

**“HACER DE COMER” Y BRUJERÍA EN UNA POBLACIÓN
RURAL EN BOYACÁ: “LA ENFERMEDAD POSTIZA” ***

*“Food Preparation” and Witchcraft in a Rural
Town in Boyacá: “The Fake Disease”*

ANA LORENA RAMOS CÓRDOBA **

Universidad Externado de Colombia

* Este artículo recoge parte de los resultados del trabajo de grado “La enfermedad postiza. Sobre el proceso salud-enfermedad en una población rural en Boyacá”, presentado en el año 2010 para optar al título de Antropóloga, en el Área de Investigación en Salud, Conocimientos Médicos y Sociedad, Línea de Saberes y Prácticas Médicas, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia.

** loreramosc@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 8 de marzo del 2011 · aprobado: 7 de mayo del 2011

RESUMEN

A partir de un trabajo etnográfico desarrollado entre 2007 y 2008, este artículo explora las interrelaciones entre los conceptos locales de enfermedad, el “hacer de comer” y la brujería en un sector rural del municipio de Ráquira (Boyacá). Allí aparece la “enfermedad postiza” como una construcción social que condensa concepciones sobre las relaciones sociales, la comida y el diablo, constituyéndose en una forma de dar sentido a la vivencia de la enfermedad y de comprender la relación entre dos dimensiones esenciales en la reproducción de los grupos humanos: los procesos de salud-enfermedad y la cocina.

Palabras clave: brujería, cocina, diablo, enfermedad postiza, envidia, salud-enfermedad.

ABSTRACT

On the basis of an ethnographic project carried out between 2007 and 2008, the article explores the interrelations between the local concepts of disease, food preparation, and witchcraft in a rural sector of the municipality of Ráquira (Boyacá). There, the “fake disease” appears as a social construction that synthesizes conceptions regarding social relations, food, and the devil, thus becoming a way to make sense of the experience of sickness and to understand the essential dimensions of the reproduction of human groups; the processes of health-sickness and food preparation.

Keywords: cooking, devil, fake disease, health-illness, jealousy, witchcraft.

En el municipio de Ráquira, departamento de Boyacá, la producción de cerámica se constituye en la actividad económica viable y la principal (Duncan, 1998, p. 50), tanto en la zona urbana como rural. Una de estas zonas rurales es referenciada localmente sobre la pendiente de un cerro conocido como Furca, cuyo significado se encuentra asociado al diablo (Castellanos, 2007; Moncada, 2007; Ramos, 2010), y en cuya base “dicen que hay un lago con oro, guacas y cosas de esas”, según cuenta una joven del lugar¹.

Allí, en el ascenso al cerro de Furca, sus habitantes hacen una clasificación general de las enfermedades en dos tipos: naturales y postizas. Es una etiología que localmente se distingue en que las primeras son enfermedades cuyas causas son consideradas como naturales, al ser del “propio cuerpo”, mientras que las segundas se deben a una acción dañina de otros sujetos por medio de la brujería. Decía Helena, una ceramista habitante del lugar: “la enfermedad natural pues es la que le da a uno, la del cuerpo, y la postiza pues la que otros le hacen a uno, por envidia o quién sabe qué”.

Las enfermedades naturales se caracterizan por un malestar localizado en una parte del cuerpo, como la garganta, “la tripa”, las rodillas, las manos, los pulmones o los huesos. Aquí se encuentran: tensión alta, diabetes, gastralgia, úlcera, gripa, tos, el apéndice, osteoporosis, mal de corazón, del hígado, de los riñones y de los pulmones. Y la atención en salud se hace de modo predominante en el espacio doméstico y en el sistema oficial, representado en el puesto de salud de Ráquira, Chiquinquirá o Tunja, por lo general, dependiendo de las IPS de remisión por parte del seguro médico.

Así, doña Hermelia² describía la tensión alta como un calor que se le subía por todo el cuerpo, hasta la cabeza, y le provocaba dolor de cabeza y ahogo. También, el vapor caliente, llamado “vaho” o “calor”, emanado de cosas como comida, se puede concentrar en la “tripa”

1 Los testimonios que se incluyen en este artículo fueron construidos durante el trabajo de campo realizado en el ascenso al cerro de Furca entre 2008 y 2009. Los nombres de las personas han sido cambiados, con el fin de preservar el anonimato, siguiendo el acuerdo realizado durante el trabajo de campo con los habitantes del lugar.

2 Los nombres de las personas han sido cambiados, con el fin de preservar el anonimato, siguiendo el acuerdo realizado durante el trabajo de campo con los habitantes del lugar.

—el estómago— y provocar enfermedad. Esta fue la causa de la muerte de un hombre mayor en el lugar, que “se tragaba todo ese calor que salía de la sopa”, según contaban, y de una mujer de Ráquira que se encuentra muy enferma por el “vaho”, no de la sopa sino de las arepas que hace para vender.

Eso con el calor, pero el frío también aparece, al sentarse en el molino de barro “se le entra a uno un frío”, y entonces “uno se enferma de los riñones y no deja hacer fuerza”, según contaba Edwin, un joven con conocimientos en el proceso de la quema de la loza y que así me indicó que no me sentara en el borde del molino de barro. Y, por ejemplo, un dolor de rodilla se puede deber a que se tiene “un frío concentrado”, decía Delia. “¿Frío concentrado?”, le pregunté. “Sí, como cuando por ejemplo usted está en la casa, con ropa, toda acalorada, y se la quita y sale sin ropa ni nada al frío, entonces el frío se le concentra”, me respondió.

La contaminación aparece como una enfermedad natural y, al mismo tiempo, como un agente de enfermedad, principalmente de aquellas respiratorias, como la “tos” o el “mal de los pulmones”, lo que los ceramistas relacionan directamente con la cocción de la loza en la producción cerámica. La contaminación se piensa en sí misma como acentuada y relacionada con el tiempo prolongado de contacto con ella. Esto se observó en el caso de la tos, que se atribuye a “la contaminación por tanto humo”, y en las personas mayores, cuyos problemas respiratorios se atribuyen a ello. Doña Aleida, por ejemplo, mujer mayor que siempre ha vivido haciendo loza, tose a menudo, “sufre de los pulmones”. Una de sus nietas explica que:

Tiene un pulmón que eso, mejor dicho, no le sirve para nada.

Mi abuelo murió de eso, los doctores [del Hospital de Ráquira] le decían que eso le daba a él porque fumaba mucho y que tenía que dejar de fumar, que eso era lo que lo tenía así. Pero eso era mentira, él nunca fumó. Lo que pasa es que aquí por los hornos la gente se enferma mucho de eso.

Este tipo de enfermedad, que localmente se entiende como natural, presenta a un ser humano que se encuentra en interacción con un entorno que puede ser concebido en términos de contaminación, de calor y frío. El calor y el frío, como agentes de enfermedad,

comprenden lo que se entiende como el principio térmico de las enfermedades (Barajas, 1995; Gutiérrez de Pineda, 1985a).

La concepción general de la enfermedad en los dos tipos ya mencionados, natural y postiza, ha sido mencionada por otros autores para el departamento de Boyacá. Chaves y Villa (1983, p. 49-50) señalan que entre campesinos boyacenses se encuentran aquellas enfermedades que son “de la naturaleza” y las “producidas por agentes sobrenaturales”.

De la misma forma, años después, Alvarado et ál. (1989) plantearon que, entre usuarios de la medicina popular en Tunja, encontraron la clasificación en enfermedades “orgánicas” y “postizas”. Las primeras comprenden factores “con implicación cosmológica como el caso del sol, la luna, calor, frío, viento, sereno” (Alvarado et ál, 1989, p. 167), mientras que las segundas tienen un carácter alusivo a factores culturales: “cuando la envidia o el odio origina enfermedades postizas conocidas como salamiento, hechizo o brujerías” (Alvarado et ál., p. 167). Las postizas, nos dice Virginia Gutiérrez de Pineda (1985b), en su amplio estudio sobre medicina tradicional en Colombia, se encuentran dentro de los sistemas médicos mágico-religiosos, siendo una forma de agresión mágica vinculada directamente a tensiones sociales entre individuos.

Ante la irrupción de la enfermedad, la persona acude al sistema oficial de atención en salud o a la atención doméstica. Pero, decía don Eustasio, si dicha persona

sigue enferma, sigue tomando droga y no hay mejoría, y no le conocen qué enfermedad es que tiene, entonces uno ahí comienza a sospechar. Y ahí vienen las dudas... Estuve donde un enemigo. Dicen que fue un maleficio y se procura buscar de esos médicos³ que saben de eso, los llaneros.

En la enfermedad postiza, ya no es el principio térmico ni la contaminación lo que explica el estado de enfermedad. Como nos decía Helena, “la postiza es esa enfermedad que le hacen a uno por envidia o quién sabe qué” y la manera en que lo hacen es a través de la comida:

3 El término médico, al igual que en otros lugares en Boyacá, se usa de manera indistinta para referirse al agente curativo de salud, ya sean enfermedades naturales o postizas sobre las cuales los denominados llaneros y otros médicos “son los que saben” (véase Barajas, 2000, p. 66; Chaves y Villa, 1983, p. 51).

“le echan porquerías en un tinto, un chocolate, una arepa, cualquier comida, para hacerle el mal”.

Así, nos encontramos ahora con el hecho de que la comida aparece dentro de una forma de explicar la enfermedad en la experiencia social, vinculada con la brujería. A continuación, presento un acercamiento a la comida y al contexto en el cual se produce, con el objetivo de comprender esta enfermedad denominada localmente “postiza”.

“HACER DE COMER”

En la consideración de nosotros, los seres humanos, como seres vivos, en una perspectiva biológica, la cocina se constituye en una dimensión trascendental, ya que permite la adecuación de diversos alimentos producidos en distintos ambientes para garantizar una supervivencia biológica. Sin embargo, según Fischler, en cuanto acto humano, se encuentra investida de funciones y sentidos en contextos particulares: “se refiere a las reglas culturales, las representaciones, creencias y prácticas que rigen la preparación de los alimentos y su consumo en distintas sociedades y que influyen los comportamientos sociales y las identidades” (citado en Camacho, 2006, p. 1).

En el lugar de estudio que nos encontramos comprendiendo, este acto de preparación de los alimentos que van a ser consumidos es referido muy a menudo por sus habitantes como “hacer de comer”, por lo cual va a ser la manera con la que me voy a referir a este proceso.

Cocinar es un acto esencialmente de transformación en la reproducción de la vida, de ahí que se observe la asociación entre esferas de creación de vida, como lo hacían doña Ermita y doña Aleida, en el ascenso a Furca, que hacían una asociación directa entre una olla y el útero femenino como gestor de vida, diciendo que “el útero es como una olla de cocinar”.

Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977, p. 350), en un análisis simbólico sobre la alimentación entre los indígenas Desana del Vaupés, señalaba que “el acto de cocinar y hervir siempre tiene la connotación femenina de una gestación uterina. El mismo fogón ... es un elemento femenino de transformación, es un microcosmos uterino, en el cual se prepara un acto de creación”.

De este proceso de preparación de los alimentos, de transformación, resulta la comida, que así como tiene un contenido en

términos calóricos también tiene una energía simbólica (Krögel, 2009, p. 105). Este hecho, la diferencia de la noción de alimento, es medido meramente en términos cuantitativos de capacidad nutritiva, independientemente de la construcción cultural alrededor de ella (Suárez et ál, 2001, p. 186).

En el ascenso a Furca, el carácter de las comidas es concebido en relación al vivir, entendido este en el trabajar, debido a que la comida se constituye en la fuerza que lo hace posible. Por lo cual, contaba Delia, “no se desayuna con un tintico no más, como se hace en Bogotá, que se toman algo y ya. Aquí no se puede así, debe ser trancable, por el trabajo pesado”.

Así, antes del desayuno y de comenzar la jornada de trabajo, al comenzar la mañana, se suele consumir un tinto con una harina, que puede ser un bizcocho, pan, galletas, arepa, tajadas de plátano. A esta comida le sigue el desayuno, que debe ser con una sopa de pasta, un caldo o “cualquier sopita”.

La sopa se consume “sorbiendo”, pues, decía doña Aleida:

Sorbido es bueno, porque corre por todas las venas... Y sí, porque uno siente calor por todo el cuerpo, coge colores. Al “caldito” se le agrega carne, de haberla, pero que en lo ideal se busca que sea un “hueso de cadera”, que contiene “la sustancia” que se encuentra en el “gordo del hueso”, ya que es “la que engorda”.

Entre risas, doña Aleida contaba esto junto con la siguiente historia:

Con hueso de cadera queda un caldo lo divino, es un alimento el verraco... —se ríe—. No ve que hay un cuento que dizque una mujer tenía su mozo y le daba hueso de cadera, ¡y al esposo le daba hueso de pierna! ¡Entonces, claro! el marido ahí todo flaaaco, mientras que el mozo sí estaba lo más de bien —riéndose y haciendo gestos, con el cuerpo, de un marido desgarbado y un mozo robusto, “gordito”—.

Sobre el hueso, hay que decir que es muy usual que sea lo último que la mujer de la casa, que ha preparado la comida, lleve al comensal, puesto en un plato pequeño, aparte del caldo. Este caldo, reemplazado a veces por sopas (de pasta, por ejemplo), que tienen la sustancia del “gordo” del hueso de cadera, ese “alimento ni el verraco”, no puede

faltar en el desayuno de los ceramistas y por lo general es la segunda o tercera comida del día, algo que puede variar entre casa y casa.

Después del desayuno, la mujer continúa la jornada de trabajo, ausentándose del taller para comenzar a preparar el almuerzo; a veces, lo hace desde que se levanta, hacia las cinco de la mañana. Al mismo tiempo, prepara “el puntal” o las “onces”, para los trabajadores que se encuentren en el taller o los miembros de la familia, que consiste en chocolate con tajadas fritas de plátano maduro, pan, arepa o queso.

Pasando el medio día, llega la hora del almuerzo. Dejan el “oficio del barro” y la familia de la casa, junto con los trabajadores que allí se encuentren, se reúnen en el espacio destinado para su consumo, que puede ser una mesa en la cocina o materas que actúan como sillas y mesas para apoyar la comida en algún sitio del taller. Por lo general, el almuerzo se encuentra compuesto por varias papas, arroz, granos como fríjol, lenteja o arveja y, de haber en la casa, un pedazo pequeño de carne.

Hacia la mitad de la tarde, nuevamente se dan las onces, que pueden ser los mismos alimentos de la mañana o se puede cambiar el almidón consumido. Ya en la noche, entre las seis y las siete, se da la última comida del día, que es “lo que quede del almuerzo”, me decía doña Aleida.

Esta estructura de la distribución de las comidas fue mencionada también por Yolanda Mora de Jaramillo (1974), en un estudio en el que presenta las comidas de los habitantes del pueblo y las veredas, elaborado a partir de encuestas. El desayuno, el almuerzo, el “puntal” (onces) y la comida, compuestos con pan, tajadas de plátano, chocolate, arepas, gran cantidad de papas, arroz y granos, proporcionan un alto contenido calórico. Pero también proporcionan una energía simbólica pensada por los artesanos a través de la sustancia de los ingredientes que componen la comida, que brindan la energía para el trabajo, siendo comidas “trancables”.

Cristina Barajas (1997, p. 59) señala que hay una relación de intercambio entre los campesinos boyacenses con la tierra, a través de una cadena de fuerza o energía. Los campesinos dan a la tierra unos ingredientes, por medio de la inversión de fuerza y trabajo, y esta da unos alimentos a los campesinos, que les proporcionan la fuerza para

trabajar; esta fuerza está mediada por el proceso cultural de la cocción de los alimentos:

Es un ciclo en el que fluye la energía desde la tierra hasta la casa a través del consumo de los alimentos y del trabajo humano. Las personas dan a la tierra sus esfuerzos y su trabajo además de abonos y semillas, la tierra da frutos que a su vez son utilizados mediante el trabajo del hogar (la cocción) como nueva fuente de energía que debe ser reinvertida en trabajo.

Esta misma relación entre los campesinos de los Andes, la tierra, los alimentos y la fuerza para el trabajo fue encontrada por Juana Camacho (2006) entre indígenas de Ecuador, en la comunidad de Cotacachi, para quienes “la comida se define como aquello que crece en el campo y da fuerza, energía y salud” (p. 5). Stephen Gudeman y Alberto Rivera (1989), de manera similar, describen que entre campesinos de Nariño y Boyacá la tierra es la que les brinda la fuerza (*strength*) para el trabajo, a través de los alimentos cultivados (*crops*), y esto es algo permitido o dado por Dios.

Gudeman y Rivera (1989) presentan que la concepción de fuerza que brindan las comidas varía entre los campesinos de acuerdo a la zona de ubicación y que a menudo se refiere a aquello que mejor se produce en el lugar. Así, en los alrededores de Villa de Leyva, región en la que se enmarca también Ráquira, la gente sostiene que los granos, los guisantes, las habas y las papas contienen más fuerza que otros alimentos (Gudeman y Rivera, 1989, pp. 271-272).

Estos se constituyen, de acuerdo con Juana Camacho (2006), como característicos en la dieta campesina tradicional, que “está compuesta por cereales, tubérculos, legumbres y frutas y plantas silvestres. El consumo de proteína animal es esporádico y está relacionado con los eventos rituales principalmente” (p. 5), como veíamos en las comidas que componen el “hacer de comer” de los habitantes en el ascenso a Furca, en Boyacá.

Ahora bien, el consumo de estas comidas, que proporcionan la fuerza y energía necesarias para el vivir, se ha de reflejar en un cuerpo de contextura gruesa. Por eso la robustez se constituye como ideal estético, asociado a un estado de salud, en oposición a una delgadez que

se asocia a la enfermedad (Gutiérrez de Pineda, 1989, p. 38), como se puede ver en la historia del “mozo⁴ que estaba lo más de bien y el marido que estaba flaaaco”.

Además de concebirse las comidas en función del vivir, expresado en el trabajo, hay ingredientes que se utilizan en la preparación de los alimentos para “dar sabor” a las comidas. El cilantro, por ejemplo, que permanece en un recipiente con poca agua en el mesón de la cocina, se agrega al final como último toque de sabor al “caldito” antes de ser consumido. Se busca “dar sabor” a la comida, para que quede “rica”. Así, “al preparar lentejas, al final le echo leche para darle sabor”, como también se hace con el pescado⁵. Para “darle sabor” a la comida “se fritan los ajos, pero si se dejan mucho se mueren y quedan feos”, como el cilantro, que “se muere, queda feo y no da sabor si no se deja en agua”, según doña Aleida.

Cuando se “hace de comer”, se trata de que quede “rico” y que a los demás les guste, algo que allí es de conocimiento público, pues se sabe quién cocina rico y quién no. “Hacer de comer” es un hacer de comer para otros, así lo sentía Jova, y por eso cuando está sola, porque se separó de su esposo y sus hijos no están en la casa, no le “dan ganas de preparar nada”, porque “¿para qué?”, me decía. En el mismo sentido, es una manera de fortalecer las relaciones sociales con los otros, como tradicionalmente lo ha abordado la antropología (Goody, 1995) y que aquí se da a través del “bandearse” con la comida. Decía Jova que a veces le llevaba de lo que preparaba a su vecina, y que ella también a veces “por ahí le mandaba sopitas” o cositas de las que preparaba, “ahí nos bandeamos las dos”. Igualmente Alicia, una mujer mayor, decía:

Eso no hay problema con que no se acaben el caldo del desayuno; hago caldo por si viene visita, entonces se les ofrece caldito para que coman. A mí a veces también me tienen sopita donde mis otros hijos, enton’ yo voy y como allá.

El sabor de la comida es algo perceptible y conocido socialmente por otros habitantes del lugar, a la vez que se encuentra relacionado

4 “Mozo” es la noción que las personas suelen usar para referirse al amante de las mujeres casadas. [N. del E.]

5 El pescado no es usual en las comidas, se consume por lo general en Semana Santa y es adquirido en los mercados de Ráquira o Chiquinquirá.

con el carácter de la mujer, pues una comida rica es asociada con el carácter de una mujer “buena gente”, de modo que hay una confianza para el acto de consumir la comida que ha preparado.

O, el caso contrario, cuando el sabor no gusta, la mujer que hace de comer es percibida con desconfianza, “como con sospecha, como ver que esta persona como que jummm... Con eso que llaman malicia”, explicaba don Eustasio. Se mantienen tensiones sociales con dicha familia, se evita consumir lo preparado en dicha casa, como también pasar por ahí, para evitar el ofrecimiento de comida, pues se puede ser susceptible de un acto de brujería, de una enfermedad postiza. En la comida que se ofrece los ingredientes lesivos no dan sabor, pasan como no perceptibles, aun cuando están ahí y pueden hacer daño, esto es, pasan subrepticamente, porque si fueran aparentes en el sabor, en el momento de consumirlos, “uno no caería, imagínese”, decía don Eustasio.

LO APARENTE Y LO SUBREPTICIO

Pero así como lo subreptico se presenta en la comida, lo hace en la vida social en general entre los habitantes en ascenso a Furca. Decían doña Ermita y su hija: “la gente por aquí no es lo que aparenta... Aparentan ser todos *jijijí*, todos amables, pero en realidad son una mierda”. Las tensiones sociales se pueden desenvolver subrepticamente, se siente envidia y celos por la tierra, la mujer o el hombre de otro(a), y a la vez el encuentro social se presenta como amistoso, suponiendo una cercanía social que genera confianza, el *jijijí* de que nos hablaban, en lo aparente.

Y es que las tensiones sociales se presentan como una característica entre los habitantes del lugar de estudio, quienes son conocidos como “los más peliones, chismosos y envidiosos” (Castellanos, 2007), de los que se dice que “viven agarrados todos con todos”.

La envidia y los celos, por hombres, mujeres, tierras, agua, etc., pueden aparecer cotidianamente de maneras perceptibles, aparentes y reconocibles por quienes están involucrados en ellos, a través de peleas cuerpo a cuerpo, pleitos por tierras o, por ejemplo, del corte intencional de la manguera por medio de la cual se abastece de agua cada casa de ceramistas, de modo que a la familia o a la persona con la cual se mantiene la tensión social le deja de llegar el agua. Don Eustasio, así, sentenciaba diciendo: “por aquí lo que predomina es el chisme y la

envidia”. El chisme y la envidia son parte importante de las conversaciones cotidianas entre los habitantes en el ascenso a Furca.

Este carácter de las relaciones sociales fue observado por Adarve et ál. (1982) y Pinzón y Suárez (1992) en la población boyacense de Sora, donde distinguieron dos niveles en la organización social: un primer nivel de realidad en el que las relaciones sociales se presentan orquestadas en una armonía social y que se expresa a través de una gran dosis de amabilidad y cordialidad en el trato, en el saludo y en la hospitalidad; y un segundo nivel, que se devela al adentrarse en la vida social de la comunidad, que es opuesto al primero, donde aparecen las relaciones sociales concretas que generan la tensión social (Adarve et ál., 1982, p. 3).

Lo aparente y lo subrepticio se presentan como dos dominios a través de los cuales se desenvuelven las relaciones sociales entre los habitantes del ascenso a Furca, lo cual he definido como (Ramos, 2010, p. 37):

aquellos intereses y tensiones que no son perceptibles por alguien en el encuentro social, pero que aún así subyacen en él, en una interacción que se muestra como amistosa e, incluso, solidaria, de tal manera que las tensiones sociales pasan ocultas en el encuentro social.

Los encuentros sociales se dan entre estos dos dominios, entre aquello que se puede percibir del otro y aquello que no lo es y es temido, lo que Eduardo, un joven ceramista, expresaba cuando dijo que “con la ruana había que tener cuidado... porque el machete podía ir debajo”. Ese es el problema del *jijijí*, con el que se evoca la risa del departir cordial, y del “ser mierda”, refiriendo intenciones dañinas ocultas inmanentes. Entre lo observable y lo que no lo es, lo aparente y lo subrepticio, se encuentran la envidia y los celos como motivo de hacer el daño, a través de una acción que se da dentro de lo subrepticio en el encuentro social: la brujería en el “hacer de comer”, porque “por envidia, o quién sabe qué, buscan hacerle el mal a otros”.

LA ENVIDIA

Como una manera de aproximarnos a la envidia, la definición de la Real Academia Española nos habla de: a) tristeza o pesar del bien ajeno y b) emulación, deseo de algo que no se posee. La envidia nos sitúa

en el terreno del espacio social, en la relación de los unos con los otros; nos habla de emociones, de pesar, tristeza, por lo que uno no posee y otro sí, de un deseo por ello y la potencialidad de su satisfacción. Claro, quien relata la envidia no se reconoce como envidioso, como veíamos con don Eustasio y Helena; como cuando doña Hermelia decía que les tenían mucha envidia por una tierrita que habían conseguido por ahí.

En consonancia, desde una perspectiva funcionalista, abordada por Katharina Bernhard (1990) sobre los campesinos, particularmente en Boyacá, la envidia es considerada como un mecanismo de regulación social: este argumento también podemos encontrarlo en Pinzón y Suárez (1992). Desde esta propuesta teórica, las instituciones sociales tienen como función el mantenimiento del sistema social campesino, caracterizado como un sistema cerrado, conservador y limitado en cuanto a roles sociales, una fuerte presión de conformismo sobre los miembros de la comunidad y unos mecanismos marcados que buscan mantener la homogeneidad socioeconómica estable (Bernhard, 1990, p. 27). La envidia, desde esta perspectiva, tiene una forma institucionalizada que actúa como una amenaza constante para aquellos que tienen pretensiones de ascenso social o económico, a la sazón de que es el motivo para hacer el mal (Bernhard, p. 27), como lo expresaba doña Hermelia.

No obstante, en el contexto tratado, más que seguir esta perspectiva funcionalista, resulta relevante considerar lo que propone Michael Taussig (2002, p. 479): los más pobres de los pobres también pueden sentir que son víctimas de la envidia, pues lo que este tiene puede no ser visible. La envidia, ante todo, suministra un teatro de posibilidades en la vida social, más que ser la causa del infortunio o la hechicería, es “la fuerza discursiva inmanente para rastrillar los carbones de los sucesos en busca del sentido (y sinsentido) de su sociabilidad” (Taussig, 2002, p. 473-474).

Así, siguiendo a Taussig (2002), la envidia no solo actúa en el nivel de la regulación social ni solo como una categoría de análisis social en la investigación (véase Castellanos, 2007), sino también como una categoría interpretativa fundamental en la experiencia social, desde la cual no solo se modela esta última, sino que los habitantes del ascenso al cerro de Furca modelan su experiencia sociocultural y se constituyen en actores de la misma, a través del acto narrativo desde el cual

explican las distintas situaciones que acaecen. Se puede comprender, entonces, que la envidia sea parte constitutiva de las conversaciones cotidianas.

Ahora bien, además de este carácter discursivo, en la envidia se puede encontrar una representación simbólica asociada a la destrucción de la persona, característica en la enfermedad postiza. Veamos los siguientes relatos, donde encontraremos que los enredos, los chismes y la envidia son correlativos a los piojos, las pulgas y las niguas.

DEL DIABLO, LA ENVIDIA, LAS PULGAS Y LOS PIOJOS

César Moreno (2001) nos muestra que, en el lugar conocido como desierto de La Candelaria, cercano al ascenso al cerro de Furca, existían entre los campesinos historias locales sobre las peleas entre el diablo y la Virgen de La Candelaria (p. 49):

Se decía, creo que eso sí fue cierto, cuando el padre llegó a evangelizar aquí o tal... La Candelaria, dicen que el diablo estaba allá y el padre empezó a hacer el convento. Dicen, me lo contó mi papá, me lo contó más de uno, y el diablo hacía de noche, traía madera, traía el río crecido y le tumbaba lo que hacía en el día, el diablo lo tumbaba de noche, incluso intentaba botar el campanario, cuando el padre iba a tocar las campanas y toda la vaina, y peliaban de frente, pecho a pecho, como dicen, de pecho a pecho peliaban el diablo. Y la Virgen se apareció donde el diablo estaba y lo sacó a correr de ahí y dicen que ya el diablo se arrepintió y se fue. Y ahí que cuando el diablo dejó al padre, el padre se colocó una cruz, le tuvo miedo y se fue y le dijo al padre que él se iba pero los enredos y las niguas no se acabaron, ya vino la química, algo se acabaría la plaga pero eso siempre ha existido.

El diablo continuó tratando de evitar la labor evangelizadora de distintas maneras (robando la campana del monasterio, trayendo troncos de roble) y se dice que aparece de vez en cuando en lugares como el Pozo del diablo, donde había un árbol de roble que intentó quitar, y en montañas de guadua, bajo horribles formas humanas con cachos o en forma de animales (Moreno, 2001, pp. 50-ss.). Y, al ser desterrado, como veíamos, el diablo sentenció que los enredos y las niguas no se acabarían allí.

De la misma manera, entre los habitantes en el ascenso al cerro de Furca, existe un relato en el que el padre Mateo y la Virgen de La Candelaria son sustituidos, en la pelea con el diablo, por el padre Ezequiel Moreno. Esta historia explica el nombre del cerro y nos permite comprender el territorio habitado (Castellanos, 2007, p. 21):

El nombre de esta peña, tiene origen en la creencia popular de que el diablo, hizo su morada en el lugar hasta ser expulsado por el padre Ezequiel Moreno quien después de un combate cuerpo a cuerpo (hay quienes dicen que fueron varios) logró desterrarlo. Pero, para desdicha de sus habitantes, como se fue disgustado, antes de irse dejó una maldición, que haría permanecer las envidias, las peleas y los problemas por siempre entre los artesanos de estas tierras.

Don Eustasio, en conversaciones sobre peleas, chismes y envidias, de las que él y su familia habían sido víctimas por parte de otros habitantes del sector (algo que era común en las conversaciones con los demás habitantes), solía decir:

Dicen no, dicen... que en el monasterio de La Candelaria vivía el diablo y que el primer padre que vino aquí, Ezequiel Moreno, fue a sacarlo. Estuvieron peleando de tú a tú hasta que el padre le ganó y sacó al diablo. El diablo, pues ahí aburrido, en venganza, condenó a la gente de aquí a los piojos, las pulgas, los chismes y la envidia. Y pues ahí estamos... Yo no creo en eso, pero pues uno nunca sabe, ¿no?

El antropólogo peruano Néstor Godofredo Taipé (2002, p. 6) hizo un análisis de relatos míticos quechuas, sobre el origen de los piojos y las pulgas en algunas comunidades de la provincia de Tayacaja, en los Andes Centrales de Perú:

La vieja continúa la persecución gritando al niño que la espere y que no importa que ella sea pulgas o piojos. La abuela llega a la cueva de un zorro y al dormir se transforma en piojos y pulgas; cuando el zorro regresa a dormir, los parásitos lo cubren “hasta dar muerte al pobre zorrillo” (M1).⁶ La característica caníbal de las

6 M1 y M4 son dos de los mitos de referencia que toma el autor para su análisis.

pulgas y piojos también está descrita en M4 y se personifica en dos jóvenes mujeres, una con sombrero de color vicuña y la otra con sombrero de color blanco y quienes se alimentan de los hombres que las enamoran. Icónicamente el color vicuña (marrón) evoca a la pulga y el color blanco, al piojo.

Lo anterior nos presenta el carácter de las pulgas y los piojos en relatos andinos del Perú: son de una naturaleza intrínsecamente devoradora y llegan al punto de dar muerte. Estos animales, los piojos y las pulgas, que aparecen como característicos en los relatos en el ascenso a Furca, son parásitos que se alimentan de otros animales, incluidos los humanos, a través de la succión de sangre. En ese sentido, a partir del trabajo de Taipé, es posible pensarlos como una representación simbólica de una naturaleza devoradora, como animales correlativos a la envidia.

Cuando don Eustasio nos dice que el diablo maldijo estas tierras para que estuvieran por siempre la envidia, los piojos y las pulgas, nos habla también de que en esas tierras la envidia siempre irá acompañada de esa naturaleza intrínsecamente devoradora. Ya lo decía doña Ermita cuando hablaba de las tensiones sociales que tenía con sus vecinos: “es que están que se lo comen a uno de la envidia”.

El diablo representa, así, la inmanencia de la envidia en las relaciones sociales entre los habitantes del ascenso al cerro de Furca, su morada; encarna las tensiones sociales entre sus habitantes, al tiempo que se encuentra asociado a una naturaleza intrínsecamente devoradora, en la representación simbólica de los piojos y las pulgas de su maldición. Se dice que puede aparecer en la figura de un “señor negro deformado”, como un “gato negro feo” o una “persona horrible”. Pero también, que puede aparecer en las comidas, como exclamó Eduardo cuando me salió un mechón de cabello en la sopa del desayuno: “¡Uy, le salió el diablo!... Es que cuando le salen pelos en la comida a uno se dice que le salió el diablo, porque el diablo se puede meter en las comidas”.

Así, en el momento en cual una persona consume una comida, puede ser “tragado” en el mismo acto de comer, por ese diablo devorador que encarna la inmanencia de la envidia, como contaba Rosenda sobre el “finado”⁷ Esteban:

7 Término con el cual se hace referencia localmente a las personas fallecidas.

Las brujas se lo tragaron... Le hicieron brujería. Dicen que a la mujer que lo embrujó la vieron en el cementerio sacando tierra de difunto que luego echó en un tinto que le ofreció al finado cuando fue a su casa... Eso le cuento de la vida de por aquí.

LA ENFERMEDAD POSTIZA

Las concepciones de la comida y del “hacer de comer” y su relación con la reproducción de la vida, de la salud, a través de la sustancia que proporciona la fuerza y la energía necesarias, y que se expresan en una estética de robustez, se transforman en el “le hicieron brujería”.

En el relato de esa forma de enfermedad conocida como “la postiza”, de la que se dice que es una “enfermedad del diablo” (según contaba doña Aleida), el diablo quita la salud en un proceso de destrucción que es el mismo acto de comer, el “tragar”, y que se expresa en la delgadez constante y exacerbada característica de la enfermedad postiza. En la postiza se pasa del “están que se lo comen a uno de la envidia” de doña Ermita, al “se lo tragaron”, en un acto de brujería.

De manera distinta a lo que ocurre con la enfermedad natural, la afección no se produce de modo localizado sino que la persona va desapareciendo, lo cual es en esencia un proceso de destrucción, dado que constituye una forma de brujería, como lo describieron en el “maleficio” Muñoz y Torres (2009), para el municipio de Segovia (Antioquia). Esto lo expresaba Delia, ceramista del lugar, cuando contaba sobre una amiga suya que “se salvó”:

Eso se secó, se puso toda flaaca... Se le secó la carne, quedó solo huesos. Le quedaron unas cicatrices aquí —se señala las rodillas— de que los huesos se le estaban separando, haga de cuenta como cuando sacan los huesos de los muertos.

Aquí, el sentido del consumo de lo que hizo de comer otro se transforma, ya no va a estar en función de ese cuerpo robusto expresivo de salud y vida, sino de la destrucción de la persona, la enfermedad y la muerte, en el dominio de la brujería.

En la falda de Furca, la brujería es el mecanismo de explicación de sus habitantes en los avatares alrededor de la principal actividad económica, la producción cerámica (Castellanos, 2007). Además, como

presentan de manera más extensa para el departamento de Boyacá, y otros contextos en el país, Bernhard (1990), Adarve et ál (1982), Pinzón y Suárez (1992) y Gutiérrez de Pineda (1985a, 1985b, 1989) la brujería es el medio a través del cual se desenvuelven las tensiones sociales. Así, Carlos Alberto Uribe (2003) plantea que la brujería actúa (p. 65)

en las relaciones sociales como el supremo árbitro que regula la rivalidad, la envidia y los deseos de venganza entre personas que comparten espacios sociales próximos ... La brujería y la magia, además, proveen a sus adherentes los elementos interpretativos fundamentales de sus vivencias existenciales y les permiten acercarse en términos que resultan familiares por estar validados socialmente, a una comprensión de las situaciones “anormales” que enfrentan, y que quieren hacer aparecer como llenas de significado por su verosimilitud .

Desde Evans-Pritchard (1976) la brujería explica la desgracia y el infortunio. Lévi-Strauss (1994) consideraba que ciertos estados confusos y no organizados, emociones o representaciones, se articulan en la totalidad o sistema de la magia, que se valida como modelo de explicación debido a que “permite la precipitación o la coalescencia de estos estados difusos (y también penosos, en razón de su discontinuidad)” (p. 208). Estos últimos son estados que no se corresponden con los que no se desenvuelven en la cotidianidad de la salud, dados en la vivencia de la enfermedad.

Por su parte, el diablo, como figura representante del mal en la tradición cristiana (Borja, 1990), tiene una importante representación simbólica en este lugar que se encuentra en su falda, pues recordemos que Furca, el nombre del cerro, tiene el significado local de diablo. Este y el mal, propone la antropóloga María Angélica Ospina (2006, p. 140), emergen en las agudas crisis personales y asumen figuraciones particulares dentro de lógicas de sentido heredadas y recompuestas, que aquí vemos a través de la comida y de un “hacer de comer” que se hacen brujería, en una vivencia de enfermedad. Como describía Malinowski (1987, p. 25):

En parte alguna, empero está la dualidad de causas naturales y sobrenaturales divididas por línea tan delgada e intrincada, aunque, de seguirla cuidadosamente, tan bien marcada, tan decisiva e

instructiva, cual en las dos más fatídicas fuerzas del destino humano: la salud y la muerte.

La salud y la enfermedad conforman juntas una diada conceptual en la que se implican mutuamente. No se puede reconocer la enfermedad sin reconocer un estado de salud y no se reconoce un estado de salud sin que exista la enfermedad. Se erige como un campo imaginado y construido en la cotidianidad del actor social a partir de una historia social constantemente influenciada por imprevistos (Suárez, 2001). En esta medida, la salud y la enfermedad se constituyen en una construcción dinámica, social e histórica.

De otro lado, la enfermedad postiza nos presenta un campo privilegiado para mirar las interrelaciones entre estas dos dimensiones de la vida humana: la salud-enfermedad y la cocina, en un contexto particular, dado aquí a través de la brujería, enmarcándose dentro de lo que Pazzarelli (2010) y Delgado y Delgado (2010) presentaban como una necesidad de estudiar la manera como se desenvuelve lo culinario en contextos locales.

El “hacer de comer” ocupa un lugar trascendental en este concepto de enfermedad. Es el medio que actúa entre lo aparente y lo subrepticio, a través del cual se hace el mal, ya que el ingrediente que evidencia las intenciones de quien ofrece la comida —la tierra de cementerio— no “da sabor”, pasa subrepticio en la comida: para que “caiga” la persona, como veíamos antes.

Esto ocurre de modo contrario a lo que se busca en el “hacer de comer” cotidiano, en donde el sabor en las comidas es un aspecto característico, asociado al carácter de la mujer que genera confianza para el acto de comer lo que ha preparado; a la vez que en el “hacer de comer” se estrechan las relaciones sociales entre unos y otros por medio del “bandearse”.

Lo subrepticio y lo aparente como formas de entender lo social entre los habitantes en el ascenso a Furca nos proporcionan la posibilidad de pensar la acción de la enfermedad postiza en el contexto amplio de la dinámica social, en la cual la brujería se presenta como posible amenaza, pero no se puede percibir de modo aparente en el encuentro social. Sus motivos —celos, envidia— pasan subrepticamente a este encuentro, al igual que la acción generada: la brujería, en la forma de

enfermedad postiza, a través de una comida que aparenta ser comida, pero que en la experiencia social contenía unos ingredientes que no fueron perceptibles, pasaron subrepticamente (la tierra de cementerio, los huesos de difunto, las porquerías), y causaron la enfermedad.

He de mencionar que uno de los aspectos que no he desarrollado en el presente artículo es la relación del hecho de que los habitantes en el ascenso al cerro de Furca son alfareros con la concepción de enfermedad y el “hacer de comer”, lo cual ocuparía un desarrollo más detenido en otro momento. Como atisbos de esto, se presentan los hechos etnográficos de que los términos usados en el “hacer de comer” y el hacer loza son los mismos y se refieren a los mismos procesos: cocer loza y cocer alimentos se refieren al proceso mediante el cual la loza pasa de “cruda” a “cocida” y los alimentos de la misma manera. No obstante, es preciso mencionar la necesidad de profundizar en su relación, para continuar en la comprensión de las interrelaciones entre estos aspectos esenciales en todo grupo humano (economía, salud-enfermedad y cocina), en el contexto local de las dinámicas socioculturales en esta región de Boyacá.

La comida preparada, en este contexto, condensa un carácter simbólico sobre su mismo carácter biológico de reproducción de vida y las relaciones sociales, es decir, sobre la reproducción sociocultural del grupo humano, entendidos en términos de “sustancia”, fuerza y energía. Pero al mismo tiempo, en un carácter ambivalente, encarna una forma de hacer daño a ello, se constituye en una amenaza de su destrucción, como lo sugiere el antropólogo Carlos Alberto Uribe⁸.

En la falda de Furca se reproducen unas concepciones locales alrededor del “hacer de comer” que hacen de la comida un escenario relevante de aparición del diablo en un momento de crisis ante la enfermedad, cuyo rostro representa las tensiones sociales características del lugar y una naturaleza devoradora. Así, de un “hacer de comer” en la experiencia social, se puede pasar al “le hicieron brujería, le echaron porquerías, dicen que tierra de cementerio. Se lo tragaron...”, y ahora es un finado.

8 Sustentación de tesis de pregrado de la autora de este artículo. Universidad Externado de Colombia. (C. A. Uribe, comunicación personal, noviembre 24, 2010).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adarve, M., Espinosa, M., Pinzón, C. y Suárez, R. (1982). La medicina popular en Sora. *Noticias Antropológicas*, 74-75, 3-5.
- Alvarado, W., Cruz, M., Fiallo, N., Márquez, R. y Montero, E. (1989). Medicina tradicional en el área urbana de Tunja. *Universitas Humanística*, 18(30), 151-180.
- Barajas, C. (1997). Proteger, protegerse. Enfermedad/Entorno: significaciones y metáforas. *Universitas Humanística*, 45, 51-62.
- Barajas, C. (1995). El manejo de la salud y de la enfermedad en sociedades campesinas. *Universitas Humanística*, 42, 15-21.
- Barajas, C. (2000). *Sentir verano: significaciones de la enfermedad y su curación en los Andes colombianos*. Bogotá: CEJA.
- Bernhard, K. (1990). Hechizo, maleficio y curación. La actualidad de la medicina mágica en Colombia. *Cultura Popular. Cuadernos del Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá - Centro de Investigación de Cultura Popular*, 2, 25-34.
- Borja, J. (1990). Historia, satanología y mentalidad colectiva. *Universitas Humanística*, 31, 28-36.
- Camacho, J. (2006). *Bueno para comer, bueno para pensar. Comida, cultura y biodiversidad en Cotacachi*. Recuperado de http://www.icanh.gov.co/recursos_user//bueno_para_comer_bueno_para_pens.pdf.
- Castellanos, D. (2007). *Huellas de la gente del Cerro: estilo, ritos de paso y envidia en la formación de un contexto arqueológico*. (Manuscrito sin publicar). Bogotá: Informe de investigación presentado a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Chaves, Á. y Villa, E. (1983). Anotaciones sobre la salud de la población rural de Boyacá. *Universitas Humanística*, 19, 37-53.
- Delgado, R. y Delgado, M. (2010). De gustemas y tecnemas. Identidades culinarias de sabores y saberes. *Maguaré, Número especial*, 123-135.
- Duncan, R. (1998). *The Ceramics of Ráquira: Gender, Work and Economic Change*. Gainesville: University Press of Florida.
- Evans-Pritchard, E. E. ([1937] 1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. (A. Desmots, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Goody, J. ([1982] 1995). *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. (P. Wilson, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Gudeman, S. y Rivera, A. (1989). *Colombian Conversations: The Strength of the Earth*. *Current Anthropology*, 30(3), 267-281.

- Gutiérrez de Pineda, V. (1985a). *Medicina tradicional de Colombia. El triple legado* (Vol. 1). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1985b). *Medicina tradicional de Colombia. Magia, religión y curanderismo* (Vol. 2). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1989). Función de la magia en situaciones de conflicto. *Universitas Humanística*, 18(30), 25-38.
- Krögel, A. (2009). Dangerous Repasts: Food and the Supernatural in the Quechua Oral Tradition. *Food and Foodways*, 17(2), 104-132.
- Lévi-Strauss, C. ([1958] 1994). El hechicero y su magia. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (pp. 195-227). (E.Verón, trad.). Barcelona: Altaya.
- Malinowski, B. ([1948] 1987). *Magia, ciencia y religión*. (A. Pérez Ramos, trad.). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Moncada, D. (2007). *Análisis espacio-temporal del cambio en los bosques de Roble (Quercus humboldtii) y su relación con la alfarería en Aguabuena, Ráquira (Boyacá)*. (Tesis de grado sin publicar). Bogotá: Universidad del Bosque.
- Mora de Jaramillo, Y. (1974). Notas para el estudio de la alimentación en Ráquira. *Revista Colombia de Antropología*, 17, 65-74.
- Moreno, C. (2001). Las peleas entre el diablo y la Virgen: permanencias culturales y memoria histórica entre los campesinos de Boyacá. *Revista Colombia de Antropología*, 37, 42-59.
- Muñoz, C. y Torres, M. (2009). *Cultura, cuerpo y brujería: construcción de la corporalidad en estado de embrujamiento en el municipio de Segovia-Antioquia*. (Tesis de grado sin publicar). Universidad de Antioquia, Medellín.
- Ospina, M. (2006). Satanás se “desregula”: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la Renovación Carismática Católica. *Universitas Humanística*, 61, 135-162.
- Pazzarelli, F. (2010). La Importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes. *Antípoda*, 10, 157-181.
- Pinzón, C., y Suárez, R. (1992). *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Bogotá: CERC-ICAN.
- Ramos, L. (2010). *La enfermedad postiza. Sobre el proceso salud-enfermedad en una población rural en Boyacá*. (Trabajo de grado sin publicar). Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

- Real Academia Española. (2001). Envidia. En *Diccionario de la lengua española* (22.ª ed.). Recuperado de http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=envidia
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán (eds.), *Estudios antropológicos* (pp. 333-354). Biblioteca Básica Colombiana. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Suárez, R. (2001). Salud-enfermedad: una categoría a repensar desde la antropología. En Roberto Suárez (comp.), *Reflexiones en salud: una aproximación desde la antropología* (pp. 11-21). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Suárez, R., Lozano, G., Jara, S. y Mora, A. (2001). Encuentros y desencuentros entre alimento y comida. El caso de la ayuda alimentaria en Armenia. En Suárez, R. (comp.), *Reflexiones en salud: una aproximación desde la antropología* (pp. 177-191). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Taipé, N. (2002). De arpía a parásito. La solidaridad intergeneracional en los mitos andinos. *Cuicuilco*, 9(25). Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35102506>.
- Taussig, M. ([1987]2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. (H. Valencia, trad.). Bogotá: Editorial Norma.
- Uribe, C. (2003). Magia, brujería y violencia en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 15, 59-73.