

## Conflicto social y enfermedad en los Altos de Chiapas (estudio de caso)

*Ulises Contreras Cortés*

### Introducción

EN EL INTERIOR DE MUCHAS COMUNIDADES INDÍGENAS de los Altos de Chiapas se genera un sinnúmero de conflictos sociales; en su mayoría, por condiciones socioeconómicas difíciles (entre ellas el minifundio y su consecuente escasez de tierras, y la falta de acceso a la tecnología adecuada para la producción agrícola, la descapitalización y la migración), así como por tensiones políticas y religiosas (Pérez, 1990). Cuando la necesidad por tierras se agudiza, una de las consecuencias más trágicas puede ser el enfrentamiento violento entre las partes que poseen de forma desigual este recurso (Benjamin, 1989; Kóhler, 1977: 154-156). Sin embargo, en condiciones menos dramáticas, puede suceder que las familias que poseen una mayor cantidad de tierra sean envidiadas por otras que la poseen en menor medida (Thomas, 1974). Esta situación frecuentemente propicia conflictos que se expresan como padecimientos en miembros de las familias envidiadas que son localmente interpretadas como *ilvajinel* (tzotzil).

En este trabajo analizo, mediante la descripción de dos casos de litigios de tierras, cómo *ilvajinel* (mal arrojado por envidia) se asocia a conflictos sociales en la comunidad de Yolonhuitz, ubicada en el municipio de San Juan Chamula.<sup>1</sup> Mi interpretación está fundamentada en el análisis de prácticas y

<sup>1</sup> Yolonhuitz es una comunidad que cuenta con aproximadamente 300 habitantes y con 11 médicos locales (comunicación personal del agente municipal de la comunidad). Colinda con las siguientes comunidades: al noroeste con Epalchén, al oeste con Tentic, al sur con Majomut, al este con Ikalumtic, Chamula y Belisario Domínguez, Chenalhó.

discursos atribuidos a la envidia, los cuales surgieron durante discusiones acerca del origen de los padecimientos que afectaron a integrantes de dos familias en Yolohuitz. En el discurso cotidiano, la envidia es entendida como un sentimiento derivado de la ambición por los bienes materiales que otra persona posee; este sentimiento, de acuerdo con la población local, en algunas ocasiones provoca problemas de distinta naturaleza. En Yolohuitz es aceptado que la envidia puede manifestarse en padecimientos lanzados mediante brujería practicada por los *ak'chameletik* (brujos).<sup>2</sup>

En trabajos antropológicos (De la Garza, 1990; Pitt-Rivers, 1970, y Villa Rojas, 1990) se ha documentado cómo en la región de los Altos de Chiapas la brujería y la envidia pueden ser el origen de distintos padecimientos entre los indígenas. Para poder entender cómo *ilvajinel* se relaciona con procesos sociales conflictivos, retomo en primer lugar la propuesta de Good (1977 y 1980) en el sentido de que los padecimientos son construidos en una serie de redes semánticas elaboradas en el marco de una cultura dada. El concepto de redes semánticas está basado en la premisa de que los padecimientos son socialmente construidos mediante discursos locales. El discurso del enfermo acerca de sus síntomas incorpora significados socialmente aceptados en el padecimiento; al mismo tiempo, este discurso expresa la carga simbólica que pone de manifiesto el estado anímico del enfermo (Good, 1977: 25-27).

Por otra parte, enseguida a Kleinman (1980 y 1988) quien señala que los padecimientos son una experiencia individual dentro de sistemas médicos locales que, a su vez, están relacionados con distintos aspectos de la sociedad como son la legitimidad social de padecimientos y su relación con prácticas médicas, los roles sociales que asumen los enfermos, las familias de éstos, los médicos y la comunidad en general, y las relaciones de poder que emergen, entre el enfermo, su familia y el médico local. Asimismo, Kleinman (1980:28) señala que para comprender los padecimientos, éstos se deben analizar como asociados a distintos tipos de "realidades": la realidad física (ambiente natural) accesible o inaccesible para el ser humano; la realidad social construida de sistemas de normas, significados y de poder en la comunidad, así como en las relaciones entre familias, comunidades, instituciones y las redes sociales que se establecen entre ellos; la realidad simbóli-

<sup>2</sup> Es el plural de *Ak'chamel*; también es aquella persona con la capacidad de lanzar males a otro individuo. Los chamulas lo llaman "brujo" en español. La práctica de la brujería está estigmatizada en la comunidad y una acusación en este sentido puede resultar en aislamiento social. El *Ak'chamel* puede ser al mismo tiempo *ilol* ("médico local"). Quienes pueden asegurar que una persona es *Ak'chamel* son los propios *iloletik* (médicos locales).

ca que establece “puentes” entre las personas y los espacios sociales, y la realidad psicológica vinculada con los procesos mentales de los individuos. Todas estas realidades se encuentran relacionadas una con otra.

En el análisis del presente trabajo, considero que los conflictos sociales están relacionados con prácticas médicas ubicadas dentro de un contexto de realidad “integral”. Al reconocer esta particularidad del conocimiento local, encuentro útil retomar el concepto de “participación” que Tambiah (1990) propone en su trabajo *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. De acuerdo con este autor la acción social “participativa” se debe entender como resultante de las interrelaciones entre las distintas esferas de la vida cotidiana. Este modelo difiere del racionalismo que nos ha inducido a explicar fenómenos económicos, religiosos y naturales como resultado de procesos económicos, religiosos y naturales, exclusivamente (Ayora Díaz, 1998). Los tzotziles de Yolohuitz entienden el padecimiento como un fenómeno resultante de procesos simultáneamente naturales, religiosos, económicos y sociales. De esta forma, algunos padecimientos son explicados como resultado de acciones mágico religiosas efectuadas por individuos que envidian la acumulación de tierras que alguna persona ha realizado poco antes de enfermarse.

Lutz (1988) ha propuesto que, a pesar de existir una serie de emociones (envidia, en el caso del presente trabajo) vinculadas con algún padecimiento, las emociones no son únicamente el producto de experiencias individuales aisladas sino que reflejan estructuras socioculturales que son construidas y recreadas en el accionar social de los individuos. El significado de la emoción —según Lutz— está estructurado fundamentalmente por sistemas culturales y sociales particulares. Desde esta perspectiva, las emociones contribuyen a ubicar el *ilvajinel* y su relación con la envidia en el marco de relaciones sociales conflictivas generadas por el desigual acceso a la tierra.

Finalmente, evoco el concepto de “bien limitado” sugerido por Foster (1965) para comprender la cosmovisión campesina. De acuerdo con este concepto, todo recurso (amor, tierra, salud, riqueza y otros) se encuentra limitado en la naturaleza, y la acumulación de bienes por parte de alguien afecta el acceso a ese recurso por parte de otros integrantes de la comunidad. En este sentido, los indígenas de Yolohuitz conciben la tierra como un recurso finito, y la búsqueda de su control se expresa en litigios de tierras y tensiones sociales que, de acuerdo con el conocimiento local, afectan la salud de los individuos al interior de la comunidad. Así, en el contexto de las luchas por el acceso y control de la tierra, surge el sentimiento de envidia. Éste, a su vez, puede motivar acciones mágico-religiosas enlazadas con la brujería que localmente se percibe como favorecedora de la aparición de padecimientos en las víctimas.

En la primera parte de este trabajo describo el contexto histórico y sociocultural de Yolohuitz que me permitirá ubicar etnográficamente a la comunidad. Este será el punto de partida para mostrar los distintos lincaamientos que se desarrollan para la detección de *ilvajinel*. En este apartado detallo cómo el acceso a bienes materiales (tierra y animales), percibidos como limitados, está relacionado con la detección de *ilvajinel*. En la segunda parte, discuto la relación entre padecimiento y distintos procesos sociales (litigios por tierras, expulsiones de la comunidad y violencia). Expongo cómo el padecimiento es manifestación de dichos procesos sociales. En la tercera parte, presento la conceptualización que los chamulas de Yolohuitz tienen con respecto a la envidia. En esta sección muestro que la envidia es un sentimiento con un significado local y específico cuyo sentido está, a su vez, trazado por otros significados y relaciones sociales. Enseguida señalo cómo la interpretación local de *ilvajinel* está relacionada, en el marco local de conocimientos, con conflictos sociales que por lo general involucran un “bien material”. Busco presentar dicha relación mediante la descripción de dos estudios de caso en los que mis informantes locales relacionaron *ilvajinel* con pugnas por tierras. En la discusión final, argumento que el acceso desigual a la tierra da lugar a interpretaciones que enlazan, en el discurso local, la acumulación desigual de bienes con padecimientos originados en acciones mágico-religiosas motivadas por la envidia (*ilvajinel*).

### El contexto histórico y sociocultural

De acuerdo con la versión oral proporcionada por don Miguel<sup>3</sup> —agente municipal de Yolohuitz—, la población tiene alrededor de 300 habitantes; 71 pobladores más de los reportados por el censo del INEGI en 1990. A pesar de existir datos censales acerca de esta comunidad desde 1990, diferentes versiones locales indican que ésta fue fundada en 1991 cuando don José y don Antonio organizaron a varias familias que entonces vivían en terrenos pertenecientes a otros parajes del municipio de Chamula (Ikalumtic, Tentic y Bachen) con la intención de solicitar una dotación de tierras. Este grupo fundamentó su solicitud ante el municipio con el argumento de la carencia de terreno para sus actividades agropecuarias, ya que las tierras que cultivaban en sus parajes no producían lo suficiente para garantizar el sustento de sus

<sup>3</sup> Dado que el presente estudio involucra información relacionada con conflictos por tierras en la comunidad y con acusaciones de brujería, todos los nombres utilizados son seudónimos.

familias. Yolohuitz fue creada cuando el gobierno municipal (1990) asignó terrenos comunales de parajes vecinos a los solicitantes de tierra. Las primeras diez familias se establecieron en el lugar pagando al municipio de San Juan Chamula una cantidad de dinero<sup>4</sup> que cubrió los gastos relacionados con los trámites de la documentación de la naciente comunidad. Estas tierras fueron distribuidas entre las familias por las nuevas autoridades comunales de Yolohuitz. Dichas familias vendieron los terrenos que poseían en sus antiguas comunidades (sobre todo de Ikalumtic y Tentic) con el fin de hacerse de recursos económicos que les permitieran pagar la cuota establecida por el municipio de Chamula.

Un núcleo reducido de familias, pertenecientes a las poblaciones vecinas, que vivían a las orillas de sus comunidades (Ikalumtic, Tentic y Bachén) ya habitaban en los terrenos que le asignaron a la naciente población de Yolohuitz. Estas familias, ante la reorganización del territorio, sólo tuvieron que tramitar su cambio legal para quedar adscritas al nuevo paraje. Las familias estuvieron de acuerdo con el cambio de comunidad porque el centro de Yolohuitz (en donde se ubican el jardín de niños y la escuela primaria) les quedaba más cerca que el de sus antiguas poblaciones de adscripción. Se formó así el nuevo centro de población con una extensión aproximada de 52 hectáreas. Sin embargo, desde el principio, la distribución de tierras fue desigual debido a que los líderes aprovecharon su posición para concentrar una mayor extensión.

En la región de los Altos de Chiapas existen datos que documentan la escasez de tierra apta para la agricultura y la presencia de minifundio, originados principalmente del crecimiento en la densidad de población (Del Rey, 1997; Parra, 1989, y Wasserstrom, 1989). El caso de Yolohuitz no es una excepción, ya que la superficie de tierra que posee cada familia fluctúa entre 250 m<sup>2</sup> y 1.5 hectáreas, mientras que el promedio estatal indica que cada productor posee en promedio entre 5 y 6 hectáreas (INEGI, 1991). En Yolohuitz, el régimen legal de tenencia de la tierra es comunal y está regido por usos y costumbres. En este marco, la asamblea comunitaria asigna a cada familia una parcela para su explotación. Existen además dos zonas que son utilizadas de forma colectiva, una para la extracción de leña y otra para el pastoreo de ovejas.

A pesar de que la agricultura es la principal actividad económica en el paraje, la producción es baja (aproximadamente 600-800 kg de maíz por hectárea) en comparación con el promedio de rendimiento estatal de 2.2 ton/

<sup>4</sup> Mis informantes no supieron o no quisieron proporcionarme información detallada acerca de los pagos al municipio de Chamula.

hectárea (INEGI, 1997:8). Esta situación posiblemente se debe a que las tierras son de baja calidad e inadecuadas para la agricultura y a que los campesinos no tienen acceso a tecnología capaz de producir los alimentos que satisfagan las necesidades básicas de la población. Así, el crecimiento demográfico, el minifundio y la baja productividad de los suelos han contribuido a crear, por un lado, una fuerte presión sobre la tierra y, por el otro, un proceso de expulsión de mano de obra hacia otras regiones del estado (Moguel, 1997). Desde que se fundó Yolonhuitz, algunos jefes de familia siguieron con la tradición de sus antiguos parajes de migrar a tierra caliente (a los municipios de Venustiano Carranza, Villa Flores y Revolución) después de sembrar su parcela en la comunidad. En tierra caliente, los jefes de familia, mediante un sistema “mediero”,<sup>5</sup> rentan tierras propiedad de mestizos buscando obtener rendimientos agrícolas que les retribuyan una mayor cosecha comparada con la que producen en Yolonhuitz.

La información que recabé en campo sugiere que tanto la escasez de tierras y su baja productividad como la concentración de éstas por parte de personas que poseen pequeños comercios, y el hecho de que cuatro familias posean rebaños de 20 o más ovejas, originan cierto resentimiento entre los jefes de familia que son dueños de una menor proporción de este tipo de bienes. El problema de la escasez de tierra data de la revolución mexicana cuando se repartieron tierras en todo el país. En Chiapas, las tierras distribuidas entre los campesinos fueron insuficientes y de mala calidad, no afectaron a los grandes latifundios del Estado y provocaron, al pasar los años, tomas de tierras y litigios por su posesión (Benjamin, 1989). Durante los años setenta, la lucha por la tierra se incrementó notablemente, resultando en eventos como el de San Andrés Larráinzar —municipio tzotzil colindante a San Juan Chamula— en donde, por invadir tierras de un latifundio, varios campesinos resultaron muertos en un enfrentamiento con guardias blancas de una hacienda (Anónimo, 1974). Durante la década de los ochenta, la explosión demográfica alcanzó niveles altos en municipios como San Juan Chamula y Zinacantán provocando escasez de tierras, haciendo difícil la reproducción económica de las familias indígenas y acelerando la migración hacia tierras cálidas (Wasserstrom, 1989:214).

En el municipio de Chamula, donde se ubica la comunidad de estudio, el minifundio se acentuó todavía más debido al sistema de herencia bilateral

<sup>5</sup> El sistema “mediero” involucra un arrendatario que intercambia parte de sus tierras con una persona que le proporciona la mano de obra necesaria para llevar a cabo todo el proceso productivo a cambio de la mitad de la cosecha. Por lo regular, son varias personas las que emigran a tierra caliente para poder cultivar una extensión de tierra que convenga a sus intereses.

(Köhler, 1969:66). También en otros municipios de los Altos de Chiapas, como Zinacantán, la fragmentación de tierras llegó a tal grado que dio pie a litigios intrafamiliares de tierras que se prolongaron por varios años (Collier, 1973:148). En los litigios de tierra, la resolución a favor de la parte que posee mayor cantidad de bienes materiales ha resultado ocasionalmente en violencia. Sin embargo, en otros casos la parte perdedora del conflicto se inclina por la búsqueda de un brujo (*ak'chamel*) capaz de lanzar “males” a individuos de la parte antagonica (Collier, 1973:173-174).

Existen investigaciones que subrayan la interacción entre aspectos sociales y religiosos en las manifestaciones del proceso salud-enfermedad (Crandon-Malamud, 1991; Fabrega y Silver, 1973; Good, 1980; Hermitte, 1970, y Idler, 1979). En este sentido, Kleinman (1980, 1988) señala que en antropología médica existe la dicotomía teórica en el concepto de enfermedad; por un lado, la enfermedad (*disease*) vista como un malfuncionamiento biológico del individuo, y por el otro, el padecimiento (*illness*) vista como la experiencia psicosocial y significado de la enfermedad. El padecimiento incluye la comunicación y la relación interpersonal dentro del contexto de la familia y de las redes sociales que se establecen en la comunidad. Estas contribuyen a la formación de juicios del enfermo acerca de la experiencia que está sufriendo: “...en la idea de padecimiento (*illness*) la comunicación e interacción personal, particularmente dentro del contexto de las redes sociales y familiares... el padecimiento es la construcción de la enfermedad a través de la conducta y la experiencia” (Kleinman, 1980:72; traducción mía).

En Chamula, como en otros municipios de los Altos de Chiapas, los padecimientos no sólo se vinculan con aspectos sociales (conflictos por tierras, expulsiones y violencia), sino también con otros ámbitos de la realidad como lo es el mundo sobrenatural. Distintos estudios efectuados en los Altos de Chiapas señalan la conexión que los pobladores encuentran entre sus padecimientos y ciertos acontecimientos que afectan las almas de los enfermos (Fabrega y Silver, 1973; Guiteras, 1965; Harman, 1969; Holland, 1963; Pitararch, 1996, y Vogt, 1966). En la siguiente sección expongo brevemente este aspecto de la cosmovisión local.

### **Enfermedades y entes espirituales**

Según Silver (1966), las enfermedades entre los tzotziles tienen su origen en tres fuentes: las que son causadas por elementos naturales y que por lo regular no tienen una relación con aspectos sociales; las que son enviadas por los dioses, que se manifiestan cuando los pobladores desobedecen o transgreden

alguna obligación social; y los padecimientos que pueden ser arrojados al alma de una persona por un *ak'chamel* que resulta en manifestaciones somáticas asociadas a conflictos sociales. Sin embargo, en la creencia local, las personas que poseen un alma fuerte tienen menor riesgo de ser víctimas de alguna enfermedad (Pitt-Rivers, 1970:185). Por tanto, en la mayoría de las ocasiones, para que el individuo mantenga la salud, es necesario que su conducta social se ajuste a las reglas morales establecidas por la comunidad y que mantenga una relación armónica con otras personas de su sociedad (Hermitte, 1970; Holland, 1963:120, y Freyermuth, 1993:74).

Durante las entrevistas informales que realicé con distintos miembros de la comunidad de Yolohuitz se me informó que entre sus habitantes es sabido que existen tres tipos de entidades espirituales que intervienen en los procesos de salud-padecimiento: el animal compañero, el alma y el nahual. El primero es una entidad inherente a todo ser humano desde el nacimiento; lo que afecta a uno afecta al otro; el animal compañero convive con otros tipos de entidades que por lo regular son animales compañeros de otras personas. El alma (*chu'lelal*) convive con otros entes espirituales en una sociedad paralela y parecida a la humana; esta alma es susceptible a diversos maleficios (puede ser encerrada en un lugar espiritual, torturada, asustada, dañada). Además del alma principal, un individuo puede tener otras tantas dependiendo de que tan fuerte sea,<sup>6</sup> e independientemente del alma que toda persona posee, tiene mínimamente una más: *biquit ch'ulelal* (alma pequeña).

Holland (1963) encontró en Larráinzar que el nahual puede ser alguna fuerza natural o distintos tipos de animales tales como perros, búhos y borregos. En Yolohuitz, el nahual es concebido como un determinado tipo de animal que el *ak'chamel* envía para provocar padecimientos de brujería en la víctima. David —un médico local—,<sup>7</sup> señaló que algunos *iloletik*<sup>8</sup> también pueden mandar animales malignos (perros, búhos, serpientes) lo cual sugiere que éstos pueden ser al mismo tiempo *ak'chameletik* y, por lo tanto, provocadores de padecimientos.

En los Altos de Chiapas, (De la Garza, 1990:172, y Collier, 1973:155), los *ak'chameletik* pueden “aventar” males por medio de su nahual, teniendo

<sup>6</sup> En relación con la fortaleza de una persona por tener más almas, ver el trabajo Guiteras (1965) y de Hermitte (1970).

<sup>7</sup> Ayora Díaz (1998), propone el término de “local” como opuesto a las prácticas médicas “cosmopolitas”. Medicinas locales, en el sentido que él propone, son productos híbridos que tienen legitimidad y validez para individuos en comunidades relativamente circunscritas a espacios geográficos específicos.

<sup>8</sup> *Iloletik* es el plural de *ilol*, un tipo de médico local que puede curar males lanzados por el *ak'chamel*, por ejemplo: el *ilvajinel* (mal arrojado por envidia).



la capacidad de: "... 'mira[r] el corazón de la gente, come[r] su carne y roba[r] el ch'ulel..." (Hermitte, 1972:65). En Yolohuitz, de acuerdo a mis informantes, los "males lanzados" pueden complicarse a tal grado que la persona llega a fallecer. Para ellos, la existencia o presencia de sentimientos como la envidia es una de las razones por las cuales un *ak'chamel* puede lanzar un mal. El sentimiento de envidia frecuentemente se manifiesta en alguien al fracasar en su esfuerzo de aumentar sus bienes materiales.

En culturas como la de los Azande (Evans-Pritchard, 1937:83), existen narraciones que describen los infortunios o enfermedades como resultado de males lanzados por agentes agresores. Entre los tzotziles de Yolohuitz, los padecimientos, como cualquier otro infortunio, pueden estar relacionados con prácticas de brujería que miembros de la misma comunidad pudieron arrojar sobre una víctima. El *ilol* es la persona que tiene el conocimiento y, por tanto, la autoridad para determinar si el padecimiento es o no originado por brujería. El diagnóstico del mal se lleva a cabo mediante la pulsación de las muñecas de las manos acompañada por un interrogatorio que consiste en preguntas tanto del contenido de los sueños como de las relaciones personales entre el enfermo y familiares cercanos o con otros miembros de la comunidad (Ayora Díaz, 1998; De la Garza, 1990:184, y Robledo, 1994:210). Cuando el *ilol* detecta "daño" en el alma del paciente pasa enseguida a determinar el origen del padecimiento.

Una vez que el *ilol* detecta el origen del mal procede a la curación. Esta consiste en la realización de un rezo que corresponde al mal que encontró en la persona. El rezo hace explícito el origen del padecimiento e identifica a la persona causante del mal. Esta información es importante para que el *ilol* cure el *ilvajinel*. El conocimiento que el médico local posee sobre los males que afectan el alma de las personas le confiere un poder que le permite en un momento determinado resolver o acentuar el conflicto. En este sentido, el *ilol* es una pieza clave en la resolución del problema social identificado ya que "...[l]as 'creencias' en la brujería proporcionan a los chamanes un instrumento efectivo para manejar el medio social... [y] pueden dirigir la futura conducta del paciente y de su familia" (Collier, 1973:137). Para concluir su intervención, el *ilol* da una serie de recomendaciones al enfermo y a su familia para evitar que el primero vuelva a recaer.

En la siguiente sección, muestro cómo *ilvajinel* refleja tanto relaciones sociales conflictivas en el interior de la comunidad como el sentimiento de envidia por bienes materiales. Mostraré que *ilvajinel* es entendido por los indígenas tzotziles como afecciones del alma y el cuerpo relacionados con acciones mágico-religiosas que pueden provocar padecimientos en las víctimas.

*Ilvajinel* (mal arrojado por envidia) como manifestación somática asociada a conflictos sociales

Existen distintos modelos de explicación de la envidia en el marco de procesos sociales. Smith (1996) describe la envidia como una emoción producida por la mejor posición social que algunos individuos tienen sobre otros. Hupka (1997) señala que las personas sienten envidia porque se comparan socialmente con otras, mostrando entonces un sentimiento de inferioridad. Foster (1972) sugiere que la envidia en países desarrollados es un motor que impulsa la competitividad entre la gente, mientras que en sociedades campesinas la envidia se manifiesta en relaciones sociales conflictivas originadas en un acceso desigual a la alimentación, salud y procreación de niños. Lutz (1988: 12-13), por su parte, entiende la envidia como un sentimiento que existe en todas partes del mundo, pero que se construye a partir de experiencias locales y que está vinculado con distintos procesos sociales. Es en este último sentido como entiendo “envidia” en el presente trabajo.

En Yolohuitz, la envidia es una emoción que contribuye a la manifestación de padecimientos. Localmente, este sentimiento se genera a partir de que algún miembro de la comunidad posee más bienes o tiene una posición social más privilegiada con respecto al resto de la población; en este sentido, *Lol* (Lorenzo en español) —presidente del comité de educación— me comentó que: “...la envidia es por tener más tierra, una mejor casa, una mayor producción y [que] puede sacarla [a vender] al exterior, tener más mujeres, ser autoridad...”. La envidia es una emoción que genera conflictos sociales ya sea por acumulación de algún bien material o por tener una mejor posición social en la comunidad.

Desde este punto de vista, los pobladores de Yolohuitz perciben la envidia como una emoción ligada a *ilvajinel*. En voz de Santiago —jefe de los mayores de la comunidad—, *ilvajinel* es: “...una molestia [enviada] al espíritu para debilitarlo; [la experiencia es] como que jalaran al espíritu de una persona para algún lugar, y [como una aflicción que] es provocada por otra persona de la comunidad debido a la envidia [por] alguna cosa [que la víctima posee]”. Al concebir *ilvajinel* de esta manera, localmente se acepta que la envidia está asociada a manifestaciones somáticas entre algunos enfermos.

Pobladores de Yolohuitz señalan que *ilvajinel* se manifiesta en tres situaciones que involucran la envidia: en la primera, *ilvajinel* es una fuerza maligna lanzada por un *ilol* a otra persona que se está iniciando para ser médico local. El agresor siente envidia porque la víctima es vista como un posible rival que puede recibir de Dios un mayor poder para curar padecimientos. En la segunda situación, *ilvajinel* puede adquirirse de forma acci-

dental. Cuando un *ak'chamel* envía a su nahual (serpiente, búho, perro o garza) para afectar a una persona, éste impregna su poder en los lugares por donde pasa, de esta forma cualquier persona puede entrar en contacto accidentalmente con la fuerza del nahual adquiriendo así un padecimiento. Finalmente, en la tercera circunstancia, *ilvajinel* se asocia con la brujería (*k'op*) lanzada por algún *ak'chamel*. En todas las acepciones existe la concepción de que el mal llega a la víctima en forma de un animal enviado por el *ak'chamel* afectando el alma de la persona y, a través de ella, su estado físico.

La cura de *ilvajinel* se realiza mediante la intervención que el *ilol* hace sobre el paciente. Sin embargo, la cura depende en gran parte del desarrollo y dirección que tome el conflicto social que ha generado la envidia. En este sentido, el *ilol* puede reformular el conflicto modificando las relaciones sociales que la familia del afectado puede tener con quien supuestamente provocó el mal. Si a pesar de que el *ilol* ha realizado sus rezos y otros rituales el conflicto social persiste, seguramente algún otro padecimiento afectará a la persona curada o a otro miembro de su familia. A continuación ilustro, mediante la descripción de dos casos, cómo los pobladores de Yolohuitz involucrados en conflictos por tierra explican sus padecimientos como resultado de brujerías realizadas por individuos que envidian su prosperidad económica.

### Casos I y II<sup>9</sup>

*Caso I.*<sup>10</sup> Doña Antonia, quien enviudó de don Pedro hace seis años, contrajo en 1993 segundas nupcias con don Macario. Es costumbre que cuando se unen dos personas en matrimonio, cada uno de los contrayentes aporte una cantidad de tierra para la producción familiar. De esta forma, al morir don Pedro, la tierra que doña Antonia había aportado a su matrimonio, quedó bajo el cuidado de la familia del difunto. Legalmente, doña Antonia tiene el

<sup>9</sup> Quienes proporcionaron la información en ambos casos y posibilitaron el modelo de interpretación son: los afectados por padecimientos, el *ilol* que los trató y testigos integrantes de la comunidad. La parte presuntamente agresora no ofreció su versión ya que localmente se considera que la relación entre el *ak'chamel* y quien lo contrató es secreta; es decir, "nadie se entera" del pacto ni de las acciones encaminadas a producir el mal, y si se presenta la forma de demostrar que alguna persona practica la brujería, ésta puede ser objeto de linchamiento colectivo, como ha ocurrido en comunidades de los Altos de Chiapas, lo cual está documentado en periódicos locales. Mi interés, entonces, se concentró en recabar las narraciones de quienes acusaban a este sujeto de ser la parte agresora.

<sup>10</sup> La narración de este caso está basada en la información proporcionada por Marcelino (*ilol* que llevó el caso) y Macario, actual esposo de doña Antonia.

derecho de recuperar las tierras que ella aportó a su primer matrimonio para contribuir a la formación de su nueva familia. Sin embargo, los familiares del difunto don Pedro se negaban a restituírle su propiedad. Ante este hecho, doña Antonia decidió recurrir a las autoridades comunales (agente municipal, presidente del comité de educación y jefe de los policías) para que resolvieran su situación.<sup>11</sup>

En el caso de doña Antonia, las tierras que sus padres habían aportado en su primer matrimonio se convirtieron en objeto de disputa porque la familia del esposo muerto mantenía la posesión del terreno con el argumento de que lo estaban cuidando para cuando el hijo de la señora creciera. Después de que doña Antonia solicitó la intervención de la autoridad local, el agente municipal citó a las partes en disputa a una reunión con el objeto de resolver el desacuerdo. Como es costumbre en la resolución de problemas entre familias, la cita fue en la casa del agente municipal —máxima autoridad legal en la comunidad—. También asistieron las familias del difunto esposo y la del nuevo matrimonio, así como una cantidad no especificada de testigos.

Las autoridades comunales (agente, presidente del comité de educación y jefe de mayores) se ubicaron justo en medio de ambas familias. Don Macario y doña Antonia se sentaron de un lado, y la familia del difunto don Pedro del otro; al mismo tiempo, vecinos tanto del antiguo matrimonio de don Pedro y doña Antonia como de la nueva unión, fueron testigos importantes para el caso. El agente municipal dirigió la sesión. En primer lugar, pidió a Macario que aclarase su solicitud de recuperación de tierra que la familia de don Pedro poseía. Macario señaló que es costumbre que cuando se forma una familia, tanto el hombre como la mujer deben aportar una cantidad de tierra que sirva para el sustento del nuevo hogar. Por ello, al morir el antiguo esposo de Antonia, ésta podía ser pedida otra vez con el consentimiento de los padres y el pago de la dote correspondiente. En este sentido, Mariano —jefe de los mayores— me comentó que Macario no podía “robarse” a Antonia porque: “...la costumbre es que no puede robarse a la mujer porque es como si robara la tierra que le dio su padre...”. De esta forma, Macario exigía la parte de la tierra correspondiente a la mujer para que ambos tuvieran el derecho de usufructo como familia. Dos hermanos mayores del difunto don Pedro, no querían entregar la tierra argumentando que el hijo que Antonia tuvo con su hermano estaba descuidado a raíz de su matrimonio con Macario. Hubo interrupciones por parte de Antonia para señalar que “...*lie k'op a lot*”

<sup>11</sup> En el municipio de Chamula es costumbre que cuando un hijo o una hija se casa, los padres de éstos proporcionen una extensión de terreno a los contrayentes con la intención de que el esposo lo administre para su usufructo.

[esta palabra es mentira] mientras la concurrencia exclamaba a favor de una u otra de las partes. La autoridad tuvo que poner orden en la sesión para interrogar a los testigos. Los primeros testigos expresaron que, a la muerte de don Pedro, Antonia regresó a la casa de sus padres y fue entonces cuando Macario, por medio de un *pedidor*,<sup>12</sup> pidió a Antonia y procedió a pagar la dote correspondiente. Los segundos testigos (vecinos de Antonia y Macario) señalaron que Antonia había cuidado bien a su niño; prueba de ello es que se lo llevó a vivir junto con su nuevo esposo. Cuando los testigos de una de las partes exponían sus argumentos, eran interrumpidos por la otra, obligando a las autoridades a intervenir para evitar que se llegase a la violencia física.

Después de que ambas partes expusieron sus razones, el agente municipal emitió su fallo a favor de la señora Antonia, explicando que Macario cumplía con todos los requisitos necesarios para tomar a Antonia como esposa y, en consecuencia, validaba su derecho de recuperar las tierras que ella y su familia habían aportado al primer matrimonio. Con este fallo de la autoridad, y de acuerdo al uso local, el litigio quedó resuelto. La resolución condenaba implícitamente cualquier acción violenta en contra de la familia de doña Antonia. Sin embargo, los familiares del difunto no quedaron conformes con la decisión y, al final de la sesión, se quejaron con algunos presentes de que Antonia tendría una mayor extensión de tierras con Macario que aquella que tuvo con don Pedro. Hasta ese momento, el conflicto por la tierra había quedado resuelto; Macario y Antonia fueron reconocidos socialmente con derechos a usufructuar la tierra que les correspondía, es decir, la parcela que esta última tenía con el difunto esposo.

Días después del fallo, se manifestó una serie de males en la señora Antonia, quien acudió a un médico local de nombre Mariano para ser curada. La curación fue efectiva con Antonia, pero los problemas de salud comenzaron a afectar a toda la familia pues, al poco tiempo, se presentaron síntomas similares en el hijo pequeño (falta de apetito, mareos y cansancio; además, en el contenido de sus sueños relataba que se encontraba amarrado a un árbol o que alguien enterraba cosas en un cementerio con el objetivo de hacerles daño).

Al presentarse estos síntomas en su hijo, Macario decidió ir con su compadre Marcelino —quién es *ilol*, y ampliamente reconocido en la comunidad como uno de los mejores médicos locales—, para que le explicara las razones por las cuales se presentaban estas afecciones en su familia. El médico

<sup>12</sup> Para desposar a una mujer es necesario solicitar los servicios de un *pedidor*, quien con todo respeto se dirige al padre de la pretendida formulando un discurso ceremonial en beneficio de la persona que pretende ser el esposo. El pago dote por una viuda es de aproximadamente 1 300 pesos, más algunas rejas de refrescos y otros alimentos solicitados por el padre de la novia.

local realizó el diagnóstico comenzando por preguntarle al hijo de Macario el contenido de los sueños de su hijo y, al enterarse de los mismos, señaló: “el alma del niño está atrapada y le están haciendo daño, la están torturando...”; además conoció el problema que se suscitó a partir del litigio por tierras; con éstos dos elementos determinó que los males habían sido provocados por algún *ak'chamel*, posiblemente pagado por los parientes del difunto Pedro; para confirmarlo, el *ilol* tomó ambos brazos del niño para pulsarlos y empezó a rezar. Entre las plegarias del médico se nombraba a los posibles sospechosos de haber lanzado el mal a la familia; por fin la sangre “habló” y señaló como responsables de la desgracia a la familia de don Pedro. De esta forma, el dictamen de Marcelino fue: *ilvajinel*. A continuación, el *ilol* procedió a la curación del hijo pidiendo a su esposa que le trajera una gallina de color negro, mientras él se preparaba delante del altar colocando sobre unas tablas seis hileras de doce velas cada una, seis refrescos e incienso, todo dispuesto en el suelo a excepción de una vela de 30 cm de alto, la cual se colocó sobre la mesa donde se ubicaron las imágenes; hubo tiempo para traer la gallina, se le lavaron las garras y la metieron debajo de una caja de madera (huacal) colocándola del lado izquierdo del altar, se prendieron las velas, así como el incienso, y comenzó el rezo de curación; en su primera etapa duró 20 minutos; en la parte final de ésta, el médico local sacó la gallina del lugar donde se encontraba y le dio vueltas sobre el incienso para luego desnucarla, interrumpió por un momento la plegaria para pedir que la colgaran de un travesaño de la casa, boca abajo; posteriormente se reanudó la ceremonia, la cual concluyó 30 minutos después. Fue entonces cuando el médico local pidió a su esposa que desplumaran a la gallina metiéndola en agua caliente, mientras esperaban a que estuviera lista para ser comida por los tres hombres presentes en el lugar. La colocación de las velas y los refrescos era parte de una ofrenda destinada a los entes espirituales que tenían capturada y torturaban el alma del niño, en la primera etapa del rezo se solicitó el intercambio de almas, es decir, la de la gallina por la del niño; al haber la aceptación se procedió a matar al animal; para la segunda parte del rezo, el *ilol* pidió que no se volviera a perjudicar al alma del niño. Sin embargo, y como resultado del *ilvajinel*, otros males (*mac'benal*, *potzlom* y *k'op*)<sup>13</sup> han

<sup>13</sup> *Mac'benal* describe la recaída de cualquiera de los males que el *ilol* haya curado al enfermo. En esta recaída el padecimiento se manifiesta con mayor intensidad. De acuerdo con varias versiones proporcionadas por *iloletik*, el *potzlom* es un mal adquirido por una persona cuando pasa caminando por un lugar donde ha transitado un animal maligno (por ejemplo, una culebra). Para establecer el diagnóstico de *potzlom*, el *ilol* espera encontrar en la narración de los sueños la presencia de excremento. *K'op* (brujería) es una forma de lanzar brujería mediante invocaciones a malos espíritus en contra de otra persona.

afectado a la familia de Macario y, según Marcelino, se seguirán presentando mientras no se consiga que los familiares de don Pedro acepten el fallo dado por la autoridad comunal. El dictamen de *ilvajinel* enmarca los procesos somáticos de los enfermos en la red de relaciones sociales conflictivas y la tensión no resuelta entre familias de la comunidad. Para los actores sociales de este episodio tenía sentido ver el padecimiento como parte de acciones mágicas que desde su perspectiva, sólo podían ser llevadas a cabo por quienes sienten envidia debido a su acumulación de tierras en la comunidad.

*Caso II.*<sup>14</sup> María es una mujer de 40 años involucrada en un problema de tierras que resultó en *ilvajinel* para uno de sus compradores. El esposo de María, de nombre Sebastián, murió durante mi estancia en la comunidad. Éste se había comprometido tres años atrás con otra persona (Mateo) a venderle una extensión de tierra por un total de mil pesos. Por este terreno, Mateo proporcionó a Sebastián un adelanto en dinero y una dotación periódica de rejas de refresco y *posh* para mantener firme el compromiso de compra-venta.

Al morir Sebastián, María vendió el terreno a otro señor, de nombre Beto, quien liquidó en un solo pago el costo del terreno. Mateo se inconformó ante el agente municipal y solicitó que se le entregara de inmediato la tierra por la cual le había pagado parcialmente a Sebastián. Ante este hecho, el agente municipal llamó a una reunión en su casa al resto de las autoridades comunales y a las partes litigantes.

El día de la reunión, Mateo y su esposa se sentaron a esperar a las otras partes implicadas. Al poco tiempo, llegaron las autoridades y Beto, acompañado de dos mujeres, una de las cuales era su esposa, y un policía procedentes de Tentic, comunidad colindante con Yolohuitz. A pesar de que María fue citada, no asistió; pero ante la presión de las partes en conflicto se tomó la decisión de enviar un par de policías a buscarla, quienes le exigieron que se presentara a la asamblea. Reunidos todos los involucrados, la discusión comenzó. Beto señaló que pagó a la viuda de contado porque le gustaba el terreno; además, María, al quedarse sin marido, necesitaría del dinero para sobrevivir. Mateo, levantándose intempestivamente del lugar donde estaba, señaló que traía en ese momento el dinero suficiente para pagar el resto del

<sup>14</sup> Este caso está basado en las traducciones que efectuaron para mí el agente municipal, el presidente del comité y distintas personas al término de la junta en que se trató el litigio. Además pude asistir a esta reunión y observar las interacciones de los participantes en el evento.

costo de la tierra y finiquitar el trato con doña María. Sin embargo, su anuncio se consideró tardío y no consiguió inclinar la balanza a su favor.

La autoridad emitió su fallo a favor de Beto, tomando en cuenta el pago rápido de la cantidad total solicitada por la viuda. Además, consideró que el otro arreglo carecía de valor, porque se hizo con alguien ya fallecido. Desde la perspectiva del agente municipal, esta circunstancia anulaba cualquier acuerdo que pudiese haber existido entre vendedor y comprador de la tierra. Se acordó también que la viuda debía pagarle a Mateo todo lo que él había gastado desde hacía tres años, tanto en dinero como en especie a raíz del compromiso que había establecido con su difunto esposo Sebastián.

Al concluir la sesión del litigio, Beto mandó a comprar una reja de refrescos para compartir con los presentes. Mateo consideró que el fallo había sido injusto. Enojado por haber perdido el litigio, se retiró del lugar no sin antes amenazar a Beto delante de todos los presentes advirtiéndole “que las cosas no se quedarían así”. Para Mateo, el que Beto cuente con muchos bienes materiales (borregos, una tienda y un negocio de producción de velas) contribuyó a agravar su coraje. Según los testigos, después del litigio, Mateo pudo haber decidido buscar un *ak'chamel* para aventarle algún tipo de mal a Beto, ya que al poco tiempo comenzó a enfermarse. Los malestares que le aquejaban eran falta de apetito, cansancio, ganas de dormir, sobre todo cuando trabajaba, y diarrea. Estas molestias se presentaron después de darse cuenta de que durante las noches, en el solar de su casa, merodeaba un animal negro cuya forma de perro hacía sospechar que era en realidad un nahual cuya meta era hacer daño a la familia de Beto mediante enfermedades.

Ante esta situación, Beto decidió consultar a un *ilol* de nombre Melesio (su primo) para entender lo que estaba sucediendo. Fue entonces cuando el *ilol*, para determinar lo que le estaba ocurriendo al enfermo, le hizo preguntas acerca de los malestares que le aquejaban, sus relaciones con la demás gente de la comunidad, el tipo de sueños que tenía en los días de los malestares, y si observaba cosas extrañas durante la noche alrededor de su casa. Procedió a pulsar al enfermo con el objeto de saber la gravedad de estos males. Melesio supo a detalle el problema que había tenido Beto con Mateo, así como también el contenido de sus sueños. La narración de los sueños fue importante para determinar el tipo de mal que había adquirido. Beto dijo: “...siento que voy caminando por el campo, atravesando arroyos, y cuando paso por cuevas que están en los cerros veo a la entrada un animal en forma de perro que me ve y, en ese momento, siento algo pesado en el pecho, como si me jalaran, como si el perro no quisiera que siguiera mi camino...”. El contenido del sueño, indicaba al *ilol* que el alma de Beto estaba siendo afectada. Después del interrogatorio, el *ilol* procedió a realizar una segunda pul-



sación al enfermo para dictaminar el tipo de mal que contrajo. Melesio señaló que la presencia de *ilvajinel* en Beto hacía sospechar que Mateo buscó a una persona para que le enviara el mal. Para establecer si realmente Mateo había mandado el mal, Melesio hizo un rezo dirigido a distintos santos de la iglesia de San Juan Chamula, pues su poder de solicitud sólo está circunscrito al municipio; entonces les preguntó sobre la identidad de la persona que había movido fuerzas malignas en contra de Beto. Melesio enunciaba los nombres de las posibles personas que hubiesen podido ocasionar el mal. Así, cuando Melesio realizaba el rezo y pulsaba al enfermo, y mientras mencionaba el nombre de Mateo, la sangre “habló”<sup>15</sup> y corroboró que él había sido el causante del mal en Beto. Una vez diagnosticada y confirmada la sospecha de *ilvajinel*, el *ilol* comenzó a preparar el altar de la casa del enfermo con el objeto de realizar un rezo que sirviera para “pedir favor a Dios que el mal aquejado al alma de Beto cesara”. Melesio colocó velas alineadas sobre dos tablas angostas colocadas en el suelo, una gallina de color negro, refrescos, tres huevos e incienso. Después de ofrecer a Dios todos estos elementos, el *ilol* realizó el rezo correspondiente para contrarrestar los influjos del *ak'chamel*. Un mes después de la primera curación, Beto sufrió una recaída que se dictaminó como resultado del mismo mal. Una nueva curación consistió en una serie de tres visitas al enfermo que ayudaron a contrarrestar de forma aparente el *ilvajinel*. Cuando Beto le preguntaba al médico sobre la efectividad de la cura, él señaló: “...es como la medicina que su efecto no es luego, sino que siempre tarda un poco...”;<sup>16</sup> además, dejaba entrever que las enfermedades que se presentaban en su familia no terminarían hasta que se resolvieran los otros problemas.

De la misma manera que en el caso anterior, aún cuando de acuerdo con el uso local, el conflicto quedaba resuelto con el fallo de la autoridad comunal, la inconformidad de la parte perdedora ha servido para explicar localmente la aparición de padecimientos en la parte vencedora en el litigio. En el sistema médico local tiene sentido el que los padecimientos pueden resultar no directamente de la envidia, sino de acciones mágicas motivadas por dicho sentimiento.

<sup>15</sup> Cuando la sangre “habla”, se interpreta en realidad por parte de los pobladores de Yolohuitz que habla el alma de la persona, quien señala alguna afección que le aqueja, “...en la sangre podemos sentir nosotros las enfermedades del alma”. Información obtenida en campo el 17 de mayo de 1997 con Marcelino, médico local de Yolohuitz.

<sup>16</sup> Información obtenida del médico local, Melesio, el 18 de mayo de 1997.

### Discusión

De acuerdo con lo ya presentado, pueden distinguirse al menos dos niveles en la percepción que los pobladores de Yolohuitz tienen de la relación entre el conflicto por tierras y padecimientos en su salud. Por una parte, existe un entramado de relaciones sociales, expresadas en el desacuerdo por la posesión de tierras, en prácticas de brujería, en pugnas legales, y en el deterioro de la salud de individuos, localmente explicado como resultado de la envidia. Por la otra, existe un número de actores sociales involucrados en la puesta en escena del conflicto que pueden ser identificados y sus acciones descritas por los informantes: el *ilol*, el *ak'chamel*, la parte que arroja el mal, el enfermo y su familia, vecinos de las partes en disputa que se presentan a la reunión y cuyo testimonio puede ser tomado en cuenta para que las autoridades (agente municipal, presidente de educación y jefe de los mayoles) proporcionen su veredicto.

Las relaciones sociales que se manifiestan en torno al conflicto por tierras y padecimientos, como son las prácticas de brujería, las pugnas y argumentaciones legales, y el deterioro en la salud de los individuos, se pueden comprender a través de lo que Good (1977) ha llamado “redes semánticas”; es decir, los significados tejidos en estas redes se construyen mediante las narraciones que el enfermo hace de su padecimiento y de su relación con los distintos actores involucrados en el problema.

La percepción de los habitantes de Yolohuitz en torno a las prácticas médicas y la vida cotidiana se encuentra entrelazada de manera indisoluble con aspectos sociales, religiosos, económicos y mágicos, por lo que resulta imposible separar los procesos sociales de los somáticos. En este contexto, el padecimiento es interpretado como una consecuencia lógica de los procesos sociales conflictivos y de actos mágico-religiosos. En otras palabras, las “distintas” esferas (lo social, económico, religioso) en la vida cotidiana de los habitantes de Yolohuitz están integradas de una forma “participativa” (Tambiah, 1990). Así, los enfermos de *ilvajinel*, en los casos que se expusieron, estuvieron involucrados en problemas sociales identificados como conflictos por la tierra. Después, al diagnosticarse *ilvajinel*, los médicos locales manifestaron ser capaces de identificar quién había provocado el padecimiento utilizando poderes malignos sobre los favorecidos por el fallo.

La envidia, al igual que otras emociones, surge en un ámbito social, es decir: “...incluye la construcción de la emoción en los sistemas sociales y culturales locales...” (Lutz, 1988:209). Así, la envidia, relacionada con *ilvajinel* en Yolohuitz, es un sentimiento socialmente inaceptable por ser considerado el origen indirecto de padecimientos y de posibles conflictos

por un bien material entre las familias atenuadas por los dictámenes que proporcionan las autoridades del lugar. La nocividad de la envidia está en que, además de dañar el alma del afectado, lo incapacita para trabajar. Localmente, se considera que este sentimiento puede aparecer cuando un sujeto o grupo de individuos toma conciencia de estar en desventaja en algún aspecto de la vida cotidiana (económica, política, social) con respecto a los demás comuneros que han incrementado su propio bienestar incluso a costa de otros. La envidia es resultado de relaciones sociales conflictivas, enmarcadas por una cultura que concibe y acepta la posibilidad de afectar la salud de otros mediante acciones mágico-religiosas. De esta forma es posible trazar la relación que localmente se establece entre envidia y padecimiento (Fabrega y Silver, 1973; Freyermuth, 1993; Hermitte, 1970; Holland, 1963; Köhler, 1977; Pitt-Rivers, 1970, y Silver, 1966). En Yolonhuitz es sabido que quien envidia puede, personalmente o con la ayuda de un *ak'chamel*, afectar la salud de otro comunero. Por tanto, *ilvajinel* es un concepto local que surge del entramado social, y que no puede ser detectado mediante los diagnósticos que puede ofrecer la medicina cosmopolita. En el sistema médico local, *ilvajinel* forma parte de padecimientos que se manifiestan en los individuos o sus familias.

Para que la interpretación de un padecimiento sea válidamente establecida como *ilvajinel*, ha sido necesario en estos casos distinguir un conflicto en relación con un bien identificable. En las múltiples curaciones que observé, en ningún momento se reconoció que había *ilvajinel* si no existía el antecedente de conflicto por tierras. En los casos que he presentado es fácil distinguir los bienes en disputa, las partes antagonicas, el proceso de resolución que no satisface a una de las partes y la aparición del padecimiento entre los beneficiados por el fallo de la autoridad. En ambos casos, un *ilol* procedió a ofrecer una interpretación de los hechos y procesos enmarcados en una cosmovisión mágico-religiosa. Es decir, con el dictamen de *ilvajinel*, el *ilol* estableció que el sufrimiento individual era suscitado por la presencia de envidia en quien perdió el fallo.

En los casos descritos, el fallo emitido por las autoridades de la comunidad se encuentra apoyado en los usos y costumbres locales y condena cualquier posible acción violenta por la parte perdedora. Sin embargo, en el sistema local se abre un espacio para acciones encubiertas (como la brujería) destinadas a provocar padecimiento en la contraparte. El hecho de que *ilvajinel* sea una explicación válida, es una manifestación de que en Yolonhuitz localmente se considera que la disputa no ha sido resuelta de manera totalmente satisfactoria.

Finalmente, en el sistema médico local, el padecimiento puede ser una manifestación de la tensión social no resuelta y de acciones mágico-religio-

sas. La relación entre la envidia de una persona y el padecimiento de otra se articulan mediante la acción mágica del *ak'chamel* y de la cura que realiza el *ilol* cuando aparece el padecimiento. Es necesario, por tanto, que en el análisis de los conflictos sociales en los Altos de Chiapas se reconozca que estos pueden manifestarse también en el sistema médico local mediante padecimientos y no solamente en acciones violentas, ya que el conflicto social no se encuentra únicamente detrás de la violencia física. Por otra parte, este estudio sugiere que el padecimiento en Yolohuitz no puede ser comprendido solamente como un proceso somático, sino que debe tomarse en cuenta que en estas comunidades los padecimientos pueden ser la manifestación de la convergencia de sentimientos y de factores sociales, económicos, políticos y mágico-religiosos.

Recibido: septiembre, 2001

Revisado: noviembre, 2002

Correspondencia: Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Ciencias Sociales/Calle Presidente Obregón S/N/Col. Revolución Mexicana/San Cristóbal de Las Casas, Chiapas C. P. 29220/tel. y fax: 01 967 678 26 84/correo electrónico: mtroullises@hotmail.com

### Bibliografía

- Anónimo (1974), *Acontecimientos en San Andrés Larráinzar*, Larráinzar, (mimeo.).
- Ayora Díaz, Steffan Igor (1998), "Globalization, Rationality and Medicine: Local Medicine's Struggle for Recognition in Highland Chiapas", *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol. 27, núm. 2, pp. 165-195.
- Benjamin, Thomas L. (1989), *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre*, México, Editorial Grijalvo, 1995.
- Collier, Jane F. (1973), *El Derecho Zinacanteco. Procesos de disputas en un pueblo indígena de Chiapas*, México, CIESAS, 1995.
- Crandon-Malamud, Libbet (1991), *From the Fat of Our Souls*, Berkeley, University of California.
- De la Garza, Mercedes (1990), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM.
- Del Rey Poveda, Alberto (1997), *Las expulsiones indígenas de los Altos de Chiapas: Consecuencias no anticipadas de la modernización*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, tesis de maestría.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.

- Fabrega, Horacio y Daniel B. Silver (1973), *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Foster M., George (1972), "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", *Current Anthropology*, vol. 13, núm. 2, pp. 165-186.
- (1967), *Tzintzuntzan*, México, FCE, 1976.
- (1965), "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 2, pp. 293-315.
- Freyermuth, Graciela (1993), *Médicos tradicionales y médicos alópatas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Good, J. Byron (1980), "The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice", en L. Eisenberg y A. Kleinman (eds.), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, pp. 165-196.
- (1977), "The Heart of What's the Matter", *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 1, pp. 25-58.
- Guiteras Holmes, Calixta (1965), *Los Peligros del Alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Harman, Robert C. (1969), *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya Tzeltal*, México, CNCA, 1990.
- Hermitte, M. Esther (1970), *Poder sobrenatural y control social*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura/Gobierno del Estado de Chiapas, 1992.
- Holland R. William (1963), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI.
- Hupka, Ralph B. et al. (1997), "The Colors of Anger, Envy, Fear, and Jealousy", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 28, núm. 2, pp. 156-171.
- Idler, Ellen L. (1979), "Definitions of Health and Illness in Medical Sociology", *Social Sciences and Medicine*, (13A), pp. 723-731.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) (1997), *Anuario Estadístico de Producción y Comercialización de Maíz 1995*, México, Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (SAGAR)/Centro de Estadística Agropecuaria.
- (1991), *Chiapas. Resultados definitivos tabulados básicos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, México, INEGI, tomo 1.
- Kleinman, Arthur (1988), *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Nueva York, Basic Books.
- (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley, California University Press.
- Köhler, Ulrich (1977), *Chonbital Chu'lelal. Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración en maya-tzotzil*, México, UNAM, 1995.
- (1969), *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1975.
- Lutz, Catherine A. (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, Chicago University Press.
- Moguel Viveros, Reyna María (1997), *Los subsistemas sociales en los Altos de Chiapas*, México, UNAM, tesis de doctorado.
- Parra Vázquez, Manuel Roberto (coord.) (1989), *El subdesarrollo agrícola en los Altos de Chiapas*, México, CIES-UACH.

- Pérez Enríquez, María Isabel (1990), *Migración y Religión en Los Altos de Chiapas*, Chapingo, México, UACH, tesis de maestría.
- Pitareh Ramón, Pedro (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.
- Pitt-Rivers, Julian (1970), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publications.
- Robledo Hernández, Gabriela (1994), "Los tzotzil-tzeltales", en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Región Sureste*, México, INI, pp. 187-232.
- Silver, Daniel B. (1966), "Enfermedad y curación en Zinacantán", en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, México, INI, pp. 455-473.
- Smith, Richard H. et al. (1996), "Envy and Schadenfreude", *Society for Personality and Social Psychology*, vol. 22, núm. 2, pp. 158-168.
- Tambiah, Stanley J. (1990), *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thomas, Norman D. (1974), "La brujería como concomitante de la envidia", en *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, SEP-Setentas, pp. 186-200.
- Villa Rojas, Alfonso (1990), *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Porrúa.
- Vogt, Evon Z. (1966), "Enfermedad y curación en Zinacantán", en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, México, INI, pp. 455-473.
- Wasserstrom, Robert (1989), *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México, FCE.