a una persona: “En el nombre de Dios, en el nombre de Jesús, Jesucristo bendito, poderoso señor, padre poderoso señor Jesucristo bendito no te olvides, no te apartes, ven a todas partes y ven para que cures a este niño, sanes a este niño, por tus benditas manos, bendice a este cuerpo para salir adelante, en el nombre de Dios y del espíritu santo, la sábana santa, ilumine a este cuerpo y me ilumines a mí y en el caminar, el camino por el sendero en que tú ascendiste, estuviste, levantando enfermos y a todos los que murieron en el camino en donde tú caminaste, señor apiádate de este cuerpo. Señor no te olvides y no te apartes de mí, siempre ven a mí, ¡Amén!” (Luisa Hernández, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

Es importante señalar, la importancia que llega a adquirir el significado en los diferentes objetos que se constituyen en el espacio ritual. Para Victor Turner (2008) el símbolo es un componente que deriva de los diferentes motivos e intereses que de forma explícita se desarrollan en las diferentes acciones sociales que de forma ritual se llegan a reproducir en las prácticas sociales y creencias, no solo restringidas a la religión.

La bruja en su papel de curandera, puede sanar diferentes enfermedades culturales en el individuo, utilizando la herbolaría del lugar, cuya finalidad es lo que Weber llama: “el sentido mentado de la acción” (Weber, 2002, 8), es decir, es una acción social orientada con un fin y significado específico. El uso de la herbolaría para curar las enfermedades tanto culturales como fisiológicas, se realiza porque existe un sentido y una comprensión de la acción que se está realizando, pues se sabe que cada hierba desempeña una función en el cuerpo del enfermo y la relación que también existe entre el cuerpo y la mente, teniendo diferentes reacciones:

[...] En ocasiones la bruja no se confunde con una persona que sabe curar, y cada persona tenía sus hierbas, por ejemplo, el “Nopalio” se usaba para el “susto”, también era para el coraje, que pegaba en el hígado. No hubo tanto curandero, eran las curanderas, a quienes regularmente se buscaban para que aliviaran de los dolores (Florentina López Pérez, Comunidad Déxtho de Victoria, 26 de agosto del 2016).

En la comunidad El Olvera el “don”, se hereda de familia y se aprende de forma empírica a lo largo de los años:

[...] Las curanderas tienen un “don” para curar, hay unas que lo hacen por negocio, otras para poder curar (cobran poco), son espíritus de los anteriores, que se le mete a los antepasados, hay una que dicen que se le mete el espíritu de Josefa Ortiz de Domínguez. Se dice, que cuando se apodera el espíritu del cuerpo de la persona, si se pueden morir, el espíritu es el que cura, únicamente a quienes tienen el “don” es a quien se les mete el espíritu (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

En este sentido el “don” es un elemento de análisis que es preciso mencionar. Para Mauss (2009, 70-74), es un regalo que debe asumirse como una obligación, y que tiene que ser regresado, por eso la curandera al momento de tener el don, establece un compromiso social, con los miembros de la comunidad y en general con sus pacientes. Todo ello con el beneplácito de la comunidad porque además juega un papel muy importante en el comportamiento del grupo como en su reproducción social.

Sin embargo, la bruja en el papel de curandera, también puede causar enfermedades entre los miembros de su comunidad.

Cabe hacer mención, que el mito de la bruja, no precisamente se manifiesta únicamente en una forma espacial definida, pues este puede llegar a traspasar los límites socioespaciales, entre lo local y lo regional al tener un significado simbólico.

La curandera, además de que sea representada como una figura de respeto y/o prestigio social, también puede llegar a ser, un sujeto que atemorice y genere desconfianza, pues se teme, de lo que puede llegar a causar entre los miembros de la comunidad, a través de sus saberes, se refuerza su naturaleza ambivalente ya mencionada.

3.2.5.- La eficacia simbólica y social de la bruja.

La eficacia simbólica como se mencionó en el primer capítulo de la investigación, se relaciona al condicionamiento operante y en su medida a la conducta supersticiosa que se propone en la postura conductista de B. F. Skinner. Esta última emerge a través de que existan contingencias en los resultados que tiene la reacción del individuo sobre un fenómeno (Skinner, 1971, 73-75), sin embargo, a la vez se va reforzando por la operativización que se hace del tipo de lenguaje verbal que se va reproduciendo entre los miembros de una cultura y/o una sociedad.

La eficacia simbólica de la bruja en la función de curandera, se define con una capacidad que llega a tener la persona portadora de un “don” para curar, en un sentido psicológico y psicosomático, la enfermedad del paciente (Lévi-Strauss, 1995, 216). La eficacia se genera en un espacio social que es legitimado por la persona enferma y los miembros de la comunidad hacia la curandera, quien tiene una función al lograr tener una eficacia sobre lo sagrado (De la Peña, 2000, 2).

La bruja en su función de curandera, atiende las necesidades sociales del colectivo, quien es un mediador al regular las enfermedades entre los miembros de la comunidad, se le llega a reconocer como un sujeto que sobresale de los demás miembros de la comunidad.

Los actores, además de ser animales sociales, también son animales rituales y religiosos, refiriéndonos a las propuestas de Mary Douglas (1973) y Mircea Eliade (1964), quienes definen al conjunto de interacciones sociales como un proceso en que se intensifica la acción social generadora de una eficacia simbólica que se establece entre la curandera y los miembros de la comunidad El Olvera:

[...] Yo si he ido a ver a una curandera por un desalojo y si me he sentido mejor, fue por un dolor de colitis. Además del desalojo y la oración, me limpió con un huevo y tres ramos de cilantro, si me llegue a sentir diferente. El médico, es más lento, el cómo cura a un enfermo, la fe es lo que, en ocasiones, ¡lo salva! (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

Por otra parte, el tipo de magia que se ejerce en la comunidad sería lo que James Frazer (1981), llamó “magia simpatética” (esta magia atiende a dos tipos: la de semejanza y transmisión). La primera es la que se relaciona con la curandera, pues a través de ciertos ritos (muchos de ellos, son de forma imitativa) es la forma en que cura al enfermo, existiendo una “magia homeopática” (Frazer, 1981, 34-39).

Por otra parte, al segundo tipo de magia “simpatética” (la de transmisión), está relacionada cuando un objeto material esta dañando a la persona enferma, definiéndose como un tipo de “magia contagiosa”. En este caso expuesto, la curandera tiene que hacer un desalojamiento, en ocasiones, sin tocar a la persona enferma, pues el uso y la medicalización de hierbas y las oraciones religiosas bastan para que se recupere el enfermo, sin necesidad de ingerir algún fármaco e incurrir en la quirurjización de la persona afectada.

En la actualidad, es necesaria la existencia de curanderas en la estructura social de las comunidades indígenas, pues en ocasiones, no precisamente los médicos llegan a curar las enfermedades de los sujetos de la comunidad debido a diversos factores como la urgencia y localización y obtención de la atención alópata (media hora de camino en tiempo a la cabecera municipal y cerca de dos horas a la capital del estado):

[...] Es necesario que haya curanderos, porque nunca falta cuando te da el mal aire, un tropiezo, se está perdiendo, ya no lo trabajan, porque la juventud no lo cree,

sería importante que esas personas tengan y hagan esos favores (Luisa Hernández, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

El proceso de modernización, tan acelerado, que actualmente se desborda entre las comunidades indígenas, provocando que las nuevas generaciones y/o jóvenes dejen de creer o dejen de preocuparse por aprender y practicar estos tipos de saberes.

3.2.6.- La interpretación del relato de vida en las categorías de: “Relaciones de poder”.

Retomando las propuestas de Pierre Bourdieu, Michel Foucault y James Scott, que sostienen que hay diversos grupos que se enfrentan en arenas (particulares como la económica, política, social, cultural y simbólica, etcétera) para resolver los problemas de las relaciones asimétricas de poder, el caso de las brujas no es la excepción.

De acuerdo con lo observado, las personas con el estigma de brujas en su papel de curanderas en las comunidades de estudio de San Salvador, cuentan a su favor con los siguientes “activos” que pondrán en la arena de las relaciones de poder: prestigio, causar temor, curar y respeto.

La contraparte de la “bruja” está constituida por brujos, el sacerdote, algunos miembros de la comunidad que se han visto dañados por ellas, autoridades locales, etc., que tienen estos elementos para poner en los campos de la Sociología de Pierre Bourdieu:

[...] Ya no trabajo, antes me dedicaba a curar, pero mis hijos me dijeron que ya no curara, el Padre me dijo que estaba mal, por lo que estaba haciendo, me dijo que un día me iba a meter en un problema. Las personas de la comunidad me temían, posteriormente cuando entre a la Iglesia, la mayoría se metieron a la iglesia, a echar pleito, por un tiempo fui fiscal, pero me salí de la Iglesia, lo curioso es que estas personas quienes en un principio se habían metido a las actividades de la Iglesia cuando yo recién había ingresado, se terminaron por salir, en este momento la Iglesia esta casi sola, únicamente una señora sigue en las actividades (Luisa Hernández, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).

Acorde a la Teoría de los campos de Pierre Bourdieu, el campo se caracteriza por ser un sistema de relaciones, que no precisamente está subordinado al mundo intersubjetivo creado por los individuos y/o actores, pues se materializa en las relaciones objetivas y el posicionamiento que adquieren sus agentes, por su condición y potencial (*situs*) (Bourdieu, 2005, 149-150). La distribución de poder del que disponen (capitales), permitirá desplazarse entre las fronteras del campo. En La Palma se alude al campo de la religión, y la bruja en su posición de actor social, se convierte en una agente social, al tener esa posibilidad de ir adquiriendo y cambiando sus posiciones dentro del campo religioso. Sin embargo, a la vez de que van confluyendo las relaciones de poder entre los miembros de la comunidad y la bruja, el estigma social es un elemento funcional para que se sigan reproduciendo las condiciones de clase social, como llega a suceder con la entrevistada.

Las comunidades indígenas de San Salvador, Hidalgo, se pueden concebir como un tipo de sociedad compleja (Labourdette, 2007, 2), generada por las relaciones de poder y dominación, que tiende a ser cambiante y que reproduce las estructuras sociales que han sido interiorizadas de forma cultural y social, tal como ha sido el estigma social del mito de la bruja y las prácticas que han derivado de este.

Hace apenas 40 años, en algunas comunidades de San Salvador y principalmente en este último, se comenzaron a gestar nuevas religiones, generándose una relación de competencia entre la Iglesia católica y las otras religiones:

[...] Las nuevas religiones han de tener como 40 años, la católica es la que prevalece con un 80 % de habitantes, las otras religiones, se distribuyen en un 20% como evangélicos, testigos de jehová, entre otras, estas personas no creen en la bruja, creen en el mal, en el demonio y Dios, ni en las vírgenes o en los santos creen. En la comunidad de Chichimecas no permiten que no se ejerza una religión, independiente de la oficial que es la católica (Cándido Hernández Salazar, Comunidad Déxtho de Victoria, 12 de agosto del 2016).

El campo religioso en San Salvador, se entiende similar a un juego (Bourdieu, 2005, 151), donde sus participantes o jugadores están en constante competencia, asumen que tienen que competir, pues eso es lo que les permite generar cohesión para la supervivencia de la comunidad.

Por otra parte, en la propuesta de Michel Foucault, las relaciones de poder, se manifiestan en la historia de los sujetos, reconocidas como espacios donde se transparentan; o en su caso, son micro espacios de la vida humana, en donde las diferentes luchas entre dominadores y dominados se hacen invisibles, pues se pierde la relación binaria entre estos dos elementos, por el contrario se establecen estrategias, una de ellas es la resistencia (Foucault, 1980, 171):

[...] Si había muchas más curanderas, que curanderos en la comunidad, había tres. En la actualidad ya no hay curanderas, ya vamos a la clínica, creo que si todavía hay personas que van y creen en la curandera (Felipe López, Comunidad San Salvador, Hidalgo, 12 de septiembre del 2016).

En San Salvador, se ha ido generando una relación de poder más explícito, sobre las curanderas que entre los curanderos. Sin embargo, a lo largo de los años, el saber médico se ha venido imponiendo sobre la estructura social de la comunidad, transformando las relaciones asimétricas de poder, en los términos que hemos adoptado de Bourdieu y Foucault, de forma histórica y cultural. Estas relaciones de poder se han venido estableciendo sobre los saberes indígenas, que construyen diferentes formas de resistencia en las subjetividades, a través de que las creencias y prácticas sociales en la curandería, y se sigan preservando entre los miembros de la comunidad.

Es importante señalar, que la creencia en la curandería y a veces en la hechicería se ha venido reconstruyendo en conjunto con el desarrollo de la Iglesia católica.

Sin embargo, contrasta con la que se ha venido edificando en los últimos años, con el establecimiento de otras religiones. Se ha provocado una crisis de forma interna, sobre la creencia de este personaje, sin embargo, no precisamente se han generado estos cambios de forma vertical y directa por parte de los grupos religiosos (como se llegaría a pensar), sino más bien los miembros de la comunidad. Al convertirse a otra religión, adoptan un papel social, que niega la existencia de este tipo de realidades. Sin embargo, en la comunidad El Olvera sucede lo contrario, generando lo que James Scott

llamaba el *discurso oculto* (Scott, 2002, 18), es decir, aquellas prácticas que no precisamente se visibilizan en el espacio público social:

[...] Los católicos, evangélicos y testigos de jehová son diferentes religiones, en la comunidad hay más católicos, de ahí se derivan las demás. Ya no se escucha hablar de la bruja, pero hace poquito, en la Lagunilla, la señora, la mamá de Elsa tuvo una experiencia sobrenatural. Los evangélicos y testigos también creen en un espíritu maligno, también la bruja, es un ser maligno (Jesús, Comunidad Déxtho de Victoria, 12 de septiembre del 2016).

Para James Scott, el discurso de los dominados, se puede comprender como una lucha de fuerzas sociales y políticas que llegan a ser discretas, que se caracteriza no precisamente por reproducir la resistencia de forma directa y activa, más bien, enfrenta a la hegemonía religiosa en el caso de Déxtho de Victoria, a través de que la bruja, se siga representando en otro tipo de seres, todos ellos relacionados a la idea de malignidad y transgresión social.

Por otra parte, la bruja que no precisamente converge con la curandera, y se asocia a la creencia que ha llegado a caracterizarse por sus atribuciones negativas de tipo físico, psicológico y socio-cultural sobre esta entre los pueblos indígenas, como un ser con la capacidad de volar, acechar y asesinar a niños. Los diferentes grupos sociales del lugar, para defenderse de las posibles consecuencias por parte de la bruja como el que se “chupe a los niños”; les “robe el alma”; les “huna la mollera” y otros tipos de males, se alía con el sacerdote, quien a través del sacramento católico del bautismo, protege a la criatura de dichos peligros, enfrentándosele simbólicamente y acotando su poder e influencia. Pero al mismo tiempo la bruja logra que los padres acudan rápidamente con el cura y formalizar el sacramento, reproduciendo así las normas que ha establecido la comunidad. Como en este caso, el bautismo, se constituye en una relación dialéctica donde una persona que transgredió ciertas normas, se le asigna un estigma que es refuncionalizado y usado como antagónico para evitar omisiones y obligar a realizar determinadas acciones que ya no impugnan las relaciones sociales ni el poder, sino al contrario, las ayudan a perpetuarse:

[...] Mi bebé al cumplir un año, lo bautice, pues dicen que los protege y cuida a los niños, de ahí jamás volví a ver a la bruja. En la niña, me pasó algo despierta, de repente comencé a escuchar algo pesado en la azotea, yo soy muy incrédula, y comencé a escuchar cómo se empezó a arrastrar, en eso sentí una presencia, cuando me acerque; ¡voló!, como un guajolote, cuando fui a ver a mi esposo, seguía dormido. ¿Qué fue eso?, no sé, de ahí la bautice y dejó de pasar (Martha, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

El bautismo, ha sido un tipo de relación establecida entre los miembros de la comunidad, pues va formando parte de la reproducción social de donde emana un tipo de poder en el conjunto de reglas y normas de la comunidad, cuya finalidad, la madre del niño, tiene por obligación brindarle protección, al evitar que sea chupado por la bruja.

Finalmente, en el caso de la bruja en su papel de curandera, existe una relación de temor y a la vez de respeto, por parte de los miembros y de algunas autoridades de la comunidad. Este tipo de espacio social, también alude a un campo de luchas sociales mediante los cuales la resistencia social no precisamente se entiende en los términos de confrontar el poder de forma directa, pues el estigma social y la significación simbólica de la bruja, refuncionaliza el conjunto de relaciones sociales que confluyen en la reproducción de las prácticas sociales, que se resalta a través de la interiorización y normalización del mito de la bruja en sus diferentes dimensiones analizadas, como lengua y habla, en los términos de Lévi-Strauss (1995).

3.2.7.- La función social de la envidia en las brujas.

Como ya se mencionó, las personas estigmatizadas como brujas en su papel de curanderas, también cumplen una función social no sólo de resistencia o de impugnación al grupo y prueba de ello son las constantes visitas que reciben de buena parte de los habitantes de las comunidades estudiadas. Los casos más comunes, por cuales las personas asisten con una bruja/curandera, además de las enfermedades ya mencionadas, es la relación de la envidia, considerada por la iglesia católica³³ como

³³ Tradicionalmente por centurias desde la época colonial, las comunidades indígenas estudiadas han sido católicas desde tiempos inmemoriales. Actualmente la mayoría del 80%

pecado capital el cual contraviene el noveno y décimo mandamiento (“no codiciarás cosas a la mujer ajena”; y “no desearás cosas ajenas” (*Directorio*, 122). También estaba penado por la Iglesia tanto los hechiceros como quienes acudían a ellos (III Concilio, tit. VI § I-III)³⁴:

[...] En alguna ocasión, acompañé a doña “chole” con una señora, que supiera curar, a mí me dijo que había una persona que me tenía mala vibra, envidia, en mi casa me tienen mucha envidia y es familiar mío (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

La envidia, es señalada como una función social, que se relaciona a la forma en cómo se organiza el sistema socio-religioso de la comunidad El Olvera, estableciendo luchas y un campo de competencias sociales.

3.2.8.- La contrastación empírica de la hipótesis.

Durante el desarrollo del capitulado, se ha venido planteando de qué manera las categorías de análisis Mito, Bruja, Estigma Social, Función Social, Función Simbólica, Eficacia Simbólica, Relaciones de Poder y la última que fue integrada: Función Social de la Envidia, se han fortalecido a través de los relatos de vida de los informantes de las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria, El Olvera y finalmente la Cabecera municipal. Sin embargo, para toda tesis es fundamental realizar una contrastación empírica de la hipótesis originalmente planteada. Para ello proponemos una tabla que confronte los resultados del trabajo de campo con los elementos de la hipótesis.

La forma de organización de la tabla rescata tres elementos importantes:

1.- El enunciado del argumento hipotético.

profesa esta religión, y el restante 20% está constituido por protestantes, evangélicos y Testigos de Jehová y en menor escala anabaptistas (Nieto, 2016 y 2017).

³⁴ En virtud de que la tradición católica de estas comunidades es añeja y la doctrina católica fue enseñada de acuerdo con los cánones del *III Concilio Provincial Mexicano* de 1585 y su *Directorio*, se retoman dichos documentos del siglo XVI.

2.- El testimonio de los informantes donde se subrayan los elementos que se refieren a la propuesta de la hipótesis inicial.

3.- El comentario para aclarar o interpretar estos testimonios a fin de relacionarlos con los argumentos que hipotéticamente se plantearon.

A continuación se realizará tal contrastación con los hallazgos en campo. La tabla que presentamos muestra una síntesis que luego será comentada.

3.1. TABLA DE CONTRASTACIÓN EMPÍRICA DE LA HIPÓTESIS

Argumento Hipotético	Información	Comentario
<p>No cumplen con el precepto del matrimonio.</p>	<p>[...] <i>Las brujas son feas, no se bañan, tienen mal aspecto, quién las va querer por esposas</i> (Jesús, Comunidad Déxtho de Victoria, 12 de septiembre del 2016).</p>	<p>La forma en que es asumido el matrimonio por parte de los miembros de la comunidad, dispone de una serie de prerequisites que se sustentan principalmente, por preservar el orden y la socialización basada en un “deber ser” colectivo, estético, higiénico. En ese sentido, el matrimonio es la prueba fehaciente de que la mujer ha sido transformada en una persona confiable, leal, pura y por tanto de necesaria convivencia colectiva y abierta.</p> <p>Por otro lado, La pulcritud se convierte en una cualidad no solo física sino espiritual. La cual es totalmente necesaria para acceder al matrimonio. Si la bruja carece de tales cualidades, es lógico para los miembros de la comunidad pensar que de ahí deriva su soledad como mujer y por tanto es acreedora a los estigmas de la comunidad.</p>
<p>No cumplen con el precepto de los hijos.</p>	<p>Primer Testimonio: [...] La señora ya no vive, murió grande, vivía en una casita de adobe, después <i>vinieron sus hijos y se la llevaron</i>. Esa historia ha de tener muchos años, éramos unas chiquillas (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).</p> <p>Segundo Testimonio: [...] En el Olvera [...] se les ponía un alfiler a las personas que fuesen acusadas como brujas, <i>se tenía la suposición de que ella fuese, pues en la comunidad había muchos niños que se morían</i> (Luisa Trejo, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).</p>	<p>Se puede entender que los hijos llegan de algún lugar no conocido porque tal vez fueron abandonados. Pareciera que su soledad es por la expulsión de los hijos. Tal testimonio puede asumir una primera posibilidad, la ya mencionada, mientras que otra puede ser que los hijos ya hubieran hecho su vida y por eso no vivían con la madre.</p> <p>La persona señalada como bruja, es una mujer que comúnmente no cumple con el papel de madre, por el contrario, se le acusa de la pérdida y el fallecimiento de los niños en la comunidad.</p>

Argumento Hipotético	Información	Comentario
<p>No cumplen con el precepto del curar.</p>	<p>[...] Ya no trabajo, antes me dedicaba a curar pero mis hijos me dijeron que ya no curara. El Padre me dijo que estaba mal lo que estaba haciendo, un día te vas a meter en un problema (Luisa Hernández, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).</p>	<p>La señora esta ejerciendo un trabajo que no es reconocido por las autoridades médicas, familiares y religiosas.</p> <p>En el caso de los médicos, ellos son autoridad en cuestiones de salud y toda ingerencia sin su consentimiento forma parte de los saberes “profanos”, y en gran medida también, que transgreden el orden científico.</p> <p>En el caso de los hijos, representan la autoridad familiar y al ser guardianes de la madre, pueden tener la prerrogativa de prohibirles ciertas actividades que no le conciernen en su papel en la familia.</p> <p>En el caso del Padre, al ser una autoridad religiosa (que descalifica reiterativa y abiertamente los saberes de las curanderas), advierte a la señora de las posibles sanciones que esta pudiera llegar a tener, si es que esta sigue haciendo uso de estos saberes que cuestionan las prácticas médicas y las recomendaciones religiosas.</p> <p>(Estos casos se refieren a aquellas personas que no les es permitido ejercer la función de curar).</p>

Argumento Hipotético	Información	Comentario
<p>No cumplen con el precepto de vivir en familia.</p>	<p>Primer Testimonio: [...] Señora ancianita, señora grande y fuerte, todo el pueblo pensaba que era la bruja. <i>Uno de sus nietos...pensaba que era bruja. En una ocasión estuvo espiando a la abuelita. La espió y la abuelita prendió una fogata haciendo convertía en pájaro; se quitó las piernas, de la rodilla para abajo, las piernas. [El nieto] las echo en la lumbre.</i> Con trabajo pudo caminar, desde entonces la abuelita ya no pudo levantarse y quedó postrada de por vida en la cama. Esto ha de tener unos 45 años. Esa historia me la conto mi mamá (Florentina López Pérez Comunidad Déxtho de Victoria, 26 de agosto del 2016).</p> <p>Segundo Testimonio: [...] Protegían a sus hijos de la bruja, <i>luego en la noche el bebé comenzaba a llorar y ponían un seguro, las ramas de la espina, un sobrero afuera simulando un hombre</i> (Florentina López Pérez Comunidad Déxtho de Victoria, 26 de agosto del 2016).</p>	<p>La figura de respeto y autoridad que tiene la abuela, no precisamente se cumple, pues los nietos no obedecen ni acatan las reglas que conforman la familia. El nieto, al pensar que es una bruja, marca ya un indicativo de que no tiene confianza a su familiar.</p> <p>La representación de la bruja en la comunidad, por un temor hacía ella, obliga a las familias a tener cuidado y precaución en el cuidado de los niños, esto reproduce la misma estructura de parentesco y consaguineidad, manteniendo el dominio del hombre sobre la mujer.</p>

Argumento Hipotético	Información	Comentario
<p>No cumplen con el precepto estético.</p>	<p>Primer Testimonio: [...] A las brujas se les reconoce primero por lo feo, lo desarreglado [...] lo solas que se les ve y que viven (Prof. Rufino, Comunidad Déxtho de Victoria, 1 de agosto del 2016).</p> <p>Segundo Testimonio: [...] <i>O bien son muy guapas, que andan en el plano metafísico</i>, no importa el aspecto físico (Jesús, Comunidad Déxtho de Victoria, 12 de septiembre del 2016).</p> <p>Tercer Testimonio: [...] En el lugar de la presidencia municipal, bartolinas, estuvimos en la escuela Julio Hernández, La señora la metieron a la cárcel de mujeres, sin piernas...fue la autoridad, la subieron en un burro, la trajeron, la queríamos ver. Ahí le daban de comer, le faltaban los pies de las rodillas. Se quedó en la cárcel (Jesús, Comunidad Déxtho de Victoria, 12 de septiembre del 2016).</p>	<p>Las mujeres consideradas como brujas en la comunidad son las que no cumplen con las expectativas estéticas establecidas por el conjunto de normas morales y/o sociales que definen la belleza y la fealdad. Sin embargo, tienen otras habilidades que se distinguen de las mujeres que convencionalmente cumplen con la función de mujer, pues son capaces de representarse de otras maneras que van más allá de lo físico.</p> <p>Al no cumplir con dichas expectativas de un “deber ser mujer”, la bruja puede ser sancionada con la cárcel como una iniciativa tomada por autoridades del lugar para acallar las sospechas de la comunidad.</p>

Argumento Hipotético	Información	Comentario
<p>No cumplen con el precepto eclesiástico.</p>	<p>Primer Testimonio: [...] Las personas de la comunidad me temían, posteriormente cuando entré a la iglesia. La mayoría se metieron a la Iglesia a echar pleito, por un tiempo fui fiscal, pero me salí de la Iglesia. Lo curioso es que [son] estas personas quienes en un principio se habían metido a las actividades de la Iglesia cuando yo recién había ingresado. Se terminaron por salir, en este momento la Iglesia está casi sola, únicamente una señora sigue en las actividades (Luisa Hernández, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).</p> <p>Segundo Testimonio: [...] <i>Además de que era muy bonita como la Virgen de Guadalupe</i>, tendría entre unos 50 o 52 años de edad, hasta más, esa historia ha de tener como unos 30 años. <i>Los católicos si creen en las brujas</i>, los evangélicos no creen (Luisa Trejo, Comunidad La Palma, 05 de agosto del 2016).</p>	<p>Al tratar de cumplir con el “deber ser” eclesiástico, la persona señalada como bruja, es rechazada por los miembros de la comunidad, pues se duda de su credibilidad y fe que mantiene hacia la Iglesia.</p> <p>Al tener una representatividad superior sobre la que comunmente le ha adjudicado la Iglesia católica a la mujer, la apariencia física de la bruja, es sospechosa, pues trata de aparentar la forma en que regularmente se le relaciona al papel que por ejemplo podría llegar a tener la madre, al compararse con el de una Virgen.</p>

Fuente: Elaboración fuente. Testimonios recuperados en las comunidades estudiadas a través del Instrumento de recopilación de Información en campo y de la Guía de Información

Nota: Los subrayados son anexos y aportaciones del investigador para recalcar la evidencia en el discurso expresado de los entrevistados.

A partir de esta tabla se analizaron los diferentes datos recopilados durante el trabajo de campo. Al contrastarlos con la hipótesis inicial, sin embargo, se observan imprecisiones sobre la formulación de ésta al principio de la investigación. La realidad real superó a la hipótesis en cuanto a los matices que se localizaron en los testimonios. Finalmente, se detectó que hubo limitaciones en la cobertura de expectativas de la vida cotidiana en el mito de la bruja.

3.3.- Reflexiones finales del capítulo: los mitos y la generación de Nuevos procesos religiosos en La Palma, El Olvera, Déxtho de Victoria y San Salvador, Hidalgo.

Para esta última parte del trabajo de investigación, se abordan los diferentes procesos religiosos que han emergido en las comunidades La Palma, El Olvera, Déxtho de Victoria tras la crisis. Tal situación crítica, denota un efecto de inestabilidad en estas creencias y prácticas sociales y religiosas. A la par, se presenta un vaivén del orden social que se manifiesta actualmente con una incertidumbre de las comunidades católicas en nuestro país así como en la zona de estudio.

Es importante mencionar que, como ya se ha venido revisando y explicando a lo largo del trabajo de investigación, el mito al igual que la religión se refiere a la creación de un lenguaje. Sin embargo, además de que se define como una estructura y/o sistema cerrado, los estructuralistas la interpretan en forma de sistemas de símbolos y significados, que se van transformando. Es, pues, una estructura *estructurada*, pero también es *estructurante* (Bourdieu, 2006, 32). Por otra parte, está la otra propuesta de la Teoría de la Acción que desarrolla Anthony Giddens (García, 2009, 35), quien plantea que las estructuras se van regenerando en función de las prácticas sociales, pues lo que interesa son las acciones individuales de los agentes sociales, y no precisamente la estructura.

El mito al igual que la religión, tiene diferentes funciones sociales y/o políticas. Una de ellas, la que quiero destacar, se define por el tipo de eficacia simbólica, que emerge, por la legitimación que se establece a través de este tipo de conocimientos y/o saberes ejercidos sobre los dominados, como formas de imposición cultural y social:

[...] La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Bourdieu, 2006, 37).

Es importante mencionar, que el mito surge en un campo religioso y se origina en un espacio que se racionaliza y a la vez moraliza, mediante su sistema de creencias y prácticas sociales. Cabe señalar, que el mito de la bruja cumple su función social al establecer bases de legitimidad e ilegitimidad, entre las diferentes comunidades de estudio. Sin embargo, dicho fenómeno no se puede separar, de la frecuente crisis que se ha venido generando, durante los últimos años en la religión católica y de la sociedad en general. (Bourdieu, 2006, 38).

La monopolización que se construye de forma histórica y cultural, se ha venido edificando sobre el catolicismo y la relación de asimilación, sobre las creencias y prácticas sociales de la brujería indígena, generando un sincretismo religioso, aparentemente monoteísta. Sin embargo, ello también revelaría las formas de dominación y competencia (Bourdieu, 2006, 40), en como este se ha venido imponiendo frente a la diversidad religiosa que se dio en un primer momento con el contacto y la evangelización (Aguirre, 1992, 114), hasta la nueva realidad convulsa de convivencia plurireligiosa.

En las comunidades de estudio, se han fortalecido en los últimos años, diferentes religiones que se oponen a la estructura católica del lugar, esta diversidad que está compuesta por evangélicos, protestantes, testigos de jehová, anabaptistas, entre otros, han aparecido como producto de esa crisis católica religiosa del lugar, que también ha

ido generando nuevas formas de resignificación, sobre el mito de la bruja, en las comunidades de La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera.

Finalmente, habrá que replantear nuevas formas de llegar a significar el mito de la bruja, pues en su versión antigua, se han generado nuevos procesos religiosos de arraigo y pertenencia, que nos habilita para analizar el mito, como un proceso de transición entre lo profano y lo sagrado. En este sentido, el mito también se puede interpretar como un tipo de dispositivo de poder, en el cual sus miembros poseen el saber para ejercerlo, transgrediendo así el orden social. La posible estigmatización de la bruja, se genera por el poder social de quien posee estos saberes, debido a que de forma histórica han sido negados por el judeo-cristianismo y posteriormente por el proyecto de la modernidad.

El tipo de poder en que está depositado el saber de la bruja, sería muy similar al del pastor, sin embargo, no tiene el mismo tipo de capital simbólico que el sacerdote. Por ejemplo, el conocimiento que se vaya generando por parte de la curandera y/o bruja, muchas veces o en la mayoría de casos contrasta con el catolicismo, comprendiendo que ambos se construyen y/o tejen en un campo de luchas de fuerzas y resistencias religiosas-políticas.

Conclusiones.

Para finalizar el trabajo de investigación, es necesario comprender en su complejidad, como se ha venido interpretando el mito de la bruja de forma cultural y social, emergiendo a la par de procesos religiosos y modernos discontinuos. El mito se revela como un lenguaje, que a través de sus creencias y prácticas sociales individuales, da significado y sentido a un mundo simbólico que forma parte de la reproducción social en las comunidades indígenas estudiadas.

Se llegó a la conclusión de que la hipótesis, quedo restringida respecto a los hallazgos de trabajo de campo, toda vez que descubrimos que el estigma no se comporta de forma lineal (es decir restringido a las actividades tradicionalmente femeninas, como el cuidado del hogar, los hijos, el esposo y la madre) pues tiene dos acepciones: la primera es el estigma que se genera en función de las características físicas de la bruja, pues no cumple con los parámetros en que culturalmente se ha representado la feminidad. La segunda es el estigma que se construye de forma psicológica y social, según este, es asignado por el tipo de comportamiento y personalidad caracterizados por la negativa a la socialización, el cumplimiento de la sanación como curanderas y en general de la vida propia de las familias nucleares. Este perfil es el causante final para que esta persona sea estigmatizada como bruja y sea objeto de una violencia simbólica (Bourdieu, 2000, 12).

Con la contrastación de la hipótesis estamos en condiciones de asegurar que las preguntas planteadas originalmente fueron en su mayor parte respondidas. Consecuentemente, podemos considerar que los objetivos de la investigación fueron cubiertos, que el marco teórico fue el adecuado y que la metodología fue, en su mayor parte, eficaz para llegar a los resultados.

También es importante resaltar que la bruja (con su constituyente mítico) es y ha sido un elemento de distinción negativa como estigma hacia las personas que pueden poner en peligro la estabilidad o reproducción de las comunidades. Pero la misma comunidad

ha sabido resignificar el papel de estas personas para que contribuyan a fortalecer lo que aparentemente estarían debilitando. De esta manera ayudan y apresuran a cumplir ciertos requisitos que impone el grupo a la mayoría de sus habitantes, todo ello a través de la sanción de los daños que estos seres pudieran causarles si no acatan lo establecido, resultando en una relación dialéctica en donde el poder y la supervivencia del grupo son factores primordiales. De esta manera concluimos que si bien es cierto abandona unas funciones sociales, en contraparte se integra a otras funciones que restablecen el orden dentro de un caos.

Por otra parte, el mito de la bruja, probablemente está integrado a un sistema regulador dominante de las normas sociales y morales de un deber ser religioso-católico. En otros contextos como en el occidental, al protestantismo que, de forma interna y externa a este tipo de creencias y prácticas sociales religiosas, visibilizan la asimetría del poder.

El haber estudiado el mito de la bruja, lo podemos entender a la par con la figura del chamán y también dependiendo del contexto histórico social, con el nahual. Cada uno de estos seres, ejercen un tipo de poder, al ser los portadores del saber y tener diferentes formas de resistencias políticas y sociales que se han venido emergiendo con el desarrollo del capitalismo moderno. Actualmente, la globalización también está generando efectos colaterales, mediante los cuales, las brujas están encontrando otros espacios de subsistencia, de lucha y participación política, que transgreden con el orden monoteísta aparentemente universalizado y planteado por la Iglesia católica. Se vislumbra una tendencia a una devoción y práctica por la santería, lo cual se menciona por ser objeto de una futura agenda de investigación que se desprende de la presente Tesis. La tendencia ya señalada, se presenta en nuestro país y en las comunidades investigadas, como lo demuestra el siguiente testimonio:

[...] El culto [costumbre] malo, es el de la santa muerte, es que son las nuevas generaciones que lo comenzaron, ha de tener como 5 años (Martha, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

A pesar de lo interesante que estos temas pueden resultar, rebasa con mucho los objetivos de esta investigación, pero no podemos dejar de mencionar su importancia dentro de un sistema cultural que todavía emplea estos elementos simbólicos para mantener el control social y las relaciones de poder.

Por otra parte, frente a este tipo de “politeísmos” religiosos que se manifiestan en la actualidad, y a la convivencia forzosa interreligiosa, han aparecido diversas propuestas religiosas en la zona de estudio. Nos referimos, particularmente, al cambio que ha sufrido el mito de la bruja, debido entre otras cosas a la crisis del catolicismo. Observamos también que en esas comunidades, el campo religioso, en La Palma, Déxtho de Victoria y El Olvera, se ha convertido en un espacio de luchas sociales y/o políticas, articuladas entre un campo religioso autónomo y otro que se trata de legitimar de forma institucional y moral.

Esta perspectiva de análisis, hace posible reflexionar en temas sobre el campo religioso de la región. Primeramente, como ya se hizo referencia de forma explícita, se puede hablar de una crisis del pensamiento católico, produciendo dos procesos que hasta cierto punto son contradictorios entre sí. El primer proceso, que ya se dijo es motivo de una futura agenda, es la aparición y emergencia de la santería y/o la creencia en la Santa Muerte, como una nueva forma de significar lo legítimo e ilegítimo en la vida social del lugar. El otro proceso, se refiere a la emergencia de un campo social y religioso, transgresor al régimen y orden establecido, generando lo que Bourdieu llamó campo autónomo (Bourdieu, 2006, 41-42), en el que se pueden edificar nuevas formas de subjetividad entre los agentes sociales y/o de cambio. También se sabe que la plurirreligiosidad causada por la crisis católica y la posmodernidad, ha generado un proceso lento de conversión religiosa de forma más constante entre los miembros de las comunidades indígenas, cambiándose del catolicismo a la presencia de grupos evangélicos, así mismo del protestantismo y del anabaptismo:

[...] Hay otras religiones, los evangelicos no creen en nada de eso, solo deben de creer en Dios. Cuando cambian de costumbres, ya no lo hacen porque es del diablo,

solo los católicos. (Dionisia Hernández, Comunidad El Olvera, 05 de septiembre del 2016).

De esta manera, estos fenómenos socio-religiosos también se integran a futuros proyectos de investigación más precisos. El mito de la bruja forma parte de la regulación de los procesos de disfuncionalidad social en las comunidades de estudio, que se erigen sobre las formas de organización social. En este mito, un importante papel social es el estigma que le es asignado a la bruja como síntoma de transgresión y como creencia así como a sus prácticas rituales a través de su definición como curandera. Las formas de integración de la bruja a la reproducción, asumen cuatro manifestaciones: sirve como un contraejemplo, sirve como un “chivo expiatorio” o culpable, posiblemente presenta una estrategia de distensión o flexibilidad de la norma y finalmente presenta su calidad de estigmatizada de poder de participación comunitaria (posiblemente por el miedo y el respeto a su figura).

El trabajo también permitió construir una perspectiva multidisciplinaria, tomando una postura inicial en la Sociología y en la Antropología. Sin embargo, no se descartó la fuerte influencia que tiene la Historia sobre este tipo de procesos sociales y culturales. Así, se cuenta con estas tres áreas de estudio, como esenciales para el desarrollo de una Ciencia Social con mayor consolidación y la apertura de áreas de oportunidad para analizar futuros temas de investigación que se vayan construyendo, con metodologías emergentes y nuevas del cambio cultural y/o social en la vida social indígena y a la vez también moderna.

Finalmente, es pertinente decir que el análisis a partir de las Ciencias Sociales no sólo nos abre la posibilidad de entender las entrañas de los grupos sociales, yendo más allá de lo aparente, sino poder llegar al noúmeno que le da sustento y significado. Es decir, lo que vemos a simple vista, esconde tras de sí un sinúmero de relaciones sociales que interactúan y buscan diversos objetivos: el nuestro ha sido sólo el de mostrar que detrás del mito de la bruja se esconde parte fundamental de la vida social de estas comunidades.

Referencias.

- Alcántara, Magaly. "La función cultural de la competición". [en línea], en Bitácora de segundo semestre del curso de "problemas filosóficos". *Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM para el período 2012-2 Miércoles 16-18 hrs. (salón 206) y viernes 18-20 hrs. (salón 006)*, disponible en <http://timocratico.blogspot.mx/2012/03/resumen-mauss-ensayo-sobre-el-don.html> [consultado el 20 de octubre de 2016].
- Alzate y Ramírez, Joseph Antonio (1767). *ATLAS eclesiástico del arzobispado de México*. Sin pie de Imprenta: México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987). *Magia y Medicina El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- (1992). *El proceso de aculturación y el cambio social en México*. Universidad Veracruzana: México.
- Agesta De las Nieves María *La resistencias de la carne, Brujas, místicas y poseídas en la nueva pastoral cristiana*. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales. Artículo No 297, 15 de mayo de 2012, ISSN 1989-4988, Depósito legal Ma 1356-2011, Revista Índice de Autores Claseshistoria.com.
- Biblia paralela Lévitico disponible en: <http://bibliaparalela.com/leviticus/19-31.htm>. [consultado el 16 de octubre de 2015].
- Báez, Cubero Lourdes, Gabriela Garret Ríos, David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara, Ulises Julio Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García (2012). *Los pueblos indígenas de Hidalgo Atlas Etnográfico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH): México.
- Bertaux, Daniel (2005) *Los Relatos de Vida: Perspectiva Etnosociológica*. Ediciones Bellaterra: España
- Bourdieu, Pierre (2000) *La Dominación masculina*. Anagrama: Bracelona.
- (2006). *Génesis y estructura del campo religioso*. "Relaciones. Estudios de historia y sociedad", XXVII Sin mes, 29-83.
- (2005). *Una invitación a la Sociología reflexiva*. Siglo Veintiuno Editores: Argentina.

- Brown, A.R Radcliffe (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta De Agostini. España.
- Cornejo, M., Mendoza, F. & Rodrigo C. Rojas (2008). *La investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol.17, Nº 1, 29-39.
- De la Torre, Reené (2014). *El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder*. Revista Sociedad y Religión. Nº42, Vol XXIV. P. 67-91.
- Díaz, Cruz, R. (1998). *Archipiélago de Rituales Teorías antropológicas del ritual*. Universidad Autónoma Metropolitana Anthropos: México.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno Editores: España.
- Duquesnoy, Michel (2004). "El saber antropológico: sobre la experiencia de campo" en Cuicuilco, vol. 11, NÚM 32, Septiembre-Diciembre, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Redalyc [En línea]. México, ISSN 1405-7778. P. 72-86, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103204> [consultado el 10 de octubre de 2016]. .
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. AKAL Editor: Madrid.
- Elías, Norbert (1994). *Teoría del Símbolo*. Ediciones Península: Barcelona.
- Federici, Silvia (2011). *Calibán y la bruja mujeres Cuerpo y acumulación originaria*. Edición Titnta Limón Ediciones: Argentina.
- Foucault, Michel (1980). *Microfísica del poder* Edisa. Madrid: España. (1998).
 ----- (1988). *Historia de la Sexualidad I La Voluntad de Saber*. Siglo veintiuno editores: México.
 ----- (2003). *Vigilar y castigar nacimiento de la prisión*. Siglo veintiuno editores: Argentina.
 ----- (2007). *Nacimiento de la Biopolítica Curso en el College de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Frazer, James George (1981). *La Rama Dorada Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica: España.

- García Andrade, Adriana (2009). *La teoría de la estructuración y su observación desde la acción: los límites del análisis*. "Estudios Sociológicos". Vol. XXVIII, núm 79. El Colegio de México, A.C. Distrito Federal. P. 31-61.
- Gerhard, Peter (2000). *Geografía Histórica de la Nueva España (1519-1821)*. Universidad Autónoma de México: México.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa editorial: España.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores: Buenos Aires.
- Gluckman, Max (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades. Fondo Editorial: Perú.
- Graulich, Michel (s.f). *Las brujas y las peregrinaciones Aztecas*. México.
- Habermas, Jürgen (1998). *Teoría de la Acción Comunicativa Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus: España.
- (1988). *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos. Madrid: España.
- Harris, Marvin (1998). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Alianza Editorial: España.
- Henningsen Copenhague (Sin año). *La Inquisición y la Brujería* [disponible en línea]. Sin Editorial, disponible en <http://www.mercaba.org/DOSSIERES/brujas.htm>. [consultado el 23 de marzo de 2016].
- Herrera Gómez, Manuel (1990) *La relación social como categoría de las Ciencias Sociales*.
- Jáidar, Matalobos y Verónica Alvarado Tejeda (2003). *Brujas de dos mundos*, ANUARIO. UAM-X. México. P. 17-18.
- Jung, Carl (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo* Paidós Ibérica. España. Barcelona.
- Krader, Lawrence (2003). *Mito e Ideología*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México.
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprengerobra (1975). *Malleus Malleficarum (el martillo de los brujas)*. Ediciones Orión: Madrid.
- Kuhn, Thomas (2006). *Estructura de las revoluciones científicas*. FCE: México.
- Labourdette, Sergio (2007). *Relaciones sociales y de poder*. Científicas y Técnicas (CONICET) Argentina. Orientación y Sociedad. Vol. 7.

- Lafont, María (2011). "El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad" en Enrahonar. IES Ausiàs March. València. Núm. 46. P. 53-74.
- Lévi-Strauss, Claude (1995). *Antropología estructural*. Ediciones Paidós: Barcelona.
- (2002). *Las Mitológicas Lo crudo y lo cocido*. FCE: México.
- (1987). *Mito y significado*. El libro de bolsillo Antropología Alianza Editorial: Madrid.
- Lewis, Oscar (2010). *Antropología de la Pobreza*. [1957] F.C.E: México
- Martínez, Roberto (2007). *Los enredos del Diablo: O de como los nahuales se hicieron brujos*. Sección General, Relaciones 111. Vol. XXVIII.
- Martos García, Alberto; Martos García, Aitana. Nuevas lecturas de la llorona: Imaginarios, Identidad y Discurso Parabólico. *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 30, núm. 2, 2015, pp. 179-195 Universidad de Talca Talca, Chile.
- Molina, fray Alonso de (1975), *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana [1569]*. Edición facsimilar. Introducción de Roberto Moreno, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México.
- Mauss, Marcel, (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz editores: Argentina.
- Nieto Estrada, Enrique Javier (2003). *Del Tzompantli al Camposanto* (Tesis de Maestría en Antropología Social). Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nieto Estrada, Enrique Javier (2015-2016). *Las comunidades indígenas de Hidalgo. San Salvador vols. I-III*. UAEH: México.
- Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, Amor y Erotismo*. Plaza y Valdés editores: México.
- (2000). *Enfermedad y maleficio*. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas: México.
- Pals, L., Daniel (2008) *Ocho teorías sobre la religión*. Herder: España.
- Parsons, Talcott (1999). *El Sistema Social*. Editorial Alianza, Madrid: España.

- (1968). *La Estructura de la Acción Social*. Ediciones Guadarrama: Madrid.
- Pritchard, Evans (1937). *Brujería, magia y oráculos en los azande*. Editorial Anagrama: Barcelona.
- Rubial, García, Antonio (2011). *La Justicia de Dios La Violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. Educación y Cultura: México.
- Sánchez Gómez Paloma (2002). *Aspectos cognitivos de la función simbólica* (Tesis de Doctorado en Filosofía). Universidad Complutense de Madrid: España.
- Sahagún, F. B. (2000). *Historia General de las Cosas de Nueva España Tomo II*. Cien México: México.
- Secretaría de Planeación, *Desarrollo Regional y Metropolitano, Programa de Desarrollo Regional 2010 2011*. Gobierno del Estado de Hidalgo. P. 1-13.
- Sennett, Richard (2006) en *La Corrosión del Carácter. Las Consecuencias Personales del Trabajo bajo el nuevo Capitalismo*. ANAGRAMA: España.
- Scott, James (2002). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era: México.
- Skinner, B. F. (1971). *Ciencia y Conducta Humana*. Editorial Fontanella: España.
- Tiedje Kristina en "Curación y maleficio entre los nahuas potosinos" en *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca* (coord.) Patricia Gallardo Arias, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2008.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XX: México.
- Thomas, Norman D. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial Un pueblo zoque*. SEP SETENTAS: México.
- Vásquez Rocca, Adolfo *Foucault; "Los anormales", una genealogía de lo monstruoso. Apuntes para una historiografía de la locura*. Nómadas, núm. 34, 2012, Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. 2012.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (1997). *El pensamiento de Habermas a la luz de una metodología propuesta de acceso a la teoría*. Estudios Sociológicos XV: 43. P. 79-107.

Vinatea, Eduardo (2010). "Maurice Godelier. Elogio y defensa de la antropología" en *Papers Revista de Sociología*. Universidad Rey Juan Carlos. Departamento de Ciencias Histórico-Jurídicas. Vol. 97. Núm. 1. P. 225-247.

Villanueva, Villanueva, Nancy Beatriz "La concepción de los aluxes, según niños de ascendencia maya yucateca" en *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, volumen 36, número 2, abril - septiembre, Universidad Autónoma de Yucatán, issn 1405-843X. 9P7-125. 2014.

Weber, Max (2002). *Economía y Sociedad*. FCE: México.

Entrevistas realizadas:

Hernández, L. (05 de Agosto de 2016). La Palma. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

Hernández C. (12 de agosto del 2016). La Palma. (F.O. Guajardo, Entrevistador).

Hernández, D. (05 de Septiembre de 2016). El Olvera. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

López, F. (26 de Agosto de 2016). Déxtho de Victoria. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

López, F. (12 de Septiembre del 2016). San Salvador, Hidalgo. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

Trejo, L. (05 de Agosto de 2016). La Palma. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

Vargas, B. (15 de Agosto de 2016). Déxtho de Victoria. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

Jésus. (12 de Septiembre de 2016). Déxtho de Victoria. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

Martha. (05 de Septiembre de 2016). El Olvera. (F. O. Guajardo, Entrevistador).

Rufino. (01 de Agosto de 2016). Déxtho de Victoria. (F. O. Guajardo, Entrevistador).