

El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e *ilvajinel* (mal arrojado por envidia) en Yolohuitz, Chiapas*

L. E. ULISES CONTRERAS C.**

*El presente trabajo analiza, mediante dos casos de litigio por tierras, la relación que existe entre los conflictos sociales y los conceptos y experiencias vinculados a la salud de los tzotziles en una comunidad de San Juan Chamula, ubicada en los Altos de Chiapas. En la población tzotzil de Yolohuitz el recurso "tierra" es limitado, lo cual genera tensiones sociales entre la población, que se expresan en pugnas legales por su control. En ocasiones, la salud de quien gana el litigio y posee más tierra se ve afectada y sus padecimientos pueden interpretarse localmente como originados por envidia (*ilvajinel*).*

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—, así como por tensiones políticas y religiosas (Pérez, 1990). Cuando la necesidad de 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, 1995; Köhler, 1995:

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 localmente son interpretadas como *ilvajinel* (tzotzil).

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

* La presente investigación se realizó para obtener el grado de maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por el Colegio de la Frontera Sur (Ecosur). Los datos fueron recabados del 26 de marzo al 13 de julio de 1997, mediante entrevistas formales e informales, así como a través de la grabación de algunos rezos terapéuticos realizados por un médico local. Las aclaraciones que él me proporcionó fueron de gran utilidad para la elaboración de mis entrevistas. Mi estancia casi permanente en la comunidad, durante cuatro meses, me permitió involucrarme en la vida cotidiana de la población.

** Ecosur. Agradezco a mi comité tutorial, integrado por el doctor S. Igor Ayora Díaz, director de tesis y el doctor Pablo Farías C. y la maestra en Ciencias Sarah Murray M., asesores, por sus atinadas observaciones para mejorar el presente documento. Asimismo a la ingeniera María Dolores Liberos por su amor y comprensión incondicional en todo momento. También agradezco el apoyo de Conacyt por otorgarme una beca para realizar mis estudios de maestría en Ecosur. Extiendo mi gratitud al proyecto: "Búsqueda de la atención médica y construcción de identidades en el marco de la globalización cultural de los Altos de Chiapas", dirigido por el doctor Ayora Díaz, investigador del CIESAS-Sureste, pues se me suministró una beca durante los últimos seis meses de la investigación, así como financiamiento para el trabajo de campo.

¹ Yolohuitz 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 y al este con Ikalumtic, Chamula y Belisario Domínguez, Chenalhó.

fundamentada en el análisis de prácticas y 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. De acuerdo con la población local, en algunas ocasiones este sentimiento provoca problemas de distinta naturaleza. En Yolohuitz es aceptado que la envidia puede manifestarse en padecimientos lanzados mediante brujería practicada por los *ak'chameletik*² (brujos).

En algunos trabajos antropológicos (de la Garza, 1990; Pitt-Rivers, 1970; 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 entender cómo el *ilvajinel* se relaciona con procesos sociales conflictivos, primero retomo 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 a través de discursos locales. El discurso del enfermo acerca de sus síntomas incorpora significados socialmente aceptados en el padecimiento y al mismo tiempo expresa la carga simbólica que pone de manifiesto el estado anímico del enfermo (Good, 1977: 25-27).

Por otra parte, Kleinman (1980 y 1988) señala que los padecimientos son una experiencia individual dentro de sistemas médicos locales que, a su vez, están vinculados con distintos aspectos de la sociedad como son la legitimidad social de los 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) apunta 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, de significados y de poder en la comunidad, así como en las relaciones entre familias, comunidades e instituciones y las redes sociales que se establecen entre ellas; la realidad

simbólica, 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 entre sí.

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 recurrir al 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 excluyentes, ya sean económicos, religiosos o naturales (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 si fueran producto 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 que existen una serie de emociones (envidia en el caso que aquí nos atañe) vinculadas con algún padecimiento, las emociones no son únicamente el corolario de experiencias individuales aisladas sino que reflejan estructuras socioculturales construidas y recreadas en el actuar 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 a la tierra como un recurso finito y la búsqueda de su

² Es el plural de *ak'chamel*, 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).

control se expresa en litigios por tierras y tensiones sociales que, según el conocimiento local, afectan la salud de los individuos de la comunidad. Así, en el contexto de las luchas por el acceso y el 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 el siguiente apartado describo el contexto histórico y sociocultural de Yolohuitz, que me permitirá ubicar etnográficamente la comunidad. Será el punto de partida para mostrar las distintas esferas que se articulan para la detección del *ilvajinel*. Ahí detallo cómo el acceso a bienes materiales (tierra y animales), percibidos como limitados, está relacionado con la detección del *ilvajinel*. A continuación 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 concepción 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 del *ilvajinel* está asociada, en el marco local de conocimientos, con conflictos sociales que por lo general involucran un “bien material”. Busco presentar dicha relación a través de la descripción de dos estudios de caso en los que mis informantes relacionaron el *ilvajinel* con conflictos 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

Conforme la versión oral proporcionada por don Miguel,³ agente municipal de Yolohuitz, la población tiene actualmente alrededor de 300 habitantes, 71 más de los reportados por el censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) de 1990. A pesar de que existen datos censales acerca de esta comunidad desde 1990, diferentes versiones locales indican que fue fundada en 1991 cuando don

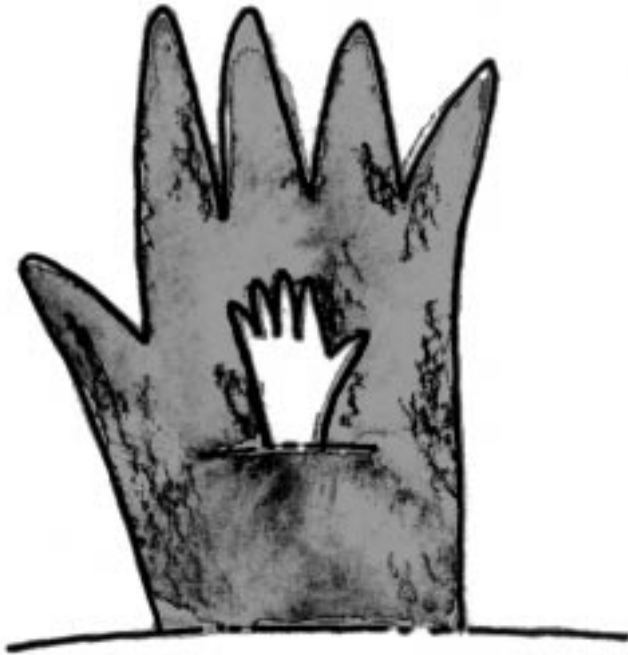
José y don Antonio organizaron a varias familias, que entonces vivían en terrenos pertenecientes a otros parajes del municipio de Chamula (Ikalumtic, Tentic y Bachén), con la intención de solicitar una dotación de tierras. Este grupo fundamentó su solicitud ante el municipio en la carencia de terreno para sus actividades agropecuarias, ya que las tierras que ellos cultivaban no producían lo suficiente para garantizar el sustento de sus familias. Yolohuitz fue creada cuando el gobierno municipal, en 1990, asignó terrenos comunales de parajes vecinos a los solicitantes. Las primeras diez familias se establecieron en el lugar pagando al municipio de San Juan Chamula una cantidad de dinero que cubrió los gastos relacionados con los trámites de la documentación de la naciente comunidad.⁴ Las tierras fueron distribuidas 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.

Un núcleo reducido de personas pertenecientes a las poblaciones vecinas, que vivían a las orillas de sus comunidades (Ikalumtic, Tentic y Bachén), ya habitaban en los terrenos que se asignaron a la naciente población de Yolohuitz. Estos pobladores, ante la reorganización del territorio, sólo tuvieron que tramitar su cambio legal para quedar adscritas al nuevo paraje. La gente estuvo de acuerdo con el cambio de comunidad porque el centro de Yolohuitz, en donde se ubican el jardín de niños y la escuela primaria, le 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 se tienen datos que documentan la escasez de tierra apta para la agricultura y la existencia del minifundio, debidas principalmente al crecimiento en la densidad de población (del Rey, 1997; Parra, 1989; Wasserstrom, 1989). El caso de Yolohuitz no es una excepción, ya que la superficie que posee cada familia fluctúa entre los 250 m² y 1.5 ha, mientras que el promedio estatal indica que cada productor posee en promedio entre cinco y seis hectáreas (INEGI, 1991). En Yolohuitz el régimen legal de tenencia de la tierra es comunal y está regido por

³ 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.

⁴ Mis informantes no supieron, o no quisieron, proporcionarme información detallada acerca de los pagos al municipio de Chamula.



usos y costumbres. Así, 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 kilos de maíz por hectárea) en comparación con el promedio de rendimiento estatal de 2.2 ton/ha (INEGI, 1997: 8). Esta situación se debe posiblemente 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, después de sembrar su parcela en la comunidad, migrar a tierra caliente (a los municipios de Venustiano Carranza, Villa Flores y Revolución) donde, a través del sistema “mediero”,⁵ 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, 1995). Durante los años setenta la lucha por la tierra se incrementó notablemente, provocando eventos como el de San Andrés Larráinzar—municipio tzotzil colindante con 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 elevados niveles 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 Chamula, el minifundio se acentuó todavía más debido al sistema de herencia bilateral (Köhler, 1975: 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 por tierras que se prolongaron por varios años (Collier, 1995: 148). En este tipo de querellas, la resolución a favor de quien posee mayor cantidad de bienes materiales ha resultado ocasionalmente en violencia. Sin embargo, en otros casos la parte perdedora se inclina por la búsqueda de un brujo (*ak'chamel*) capaz de lanzar “males” a los individuos antagónicos (Collier, 1995: 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, 1992; Idler, 1979). En este sentido, Kleinman (1980, 1988) señala que en antropología médica existe la dicotomía teórica en el concepto de enfermedad: por

⁵ Este sistema 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.

un lado la enfermedad (*disease*), referida como un malfuncionamiento biológico del individuo y, por otro, el padecimiento (*illness*), referido a la experiencia psicosocial y al significado de la enfermedad. El padecimiento incluye la comunicación y la relación interpersonal dentro de la familia tanto como las redes sociales que se establecen en la comunidad. Éstas 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 el mundo sobrenatural. Distintos estudios efectuados en esta región señalan la conexión que los pobladores encuentran entre sus padecimientos y ciertos acontecimientos que afectan a las almas de los enfermos (Fabrega y Silver, 1973; Guiteras, 1965; Harman, 1990; Holland, 1963; Pitarch, 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 se relacionan 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*, resultando en manifestaciones somáticas asociadas a conflictos sociales. Sin embargo, en la concepción 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 observe una relación

armónica con otras personas de su sociedad (Hermitte, 1992; Holland, 1963: 120; 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'ulel*) 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 tantas almas como fuerte sea⁶ e, independientemente del alma que toda persona posee, tiene al menos una más: *biquit ch'ulel* (alma pequeña).

Holland (1963) encontró en Larráinzar que el nahual puede ser alguna fuerza natural o distintos tipos de animales como perros, búhos y borregos. En Yolohuitz, el nahual es concebido como algún tipo de animal en el que el *ak'chamel* se transforma para provocar padecimientos de brujería en la víctima. David —un médico local—,⁷ señaló que algunos *iloletik*⁸ también pueden convertirse en 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; Collier, 1995: 155), los *ak'chameletik* pueden "aventar" males por medio de su nahual, teniendo la capacidad de: "...mira[r] el corazón de la gente, come[r] su carne y roba[r] el ch'ulel..." (Hermitte, 1992: 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, 1976: 83) existen narraciones que describen los infortu-

⁶ Con relación a la fortaleza de una persona por tener más almas, ver los trabajos de Guiteras (1965) y de Hermitte (1992).

⁷ 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.

⁸ *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).

nios o enfermedades como resultado de males lanzados por agentes agresores. Entre los *tzotziles* de *Yolonhuitz* los padecimientos, como cualquier otra desgracia, 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 dictamen 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; Robledo, 1995: 210). Cuando el *ilol* detecta “daño” en el alma del paciente pasa enseguida a determinar el origen del padecimiento.

Una vez que el *ilol* reconoce la causa del mal procede a la curación, consistente 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 “[...] las ‘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, 1995: 137). Para concluir su intervención, el *ilol* da una serie de recomendaciones al enfermo y a su familia para evitar que el primero recaiga.

En la siguiente sección discuto la manera en que el *ilvajinel* refleja tanto relaciones sociales conflictivas en el interior de la comunidad como el sentimiento de envidia por bienes materiales. Mostraré que el *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) la describe 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, evidenciando 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 se manifiesta en relaciones sociales conflictivas originadas en un acceso desigual a la alimentación, la salud y la 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 está vinculado a distintos procesos sociales. Es en este último sentido como aquí concibo la *envidia*.

En *Yolonhuitz*, la envidia es una emoción que contribuye a la manifestación de padecimientos. Localmente 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, el presidente del comité de educación, *Lol* (Lorenzo en español), 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.

Bajo esta concepción, los pobladores de *Yolonhuitz* perciben a la envidia como una emoción ligada al *ilvajinel*. En voz de Santiago, jefe de los mayoles de la comunidad, el *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 el *ilvajinel* de esta manera, se acepta que la envidia está asociada a manifestaciones somáticas en algunos enfermos.

Pobladores de *Yolonhuitz* señalan que el *ilvajinel* se manifiesta en tres circunstancias que involucran a 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 percibida como un posible rival, que puede recibir de Dios un mayor poder para curar padecimientos. En la segunda circunstancia, el *ilvajinel* puede adquirirse de forma accidental. 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; así, cualquier persona puede accidentalmente ponerse en contacto con la fuerza del nahual adquiriendo entonces un padecimiento. Finalmente, en la tercera circunstancia, el *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 del *ilvajinel* se realiza a través de la intervención que el *ilol* hace sobre el paciente. Sin embargo, la recuperación 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 tiene con quien supuestamente provocó el mal. Si el *ilol* realiza sus rezos y otros rituales y el conflicto social persiste algún padecimiento adicional recaerá en la persona curada o en otro miembro de su familia. A continuación ilustro, mediante la descripción de dos casos,⁹ 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.

Caso I¹⁰

Doña Antonia, quien enviudó de don Pedro hace seis años y en 1993 contrajo segundas nupcias con don Macario. Legalmente, doña Antonia tiene el derecho de recuperar las tierras que 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 sus propiedades. 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.¹¹

En este caso, las tierras que los padres de ella habían aportado se convirtieron en objeto de disputa porque la familia del esposo muerto mantenía la posesión del terreno bajo el argumento de que lo estaban cuidando para cuando creciera el hijo de doña Antonia. Después de que ella 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 de 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 se ubicaron justo en medio de ambas familias. Don Macario y doña Antonia se sentaron de un lado y la familia del difunto 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 aporten una cantidad

⁹ Quienes proporcionaron la información y posibilitaron el modelo de interpretación son, en ambos casos, los afectados por los 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. Mi interés, entonces, se concentró en recabar las narraciones de quienes acusaban a cierto sujeto de ser la parte agresora.

¹⁰ 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.

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

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. (Mariano —jefe de los mayoles— 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 proporcional de la tierra de la mujer, para que ambos tuvieran el derecho de usufructo como familia. Dos hermanos mayores del difunto don Pedro no deseaban entregar la tierra esgrimiendo 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*” [esta palabra es mentira] mientras la concurrencia exclamaba afirmaciones a favor de una u otra de las partes. La autoridad tuvo que poner en orden la sesión para interrogar a los testigos. Los primeros cuestionados 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*,¹² la pidió y procedió a pagar la dote.

Los segundos testigos (vecinos de Antonia y Macario) señalaron que Antonia había cuidado bien a su niño; prueba de ello es que se lo había llevado a vivir junto con su nuevo esposo. Cuando sujetos de una de las partes exponían sus puntos de vista 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 con el uso local, la querella quedó resuelta. 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. Días después del fallo se presentaron una serie de males en la señora Antonia, quien acudió a un médico local de nombre Mariano para ser curada. Sin embargo su recuperación no resolvió el problema pues al poco tiempo se presentaron síntomas similares en su 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 presentar este cuadro sintomático, Macario decidió ir con su compadre Marcelino, quien es *ilol*, para que le explicara las razones por las cuales se presentaban estas afecciones en su familia. Marcelino, después de escuchar el contenido de los sueños, de pulsar y conocer el problema que se suscitó a partir del litigio por tierras, determinó que los males habían sido provocados por algún *ak’chamel*, posiblemente pagado por los parientes del difunto esposo. El dictamen de Marcelino fue *ilvajinel*. Hasta la fecha, como resultado del *ilvajinel*, otros males (*mac’benal*, *potzloom* y *k’op*)¹³ han 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 II¹⁴

María es una mujer de 40 años involucrada en un problema de tierras que resultó en *ilvajinel* en uno de sus

¹² Para desposar 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 de 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.

¹³ *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 *potzloom* 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 *potzloom* 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.

¹⁴ 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 conflicto. Pude además asistir a esta reunión y observar las interacciones de los participantes en el evento.

compradores. El esposo de María, de nombre Sebastián, murió durante mi estancia en la comunidad y se había comprometido años atrás con 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 (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 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. Al poco tiempo llegaron las autoridades y Beto acompañado de un policía y dos mujeres, una de las cuales era su cónyuge. A pesar de que María fue citada, no se presentó; entonces se tomó la decisión de enviar un par de policías, quienes le exigieron su asistencia a la asamblea. Reunidos todos los involucrados, la discusión comenzó. Beto dijo 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 costo de la tierra, pudiendo 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 estableció también que la viuda debía pagar 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, Beto mandó comprar una reja de refrescos para compartir con los presentes. Mateo consideró que el fallo había sido injusto. Enojado por haber perdido se retiró del lugar no sin antes amenazar a Beto delante de todos, 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 con forma de perro. Esto le llevó a sospechar que en realidad no se trataba de un animal sino de un nahual que portaba “males” para toda su familia.

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 ocurría, 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 antes de los malestares y si observaba cosas extrañas durante la noche alrededor de su casa. Procedió a tomarle el pulso con el objeto de saber la gravedad de estos males. Melesio supo a detalle el problema entre Beto y Mateo, así como también el contenido de sus sueños. La narración de éstos 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 pulsación al enfermo para dictaminar el tipo de mal que contrajo. Melesio señaló que la presencia de *ilvajinel* en Beto hacía sospechar que Mateo había buscado a una persona para que le enviara el mal. Con la intención de establecer si realmente Mateo había mandado el mal, Melesio hizo un rezo dirigido a distintos santos de la iglesia de San Juan Chamula, y 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. Mientras Melesio realizaba el rezo pulsaba al enfermo; cuando mencionó el nombre de Mateo, la sangre “habló” y así se corroboró que él había sido el causante del mal en Beto. Una vez 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 el 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*.

De la misma manera que el caso anterior, aun 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 puedan resultar no directamente de la envidia, sino de acciones mágicas motivadas por dicho sentimiento.

Discusión

Conforme lo ya presentado, pueden distinguirse al menos dos niveles en la percepción que los pobladores de Yolohuitz tienen de la vinculación entre el conflicto por tierras y los padecimientos de su salud. Por una parte existe un entramado de relaciones sociales expresadas en el desacuerdo por la posesión de tierras, las prácticas de brujería, las pugnas legales, y el deterioro de la salud de individuos localmente explicado como resultado de la envidia. Por otra parte, 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 proporcionen su veredicto.

Las relaciones sociales que se manifiestan en torno al conflicto por tierras y el padecimiento, 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 a través de 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 a la vida cotidiana se encuentra entrelazada de manera indisoluble con aspectos sociales, religiosos, económicos y mágicos, resultando 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, lo económico, lo 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, se vieron implicados en problemas sociales identificados como conflictos por la tierra. Después, al presentarse el *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). Entonces, la envidia relacionada con *ilvajinel* en Yolohuitz es un sentimiento socialmente inaceptable por ser considerado el origen indirecto de padecimientos. 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 percibe estar en desventaja en algún aspecto de la vida cotidiana (económico, político, social) con respecto a los demás comuneros, que han incrementado su propio bienestar incluso a costa de los otros.

La envidia es resultado de las relaciones sociales conflictivas, enmarcadas por una cultura que concibe

y acepta la posibilidad de afectar la salud de otros a través de 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, 1992; Holland, 1963; Köhler, 1995; Pitt-Rivers, 1970; Silver, 1966). En Yolohuitz es sabido que quien envidia puede, personalmente o con la ayuda de un *ak'chamel*, afectar la salud de otro. Por tanto, *ilvajinel* es un concepto local que surge del entramado social. En el sistema médico local, el *ilvajinel* forma parte de los padecimientos que se manifiestan en los individuos o en sus familias.

Para que la interpretación de un padecimiento sea válidamente establecida como *ilvajinel* ha sido necesario distinguir un conflicto relacionado con un bien identificable. A pesar de haber observado múltiples curaciones de *ilvajinel*, éste no fue ofrecido como explicación si no existía el antecedente de conflicto por tierras. En los casos que he presentado es fácil señalar los bienes en disputa, las partes antagónicas, 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, 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 reseñados la decisión de las autoridades de la comunidad se encuentra apoyada 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 el *ilvajinel* sea una explicación válida es una manifestación de que en Yolohuitz se considera que la disputa no ha sido resuelta de manera totalmente satisfactoria.

Por último, en el sistema médico local, el padecimiento puede ser una manifestación de la tensión social no resuelta y de acciones mágico-religiosas. La relación entre la envidia de una persona y el padecimiento de otra se articula a través de 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 éstos pueden manifestarse también en el sistema médico local a través de 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 exclusivamente como un proceso somático,

sino que debe tomarse en cuenta que en estas comunidades las enfermedades pueden ser la manifestación de la convergencia de sentimientos y de factores sociales, económicos, políticos y mágico-religiosos.

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", en *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol. 27, núm. 2, pp. 165-195.
- BENJAMIN, THOMAS L.
1995 *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre*, Grijalbo, México [1989].
- COLLIER, JANE F.
1995 *El Derecho Zinacanteco. Procesos de disputas en un Pueblo Indígena de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, México [1973].
- CRANDON-MALAMUD, LIBBET
1991 *From the Fat of Our Souls*, University of California, Berkeley.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona [1937].
- FABREGA, HORACIO Y DANIEL B. SILVER
1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*, Stanford, University Press Stanford.
- FOSTER M., GEORGE
1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", en *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 2, pp. 293-315.
1972 "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", en *Current Anthropology*, vol. 13, núm. 2, pp. 165-186.
1976 *Tzintzuntzan*, Fondo de Cultura Económica, México [1967].
- FREYERMUTH, GRACIELA
1993 *Médicos tradicionales y médicos alópatas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- GARZA, MERCEDES DE LA
1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GOOD, J. BYRON
1977 "The Heart of What's the Matter", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 1, pp. 25-58.
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*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, pp. 165-196.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HARMAN, ROBERT C.
1990 *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya Tzeltal*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México [1969].

- HERMITTE, M. ESTHER
1992 *Poder sobrenatural y control social*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez [1970].
- HOLLAND R. WILLIAM
1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- HUPKA, RALPH B. ET AL.
1997 "The Colors of Anger, Envy, Fear, and Jealousy", en *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 28, núm. 2, pp. 156-171.
- IDLER, ELLEN L.
1979 "Definitions of Health and Illness in Medical Sociology", en *Social Sciences and Medicine*, núm. 13A, pp. 723-731.
- INEGI
1997 *Anuario Estadístico de Producción y Comercialización de Maíz 1995*. Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural, Centro de Estadística Agropecuaria, México.
1991 *Chiapas. Resultados definitivos tabulados básicos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, t. 1.
- KLEINMAN, ARTHUR
1988 *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, USA.
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*, California University Press, Berkeley.
- KÖHLER, ULRICH
1975 *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, [1969].
1995 *Chonbilal Chu'lalal. Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración en maya-tzotzil*, Universidad Nacional Autónoma de México, México [1977].
- LUTZ, CATHERINE A.
1988 *Unnatural Emotions*, Chicago University Press, Chicago.
- MOGUEL VIVEROS, REYNA MARÍA
1997 *Los subsistemas sociales en los Altos de Chiapas*, tesis de doctorado en antropología social, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- PARRA VÁZQUEZ, MANUEL ROBERTO, COORD.
1989 *El subdesarrollo agrícola en los Altos de Chiapas*, CIES-Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL
1990 *Migración y religión en Los Altos de Chiapas*, tesis de maestría, Universidad Autónoma de Chapingo.
- PITARCH RAMÓN, PEDRO
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PITT-RIVERS, JULIAN
1970 *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Tavistock Publications, USA.
- REY POVEDA, ALBERTO DEL
1997 *Las expulsiones indígenas de los Altos de Chiapas: consecuencias no anticipadas de la modernización*, tesis de la maestría en población de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA
1995 "Los tzotzil-tzeltales", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista-Región Sureste, México, 187-232.
- SILVER, DANIEL B.
1966 "Enfermedad y curación en Zinacantán", en E. Vogt, ed., *Los Zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México, 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 University Press, Cambridge.
- THOMAS, NORMAN D.
1974 "La brujería como concomitante de la envidia", en *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, SEP-Setentas, México, pp. 186-200.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Grupo Editorial Porrúa, México.
- VOGT, EVON Z.
1966 "Organización y funciones del chamanismo en Zinacantán", en E. Vogt, ed., *Los Zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 113-128.
- WASSERSTROM, ROBERT
1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.