

**PRIMERA PARTE**  
**EL PUNTO DE LLEGADA**

## CAPÍTULO 1

### Lectura de una etnografía

Siguiendo con el esquema propuesto por David Jacobson, una etnografía es un texto que tiene una pregunta o un problema, y una respuesta o una solución. Problema y solución, pregunta y respuesta, están articulados por un argumento. Ese argumento consiste en la presentación de una *tesis (claim)* que responde a la *cuestión* (“pregunta” o “problema”). La tesis se sostiene sobre cierta evidencia que proviene del material empírico que la o el investigador ha obtenido/ producido en su trabajo de campo. Ahora bien, si plantear una cuestión, proponer una tesis, articular un argumento, alinear capítulos y secciones, y presentar evidencias son tareas siempre complejas, en el caso de la etnografía tienen una complejidad adicional. Para esto, y antes de empezar con la obra de Hermitte, es necesario que reparemos en esas señas particulares que hacen que un texto sea etnográfico... o no lo sea.

Sugiero tener en cuenta las siguientes premisas:

- 1) la etnografía es una perspectiva de conocimiento que aspira a comprender los fenómenos sociales desde el punto de vista de sus protagonistas;
- 2) ese punto de vista, lejos de ser una traducción mecánica, es una conclusión interpretativa del investigador sobre la base de su trabajo de campo, y
- 3) el trabajo de campo no es el espacio de “recolección de datos”, sino el escenario donde el investigador pone en interlocución sus categorías teóricas y prácticas de académico y de ciudadano con las categorías y prácticas nativas.

Clifford Geertz decía que la etnografía se caracterizaba por la descripción densa, no porque fuera un texto de lectura tediosa, sino para referirse a la labor del investigador en la reconstrucción y ex-

plicitación del marco interpretativo con que las personas dan sentido a su mundo. Esta tarea demanda verter articuladamente en el texto etnográfico un cúmulo de datos que componen, según el investigador pueda demostrar a través de la evidencia, su conclusión de cómo es y cómo opera ese marco. Dicho esto, pareciera que el investigador puede confeccionar su descripción de cara al campo, al material empírico, al mero “estar ahí”. Esto no puede ser, al menos por dos razones. La descripción nunca es neutral, esto es, no se hace desde “ninguna parte”, primero porque siempre se pronuncia desde determinado punto de vista. Cuando se describe un fenómeno social se adopta la perspectiva de algún protagonista, algún sector, y si la descripción parece dada desde un satélite, es casi seguro que el autor esté adoptando la jerga y la aproximación del gran ojo omnipotente, omnipresente y omnisciente. Ese ojo puede ser Dios o el Estado. Pero, ¿acaso existe esa perspectiva? Más como ficción gubernativa que como realidad concreta. La segunda razón por la que una descripción no puede ser neutral no está en el objeto descrito sino en el sujeto que describe. El investigador necesita una teoría de la alteridad y de su representación para elegir dónde poner el foco de descripción y cómo exponerlo. Sabemos que nadie puede transcribir absolutamente todo lo que ve, percibe, encuentra u oye, y que, aun cuando eso fuera posible, sería tan inconducente como copiar punto a punto el océano o la ciudad. Una descripción y la transcripción que esa descripción demanda son labores que requieren conceptualización e interpretación y, por eso, cierto recorte que está guiado por problemas; esos problemas están sugeridos –aunque no por eso resueltos– por la teoría, esto es, por una serie de premisas sujetas a discusión y eventualmente a contrastación empírica, acerca de determinados órdenes del mundo y de cómo éstos operan. La concepción resultante permite problematizar algunas cuestiones más que otras. De manera que la etnografía es una descripción donde convergen, articuladamente, teorías, problemas y prácticas académicas y nativas. Lo que la caracteriza es cierta articulación entre teoría y material empírico porque uno no tiene sentido sin el otro.

La etnografía que leeremos a continuación está formulada siguiendo las teorías de la alteridad y de la representación textual en boga a mediados del siglo XX en algunos departamentos de antropología de Estados Unidos y Europa. Sin embargo, esa etnografía no es una imposición mecánica y unilateral de esos preceptos sobre la realidad empírica. Veamos cómo funcionan entonces.

## 1. La carátula de la investigación

El acceso a un texto etnográfico comienza por su título, eventualmente un subtítulo y por los capítulos con sus nombres y extensiones. *Poder sobrenatural y control social* es el título, que se continúa en letras más pequeñas en *un pueblo maya contemporáneo*. El texto contiene, según dice el índice:

Agradecimientos .....	19
Introducción .....	21-40
Descripción etnográfica .....	41-88
El nahual y el ch'ulel .....	89-109
Enfermedad, curas y sueños .....	111-144
Los agentes de control social .....	145-164
Resumen y conclusiones .....	165 <sup>1</sup> -174

La cantidad de páginas no necesariamente indica la importancia de cierto capítulo en el desarrollo argumental, pero he nos aquí que las conclusiones son lo más breve del texto propiamente dicho, nueve páginas (y de ello estoy excluyendo, no por importancia sino por centralidad argumentativa, los agradecimientos). Ya veremos que, aunque lo que Hermitte llama "Introducción" y "Descripción etnográfica" reúnen la mayor cantidad de páginas, los capítulos centrales son los tres siguientes que ella califica de "analíticos".

¿Qué puede extraerse de este comienzo? En primer lugar, es notable la terminología propia de la literatura estructural-funcionalista de mediados del siglo XX en Gran Bretaña y en Estados Unidos que se vierte en un tono objetivista o "realista", en línea con las etnografías clásicas británicas. Ello se manifiesta, a primera y simple vista, en la ausencia de términos nativos tanto en el título general como en los capítulos. Y aun cuando el segundo capítulo se llame "El nahual y el ch'ulel", su contenido ostenta, como veremos, un carácter analítico más que experiencial. En segundo lugar, la introducción tiene la misma extensión que los capítulos centrales. Y en tercero, las conclusiones son demasiado breves. ¿Es éste un defecto o una característica de este tipo de obra?

1. En adelante, cuando cite números no precedidos por el año, se sobreentenderá que se trata de páginas de la segunda edición argentina (2004b) de *Poder sobrenatural y control social* de Esther Hermitte.

## 2. El problema

Ingresando al libro, necesitamos buscar en el objetivo la pregunta y/o el problema. Lo que encontramos en la primerísima línea de la introducción es más bien un tema o categoría teórica: "El propósito de este estudio es analizar el sistema de control social" (21). Por suerte la autora aclara que ese análisis no comprenderá tal sistema en su totalidad, esto es, todas las normas y valores, las sanciones positivas y las negativas de la comunidad, sino sólo "aquellas sanciones sobrenaturales impuestas a los indios tzeltales de Pinola cuando transgreden el código moral local" (21). La particularidad es introducida con la expresión "sanciones sobrenaturales". ¿A qué se refiere? A las "actividades metafísicas de individuos poderosos que envían a sus *nahuales* a dañar los espíritus de los transgresores, haciendo que se enfermen. En esta comunidad las sanciones sobrenaturales pueden equipararse con la brujería" (21). Después de algunas aclaraciones, agrega en la segunda página que su "Objetivo final" es "explicar cómo una institución de control, originada en un sistema social, sobrevivió y adaptó a la estructura social cambiante" (22).

Siendo que estos planteos aparecen en las primeras dos páginas del libro, podemos suponer que la autora desea que el lector sepa desde el comienzo de qué tratará el libro (tema), cuál será su cuestión central (problema) y qué se propone (objetivo). Este formato obedece a la tradición científica anglosajona en que la norma es "ir derecho al punto".

Habría mucho que decir sobre esa primera página introductoria pero notemos, por ahora, que Hermitte presentó un *concepto teórico*, "sistema de control social", y luego procedió a recortarlo en función de su trabajo. Empezar por un concepto teórico la obliga a hacer la debida aclaración, ya que se trata de una expresión claramente identificable con la tradición estructural-funcionalista. Inmediatamente remite a Talcott Parsons, organizador de las ciencias sociales en los años 50 y 60 en Estados Unidos, quien, según también explica Hermitte, define el sistema de control social como "aquellos procesos en el sistema social que tienden a contrarrestar las tendencias desviantes, y de las condiciones bajo las cuales tienen lugar tales procesos" (21). Pero analizar el sistema de control social en sí no plantea todavía un problema sino un área temática. Por eso la autora procede a cambiar de nivel, especificando con qué dos aspectos está relacionado ese sistema. Allí agrega que se limitará a "aquellas sanciones sobrenaturales impuestas a los indios tzeltales de Pinola cuando transgreden el código moral local" (21).

Encontramos aquí, en los primeros dos párrafos de la introducción, el fundamento del título de la obra: *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. El lector sospecha que el libro le mostrará o bien que el control social opera a través del poder sobrenatural, o bien que el poder sobrenatural incide y modela el control social. Hermitte aclara, en ese sentido, que hablará de “sanciones sobrenaturales impuestas a los indios tzeltales de Pinola cuando transgreden el código moral local” y que las sanciones sobrenaturales no son las únicas que pueden encontrarse en esta “comunidad bicultural”, pues también existen las sanciones del “código legal mexicano bajo la jurisdicción de funcionarios ladinos y bajo las presiones sociales y económicas que ejercen los ladinos” (21). Así, al terminar la primera página queda claro que la conexión entre control social y poder sobrenatural se establece y aplica a un grupo social determinado: “los indios tzeltales de Pinola”, y no corresponde ni a los mexicanos como tales, ni a los ladinos que viven en Pinola, ni a otros indígenas que se han establecido allí. O sea que en los primeros párrafos Hermitte ha dado los signos que permiten reconocer la información básica necesaria para su investigación: qué, con quiénes y dónde. ¿Y el cuándo?

Si, como dice en el subtítulo, se trata de mayas —los conocidos pueblos originarios del sur de la actual República de México y norte de Guatemala—, esta etnografía no analiza a pueblos precolombinos sino a “contemporáneos”. Así la autora localiza su investigación en el presente. ¿Por qué preocuparnos por la ubicación temporal de la investigación? Porque Hermitte entiende que esta localización define su problema de investigación, diferenciándose de otro tipo de producción antropológica de la época que suele atribuir los sistemas de creencias a una presunta esencia cultural (que hoy llamaríamos “identidad”) indígena que permanece a través del tiempo. Que se trate de “mayas contemporáneos” introduce una diferencia sustancial: la sorprendente constatación de que ese uso del poder sobrenatural en el ejercicio del control social por parte de indígenas haya permanecido a través del tiempo. Entonces la autora nos estaría comunicando, en el mismo título de la obra y en la primera página y media de su introducción, que no sólo es interesante atender a los cambios culturales sino también a las permanencias. Esto es exactamente lo que dice, repitámoslo, en su “objetivo final”: “explicar cómo una institución de control, originada en un sistema social, sobrevivió y adaptó a la estructura social cambiante” (22). Probablemente tal permanencia no denuncie esencias atávicas sino nuevos sentidos en el contexto actual. Pero, por ahora, esto es sólo un supuesto.

Dicho de otro modo: ¿cómo es que esta población indígena atravesó cambios y, sin embargo, mantuvo este sistema de control sobrenatural? Ésta es la pregunta que aspira a responder esta etnografía, quedando el problema en la órbita del cambio sociocultural: comprender (describir y analizar, acaso explicar) la relación entre el control social y el poder sobrenatural en condiciones de cambio sociocultural. Ahora bien: el interrogativo “cómo” es engañoso pues puede referir a funcionamiento (cómo es, cómo opera) o a explicación (cómo es posible). Más aún, el primer “cómo”, el de funcionamiento, puede requerir una respuesta desde una perspectiva externa o interna de sus propios actores. ¿Está Hermitte preguntándose por qué los indígenas siguen aplicando el poder sobrenatural para ejercer el control social? ¿O está preguntándose para qué lo hacen? ¿O bien, cómo lo hacen? Cada una de estas preguntas puede responderse desde su propio punto de vista (teórico, filosófico, ideológico) o del de los indios pinoltecos. Esta última cuestión es central en la literatura etnográfica y afecta la presentación del problema, la organización textual y la retórica de la exposición.

El énfasis en la perspectiva sociológica de los miembros de una cultura acerca, como en este caso, de la sanción, la enfermedad, etc., resulta afín a los estudios estructural-funcionalistas británicos. Este punto también está explícito en la primera página y media de la introducción, donde la autora adelanta la respuesta a la pregunta: “Ellos [los tzeltales] saben qué clase de transgresiones y de conflictos [...] pueden resolverse tan sólo mediante la intervención de los agentes sobrenaturales” (21). Ya vimos que advertía seguidamente que las sanciones sobrenaturales implicaban el daño al espíritu de los transgresores a través de la enfermedad y que “en esta comunidad” las sanciones sobrenaturales equivalen a la brujería (21). El “cómo” aparece sintetizado en la página siguiente para fundamentar el desdoblamiento de la investigación en capítulos: “Una transgresión implica las acciones concertadas de los dirigentes espirituales, las actividades de sus nahuales, los sueños oraculares del transgresor –y de los guardianes y curanderos–, y la enfermedad cuya etapa final puede ser curarse o morir” (22). Henos aquí la base del argumento. Sólo nos falta mirar hacia afuera: ¿por qué y hacia qué “cambiarían” los pinoltecos tzeltales? Si no erramos en la identificación del problema de esta etnografía (cómo persistió el sistema de creencias), el punto nodal es el cambio sociocultural. En esta sucinta presentación debe aludir a las relaciones de los tzeltales con el resto de la sociedad local, esto es, con “los ladinos”. Como tratamos de atenernos a lo que aparece en el texto, no podemos saber todavía si la brujería afecta

esa relación de manera positiva (acercándolos) o negativa (alejándolos), pero no demoramos en aprender que la persistencia de la brujería como forma de control social tiene que ver precisamente con la relación ladino-indígena. Hermitte señala, en la segunda página de la introducción: "Los pinoltecos todavía consiguen erigir barreras para conservar la cualidad corporada de su comunidad" (22).

Si dedicamos estos párrafos para analizar sólo las primeras dos páginas de la introducción, es porque Hermitte logra reunir sintéticamente y de manera magistral una serie de signos que bien leídos nos ubican y disponen a comprender el texto. Exhumamos esos signos y sus correspondientes coordenadas precisamente para mostrar el poder revelador de un comienzo. Al cabo de dos páginas, entonces, ya sabemos varias cosas: 1) que el tema de este libro es el sistema de control social mediante el poder sobrenatural entre los indígenas tzeltales y contemporáneos de Pinola, Chiapas; 2) que la pregunta refiere a cómo sobrevivió cierto tipo de control social basado en el ejercicio del poder sobrenatural, en una estructura social cambiante, y 3) que el *problema* es la permanencia de formas culturales tradicionales ante, y pese, al cambio sociocultural. Esto es, ¿por qué, pese a toda una diversidad de condiciones propicias, el cambio sociocultural —la "integración indígena"— no se operó totalmente?

### 3. La respuesta

En términos lógicos, deberíamos buscar la respuesta en las conclusiones. Allí Hermitte explica que los indios sostienen una integración sólo formal con el gobierno ladino, pese a que carecen de una organización propiamente indígena. Por los años 30, esta población perdió sus organismos autónomos de gobierno, decisión y control. Sin embargo, el sistema de brujería denuncia (en tiempo presente del trabajo de campo de la autora) un entramado político basado en jerarquías, que actúa en el plano sobrenatural y se materializa en este mundo a través del poder de enfermar, a veces fatalmente. Ese entramado político persiste en torno a un conocimiento esotérico cuyos canales de transmisión son bastante difusos, igual que las formas de reclutar a sus agentes ("agentes de control"). Aun así, el sistema permaneció a través de facciones transitorias pero "su eficacia depende de la identificación aunque imprecisa de los que integran el consejo sobrenatural con los ancianos de la comunidad social" (166). Esto es: el sistema permaneció sin correlato terrenal en organizaciones corporadas ni divisiones territoriales terminantes.



Hermitte concluye que esta cosmovisión de los pinoltecos tzeltales es consustancial con su carácter indio, pues la matriz en la que se configuran las relaciones sociales es la visión pinolteca de lo sobrenatural cuyo concepto central es la brujería (165). Así, “la brujería está en el sistema el cual es casi tautológicamente la definición identitaria de la indianidad” (170). Entonces, “el poder o su carencia para embrujar son la base del estatus” y “quienes alcanzaron un estatus sobrenatural ocupan el poder en la comunidad”, habiendo reemplazado la institución gubernamental indígena anterior absorbida por los ladinos (165). Dicha absorción tuvo dos efectos: dejar a los indios sin un grupo de dirigentes organizados y claramente identificables, y constituir a cambio canales de conocimiento esotérico y puestos en un orden más difuso. Sin embargo, el sistema siguió siendo eficiente. La brujería, eje práctico de esta cosmovisión, “funciona como un medio de mantener los límites sociales contra los ladinos. La integridad de la cultura india y la solidaridad del grupo indio frente al impacto de los ladinos se conserva sancionando al pinolteco que se atreve a explorar las fronteras de su propia sociedad” y, por ende, a ladinizarse. El carácter bicultural de Pinola se sostiene aquí en el precepto de que “nadie puede tener base sólida en las dos sociedades” (171).

Resta aún saber *cómo* ha sobrevivido este sistema. Según Hermitte, “la mayor parte del sistema de creencias en Pinola se ha estado moviendo lentamente hacia arriba, al plano celestial” (171), y ahora “la jerarquía sobrenatural de control social se mantiene en una esfera de acción separada de la organización política de los ladinos. Al moverse hacia arriba ha conseguido hacerse clandestina” (172). Su existencia es desconocida para los ladinos quienes, para gobernar, sólo tratan con los indios que operan como “puente” gracias a sus conocimientos sobre el mundo ladino. Sin embargo, esto no debe leerse como unilateral de los ladinos hacia los indios: “La jerarquía [india] se opone al gobierno ladino volviéndose hacia adentro y estableciendo límites en la conducta de los indios, evitando su identificación con las clases superiores e incluso restringiendo su participación en las actividades supervisadas por los ladinos” (172). Esta segregación en la oposición implica que, primero, quien pasa de indio a ladino “está moralmente perdido para el grupo”, el cual no permite que eso suceda; el sistema de creencias mantiene entonces una frontera intergrupala que se refuerza hacia su interior pues las sanciones sobrenaturales no funcionan más allá de sus límites, esto es, con los ladinos. Así, la jerarquía indígena sobrenatural desconoce a los pocos indígenas que ocupan algún cargo terrenal en el gobierno ladino, no se interesa y, por lo tanto, no participa de las cuestiones

de política terrenal. Por el contrario, se aboca al control de la economía diaria, para que nadie exceda los valores estándar, y al control de las relaciones sociales vitales –familia nuclear, parentesco ritual, amistad– para que las fuentes de reclutamiento se mantengan dentro de sus límites. Este sistema moral, dice la autora con sus propias categorías analíticas, “no es realista” sino ideacional (funciona en el mundo de las ideas), pero provee de mecanismos efectivos de recompensas y castigos para resolver los conflictos entre indios, los medios para elegir líderes indios legítimos para perpetuar este sistema moral y las formas de aplicar sanciones negativas a los transgresores. La brujería provee un vehículo sobrenatural para ordenar las relaciones sociales ante la ausencia de un sistema terrenal de control social indio y, ciertamente, a través de un procedimiento totalmente inaccesible a la influencia de los ladinos (173).

Este mecanismo está en la mente de los indios pero anclado en relaciones sociales del mundo terrenal. Por lo tanto, incide en ellas. La cuestión a resolver ahora es cómo Hermitte llegó a esta respuesta y cómo desplegó su argumento en el orden lineal de los capítulos. A continuación nos ocuparemos de esta segunda pregunta, y en los capítulos siguientes atenderemos a la lógica investigativa que la llevó a proponer esa respuesta.

#### **4. El argumento, entre el problema y la solución**

El argumento, hilo conductor y organizador del texto, contiene la tesis de la investigación, su aporte y su hallazgo en términos teóricos y de evidencia empírica. Pero la forma en que se expone no sigue ni la secuencia de su experiencia de campo, ni las discusiones teóricas como precedentes de la información que la investigadora fue a buscar o que encontró. Toda esa ingente cantidad de material debe organizarse de manera secuencial, tal como lo requieren las obras literarias: una idea, después otra. El argumento permite desplegar las evidencias que promueven y a su vez sustentan la tesis en una articulación permanente con los conceptos teóricos que, en la historia antropológica, se labran de cara a la conceptualización de la alteridad. Esto significa que las evidencias (lo que comúnmente llamamos “datos”) no valen por sí mismas sino en tanto permiten esclarecer, confrontar o profundizar nociones acerca de cómo interpretar la diferencia. Pero como los antropólogos no discuten estas nociones en abstracto sino sobre la base de sus trabajos de campo desarrollados en alguna comunidad en particular, las formas de interpretar la

diferencia operan siempre, y como aquí también veremos, a través de la comparación.

De manera que en el argumento textualizado encontramos dos líneas de abordaje que son conceptualmente diferentes: una es la lógica narrativa y expositiva. Las grandes unidades de la etnografía, los capítulos, son las piedras para cruzar el río que se extiende, en una orilla, como el planteo del problema y el objetivo, y en la otra orilla, la solución. Cuanto mejor alineadas estén esas piedras, más seguro será el cruce del lector. De lo contrario, éste hará tantos esfuerzos para hacer pie que correrá el riesgo de caerse al agua... o abandonar el libro. La otra línea de abordaje es la antropológica. Los capítulos desarrollan las unidades conceptuales de la disciplina y, para ello, se nutren de material empírico significativo y de conceptos que han sido generados en investigaciones llevadas a cabo en otras circunstancias temporales, espaciales y teóricas. Como veremos, estos conceptos (por ejemplo, *nahual*) y las realidades empíricas en las que se han originado (San Pedro Chenaló, Zinacantán, etc.) son puestos en interlocución con el caso presente (Pinola) por una decisión de la autora, y con algún propósito teórico ulterior, que en *Poder sobrenatural* es mostrar por qué ella ha optado por dar esa respuesta a su problema de investigación. Aquí atenderemos a estas dos líneas de abordaje distinguiéndolas siempre que sea posible.

Como adelantamos en la lectura del índice, la autora divide este volumen en dos partes: una "descripción etnográfica" precedida por la introducción, y los tres capítulos siguientes que, por sus títulos, parecen estrictamente dedicados al análisis y que ella rotula precisamente como "analíticos". En la introducción Hermitte hace una "descripción de Pinola en su carácter de comunidad bicultural" (22) y la descripción de la cosmovisión tzeltal en Pinola. El propósito de la introducción "es presentar las formas restringidas de comunicación entre las dos culturas imperantes —ladina e india—, y hacer destacar la distancia cultural que existe entre ellas" (22). Hermitte explica inmediatamente: "Las sanciones negativas ejercidas para corregir las tendencias desviantes de los indios" —que ella tratará en los capítulos siguientes— sirven "para reforzar la adhesión de los indios a los mandamientos morales tzeltales, manteniendo así las fronteras que separan a los indios de los ladinos" (22). Este punto es el que ha presentado en su tesis de maestría (1962).

Según la autora, en el segundo capítulo, la "Descripción etnográfica", anuncia el plan de la obra que presenta en la introducción, transcribiendo el "sistema de creencias tal y como se expresa en: los mitos de origen, la concepción mágica del cosmos, el concepto

de enfermedad, del nahual y del ch'ulel, la teoría de los sueños, y la estructura del poder" (22). Hermitte identifica este capítulo, por título y sustancia, como "puramente descriptivo". Aquí constan abreviadamente o, si se quiere, de manera estandarizada las versiones que le han dado sus informantes sobre su visión del mundo. No se cansa de repetir que este capítulo no excede la "descripción": "Estos datos sobre el sistema de creencias [que se brindan en este capítulo] son tema de análisis en otras secciones de la tesis" (22). Hermitte fundamenta esta escisión entre "una descripción" y el análisis señalando que es necesario 1) proveer datos aun cuando no vayan a ser retomados en el resto del trabajo, y 2) elaborar un registro para la posible comparación con otra literatura sobre el área.

En efecto, en el segundo capítulo incluye, como hacen otros investigadores, materiales que no hacen estrictamente a su problema relativo a la brujería, los agentes sobrenaturales y el complejo nahual-ch'ulel. El origen del sol, del maíz rojo, la historia del diluvio, no volverán a aparecer. Ella esgrime que asentar ese material por escrito obedece a la ausencia de la publicación del corpus mítico pinolteco y en este sentido su cometido se asemeja al salvataje de nociones que se perderán ante el vertiginoso cambio sociocultural que sufren estos pueblos. Sin embargo, su efecto retórico y antropológico excede las tareas de rescate. Gradualmente, y desde los mitos de origen, Hermitte va desembocando en la presentación de los componentes sobrenaturales del sistema de control social local: el rayo y los nahuales poderosos, el ch'ulel, los sueños, la enfermedad y los agentes de control sobrenatural. Todos estos ingredientes serán retomados en los capítulos posteriores pero desde otra óptica. ¿Dónde reside la diferencia?, esto es, ¿en qué consiste, para Hermitte, la "descripción etnográfica"?

En la introducción presentó los datos geográficos, históricos y sociales de Pinola, adoptando una perspectiva objetivista más propiamente sociológica y generalista, y apelando a un concepto que es nodal para caracterizar a este pueblo: la comunidad bicultural. Con bastante evidencia señala que la biculturalidad ladino-india no es igualitaria sino jerárquica. Pero como esto ha sido parte de su tesis de maestría, sólo provee las conclusiones de aquel trabajo. Ahora, en su "Descripción etnográfica", nos presenta relatos, uno tras otro, hilvanados por cosmogonías que van desde los orígenes —mitos débiles entre los pinoltecos— hasta la dinámica onírica sumamente actual. La sucesión de temas del capítulo 2 tiene una particularidad: está expuesta como dada, sin interrogaciones y hasta con aparente ingenuidad. Ciertamente, ni la investigadora ni los probables lectores

del texto, supuestamente occidentales, comparten estos relatos como factibles y reales. ¿Por qué parece admitir lisa y llanamente que el maíz rojo surgió por el sangrado de la hija del Rayo, a la que castigó el hombre? ¿O que la Luna era la madre del Sol, que lleva en brazos un conejo, y que madre Luna e hijo Sol murieron apedreados por los hombres? Pues bien, Hermitte desarrolla una redacción tal que transmite estos relatos como hechos reales aunque de otros tiempos: el maíz brotó de una piedra y el rayo negro es más poderoso que el rojo y, obviamente, que el blanco. Sin sombra de duda, la autora no introduce atenuantes ni aclaraciones. No dice: "Los pinoltecos creen en nahuales", sino: "Muchos de los brujos son tigres, venados, monos y otros animales malignos" (46).

Este modo de exposición tiene dos efectos, ambos inspirados en la premisa base de esta labor antropológica que es comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva nativa. El primer efecto es que la autora se adscribe y sumerge en la lógica pinolteca de la constitución del orden sobrenatural indio, y por eso comienza con el origen del mundo, el diluvio y Pinola como el centro del universo; aquí no hay lugar para procesos históricos habitados por mayas y conquistadores castellanos, ni para clases sociales y la explotación indígena. Y no lo hay porque los relatos y el mundo sobrenatural de los pinoltecos no los incorporan al menos explícitamente. Entonces la autora tampoco lo hace; se abstiene así de corregirlos y de evaluarlos.

El otro efecto es que, tratándose de una descripción fenoménica, esto es, de una exposición de cómo los indios afirman concebir este mundo, sin problematización sugerida por la mirada analítica, la investigadora se va sumergiendo de manera lineal y acumulativa en otra lógica, y va llevando al lector con ella.

En este punto, Hermitte parece seguir la lógica del antropólogo social británico Meyer Fortes quien advertía la distinción entre la descripción, donde las observaciones se agrupan más o menos de manera aproximada a cómo se encuentran en el campo, cómo se suceden y cómo se reúnen, y el análisis, donde la secuencia empírica se altera en el debate o la presentación de categorías generales fundadas teóricamente. A diferencia de la descripción, la interpretación antropológica puede diferir de las interpretaciones nativas e, incluso, utilizar conceptos ajenos a los de los nativos (Jacobson, 1991: 5).

Por eso el tono cambia profundamente en los capítulos posteriores. El capítulo tercero "marca el comienzo del análisis antropológico de los datos", donde el nahual y el ch'ulel son los dos protagonistas principales de las sanciones sobrenaturales. En el cuarto capítulo

“se discute el núcleo del sistema de control social”, que es la enfermedad por brujería y la curación como “etapa decisiva para resolver las tensiones creadas por la brujería” (24). Los distintos tipos de sueños se analizan como parte de este sistema. En el capítulo quinto se analiza la “estructura de poder en Pinola” pasando revista a los “roles más importantes”: el *me'iltatil* o guardián sobrenatural, el *poshtawaneh* o curador, y el *ak'chamel* o brujo, cada uno con sus atributos, funciones y jurisdicciones territoriales (24).

Volviendo a la introducción, la presentación de capítulos en un típico “plan de la obra” no bien comienza el libro contiene un alto grado de información donde no sólo se explica de qué trata cada uno, sino también por qué ocupan determinado lugar en la lógica general del argumento: los sueños sirven para revelar los actos de brujería o para encaminar una carrera política en el gobierno sobrenatural (24). Articulan el *ch'ulel* y el *nahual*, sustancia, instrumento y objeto de las fuerzas sobrenaturales (cap. 3), con sus daños –brujería y enfermedad–, sus causas –transgresión al código moral local– (cap. 4) y sus agentes (cap. 5). Ya al describir el contenido de cada capítulo, Hermitte logra dar cuenta de “cómo es” y “cómo funciona” esta institución de control social fundada en la brujería, que ha sobrevivido a los cambios.

El tercer capítulo comienza por una “definición preliminar” de *nahual* que ocupará una mayor cantidad de páginas (77-94) que su noción compañera, el *ch'ulel* (94-100). Ya introducido el lector en el *nahualismo* desde la perspectiva india (cap. 2), la novedad con respecto al capítulo precedente es que Hermitte se dispone a discutir la literatura existente sobre “*nagualismo*”, fenómeno detectado ya en las viejas crónicas y analizado en las etnografías académicas sobre el área maya. La autora procede entonces con total minuciosidad, presentando citas textuales de otros autores, algunos muy encumbrados y reconocidos: Alfonso Villa Rojas, Calixta Guiteras, Evon Vogt, Charles Wisdom, Georges Foster, Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros. Todos ellos han caracterizado el fenómeno del *nahualismo* en otras localidades chiapanecas: Vogt en Zinacantán, Guiteras en San Pedro Chenaló, etc. Esto es: cada autor hace su caracterización basado en una plataforma de lanzamiento que ha conocido antes de salir al campo (la literatura preexistente) y luego procede a formular lo que cree que es su contribución, con los materiales de su campo específico.

El *nahualismo* es un fenómeno típico y hasta metonímico del área mesoamericana, particularmente de México y Guatemala. Hermitte no llega a Pinola con un desierto conceptual. Pero para dar respuesta

a su pregunta de investigación y hacer alguna contribución al área de conocimiento, debe poner en interlocución ese mundo abigarrado de voces y experiencias teóricas que ella aprendió en los libros y artículos académicos, y su propia experiencia acerca del nahualismo pinolteco. Esta interlocución no puede hacerse sin ordenar a los interlocutores teóricos y ese ordenamiento es el producto de la investigación misma. Es decir, la investigadora llegó a Chiapas con lecturas acerca de las particularidades de la zona india mexicana, también la maya. Una de esas particularidades es el nahualismo. Sin embargo, en el libro no aparece todo cuanto fue escrito sobre este fenómeno cultural. Constan allí sólo los elementos necesarios para discutir una postura que, como veremos, a Hermitte le parece objetable. La ocurrencia de lo objetable nace de su campo, mucho más que de un diferendo teórico en el interior del estructural-funcionalismo o entre corpus teóricos antagónicos. Esa experiencia de campo está, sin embargo, presentada en términos teóricos: la permanencia de un sistema de control social de orden sobrenatural. Así, para proceder en su argumento, debe hacer un recorte de todo lo escrito, según su relevancia con respecto al control social sobrenatural. No es "el *nahual*" en general lo que ella está analizando en Pinola y en otros autores, sino cómo es concebido y aplicado contextualmente por los pinoltecos para acometer, recibir, disputar, un castigo o una recompensa sobrenatural, que puede resultar en la enfermedad y en la muerte. Así, si el castigo o la recompensa operan en un nivel sobrenatural, la noción de nahual y de *ch'ulel* deben corresponder también a ese orden.

En suma, la autora discute al menos dos cuestiones sobre la noción india de nahual: una, si es interpretado adecuadamente por otros especialistas, por ejemplo, sin caer en interpretaciones cristianocéntricas; otra, si las interpretaciones expertas le permitirían a ella comprender cómo opera la noción de nahual en el sistema de control social (brujería) en Pinola. Pero los expertos se refieren al nahual como un "ser sobrenatural automotivado" (79), la "contraparte animal" (79), el "espíritu animal compañero" (79), el "anhel" (88), definiciones que, según Hermitte, son algo imprecisas y hasta contradictorias. Frente a esto, ella responde posicionándose en su propio campo y replicando desde allí: "Lo encontrado en Pinola nos permite profundizar las características del nahual y [...] aclarar este concepto tan importante entre los indios mayas de Pinola contemporánea" (79). "Nuestra terminología seguirá el uso local en vez del que han establecido los autores citados" (81). Esta singularización le permite dar un giro y establecer que, a diferencia de otras localida-

des, “En Pinola no hay distinción terminológica en cuanto al nahual de los individuos comunes y al de los dirigentes” (81). Aquí Hermitte se aparta de la distinción introducida por Foster y Aguirre Beltrán, entre tona y nahual, pues en Pinola parecen ser la misma cosa. Los dirigentes y la gente común, todos tienen nahuales, sólo que aquéllos los tienen en mayor número y mucho más poderosos –vuelan más alto como el Rayo, el Meteoro y el Torbellino– (88-94). Más aún, según ella, nahual y hombre son lo mismo, y el nahual, concluye, es la coesencia del hombre (también de la mujer) quien no podría sobrevivir sin tres o más nahuales (82). Sucede, sin embargo, que ningún pinolteco indio sabe a ciencia cierta con cuántos y qué nahuales cuenta. Sólo quienes ocupan un lugar en la jerarquía sobrenatural pueden saberlo. Algunas páginas se dedican a esos nahuales principales como el Rayo, para mostrar que, aun cuando la literatura clásica lo refiere como una deidad, en el marco del nahualismo refiere fundamentalmente a una máxima capacidad de poder.

¿Por qué, entonces, son importantes los nahuales en la estructura argumental de Hermitte? Porque en su cantidad y calidad reside el sistema de estatus sobrenatural de los indios pinoltecos. Las clases de nahuales refieren diferencias de poder, actitud y vulnerabilidad (94). Los nahuales son la persona misma y en este sentido la retórica empleada por la autora en el segundo capítulo de la descripción etnográfica es conceptualmente atinada en términos locales, pues denotan inmediatez y proximidad.

La discusión sobre el ch’ulel es más breve y Hermitte se concentra en diferenciarlo del nahual, punto que, en su opinión, no termina de estar completamente claro en otros autores. ¿Dónde reside y qué es? ¿Por qué importa? Porque, juntos, nahual y ch’ulel expresan la dinámica de los ataques que culminan en la enfermedad por brujería.

Poder contestar las cuestiones principales relativas al nahual y al ch’ulel; saber si la vida onírica es dominio privado de uno, de otro, o de ambos; averiguar cuál es activo y cuál pasivo en la brujería, son algunos de los difíciles problemas que hay que abordar para tratar de explicar la semántica india. Una separación de las esferas de acción tiene tan poca base como una total fusión del nahual y el ch’ulel (98).

El ch’ulel parece ser “el centro del lenguaje, de la inteligencia y de la voluntad”, lo cual queda explícito en la expresión local “Lo miró en su espíritu y entonces su nahual atacó” (100). El problema es que no habría una distinción esencial entre nahual y ch’ulel, lo cual es capital en el tema de los sueños. Si en el sueño aparece un animal, seguramente se trata de un nahual; pero si aparecen figuras huma-



nas, se trata del ch'ulel (99). Todo depende del contexto de interpretación. Sólo su análisis permite decidir si los indios interpretan al agente o a la víctima como nahual o como ch'ulel.

Este capítulo sobre nahual y ch'ulel, que hemos visto con cierta extensión, sirve argumentativamente para varias cosas: 1) para visualizar cómo la autora se posiciona —desde su material de campo— de cara a la literatura existente sobre uno de los temas preferidos de la antropología mesoamericana. Si bien los otros autores no necesariamente descubrían jerarquías sobrenaturales como las que existen en el mundo pinolteco, sus definiciones de estas dos entidades ayudan a explicar cómo esa jerarquía puede operar efectivamente; 2) para visualizar cómo los pinoltecos conciben que opera la brujería en cada persona, y 3) para evidenciar el sentido crítico con que los antropólogos encaran un debate teórico acerca de conceptos locales o nativos elaborados a partir del material empírico. El caso del nahual es particularmente ilustrativo porque no se trata de un concepto occidental como “clase social”, “hegemonía” o “relaciones sociales de producción”. Se trata, en cambio, de un concepto indígena cuya interpretación depende del bagaje teórico y empírico de cada analista.

Asimismo, estos debates ponen de relieve una de las claves del análisis antropológico, que es la comparación. Hermitte afirma que el concepto de *anhel* o el de “espíritu animal compañero” no se aplica a Pinola. Pero no se limita a esto: procede además a mostrar inconsistencias en el tratamiento que dan algunos autores y cuestiona sus conclusiones. Discusiones como éstas abundan en la literatura antropológica, sobre todo en el interior de las áreas culturales establecidas por los antropólogos, como los conceptos de honor y vergüenza en el Mediterráneo, las sociedades duales en el Amazonas, la reciprocidad del tipo kula en Melanesia, etc. (Fardon, 1990). El nahualismo es un complejo conceptual emblemático de Mesoamérica y, como Hermitte y otros lo han demostrado, es una vía de acceso a la comprensión de la sociedad indígena mexicana y guatemalteca hoy. En estas discusiones reside el poder de la etnografía: la crítica etnográfica puede hacerse examinando la consistencia de un texto, como ya señalamos, pero también comparando el caso con literatura sobre la misma área cultural. Ambos son blancos que Hermitte eligió al discutir la consistencia interna de los enunciados de sus colegas y cuestionando la interpretación que ellos proponían del nahual en esas otras localidades. La conclusión del debate es si los autores son inconsistentes en la prueba empírica de sus afirmaciones y en el argumental de sus interpretaciones, ¿no será que el nahualismo en

esas localidades es otra cosa y está funcionando de otra manera que la que aquellos autores registraron e interpretaron? Y si así fuera, ¿no será que el ejemplo pinolteco de la coesencia está indicando que así funciona también en otras sociedades?

El cuarto capítulo está dedicado a describir y analizar la operatividad del sistema de control social en el plano sobrenatural. "Enfermedad, curas y sueños" es, por eso, su título. El capítulo comienza con una breve referencia a un sistema de clasificación de las enfermedades provista por otros autores —sobrenaturales, mecanicistas y emocionales— para luego examinar su aplicación al caso pinolteco. Pero rápidamente, tras mencionar algunas enfermedades típicas como la disipela y el cólico, la autora se concentra en aquellas que implican sanciones sobrenaturales. Éstas son sólo las provocadas por *mal echado* o brujería, las que Hermitte identifica como "el centro del sistema de creencias" que "explica la supervivencia y validez de las instituciones de control social que ya no existen en el nivel de la realidad sino tan sólo en el mundo del espíritu" (112). Éste es, probablemente, el primer lugar del libro donde la autora habla del "nivel de realidad" de este sistema de control social, "que pone coto a las tendencias desviantes de los indios locales" (112). Ese nivel es el ideal, el de las ideas, pero no sólo eso sino que la enfermedad establece el nexo entre lo sobrenatural y lo natural. Lo que sigue es una explicación minuciosa, también en debate con otros autores, acerca de cómo opera ese nexo. Es aquí donde intervienen las inmaterialidades de espíritu (*ch'ulel*) y coesencia (*nahual*) (112-120) pues, según se los defina, así serán los ataques que la persona pueda sufrir. Y así también serán los diagnósticos, las admoniciones y las curaciones. ¿Es la carne o el espíritu lo que se ataca mediante la brujería? Si el espíritu es dañado, ¿dónde, en qué plano se debe operar para obtener el diagnóstico y la sanación? (119).

Si la enfermedad advierte sobre una mala intención o sanción negativa proveniente del gobierno sobrenatural, los sueños son el nivel en que las fuerzas del mundo sobrenatural encuentran al hombre. Pero no lo encuentran en la vigilia cotidiana sino "en su espíritu", esto es, en sueños. Para que el hombre común pueda "saber" qué le sucede y por qué, qué código ha infringido o si se trata de un blanco errado cuyo daño estaba destinado a otra persona, o si fue por pura maldad y envidia de un brujo sin autorización de los *me'iltatiles*, para todo esto se requiere la mediación (vía interrogatorio, pulso, etc.) de los expertos, aquellos que detentan un estatus sobrenatural. Este factor es crucial para mostrar que la brujería que se opera mediante cierto tipo de enfermedad (el mal echado) y la cura que

requiere conforman un sistema social de creencias que sirve para el control social.

Hablar de un "sistema de creencias" requiere demostrar que un grupo de personas comparte ciertas nociones y ciertas prácticas relativas a un problema que identifican de manera común, la brujería, con su etiología, sus destinatarios y sus agentes sociales (esto último, materia del capítulo siguiente). Pero este saber compartido debe vincular a las personas entre sí según sus adscripciones sociales. Esta articulación no opera sólo normativamente. Siguiendo la premisa malinowskiana, detectar sólo la norma o "cultura ideal" no basta para dar cuenta de un sistema de creencias. Es necesario relevar lo que la gente dice que hace (lo que prescribe la norma) y lo que hace realmente. Es en este margen donde se produce "la adaptación de un sistema de creencias externamente rígido a la compleja red de las relaciones interpersonales" (125). Y es en ese margen donde un conjunto de normas se actualiza en la interacción reproduciendo un sistema social. Hay dos vías a través de las cuales la abierta dinámica de la vida cotidiana permite ajustar la relación entre normas y acciones: el diagnóstico de mal echado y la comprensión de los sueños, esto es, dos interpretaciones.

El experto —el curador— diagnostica sobre la base de los síntomas pero, a diferencia de la medicina científica, "no hay ninguna relación estrecha entre los síntomas y el diagnóstico" (120), de manera que otros datos intervienen en el proceso. La dimensión onírica y sus interpretaciones son fundamentales porque los sueños mismos son tanto diagnóstico como escenario y evidencia de la curación misma o el escalón, el anuncio o la comprobación de la carrera política hacia el gobierno sobrenatural. Claro que los sueños no son transparentes y su interpretación es cultural y social: hay sueños de brujería, de prueba y de iniciación (138), pero cómo se determina qué son, en cada caso concreto, a quién involucran o de quién hablan, depende del sujeto que sueña, de su contexto relacional y del agente curador. Sólo "los que saben" proveen la interpretación socioculturalmente válida y, por consiguiente, determinan los cursos de acción sucesivos que no sólo alcanzan al paciente sino también a su núcleo familiar y a su mundo de relaciones. Así, el que determinada interpretación sea pronunciada, escuchada y, sobre todo, creída, depende del consenso (142).

La brujería, mediante la enfermedad y la probable curación, es el núcleo de este sistema de control social que opera en un nivel ideal, pero esto no lo hace ilimitado ni caprichoso. Existen ciertos confines para dicho control, esto es, el establecimiento de ciertas normas donde algunos pueden controlar y algunos pueden ser controlados.

Como vimos en lo referente a “la respuesta” (ver *supra*), este punto es central porque culmina en una de las conclusiones capitales de este estudio: que la brujería no es sólo un sistema de control de la agresión o una forma de resolver conflictos. Para los pinoltecos, la brujería es definitoria de su adscripción social a la comunidad tzeltal; por eso, la brujería no alcanza ni a indios de otras comunidades (como los comitecos), ni a los ladinos. “La brujería opera exclusivamente para el control social de los pinoltecos. Ningún ataque intergrupual puede tener éxito” (134).

La evidencia de tal razonamiento está expuesta en párrafos anecdóticos y breves descripciones de sueños (142-144) y en tres tablas: los Casos de Brujería (126-133), los Agentes (135-136) y las Causas de Brujería (136-137). Su uso cuali y cuantitativo será analizado en el próximo capítulo de este libro.

El capítulo “Los agentes del control social” habla precisamente de los operadores de este sistema de creencias pero, dado que ese sistema opera como control social, refiere fundamentalmente a quienes controlan. Y puesto que quienes controlan operan en un sistema de brujería sólo de y para tzeltales de Pinola, se trata de agentes indios y para indios en la localidad. Pero hay algo más que ya viene siendo anunciado, aunque no será totalmente desplegado hasta las conclusiones.

Por el momento digamos que este capítulo trata de los principales o *me'iltatiles*, que son los guardianes de la comunidad o viejitos; los médicos o *poshtawaneh* y los brujos o *ak'chameles*. Hermitte pasa revista a las características de cada función y estatus, pero no deja de advertir, desde el comienzo, que nadie ocupa necesaria y formalmente un solo rol. Como no existen autoridades indígenas en Pinola, más que unas pocas formales y dominadas por los funcionarios ladinos (147), los roles se desempeñan en el curso de la interacción y al calor de los acontecimientos. Esto diferencia a Pinola de otras localidades (como Oxchuc) donde “las sanciones siguen líneas definidas”: los ancianos del linaje, ancianos del clan, jefes del calpul, etc. (146-147). En Pinola sólo existe la familia nuclear. La inexistencia de autoridades tzeltales en el plano terrenal no impide que operen en el otro, en el sobrenatural. La autora plantea aquí, y por primera vez en el libro, la idea de que el gobierno indio se movió hacia arriba, “pero conservando la estructura y funciones de los organismos tradicionales de funcionarios indios. Ese gobierno sobrenatural —que no tiene ninguna correspondencia con ningún grupo indio a nivel terrenal— consta de un presidente, un secretario, un juez y varios policías. Pero nadie sabe quiénes son” (148).

Se presume, se actúa, se plantean formas de trato que denotan respeto y deferencia, o temor, subordinación, etc. Todo el capítulo está dedicado a dar cuenta de las distintas funciones –principal, curador y brujo– en virtud de nociones y prácticas donde los roles no están consagrados por una institución formal. Función, expectativas y desempeño (146; *poshtawaneh*, 152-155; *ak'chamel*, 155-158), jurisdicción de su rol (150-151), reclutamiento (159), sanciones positivas y negativas, se exponen de cara a una inespecificidad básica y en juego permanente: nadie sabe quiénes son. Es el consenso y el contexto de la interacción lo que inviste a estos funcionarios sobrenaturales, del mismo modo como garantiza tal o cual interpretación de un sueño o la sentencia de tal o cual diagnóstico.

Recapitulando, entonces, hasta ahora y de la mano de Hermitte hemos hecho lo siguiente: conocimos a Pinola en términos sociológicos como una comunidad bicultural que atraviesa un proceso de cambio, muy lejos del paradigma de comunidad indígena aislada; accedimos a los pinoltecos desde su cosmovisión tzeltal, en mitos y creencias tal como ellos los expresan; nos internamos en el análisis de su sistema de creencias que sirve de control social. Para ello, identificamos 1) los dos materiales personales con los que opera dicho sistema, nahual y ch'ulel; 2) el funcionamiento de ese control social mediante la enfermedad causada por mal echado o brujería, y su proceso de diagnóstico, tratamiento, curación y/o muerte, y 3) quiénes son los que la comunidad identifica y trata como expertos en este *métier* y por lo tanto les asigna el rol de controladores: el principal, el curador y el brujo.

A continuación, Hermitte presenta sus conclusiones, confirmando que es éste “un sistema de creencias con consistencia interna y con condiciones externas que las refuerzan y permiten su adaptación a una estructura social modificada” (165). Esto viene a contradecir el supuesto de que la inexistencia (terrenal) de autoridades indias equivale a aculturación o a cambio cultural. Y aunque no pueda detectarse a simple vista, se trata de “un sistema” porque abarca dos conceptos ontológicos (cap. 3), la etiología sobrenatural de determinadas enfermedades que pueden ser fatales (y por eso son las enfermedades más importantes) y una concomitante teoría de los sueños donde se causan, reciben, diagnostican, interpretan y eventualmente curan esas enfermedades (cap. 4), y porque abarca, también, la conformación de un consejo sobrenatural integrado por agentes con roles más o menos definidos, aunque no fijos en este sistema de creencias médico (cap. 5) (166).

Es éste entonces “un sistema de control social que opera entera-

mente a nivel conceptual” (165) y que, como en el caso de los azande examinados por Evans-Pritchard, en el África oriental de los años 30, constituye la “textura de su pensamiento” de los pinoltecos y, por eso, la frontera misma de su cognición, su lógica y su práctica concomitante (166). Así, “La visión pinolteca de lo sobrenatural, cuyo concepto central es la brujería”, es la matriz en la que se configuran las relaciones sociales, donde la base del estatus es el poder o su carencia para embrujar (167). Esta matriz es “la parte esencial de su carácter indio”, operando como “un medio de mantener los límites sociales contra los ladinos. La integridad de la cultura india y la solidaridad de grupo indio frente al impacto de los ladinos se conservan sancionando al pinolteco que se atreve a explorar las fronteras de su propia sociedad” (172). Los cambios que afectaron a Pinola derivaron en la desaparición de la jerarquía gubernamental indígena y en el carácter más difuso de canales para transmitir el conocimiento esotérico. Sin embargo, el gobierno sobrenatural funciona y se lo reconoce como legítimo. ¿Cómo? Porque “se mueve para arriba” (172) y se sostiene en el consenso (169), el estatus sobrenatural en Pinola no es formal sino consensual (168) de manera que, según termina el texto de este estudio: “La brujería [...] proporciona una forma sobrenatural de ordenar las relaciones en ausencia de la posibilidad de un sistema terrenal de control social” (174).

Corresponde ahora empezar a reconstruir cómo elaboró y concibió Hermitte este producto textual. En tanto que texto académico, la autora debe suministrar alguna información acerca de sus métodos de obtención de información y acerca del carácter de los datos mismos, para demostrar que alcanzó sus conclusiones sobre una evidencia adecuada y adecuadamente obtenida que garantice la validez y la confiabilidad del estudio. Éste es el tema del próximo capítulo.