

La vergüenza

Enfermedad y conflicto en una
comunidad chol



Gracia María Imberton Deneke

Científica 5



Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste
UNAM

LA VERGÜENZA

ENFERMEDAD Y CONFLICTO EN UNA
COMUNIDAD CHOL

CIENTÍFICA 5

LA VERGÜENZA
ENFERMEDAD Y CONFLICTO EN UNA
COMUNIDAD CHOL

Gracia María Imberton Deneke



Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste

UNAM

PROIMMSE



UNAM

Adquisición

No. Adquisición

PROIMMSE



UNAM

Adquisición

No. Adquisición

Esta obra fue dictaminada y la edición revisada por la autora

Fotografía de portada: Manuel Coello, *Mujeres choles* (1970 ca.), cortesía
Dibujo de contraportada: José Antonio Rodríguez García (detalle), cortesía
Diseño de forro: Marfa del Carmen Aguilera González

D.R. © 2002. Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle 28 de Agosto número 11
San Cristóbal de Las Casas, 29200, Chiapas, México
Apartado postal 225
E-mail: proimmse@servidor.unam.mx

Coordinación de Humanidades
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Científica
ISBN: 968-36-8321-5
La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol
ISBN: 968-36-9846-8

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	13
COMUNIDAD DE ESTUDIO Y TRABAJO DE CAMPO	20
I. LA VERGÜENZA EN RÍO GRANDE	23
LOS CASOS DE VERGÜENZA.....	27
VERGÜENZA DE LÁMINA (<i>KISIN LAMINAJ</i>)	29
VERGÜENZA DE OLLA (<i>KISINP' EJTY</i>).....	31
VERGÜENZA DE PUERCO (<i>YAJCHITYAM</i>)	32
VERGÜENZA DE TRACTOR (<i>KISIÑTRAKTOR</i>)	34
VERGÜENZA DE "PARTE" DE MUJER (<i>KISIÑ-IXIK</i>).....	35
VERGÜENZA DE POLLO (<i>YAJ-MUTY</i>)	35
II. LA CONFIGURACIÓN SOCIAL	39
DIMENSIÓN ECONÓMICA	45
PRODUCCIÓN PARA AUTOABASTO	47
PRODUCCIÓN PARA EL MERCADO	49
TRABAJO ASALARIADO	51
TRABAJO FAMILIAR	55
AYUDA MUTUA Y COMPADRAZGO	60
MATRIMONIO	62
AUTORIDADES Y OBLIGACIONES COMUNALES	69

ÁMBITO RELIGIOSO	77
DOS MOMENTOS DE LA CONFIGURACIÓN SOCIAL	79
III. LOS ESPECIALISTAS Y LAS ENFERMEDADES	89
CUANDO SE PRESENTA UNA ENFERMEDAD	92
RECURSOS MÉDICOS Y OPCIONES	93
LOS CURANDEROS TRADICIONALES	97
INICIACIÓN DE LOS CURANDEROS	98
EL “DON”	100
CENTRO DE MÉDICOS TRADICIONALES	102
LAS ENFERMEDADES QUE ATIENDEN LOS CURANDEROS	105
IV. EL SENTIDO DE LA <i>VERGÜENZA</i>	111
¿MECANISMOS DE CONTROL SOCIAL <i>VERSUS</i> COMPETENCIA?	114
POSICIONES SOCIALES, PRINCIPIOS DE	
DIFERENCIACIÓN Y LUCHAS SIMBÓLICAS	120
CLASIFICACIÓN DE LOS CASOS DE <i>VERGÜENZA</i>	124
COMPETENCIA EN TORNO A RECURSOS ESCASOS	125
DESPERDICIO DE RECURSOS PROPIOS	126
AFECTACIÓN DE RECURSOS AJENOS	131
COMPROMISOS Y EXPECTATIVAS INCUMPLIDAS	134
LÓGICA DE LA <i>VERGÜENZA</i>	138
DINÁMICA DE POSICIONES DIFERENCIADAS	140
DINÁMICA DE POSICIONES HOMÓLOGAS	141
V. EL TRATAMIENTO DE LA <i>VERGÜENZA</i>	147
EL “OBJETO MEDIADOR”	152
SÍNTOMAS Y TRATAMIENTO	154
CONCLUSIONES	161
BIBLIOGRAFÍA	167

A Manuel

AGRADECIMIENTOS

La tarea de los agradecimientos es siempre difícil ya que son muchas las personas que contribuyeron, de una manera o de otra, a la realización de este trabajo. Una primera versión de éste fue presentada como tesis en el Programa de Maestría en Antropología Social de la Universidad Autónoma de Chiapas, bajo la dirección de Pedro Pitarch y José Luis Escalona. Gracias a los comentarios y sugerencias de varios investigadores me es posible presentar ahora esta nueva versión. Agradezco de manera especial a José Luis Escalona su orientación teórica para la interpretación de la vergüenza, y a Pedro Pitarch las valiosas opiniones y atinadas recomendaciones. También agradezco las acertadas sugerencias de Dolores Aramoni, Piero Gorza, Juan Pedro Viqueira, Sonia Toledo, Roger Bartra y Graciela Alcalá, así como a María Elena Fernández-Galán su preocupación por hacerme llegar la bibliografía sobre el tema. A Manuel Coello, que ha leído con paciencia todos los borradores de este trabajo, agradezco los señalamientos y críticas que contribuyeron a la construcción de éste, así como el haber compartido conmigo su experiencia entre los choles.

A los pobladores de Río Grande extendiendo mis más sinceros agradecimientos, principalmente a las familias de Fernando, Adelina, Carmelino y Consuelo; gracias a su confianza y a su esfuerzo permanente por “traducirme” algunas de las claves de su vida pude desarrollar este trabajo. En Tila estoy en deuda con doña Otilia y doña Rosa. Además debo agradecer a mi familia —a Manuel, Jacinto, Damián y Antonio— el apoyo y comprensión que me brindaron durante este intenso periodo de trabajo.

INTRODUCCIÓN

Inicié la presente investigación en el campo de la antropología jurídica. Durante meses visité la colonia Río Grande del Municipio de Tila, Chiapas, tratando de acercarme a la temática del conflicto —objeto de estudio por excelencia de esta rama antropológica—, orientando las pláticas y dirigiendo mi atención principalmente a los casos de disputa y a los actores involucrados en ellos. Entrevisté a los representantes de las autoridades nacionales en el poblado y dediqué tiempo a revisar las actas donde ellos registran los casos que así lo requieren. Robos, golpes, separación de pareja, pleitos por tierras, chismes y envidias fueron los temas que desde un principio estuvieron presentes en mis pláticas informales con los pobladores.

Sin embargo, durante mi estancia en el campo leí el libro de Esther Hermitte, titulado *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, y despertó mi curiosidad la breve mención que hace allí a una “enfermedad emocional”, la *vergiienza*, como parte de un sistema de sanciones de la comunidad. Me dirigí rápidamente a preguntarle a un poblador si tal enfermedad se presentaba en la localidad. Con un gesto de sorpresa, me respondió que sí y comenzó a relatarme algunos de los casos que le vinieron a la mente. Mencionó la ocasión en que una muchacha soltera fue vista hablando con un hombre casado, hecho que suscitó gran chismorreó, y que la hizo enfermar de *vergiienza*. También narró el caso en que una mujer enfermó de *vergiienza de puerco* provocada por los regaños de su esposo el día en que ella había preparado guisado de puerco para la comida a la que asistirían algunos invitados.

A partir de este momento, mi interés comenzó a desplazarse de los casos de conflicto que se ventilan ante el subagente municipal, el representante del

comisariado ejidal o el juez municipal, a otro tipo de casos —también de conflicto— que se expresan en la enfermedad, con el cuerpo de los afectados como escenario, y que se ventilan en el ámbito más privado de la familia y con la atención del curandero. El estudio de la *vergüenza* se volvió el tema central de mi trabajo.

Este cambio me planteó nuevos retos. A partir de ese momento decidí explorar el mundo de las enfermedades de la localidad, con la intención de obtener un panorama general del tema. Registré la existencia de diferentes males además de la *vergüenza*: *el espanto*, *el pensal*, *el pots 'lom*, y aquellos que son resultado de la brujería, como el *pochitoque* y la *malamujer*, entre los que se encuentran con más frecuencia. Entendí que algunas enfermedades están asociadas con la pérdida del *ch'ujlel* (traducido por los pobladores al español como espíritu) o con su debilitamiento. Y comencé a investigar también las diferentes explicaciones locales que existen en torno a las causas de las enfermedades. Algunas se ven como resultado de situaciones accidentales que provocan impresiones fuertes, otras son interpretadas como consecuencia de los conflictos sociales y, algunas más, de las condiciones de vida y de trabajo de los pobladores. Igualmente puse atención en las formas de curación y en los especialistas.

Sobre la *vergüenza* identifiqué alrededor de treinta y cinco casos diferentes: *vergüenza de pollo*, *de puerco* y *de pavo*; *vergüenza de lámina*, *de despulpadora* y *de botella*; y *vergüenza de hombre*, *de mujer* y *de palabra*, entre tantas otras. Una dificultad que tuve que sortear está relacionada con el hecho de que el tema de la *vergüenza* incomodaba mucho a los pobladores de la colonia. Las conversaciones sobre otras enfermedades y otros tipos de conflicto fluían sin problemas durante largo rato, mientras que las pláticas sobre la *vergüenza* se hacían generalmente en sitios apartados y en voz baja. Atribuí esta circunstancia a la explicación que dan los pobladores sobre su origen: la *vergüenza*, entre otras enfermedades, es vista como el resultado de las envidias, los chismes, las ofensas y las relaciones conflictivas entre vecinos. Esta explicación local en torno a la etiología de la enfermedad —es decir, la *vergüenza* como somatización de las tensiones sociales cotidianas— se volvió otro de los puntos centrales de mi reflexión.

También me di a la tarea de revisar la bibliografía sobre la enfermedad de la *vergüenza*, que resultó ser muy escasa: encontré solamente descripciones aisladas de algunos casos en diferentes lugares del país y también en la región chol. Por ejemplo, ningún autor le concede la importancia que se ha dado a otras en-

fermedades, entre estas, el *susto* o el *espanto*. Esto puede ser resultado de diferentes situaciones: una posibilidad apunta al hecho de que la *vergüenza* quizá no es un padecimiento muy extendido y que lo que yo comenzaba a descubrir entre los choles de Río Grande fuera algo particular de este grupo; o que sea considerada un mal menor sin importancia que no requiere de mayor profundización. Pero otra explicación podría responder al tipo de padecimiento en cuestión. Si este mal, asociado por los pobladores a las tensiones sociales, no implica la pérdida del *ch'ujlel*, entonces es posible que haya pasado desapercibido a los antropólogos. Una tendencia muy marcada en los estudios antropológicos sobre las enfermedades en el mundo indígena, pero también sobre otros temas, ha sido la de destacar aquellos aspectos considerados propios de su cosmovisión: el *ch'ulel* y los *naguales*, entre los mayas, han ocupado un lugar privilegiado en esta perspectiva. La preocupación por las "almas" indígenas, que ha sido una constante desde la llegada de los europeos al continente americano, ha orientado la mirada antropológica hacia ese tema, desatendiendo otros.

Además de la bibliografía específica sobre la *vergüenza*, revisé también diferentes orientaciones teóricas y metodológicas para el análisis de la enfermedad. Los trabajos en el área maya han puesto énfasis, sobre todo, en los aspectos sociales relacionados con el tema. La enfermedad, en la gran mayoría de estas investigaciones, es vista como uno más de los diferentes mecanismos de control social que ordenan la convivencia social. Ya sea que se la interprete como un castigo divino o de fuerzas maléficas o como la ruptura de un equilibrio cosmológico o social, los estudios sobre la enfermedad le asignan un peso significativo dentro de las formas de regulación social. Regresé, de esta manera, a una de las preocupaciones centrales de la antropología jurídica.

Sin embargo, las interpretaciones que ofrecían estos trabajos sobre la enfermedad no me permitían explicar cabalmente los casos de *vergüenza* que había registrado. La lógica de la transgresión-sanción (transgresión de una norma social que resulta en la enfermedad como sanción) tan común en ellos, aclaraba sólo parcialmente el tema pero dejaba fuera muchos casos que resultaban ser los más interesantes. Esto me obligó a buscar otro tipo de orientaciones teóricas que permitieran un enfoque distinto sobre la regulación social. Finalmente escogí acercarme al análisis de la *vergüenza* desde la perspectiva planteada por Pierre Bourdieu.

El acercamiento de Bourdieu a la regulación social introduce dos ideas para referirse a la manera en que se establecen las relaciones entre los indivi-

duos en un espacio social determinado: el *juego* (el *campo*) y el *sentido del juego* (el *habitus*). Su planteamiento presenta diferencias importantes con otros dos que desarrollan también el tema. Por un lado, el mecanicismo, que sugiere que los individuos obedecen mecánicamente las normas impuestas por agentes externos. Por ejemplo, los análisis que interpretan la enfermedad como la sanción o el castigo a una violación prescriptiva caen dentro de este esquema. Por el otro lado, se encuentra el finalismo, que concibe la acción social como resultado de las intenciones racionales de agentes conscientes y libres.

Las nociones de *juego* y de *sentido de juego*, en cambio, permiten entender que los individuos viven efectivamente en un mundo que supone una serie de determinaciones sociales pero que también tienen la capacidad de actuar sobre éstas, por medio de *estrategias* que les permiten modificarlas, adecuarlas a su conveniencia, negociarlas, es decir, competir o jugar el *juego*. Sin embargo, los agentes ocupan posiciones sociales desiguales, lo que lleva a que no todos compitan en igualdad de condiciones. Parte del *sentido del juego* son también las luchas simbólicas que se dan entre los agentes como resultado de la competencia que existe no sólo para adecuar las circunstancias a sus necesidades particulares sino también para imponer a los demás su punto de vista al respecto.

A partir de estos planteamientos propongo una interpretación de la *vergüenza*. Sugiero que esta enfermedad puede entenderse como un lenguaje o idioma que expresa, de manera bastante coherente, algunas de las tensiones sociales que son resultado de los intercambios cotidianos entre los pobladores. Estas tensiones se producen en el contexto de la competencia por escasos recursos entre agentes sociales desigualmente ubicados en el espacio social en cuestión. Igualmente señalo que por medio de este lenguaje de la enfermedad los pobladores participan e inciden en el curso y desenlace de los conflictos diarios.

El presente trabajo discute estas ideas a lo largo de cinco capítulos. A continuación presento un breve resumen de estos y ofrezco una explicación para su ordenamiento.

En el primer capítulo se presenta una descripción de seis casos de *vergüenza* con la intención de que el lector se familiarice desde el principio con el material etnográfico sobre la enfermedad. Esto lo he hecho considerando que la *vergüenza* es poco conocida y que puede dar también la oportunidad al lector para formar sus ideas al respecto. He buscado además que la narración de los casos refleje las nociones locales sobre la enfermedad, en los diferentes aspectos

que me fueron mencionados: las causas aducidas para el padecimiento, los síntomas y los diversos pasos del tratamiento, utilizando para ello, cuando fue posible, las palabras textuales de los pobladores.

De acuerdo a la etiología local, la enfermedad de la *vergüenza* puede verse como el resultado de encuentros ríspidos o de conflictos interpersonales entre los pobladores, es decir, como la somatización de estos antagonismos. Las situaciones de *vergüenza* se atribuyen a envidias y chismes, a robos, regaños, ofensas y al incumplimiento de compromisos, entre otros. Sin embargo, yo sugiero un plano de interpretación diferente al local: la *vergüenza* me parece un lenguaje que habla y refiere algunas de las contradicciones sociales —y no sólo personales— que se dan cotidianamente entre los pobladores de Río Grande.

En la medida en que el idioma de la *vergüenza* (así como también el de la brujería, los “males echados” y otras enfermedades) nos remite a las tensiones sociales, fue indispensable conocer a fondo el contexto en que éstas surgen. Por tal motivo, en el segundo capítulo hago una descripción etnográfica de Río Grande con la intención de recrear las especificidades de esta configuración social. No debe pensarse que esta descripción es útil como simple telón de fondo para enmarcar el tema de investigación. Sugiero, más bien, que este padecimiento no puede comprenderse a cabalidad si no es profundizando en las desigualdades sociales y en la competencia en torno a los escasos recursos (económicos y simbólicos) que se da en la localidad. Por esto, la información etnográfica responde a la necesidad de explicar las tensiones sociales que se expresan en la enfermedad.

Para esta explicación, retomo como herramientas analíticas las nociones de *campo* (*juego*) y *habitus* (*sentido del juego*) de Bourdieu. El *campo* es un complejo entramado de relaciones entre posiciones sociales, que entran en competencia por distintos tipos de capital. Las posiciones sociales de los agentes o de las instituciones están dadas, según este autor, a partir de la situación que ocupan en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital (o de poder) en el espacio social particular (Bourdieu y Wacquant 1995). Siguiendo estos planteamientos, delimito las posiciones sociales de las que participan los pobladores de Río Grande así como los tipos de capital en disputa, a la vez que destaco los diferentes principios de diferenciación del *habitus* que operan en los intercambios cotidianos. De esta manera, es posible entender que los agentes sociales ocupan posiciones desiguales en el espacio social y, por lo tanto, la

competencia se da también en condiciones de desigualdad. El idioma de la *vergüenza* expresa algunas de las tensiones sociales que resultan de esta competencia, en el marco de las desigualdades de poder.

Concluyo este capítulo señalando la existencia de dos momentos históricos de la configuración social, con la intención de resaltar el carácter dinámico de las relaciones entre posiciones y de los principios de diferenciación que operan en el *campo*, así como de las disputas inherentes a éste.

En el tercer capítulo se expone el panorama general de las enfermedades en Río Grande (exceptuando la *vergüenza*), el cual nos permite tener otros puntos de referencia para el análisis de este padecimiento. Se introducen las nociones locales sobre la etiología de las demás enfermedades que los aquejan, se habla de los distintos recursos médicos que están al alcance de los pobladores así como de las diferentes formas de tratamiento que se practican. Especial atención se dedica a los especialistas tradicionales: las formas de iniciación al oficio, el diagnóstico y la práctica curativa, y se hace referencia también a las tensiones existentes entre ellos.

El penúltimo capítulo se concentra en el análisis de la *vergüenza*. Puede llamar la atención que la explicación que propongo sobre este padecimiento —objetivo esencial de mi investigación— aparezca casi al final del trabajo. Esto se debe a que, a mi manera de ver, era necesario presentar y desarrollar a profundidad los temas previos que permitieran construir paso a paso su caracterización.

En este capítulo se desarrollan varios temas. En un primer momento discuto la orientación teórica funcionalista, cuyas tesis han predominado en los estudios sobre enfermedad en la región. Ésta se fundamenta en una noción particular de sociedad en la que supuestamente los individuos cumplen mecánicamente un código de normas y se rigen por mecanismos de control social. Frente a esta noción funcionalista propongo nuevamente las de *juego* y de *sentido del juego* de Bourdieu. Para este autor, los agentes sociales no obedecen ciegamente un código de normas sino que juegan el *juego*, es decir, responden activamente por medio de *estrategias* a las orientaciones prescriptivas presentes en el espacio social —de acuerdo a la posición social que ocupen—, y en esa medida tienen capacidad de negociarlas y de competir por su interpretación.

En este mismo capítulo expongo la clasificación de los casos de *vergüenza*. Tomando en cuenta el contexto de pobreza y de condiciones de vida preca-

rias de este grupo social, los casos apuntan a la competencia que se establece entre los pobladores por los escasos recursos que tienen un amplio valor simbólico en la localidad. Son, por ejemplo, los animales domésticos, los utensilios y herramientas de trabajo, los objetos de consumo, entre otros, y se alude a ellos en los nombres que se da a la enfermedad (*vergüenza de puerco, de lámina, de despulpadora*, entre otros). Igualmente destaco la importancia de los compromisos y expectativas que se suscitan en la interacción cotidiana entre los pobladores y que, al verse incumplidos, generan disputas y tensiones, a las que se hace referencia en esta enfermedad.

También exploro la lógica que me parece subyace en las situaciones de *vergüenza*. Si las tensiones que se expresan en esta enfermedad pueden explicarse como la manera de jugar el *juego*, es decir, de competir en ese espacio social en particular, es entonces necesario contextualizar la competencia: conocer las posiciones de los agentes en el campo, los principios de diferenciación operantes, los tipos de capital en disputa y la forma particular que toman las disputas. Estos elementos permiten plantear que en las circunstancias particulares de competencia se pueden presentar dos dinámicas diferentes. La primera involucra a agentes sociales que se ubican en posiciones sociales desiguales y, por lo tanto, la relación circunstancial se define en términos de la fortaleza y la debilidad de cada uno de los afectados. La segunda dinámica, en cambio, se presenta cuando los agentes que se enfrentan comparten una posición social homóloga. Las dos dinámicas implican diferentes maneras de estar en el *juego*.

Pero, los agentes pueden intentar modificar su situación en el espacio social en cuestión, jugando el *juego* de modos diversos. Las luchas simbólicas —formas individuales de disputa en la experiencia cotidiana, como el chisme, la insinuación y la ofensa— constituyen otra manera de incidir en el desenlace de las tensiones. Estas pueden formar parte de las *estrategias* a las que recurren los agentes sociales para orientar el *juego* a su favor. Sugiero también que, si en la etiología local los pobladores atribuyen a las tensiones sociales la fuerza para desencadenar la enfermedad de la *vergüenza*, la imputación de provocar este padecimiento puede verse también como parte de las luchas simbólicas, es decir, como otra *estrategia* para intentar descalificar al contrario o para atribuirle responsabilidades.

El último capítulo está dedicado a los procedimientos terapéuticos que efectúan los especialistas tradicionales para atender la enfermedad de la *ver-*

güenza. Se describe una curación y, además, los síntomas y el tratamiento de los distintos casos registrados. También se señala el hecho de que, si bien los pobladores (y entre estos, los curanderos) reconocen los orígenes de esta enfermedad en las tensiones sociales, la curación se dirige en una dirección diferente al enfocarse más bien al “objeto mediador” de la situación de *vergüenza* (y del que toma el nombre la enfermedad, por ejemplo, pollo, lámina, palabra, entre otros).

COMUNIDAD DE ESTUDIO Y TRABAJO DE CAMPO

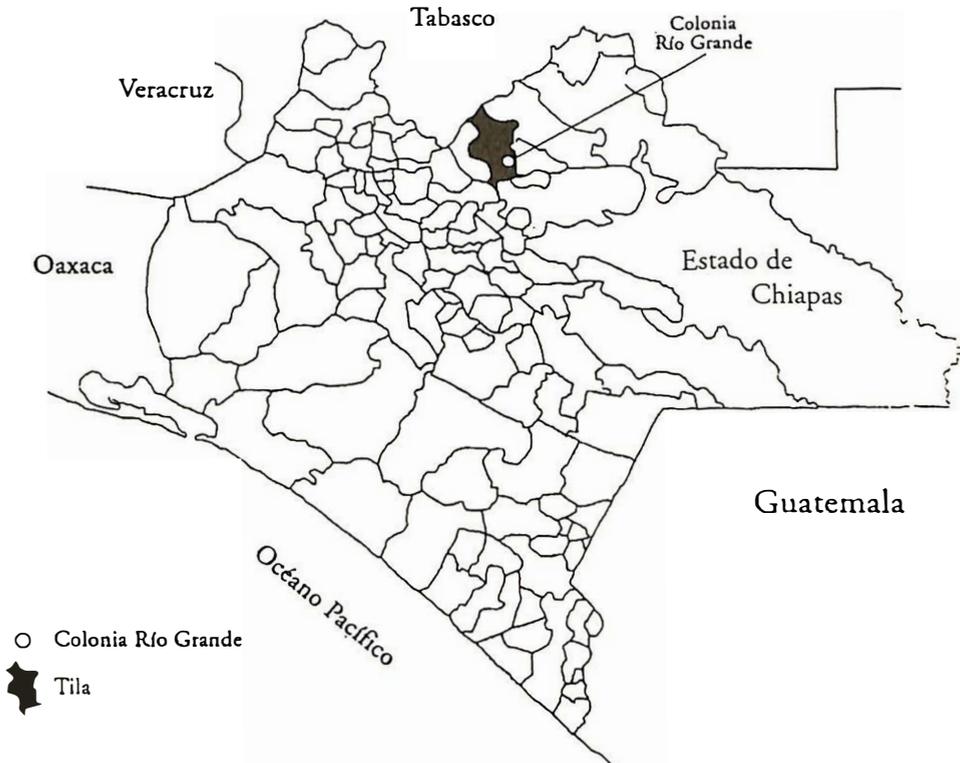
Deseo presentar brevemente alguna información acerca de la localidad donde realicé la investigación. Río Grande es una colonia del ejido de Tila, que se ubica en este municipio, al norte del estado de Chiapas; colinda con el estado de Tabasco (ver mapa). Su población es de 717 habitantes distribuidos en unas cien familias (López 1998), todos son hablantes de *chol*, y aunque la gran mayoría entiende el español, con excepción de las personas de mayor edad (algunos hombres y casi todas las mujeres), los pobladores tienen un manejo desigual de éste.

En 1934, las tierras que usufructuaban los habitantes de Río Grande les fueron confirmadas como tierras ejidales; se creó el ejido de Tila y el poblado de Río Grande fue incorporado a éste como colonia. El reconocimiento ejidal ratificó una situación presente desde finales del siglo XIX: en términos administrativos, políticos, sociales y religiosos, Río Grande se convirtió en un apéndice de Tila. Es importante aclarar que Tila estaba habitada principalmente por indígenas choles y fue en la década de los cincuenta cuando comenzaron a asentarse algunos mestizos de la región provenientes de San Cristóbal, Ocosingo y Yajalón, que llegaron a ella para desarrollar actividades comerciales. En Río Grande, hasta la fecha, no radica ningún mestizo.

Actualmente la población de Río Grande se dedica fundamentalmente a la producción agrícola, de maíz y frijol para el autoabasto y de café para el mercado. También ha surgido cierta especialización productiva que reporta ingresos para un sector de la población: algunos hombres dedican parte de su tiempo a la carpintería o a la albañilería, mientras que algunas mujeres realizan trabajos de costura y elaboración de pan. Igualmente es frecuente que tengan tra-

bajos asalariados en las ciudades cercanas de Tila y Yajalón, o en ciudades de Tabasco, y también como maestros, dentro y fuera de la localidad.

Varios elementos motivaron que escogiera esta zona y, en particular, este pueblo, para realizar mi trabajo de investigación. Por un lado, la región chol ha recibido poca atención de los antropólogos, sobre todo si comparamos con la cantidad de investigaciones que se han realizado entre los grupos Tzotzil y Tzeltal de los Altos del estado. Es posible que este hecho responda en parte a que los indígenas choles parecen estar más “aculturados” que aquellos, y por lo tanto, no hayan llamado la atención de los investigadores: por ejemplo, muchos pobladores son bilingües, hablantes del chol y del español; la mayoría ya no viste a la usanza tradicional; las fiestas más importantes y vistosas prácticamente han desaparecido y las autoridades tradicionales y sus funciones sustituidas por



Mapa 1. Ubicación de la zona de estudio en el estado de Chiapas.

nuevos tipos de autoridad, entre algunos aspectos. Pero también es cierto que esta zona había permanecido hasta fechas recientes muy aislada del resto del estado, debido a la ausencia de vías y medios de comunicación, con difíciles accesos tanto a las cabeceras municipales como a los poblados.

Por otro lado, desde la década de los ochenta yo había establecido relaciones con pobladores de Río Grande. Este hecho, aparentemente aleatorio, tuvo gran trascendencia ya que en las condiciones políticas que imperaban en el estado cuando comencé mi trabajo de campo en 1996, no era fácil empezar una nueva relación de trabajo en otro lugar sin despertar desconfianza y suspicacia. Discutí entonces con las personas que ya conocía en Río Grande la posibilidad de desarrollar allí mi investigación. Aceptaron y comencé mis visitas a partir de septiembre de 1996. La parte más intensa del trabajo de campo la desarrollé a lo largo del primer año (septiembre 1996-octubre 1997). Estuve en la comunidad aproximadamente durante seis meses, distribuidos en periodos de siete a diez días, que fue lo que duraron mis estancias. Realicé entrevistas informales a pobladores en general y a los especialistas médicos en particular y conviví con diversas familias, participando en las tareas cotidianas y en sus actividades sociales. Continué con las visitas hasta mayo de 1999 aunque éstas se volvieron más esporádicas, y con la intención de cubrir lagunas en la información recabada.

I
LA VERGÜENZA EN RÍO GRANDE

La *vergüenza* es un tema difícil para los pobladores de Río Grande. Cuando inicié mis pesquisas sobre esta enfermedad noté reacciones de incomodidad entre las personas con las que trataba el tema y más todavía si lo hacía en grupo. En ocasiones la persona que me contaba algún caso de *vergüenza* —generalmente narrado de manera impersonal como algo que sucedió a otra persona en algún momento— lo hacía en voz baja, midiendo las palabras y las expresiones que utilizaba. Entendí que debía tocar el tema solamente con una persona a la vez, así como evitar al máximo la identificación de las personas involucradas en los casos descritos. Después de un tiempo, y con algunos más que otros, las preguntas sobre la *vergüenza* causaron menos disgusto. Comencé a registrar los casos que me eran descritos, ahora con mayor detenimiento y hasta con nombre —siempre en pláticas informales— y, posteriormente, volvía sobre ellos para precisar detalles y tratar de entender el sentido y la lógica de las circunstancias descritas.

La *vergüenza* no solamente es un tema espinoso frente a las preguntas impertinentes del antropólogo ya que incluso entre los lugareños se encubre la enfermedad. En una ocasión, en casa de un campesino platicábamos sobre la *vergüenza* cuando éste súbitamente se levantó de la hamaca para alcanzar a una familia que caminaba por la calle —el padre, la madre y un niño de aproximadamente diez años— para visitar al curandero. El padre cargaba al niño sobre sus hombros (algo fuera de lo común) y totalmente cubierto con una cobija. A las preguntas de los vecinos, ellos contestaban que su hijo estaba enfermo y lo llevaban al curandero. Pero cuando les preguntaban cuál era la enfermedad, la respuesta era la misma: “no sé, así está, nomás”. Regresó el campesino y me contó

que el niño tenía *vergüenza de puerco* ya que habían acusado a su papá de haberse robado un puerco. Sin embargo, esta información la conocía él de antemano porque el día anterior había visitado a la familia y, en privado, se lo habían hecho saber. “En la calle no van a decir que es *kisin (vergüenza)*. Si es *espanto* sí lo van a platicar, quemaduras, heridas, pero la *vergüenza* no”.

A Isabel, con quien llegué a tocar este tema con bastante soltura, le pregunté por qué a la gente no le gusta hablar de la *vergüenza*. Primero negó que hubiera reticencia afirmando que cualquiera comenta sobre el asunto, para luego decir “no sé, es que quizá creen que se van a enfermar más duro si lo cuentan”. Sin embargo, ella había estado seriamente enferma de *vergüenza* el mes anterior y nunca, en nuestras largas pláticas sobre las situaciones de la enfermedad, mencionó su caso, del que tuve conocimiento a través de su padre. En esa misma ocasión, cuando ya conocía la situación conflictiva que supuestamente había provocado la enfermedad de Isabel, pregunté a su madre si este problema no la había hecho enfermar de *vergüenza* (siguiendo la información que tenía del caso y comparándola con otros). Ella respondió: “no, sólo llora mucho y le duele el corazón”.

Las pláticas con los especialistas de la curación —los curanderos, como se les conoce en español entre los pobladores— me hicieron enfrentar otro tipo de dificultades. Estas conversaciones eran generalmente muy desordenadas y se pasaba de un tema a otro con gran facilidad. Sin embargo, al insistir en caracterizar la *vergüenza* y, principalmente, en distinguirla de otras enfermedades, más que encontrar tipologías claras y diferencias nítidas descubrí con sorpresa que la descripción que hacía un especialista no coincidía necesariamente con las otras que brindaban los demás; tanto la denominación de las enfermedades, como los pasos del tratamiento y las yerbas utilizadas variaban significativamente (lo que para uno era *vergüenza*, para otros podía ser cólico, *pensal* o *mulilety'an*). Finalmente desistí de encontrar una tipología única de las enfermedades mencionadas y decidí registrarlas todas, señalando los elementos comunes, pero también aquellos divergentes. Esta situación me condujo, entonces, a investigar y a reflexionar acerca de la variación en la delimitación de la *vergüenza* y sus diferencias con otras enfermedades, y en su relación con las condiciones de producción y reproducción del conocimiento médico entre los especialistas, aspectos que trato en el segundo capítulo.

En general, se puede decir que para referirse a la enfermedad de la *vergüenza* en Río Grande se pueden identificar tres diferentes palabras choles. La

primera, *kisin*,¹ es traducida al español como *vergüenza* y durante las pláticas que sostuve con los pobladores se intercambiaban como sinónimos; el segundo término, *yaj*,² es traducido también como *vergüenza*, pero denomina generalmente a aquellos casos en los cuales el origen de la enfermedad está vinculado, en la etiología local, con animales domésticos, y puede llamarse *yaj* o *kisin yaj*, mientras que todos los restantes son *kisin*. Y el tercer término que se usa es *mulilety'an*, cuya traducción al español es “delito” o “pecado” (*mul* o *mulil*) de palabra (*ty'an*). Algunos plantean que esta última es una enfermedad diferente a la *vergüenza* y la llaman en español *delito o pecado de palabra* (no *vergüenza*), pero otros hablan de ella como *vergüenza* de palabra. Algunos más la conciben como la enfermedad del *cólico*. Entre estas diferentes denominaciones (*vergüenza de palabra*, *mulilety'an* y *cólico*), sin embargo, se establece generalmente una asociación entre los chismes, las habladorías y la enfermedad. Este caso, en particular, muestra las dificultades que existen para marcar una delimitación clara y precisa entre las enfermedades.

LOS CASOS DE VERGÜENZA

Los casos son identificados en su mayor parte a través de objetos o animales que se supone están relacionados con el origen de la enfermedad; otros remiten, a través del nombre, a personas. Para ejemplificar eso, incluyo una lista de los nombres de los casos de *vergüenza* que recopilé, y los nombres en español y

¹ *Kizin* o *Cizin*, que significa “hedor”, es el nombre de uno de los dioses de la muerte de los mayas. “En los códices está representado Cizin con una nariz, una mandíbula inferior y una espina dorsal descarnadas y a veces va enseñando las costillas. Lleva un collar de ojos muertos entre hilos de cabello [...] y en el cuerpo por lo regular manchas negras o amarillas” (Thompson 1980: 368). Este significado de *kisin*, sin embargo, es desconocido en la localidad.

² No hay una definición clara de este término. Schumann (1973) no lo incluye en su diccionario, y Aulie y Aulie (1978) lo señalan con los siguientes significados: rendija; tumor o papera, y hermano. Según comunicación verbal del lingüista chol Juan Jesús Vázquez, quien me apoyó en la revisión de la escritura y significados de los términos en chol; en el habla de Tila sólo se conoce el significado “rendija”, pero la gente no lo asocia a la enfermedad. Sugiere que puede ser un arcaísmo, lo que coincidiría con lo expresado por varios pobladores de Río Grande que dicen que es una expresión de los “abuelos”. Algunos pobladores también denominan *yaj* al emplasto que se utiliza para curar las *kisin-yaj*.

en chol. Sin embargo, es importante aclarar que bajo el mismo nombre pueden incluirse situaciones muy diferentes.

<i>vergüenza</i>	<i>de puerco</i>	<i>yajchityam</i>
"	<i>de pato</i>	<i>yajpech</i>
"	<i>de pavo</i>	<i>yaj-ak'ach</i>
	<i>de pollo</i>	<i>yaj-muty</i>
	<i>de arroz con pollo</i>	<i>yaj-arosimuty</i>
	<i>de perro</i>	<i>yajts'i</i>
	<i>de vaca</i>	<i>kisinwakax</i>
	<i>de caballo</i>	<i>kisinkawayu</i>
	<i>de lámina</i>	<i>kisinlaminaj</i>
	<i>de casa</i>	<i>kisin-otyoty</i>
	<i>de despulpadora³</i>	<i>kisin-makinaj</i>
	<i>de carro</i>	<i>kisiñkaro</i>
	<i>de tractor</i>	<i>kisiñtraktor</i>
	<i>de dinero</i>	<i>kisiñtyakiñ</i>
	<i>de huevo</i>	<i>kisiñtyumuty</i>
	<i>de olla</i>	<i>kisimp'ejty</i>
	<i>de botella</i>	<i>kisiñlimetyej</i>
	<i>de maíz</i>	<i>kisiñ-ixim</i>
	<i>de frijol</i>	<i>kisimbu'ul</i>
	<i>de mujer</i>	<i>kisiñ-ixik</i>
	<i>de parte de mujer</i>	<i>kisiñ-ixik</i>
	<i>de hombre</i>	<i>kisin wiñik</i>
	<i>de gente</i>	<i>kisinkixtañu</i>
	<i>de palabra</i>	<i>kisiñty'an, muli(le)ty'an</i>

A continuación describo seis casos diferentes de *kisin* y *kisin yaj* que obtuve a través de pláticas informales, en su mayoría con curanderos y personas que narraron situaciones propias o ajenas. Con algunos de los pobladores mantuve una relación de trabajo a lo largo de dos años aproximadamente, lo que me permitió contar con una base de información común sobre la cual podíamos volver en cada sesión. En algunos casos, aun después de un año aparecía información significativa que en un principio se había omitido por ser de naturaleza muy delicada. En otros tuve la oportunidad de comentar la misma versión de un caso con el marido y luego, aparte, con la esposa; en algunos más pude escuchar la versión del enfermo y, posteriormente, también la del curandero.

³ La despulpadora es un instrumento de trabajo utilizado para quitarle la cáscara (o pulpa) al café, parte del beneficiado húmedo del grano.

Grabé algunas de las pláticas informales, y reproduzco partes de ellas en las descripciones siguientes.

VERGÜENZA DE LÁMINA (*kisin laminaj*)

Mariano y Rosa viven actualmente en la primera calle que se trazó en el pueblo cuando, en la década de los sesenta y por iniciativa del maestro de la escuela primaria, los pobladores aceptaron dejar el tipo de asentamiento disperso que mantenían, y realizaron un trazo para el poblado. Se tomó como punto de partida la escuela y, poco a poco, en torno a ella los ejidatarios de la colonia trasladaron sus casas a lo que denominaron el “centro”, y que ahora conforma un pueblo compacto de varias calles pavimentadas (que se utilizan más para el secado al sol del café que para el tránsito vehicular) y de dimensiones mucho mayores a la inicial. Las casas de baja-reque y de techos de paja han dado paso, entre aquellas familias que pueden costearlo, al uso de otros materiales: láminas de cartón o de metal y losas de cemento para el techo y pisos, tabicón o block y madera para las paredes.

Durante la época del año en que la agricultura lo permite los hombres dedican su tiempo a la realización de tareas en los hogares: la reparación de daños en la casa y de implementos de trabajo, la habilitación de nuevos espacios de acuerdo al crecimiento de la familia, entre otras. Fue durante esos meses que Mariano decidió trasladar su casa del monte al pueblo. Recién había formado su familia y el suegro le había cedido parte de su terreno en el centro para que allí construyera la casa. Durante varios días, y con apoyo de familiares y compadres, a través de la “ayuda mutua” (*comoñtroñel*, en chol), logró desbaratar la casa del monte para aprovechar al máximo los materiales viejos en su nueva casa. Era pequeña, aunque suficiente para su familia, pero pudo sustituir el techo de paja por uno de lámina, gracias a que logró vender la cosecha de café a buen precio.

Algunas semanas después, Rosa comenzó a sentirse mal. Según ella describe, “tenía bastante dolor de cabeza, bastante dolor y casi no podía caminar. No podía trabajar, ni hacer la tortilla”. El malestar continuó durante algunos días hasta que llegó su cuñado a hablar con ella; él le sugirió que su mal era posiblemente *vergüenza de lámina* porque cuando Mariano estuvo haciendo el techo, “la gente había hablado mucho de eso. Es por envidia”.

Rosa y Mariano decidieron visitar al curandero quien después de pulsarla confirmó el diagnóstico. Para Mariano, la explicación fue ésta: “bien sabemos

que al construir una casa se requiere de un dinero para construir, aunque no se compre la madera, pero la lámina sí está cara, entonces dicen: “¿de dónde está sacando el dinero para comprar lámina?” Entonces viene el mal, están enviando, haciendo a la persona débil, se enferma del *kisin laminaj*”.

La curación la realizó el curandero e incluyó elementos que están presentes para casi todos los tipos de *vergüenza*: la preparación de las aguas para bañar al enfermo, el rezo a las aguas, la “soplada” y la “rameada”.⁴ Las aguas se preparan remojando el objeto o animal del que adquiere el nombre la *vergüenza* (en este caso, de lámina), y a esto se agregan determinadas yerbas, dependiendo del tipo que sea, así como también aguardiente.

En las mañanas, porque tú has visto que suda la lámina, entonces todo ese sudor se agarra y se le puede echarle *poleo* o lo que llamamos *cruz pimel*, esos dos o sino también el cempasochil, entonces con esto y la hoja de tigre, pero no en ramas sino la pura hoja, la hoja tierna, sino la hoja de la higuera, una hoja redonda, ancha, entonces con eso se amarra en la cabeza con el sudor de la lámina.

El rocío que se deposita en las mañanas sobre las láminas se junta en un recipiente o directamente con un pañuelo (mencionan un paliacate rojo, pero cuando pregunto sobre la importancia del color me responden que lo prefieren simplemente porque es más grande). Sobre el pañuelo húmedo se colocan las yerbas y el trago, se reza y, finalmente, se le amarra al enfermo en la cabeza. El aguardiente “es poquito, pero no mucho, nada más es poquitos [*sic.*] para darle fuerza”. Esta operación puede repetirse

las veces que tú quieras, puedes estar amarrando todas las mañanas, todas las mañanas, hasta que se enfríe, porque es calor, sientes calor, como que no aguantas porque (la enfermedad) está imitando cómo se calienta cuando calienta el sol, se calienta la lámina, entonces está imitando el dolor”. Para quitar el dolor de cabeza “es el sudor, ya el mismo sudor lo está lavando, lo está lavando y es más fresco, más fresco porque es el sereno, pues.

⁴ Las “sopladas” (o “rociadas”) y las “rameadas” (o “barridas”) son dos procedimientos que sigue el curandero en repetidas ocasiones durante el tratamiento. Para la “soplada”, el curandero toma en su boca un trago de aguardiente que luego sopla sobre el paciente a manera de lluvia fina; se sopla desde distintos ángulos, a veces de frente al enfermo, desde la espalda o a los costados. La rameada se realiza con ramas de diferentes plantas (dependiendo del caso), que se frotran con fuerza sobre las distintas partes del cuerpo del enfermo, como si se estuviera barriendo algo.

El rezo, elemento curativo indispensable, narra detenidamente los cambios que experimenta la lámina cuando hace frío y calor: durante el día se calienta y por la tarde, al enfriarse, comienza a crujir; en la madrugada se enfría, se deposita sobre ella el rocío (el sudor de lámina) y nuevamente cruje al comenzar a calentarse. Al enfermo le duele la cabeza por un exceso de calor, como el que adquiere la lámina al calentarse, y para aliviarse debe bañarse con el agua fresca del rocío sobre las láminas.

VERGÜENZA DE OLLA (KISIN P'EJTY)

Marina había preparado atole para su esposo y nueve hijos. Para hacerlo se necesita de maíz tierno, que sólo se encuentra al inicio de la cosecha, dos veces al año. De alguna manera, marca la llegada de una época de relativa abundancia y variedad de alimentos: tamales de elote, elotes cocidos o asados, atole y tortilla de maíz nuevo, especialmente cuando los meses anteriores fueron de gran escasez. El maíz que se acumula de una cosecha a la otra generalmente es insuficiente para satisfacer las necesidades del consumo de la familia y, durante los meses previos a la cosecha, la gran mayoría debe comprarlo, si es que cuentan con recursos, o simplemente disminuir su consumo si no hay otra alternativa. Es frecuente escuchar que durante esta época se pasa hambre y algunas personas hasta roban para comer.

En esa ocasión, recuerda Roberto que su esposa, Marina,

estaba preparando atole de maíz tierno, al quererlo bajar, se reventó las agarraderas [de la olla] se desparramó todo el atol, entonces yo le dije rápido: “No te apenes, no te apenes, pues tú bien sabes que cualquier rato puedo ir a traer más elote para que hagas el atole”. Pero de repente sí se empezó a enfermar Marina, a los dos o tres meses, le empezó a dar dolor de cabeza y sudor, mucho sudor, bastante sudor, pero yo no le encontraba, no le encontraba qué pasa, pero ella se acordó: “¿Será que es *vergüenza de olla*? Yo rompí la olla trabajando”.

El diagnóstico, en este caso, fue establecido por la pareja de esposos. Para curar a Marina juntaron los pedazos de la olla quebrada y los remojaron en agua, luego mojaron en ésta un pañuelo y “eso empezó a amarrarse en la cabeza con unas yerbitas que llamamos *poleo* y *t'se*”. Ante mis dudas por la ausencia del especialista, Roberto me explicó que “no vino el curandero, no hizo falta porque,

te digo, no se armó un lío allí. No dije, “¿por qué lo hiciste? [le dije] No te apenes, es de nosotros”. Según Roberto, si él le hubiera reclamado su descuido o regañado, la enfermedad habría sido más grave y no habría cedido sin la intervención del especialista.

Meses después comentaba con Marina lo sucedido el día que rompió la olla, y, para mi sorpresa, agregó elementos importantes a la versión que antes había dado su esposo. Aunque ella estuvo presente cuando Roberto narró el caso, en aquel momento no intervino más que para confirmar lo que aquel decía. Según la versión que me ofreció Marina, su preocupación no era tanto por haber desperdiciado el atole, sino más bien por haber quebrado la olla que era propiedad de su mamá; ella no tenía posibilidad de reponer la olla quebrada ya que no sabía hacer ollas ni tenía dinero para comprarla, y a pesar de que su mamá tampoco le reclamó por lo sucedido y la consoló diciendo que haría una nueva, se sentía en deuda con ella.

El rezo que se utiliza para la *vergüenza de olla* describe desde cómo se hace la olla, amasando el barro con agua, hasta “cómo hierve, cómo viene a sudar cuando se tapa la olla. ¿Si te has fijado que cuando tapas una olla, al buen rato cuando levantas la tapa, cae un chorro de sudor?”

VERGÜENZA DE PUERCO (YAJCHITYAM)

Las tierras de cultivo de Santiago, como las de los demás ejidatarios, se distribuyen en varias parcelas dispersas a lo largo y ancho de los terrenos de la colonia. Había sembrado milpa en una parcela bastante alejada de su casa, y, al llegar a trabajar, se percató de que un puerco se había metido a comer las plantas de maíz. El animal todavía rondaba el lugar, así que tuvo la oportunidad de verlo; decidió visitar al dueño, para responsabilizarlo de lo sucedido y recuperar lo perdido.

Santiago llegó a la casa del dueño del animal y comenzó a exponerle lo acontecido; le narró con detenimiento cómo se había percatado de los daños en su milpa y también que había encontrado a su puerco realizando los destrozos. Santiago sugirió que visitaran juntos la milpa para cuantificar los daños y llegar a un arreglo.

El dueño del animal, que hasta el momento no había respondido a Santiago, le dijo lo siguiente. “Tienes razón. Es mi puerco el que comió tu milpa. Pero, tú bien sabes que el puerco es un animal. Y como es un animal, no en-

tiende. Yo no quiero que entre a tu milpa, pero es animal y no entiende. Así está. No entiende, es que es animal”. Santiago no supo qué decir ante este argumento, y se retiró sintiendo que había sido burlado. A los pocos días enfermó y se le diagnosticó *vergüenza de puerco*.

Este tipo de *vergüenza* es considerada una de las más fuertes y su curación una de las más complejas. Esto lo explican a partir de que el puerco “no muere rápido, no lo puedes matar así de rápido, así de fácil, no hay costumbre de matarlo fácil, tienes que amarrarle las patas [...]”. Para la curación se utilizan carne y algunas vísceras de puerco (no del puerco que invadió la milpa en esta circunstancia). Como éstas no se consiguen en el poblado, a menos que la familia del enfermo decida sacrificar un puerco (si lo tienen), los familiares van a Tila, la cabecera municipal, a comprar lo que indique el curandero. Según comentan los pobladores, los carniceros de la cabecera ya saben de su uso en la curación y no ponen reparos en cortar las piezas que se necesitan.

Pero no siempre es posible desplazarse a Tila rápidamente, ni juntar el dinero para comprar lo necesario para la curación. En estos casos, se puede recurrir al *untyo*. Cuando se hace la matanza del puerco en alguna casa, como parte de los preparativos de una fiesta, los encargados generalmente reservan parte del peritoneo (*unto*) del animal, así como trozos de riñón, hígado, panza y corazón; les agregan sal y los envuelven en una hoja de maíz. Este envoltorio se cuelga arriba del fogón para que se seque y no se pudra; puede durar entre cuatro y cinco años. Si alguien enferma de *vergüenza de puerco* se utiliza el *untyo* (que puede “pedirse prestado” a algún vecino), mientras se consiguen los otros elementos.

El *untyo* es como para emergencias. Sí se cura con nada más el *untyo* pero haz de cuenta que, por ejemplo, cómo te dijera, nada más es como el calmante, te calma pero no te quita, te calma. Nada más es para remedio, es haz de cuenta el Vicks[...] El *untyo* se calienta en el fuego, ya después se agarra y se pone encima de las yerbas medicinales, como se puede decir, rebanarlo encima de las yerbas, esa es la forma.

Luego se unta al enfermo en las muñecas, la frente, las manos y los pies; mientras, los parientes deben ir a la cabecera municipal a comprar las piezas del puerco que servirán para la curación definitiva.

Una vez que se obtiene lo necesario para la curación, se procede a hacer lo siguiente. Sobre una silla o un banco el curandero coloca un pañuelo y encima de éste algunas vísceras del animal y trozos de carne, junto con las yerbas (*yajpimel*) y el aguardiente; entonces inicia el rezo que describe el comportamiento del puerco.

Después, el enfermo se inclina sobre la silla y coloca su vientre sobre el pañuelo y todo lo demás. El curandero, con ayuda de los parientes sujeta todo al cuerpo del paciente con el pañuelo. Esto se hace por la noche; a las cuatro de la madrugada, aproximadamente, deben ir todos al río, y ya dentro del agua el curandero quita el pañuelo y deja que la corriente arrastre todo para que no haya el riesgo de que alguien enferme al tocarlo. Esta operación se repite tres veces.

El rezo —elemento muy importante de esta curación— cuenta, de manera detallada, el comportamiento de los puercos: los describe revolcándose en el lodo, luego narra cómo el sol reseca éste sobre la piel y comienzan a formarse grietas y parches que, poco a poco, se desprenden hasta dejarlo “pinto”. Habla también el curandero de la forma de comer y caminar de estos animales.

VERGÜENZA DE TRACTOR (*KISINTRAKTOR*)

Al acudir a la cita con un curandero para discutir los casos de *vergüenza*, éste me recibió, complacido, con la noticia de que había una que yo aún no tenía registrada: la *vergüenza de tractor*.

Martín trabajaba como velador para una compañía constructora en un pueblo cercano. Por las noches estaba solo en el terreno de la constructora, vigilando que nadie robara los materiales, herramientas y maquinaria que permanecían allí, con la única seguridad de una pequeña malla metálica que cerca la propiedad. Una noche se detuvo frente al terreno un carro del que bajaron cuatro o cinco sujetos decididos a robarlo, estaban borrachos y comenzaron a increparlo y golpearlo. Afortunadamente para Martín, al poco rato pasó un carro frente al terreno y, al iluminar con sus luces la escena, obligó a los ladrones a huir. Días después, Martín enfermó, se hizo inyectar penicilina pero no obtuvo mejoría alguna, por lo que decidió llamar al curandero. Además de *espanto*, el terapeuta diagnosticó *vergüenza de tractor*, provocada por los insultos y golpes de que había sido víctima.

Días más tarde, comentaba este caso con otro poblador (el mismo que había inyectado la penicilina a Martín). Cuando mencioné la *vergüenza de tractor* se sorprendió y me dijo rápidamente: “no, no fue *vergüenza*, no es como dice el curandero, lo que tuvo Martín fue *espanto*, del miedo que le dio porque estuvo a punto de que lo mataran”. Comenté que la curación se había hecho siguiendo los pasos de toda *vergüenza* (por ejemplo, lavar el tractor y con esa

agua bañar al paciente, describir el tractor en el rezo) y, como prueba contundente ofrecí el hecho de que el paciente se había curado. Sin embargo, este poblador insistió en que el diagnóstico era equivocado.

VERGÜENZA DE “PARTE” DE MUJER (KISIÑ-IXIK)

Pablo comenzó a tener problemas con sus manos. La piel estaba muy delicada y, entre los dedos se abrían grietas que supuraban; éstas se cerraban pero, sometidas a las condiciones del trabajo agrícola, a los pocos días se abrían de nuevo provocando mucha comezón y ardor. Unos días después, Pablo compró una pomada en la farmacia de Tila, pero no obtuvo resultados y decidió visitar al curandero. Éste lo pulsó y diagnosticó *vergüenza de “parte” de mujer*, porque las grietas recuerdan a la “parte” de la mujer. “Cuando un muchacho se enamoró con esa muchacha, dijo que se va a casar con ella, pero de repente se casa con otra mujer, entonces tiene que andar de boca en boca: ‘¿por qué se casó con ella?, si yo fui la primera muchacha que conoció’, empieza la mujer y llega ‘¿por qué hiciste esto, por qué te casaste con ella?’”.

Para la curación se requiere de agua en la que una mujer haya lavado su “parte”, sus órganos sexuales. Lo mejor sería —dice un poblador— que fuera agua de la mujer con la que no se casó, “si lo perdonó y es tan amable, pero va a estar difícil”. Si no, puede pedirse a cualquier otra mujer, aunque no es fácil que acepten ya que cuando el curandero “reza esta agua”, puede hacer enfermar a la mujer donante.

El curandero, al llegar el agua no lo va a bañar así nada más. Primero tiene que estar rezando y rezando, entonces de cómo [la mujer] empieza a desarrollarse [...] cómo empieza a menstruar, cómo hace cuando va al mercado, así todo, todo [...] cómo empieza ya a querer enamorarse con un hombre, y ya hasta llegar a una relación sexual...

El enfermo debe comprar esta agua a ciento cincuenta pesos aproximadamente, si no logra conseguirla con algún miembro de su familia. Al agua de “parte” de mujer se agregan yerbas y aguardiente antes de iniciar la curación.

VERGÜENZA DE POLLO (YAJ-MUTY)

El esposo de Adela se encontraba enfermo y acudió el curandero. Al terminar la curación, como es la costumbre, se ofrece al curandero y a su esposa una comida “compuesta”: caldo de puerco, guajolote o pollo; con achiote, cebolla, tomate, cilantro, y abundantes tortillas y bebida. Esta comida sólo se prepara en ocasiones muy especiales. Es importante hacer notar que los curanderos ingieren mucho licor cuando realizan una curación, pero en ésta, el curandero estaba totalmente borracho al terminar su trabajo y no pudo comer. Adela los invitó para que llegaran al día siguiente cuando el especialista ya se hubiera recuperado.

Al otro día, Adela se percató de que el caldo se había echado a perder; al llegar el curandero y su esposa, ella se mostró apenadísima de no poder agasajar a los invitados y su marido la regañó. Él la recriminó por no haber encontrado otra salida a la situación como, por ejemplo, entregar a la esposa del especialista el día de la curación una olla de caldo para que llevara a su casa y no tener que esperar hasta el día siguiente, o, sino, llevarla personalmente a casa del curandero. A los pocos días, Adela se sintió mal y le diagnosticaron *vergüenza de pollo*, porque la comida que preparó ese día llevaba pollo.

El curandero que me narró este caso encontraba muy divertida la situación. “El marido es el que está enfermo pero acaba enfermado también la mujer. Otra vez tiene que ir el curandero, a curar a la mujer”. A la mujer la curaron con el baño de “agua de pollo”, es decir, con el agua con que se lavó la olla en que preparó el caldo, junto con la yerba conocida como *yaj pimel* y aguardiente. El rezo describe minuciosamente el comportamiento de un pollo: cómo rasca la tierra para buscar alimento, cómo se defiende de los otros cuando le arrebatan la comida.

He hecho esta descripción etnográfica de casos de *vergüenza* como un primer acercamiento a la enfermedad, tal y como la describen los pobladores. De lo referido hasta este momento es posible desprender algunos temas que se irán retomando a lo largo de los siguientes capítulos y que han funcionado como ejes estructuradores del presente trabajo. Es importante recalcar, por un lado, que la variación ya mencionada entre las formas de identificar y de diagnosticar los casos de *vergüenza* (por ejemplo, los tres diferentes nombres que se dan a la enfermedad y la dificultad de establecer contenidos y delimitaciones precisas), complican la reconstrucción de una etiología local común y coherente. Sin embargo, sugiero que los diferentes casos que he recopilado muestran semejanzas importantes —por encima de la diferencia acotada en los nom-

bres— que permiten identificar a esta enfermedad como un conjunto, así como distinguirla de otras que presentan una etiología diferente (asociadas a la pérdida del *ch'ujlel*, por ejemplo, como veremos en el tercer capítulo).

Otro tema que salta a la vista en los casos de *vergüenza* descritos en este capítulo es que tanto el diagnóstico, como los síntomas, el tratamiento y hasta el nombre mismo de la enfermedad, apuntan a objetos (lámina, olla, tractor), animales (puerco, pollo) o a personas (en el caso narrado, la “parte” de la mujer), para explicar la enfermedad. Estos elementos, que operan bajo la lógica del “pensamiento simpático”, serán motivo de análisis en el quinto capítulo.

Finalmente deseo resaltar el tema que ha orientado principalmente mi búsqueda y reflexión sobre la *vergüenza* y que tiene que ver con diversos aspectos de la etiología local. Como hemos visto en los casos reseñados en este capítulo, los pobladores atribuyen la enfermedad a circunstancias tales como las envidias y las disputas entre vecinos, el incumplimiento de compromisos, la comisión de faltas, entre otros. Desde la perspectiva local, entonces, la *vergüenza* se entiende como la somatización de las tensiones que resultan de los intercambios cotidianos.

A primera vista las causas referidas para la enfermedad parecerían el resultado de relaciones interpersonales que producen encuentros rípidos y difíciles entre los pobladores. Sin embargo, sugiero que la *vergüenza* expresa más bien tensiones y conflictos sociales (y no sólo personales), que son producto de aspectos estructurales profundos que orientan la convivencia cotidiana. Por esto, es necesario analizar detenidamente el contexto en el que surgen las tensiones, así como el tipo de disputas y los elementos puestos en juego en éstas. Este es el tema del siguiente capítulo en el que describo la conformación histórica de la configuración social de Río Grande, poniendo énfasis en las orientaciones prescriptivas que guían la convivencia comunitaria pero también en la competencia que se genera entre los pobladores y que provoca roces y conflictos. Igualmente describo las diferentes posiciones sociales de los agentes en el espacio social en cuestión, que permiten explicar las relaciones de desigualdad y las luchas por el poder. A partir de este contexto pretendo analizar la enfermedad de la *vergüenza*.

II
LA CONFIGURACIÓN SOCIAL

Río Grande es un pequeño poblado donde predominan las relaciones cara a cara entre los habitantes. La mayoría de los 717 pobladores radican en el centro del pueblo, que es actualmente un asentamiento compacto de casas situadas una al lado de la otra, limitándose mucho la intimidad de los hogares. Todos los miembros del poblado se conocen entre sí, y además conocen la historia de cada familia, ya que han estado asentados en ese lugar desde por lo menos principios de este siglo.¹

Los pobladores cuentan que sus antepasados tenían mucho tiempo viviendo allí cuando en 1934 les fue concedida la posesión de las tierras bajo el régimen ejidal.² Por lo menos desde 1922 había salido un grupo de campesinos de la zona a solicitar la legalización de su posesión, pero fue 12 años después cuando ésta se hizo realidad. El ejido de Tila surgió a partir de tierras expropiadas a la Pennsylvania Plantation Company, finca productora de café, así como con tierras de la nación. La parte que correspondió a los habitantes de Río Grande provino de las tierras nacionales, que no habían sido, hasta ese momento, dedicadas a la explotación agrícola cafetalera (véase arriba, Introducción, pág., 20).

Los habitantes del poblado nunca fueron absorbidos como peones acasillados en las fincas cafetaleras cercanas ni sufrieron reacomodos importantes durante este siglo.³ El único cambio en los patrones de asentamiento se dio

¹ Esta información se desprende de las narraciones de varios pobladores.

² Según fotocopia de documento de dotación ejidal expedido por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización con fecha de 30 de julio de 1934, en manos de las autoridades de la localidad de Río Grande, Tila, Chiapas.

³ A diferencia de la situación que describe José Alejos para la zona chol de Tumbalá, en que los campesinos choles se convirtieron en peones acasillados de las fincas cafetaleras, los campesinos de Río Grande nunca mantuvieron este tipo de vínculo con las fincas (Alejos 1994). A través de

cuando dejaron, poco a poco, sus casas entre el monte para trasladarse y crear el poblado compacto donde actualmente residen (esto fue en la década de 1960). Lo hicieron a instancias de un maestro que promovió la construcción de la escuela y que les hizo ver las ventajas de este tipo de asentamiento (cercanía de la escuela, aprovechamiento de los recursos de agua y caminos, entre otras).

Uno de los ejes principales de la vida comunitaria lo define el hecho de que los pobladores son copropietarios de una corporación terrateniente: el ejido. Desde 1934, año en que pasaron a formar parte del recién creado ejido de Tila como colonia Río Grande, las relaciones entre los pobladores han tenido como trasfondo el marco jurídico del ejido, lo que ha traído diversas consecuencias. Quizá la implicación más importante es que ha impedido que personas de fuera intenten poblar sus tierras, sea comprándolas o invadiéndolas. Los ejidatarios tienen claro —y mantienen su posición, a pesar de las recientes modificaciones a la Ley Ejidal— que esas tierras no pueden enajenarse a personas de fuera de la localidad. Hasta el momento, los jefes de familia del poblado en decisión de asamblea se han opuesto al Programa de Certificación de Derechos Agrarios (PROCEDE) que promueve el reconocimiento de las tierras ejidales como propiedad privada, lo que permitiría su libre compra-venta o arrendamiento.⁴

Sin embargo, cierta ambigüedad en la legislación ejidal ha llevado a que en la práctica los ejidatarios se comporten con las tierras que les fueron cedidas en 1934 como con tierras de propiedad privada que, aunque no pueden enajenarse a extraños, sí las pueden heredar a sus hijos varones, “prestar” a algún vecino y, además, usufructuar sin limitación alguna.⁵ También ha habido varios casos en que —antes de manera clandestina y ahora abiertamente—, se ha dado la compraventa de parcelas dentro de la comunidad con la anuencia de las autoridades ejidales, siempre y cuando se realice entre pobladores. Esto, sin embargo, no ha llevado a prácticas monopólicas sino a resolver la necesidad de alguna familia que no cuenta con este recurso.

las entrevistas que realicé, me relataron que algunos se emplearon temporalmente en las fincas pero fueron trabajadores asalariados.

⁴ Ha habido un solo caso en que un hombre nacido en la colonia, pero radicado en Tila, decidió vender sus tierras a un fuereño. La transacción de compraventa no pudo deshacerse, pese la insistencia de los pobladores, pero en castigo le fue decomisada parte de la tierra que se destinó a la construcción de una cancha de basketbol y a un campo de futbol comunitarios.

⁵ Ya Roger Bartra desde el año 1974 había descrito al ejido como “una forma embozada de pequeña propiedad privada o minifundio” (1974: 129).

Con la dotación ejidal se legalizó el uso de las tierras que ya tenían en usufructo, y se delimitó el territorio al que podían acceder; no hubo modificación en los patrones de uso de la tierra ni tampoco una distribución particular de ésta, tal y como establece la legislación. Los jefes de familia que fueron reconocidos en el documento original de dotación —15 “capacitados”,⁶ como fueron llamados— tuvieron la libertad para expandirse hasta la capacidad de trabajo del grupo doméstico, y buscaron los espacios más adecuados del territorio ejidal asignado para aprovechar las tierras de mejor calidad.

Las tierras eran dedicadas principalmente al cultivo del maíz y del frijol, pues los pobladores de Río Grande practicaban mayoritariamente una economía de autosubsistencia; y además cultivaban chile, calabaza, chayote, yuca, algodón, plátano y caña (para producir panela y aguardiente). Igualmente se producían para el consumo de los productores alfarería, muebles, tejidos y cestería (Artís y Coello 1975). Las relaciones que mantenían los pobladores con el exterior eran pocas, algunos habían sido asalariados temporales en las fincas de café cercanas, otros emigraron más lejos en busca de empleo temporal (uno a Estados Unidos de Norteamérica en la década de los treinta, otros a ciudades de Tabasco), pero ninguno fue peón acasillado en las fincas. Ocasionalmente vendían algún excedente como manteca de puerco o animales domésticos en el pueblo de Salto de Agua, lo que les permitía comprar mercancías que no se producían internamente (hachas, machetes, sal, cohetes, velas, etcétera). El trabajo asalariado y las ventas ocasionales también hacían posible cubrir el pago de los impuestos que exigía el estado.

Por recomendación de un sacerdote —según recuerdan—, y aprovechando la experiencia de los compañeros que conocían del cultivo del café, poco a poco los ahora ejidatarios comenzaron a sacar plantas de café de las fincas expropiadas para sembrar en sus terrenos. Aquellos campesinos de otras localidades que recibieron tierras expropiadas a las fincas y ya sembradas de café, fueron los primeros en beneficiarse con la venta de este producto, aunque el proceso fue lento pues, según comentan los pobladores, al principio el café no se cosechaba y se desperdiciaba. Los ejidatarios empezaron a destinar parte de las tierras ejidales que todavía no tenían dueño al cultivo del café. De esta forma, cada ejidatario tenía por lo menos dos parcelas destinadas a usos diferentes,

⁶ El número de “capacitados” de Río Grande es solamente una aproximación, ya que el documento original de dotación ejidal incluye a todo el ejido de Tila con 836 favorecidos. En el mismo fue difícil rastrear a los miembros de la comunidad ya que existe gran cantidad de homónimos, por lo que el dato más bien proviene de la memoria de algunos pobladores.

una al autoabasto (maíz y frijol) y la otra a la producción para el mercado (cafetal). Al principio, sembraron cinco o cuando mucho diez plantas de café, pero lentamente este grano fue ocupando extensiones de tierra cada vez mayores e introdujo nuevas relaciones en el marco de la economía campesina.

Si la modificación en el tipo de posesión de la tierra —de terrenos nacionales a posesión ejidal— no produjo en aquel momento cambios profundos, la introducción del cultivo del café provocó transformaciones muy importantes en el campo de las relaciones de producción principalmente, y también en otras más. El cultivo de café propició que los pobladores extendieran sus redes de relaciones hacia afuera de la comunidad y a nuevos actores que emergían en la región. Los pequeños productores debieron participar en las primeras redes de comercialización del producto en la zona a través de los comerciantes e intermediarios regionales (“coyotes”, INMECAFE, etcétera) y quedaron expuestos, repentinamente, a los vaivenes del mercado internacional. En un primer momento, los campesinos fueron motivados a sembrar café ya que comenzaron a llegar a la zona comerciantes ambulantes que, estimulados por los altos precios del mercado internacional, recorrían hasta los pueblos más apartados para comprar este producto. Poco a poco, los pobladores fueron destinando más tierras al cultivo del café, y las redes de comercialización, en las que ellos no tenían poder ni decisión, se fueron afinando y tornando más eficientes. A los comerciantes ambulantes se sumaron otros ya establecidos en los pueblos cercanos que compraban la producción de los pequeños productores. En la década de los setenta, el Estado creó otra red de comercialización, el INMECAFE, que si bien pretendía romper con el monopolio de los intermediarios o “coyotes”, cayó en una situación semejante.

Los productores se enfrentaban al problema de la falta de vías de comunicación para trasladar su producto. No existían carreteras en la zona, por lo que, por iniciativa de los comerciantes, se construyeron pistas de aterrizaje para avioneta en diversos puntos de la región para trasladar el grano. Una de éstas, la que comunicaba a Tila y Petalcingo, se construyó en un pequeño valle dentro de las tierras de la colonia de Río Grande, creando una nueva fuente de empleo para los pobladores, como cargadores del café que se exportaba y de las mercancías que se introducían a la zona.

La primera generación después del reparto agrario echó mano de las tierras que aún quedaban libres dentro de la misma colonia, lo que permitió se mantuvieran intactas las primeras parcelas durante un tiempo. Pero, poco a

poco, para la segunda y tercera generación, la presión sobre la tierra se incrementó, las tierras sin dueño dentro de la colonia se terminaron, y los jefes de familia debieron repartir sus diferentes parcelas entre los hijos varones. Actualmente, un ejidatario puede tener hasta diez pequeñas parcelas dispersas en el territorio que corresponde a la colonia, en lugares bastante alejados entre sí, como resultado de este proceso de apropiación del territorio, mientras que otros ya no cuentan con este recurso. El acceso a la tierra, su calidad y ubicación, así como el uso que se hace de ésta, son determinantes para entender algunos de los procesos de diferenciación social en el interior de la comunidad.

DIMENSIÓN ECONÓMICA

Actualmente son tres los ámbitos productivos en los que se mueven los pobladores para garantizar su subsistencia y, son éstos los que definen la dimensión económica de las relaciones y marcan diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado al autoabasto, el dirigido al mercado y el trabajo asalariado. El eje de la organización social es la familia nuclear —grupo social que comparte parentesco y mantiene presupuesto y residencia comunes—, que se comporta como unidad productiva y reproductiva, en la que tanto las tareas y actividades como la autoridad y toma de decisiones están distribuidas y jerarquizadas de acuerdo al género y la edad, principalmente.⁷

El trabajo agrícola es la actividad que ocupa más activamente a la población de Río Grande durante todo el año, y gira en torno a uno de los recursos que genera mayor competencia y disputas: la tierra. La transmisión de ésta se da del padre a los hijos varones y constituye uno de los puntos de mayor tensión en las relaciones intrafamiliares, a la vez que condiciona a la mujer a una situación de subordinación al hombre al excluirla del reparto. De acuerdo a las opiniones de los pobladores un padre debe repartir la tierra entre sus hijos varones cuando éstos hayan formado su propia familia y tengan por lo menos un hijo. Pero, para el reparto, el padre tendrá en consideración la relación que ha mantenido y mantiene con sus hijos. Si un hijo ha sido respetuoso de la autoridad paterna, demos-

⁷ Cabe aclarar que en Río Grande, cuando se forma una nueva pareja, ésta generalmente adopta la residencia patrilocal durante un periodo de dos a cinco años. Mientras conviven con la familia del joven, asumen la responsabilidad del trabajo y reconocen la autoridad del padre.

trado disposición para el trabajo y ganado cierta preferencia del padre, podrá recibir más o mejores tierras que un hermano que no haya guardado este tipo de comportamiento. No existe en absoluto la idea de que las tierras deban repartirse equitativamente entre los hijos, o de que el trato hacia ellos deba ser igual. Las autoridades locales (el delegado del comisariado ejidal y el subagente municipal) han debido intervenir en varias ocasiones, a petición del hijo, para obligar al padre —ante su obstinada reticencia— a repartir la tierra a algún hijo que ya cumple con los requisitos aceptados en la localidad.

Mientras no se da el reparto, el hijo y su esposa residen con la familia del primero; ambos se incorporan a los trabajos del grupo doméstico y deben respetar la autoridad paterna. La decisión del reparto es generalmente postergada al máximo por el padre, que encuentra beneficios en mantener todas sus tierras sin fraccionar y en gozar del trabajo de estos dos miembros de la familia, a la vez que el hijo presiona de diversas formas para llegar al reparto de la tierra lo más pronto posible. Esta situación deriva muchas veces en golpes, insultos y reclamos entre padre e hijos varones, que hacen necesaria la intervención del delegado del comisariado ejidal, o en imputaciones de enfermedad y acusaciones de brujería.

Además, el reparto de las tierras del padre crea conflictos entre los herederos ya que muchas veces se muestran inconformes con éste. Algunos cuestionan el hecho de que el padre haya cedido mayor cantidad a uno, o que haya beneficiado a otro con tierras de mejor calidad o más accesibles, originándose envidias y rencillas entre hermanos, que perduran largamente y afloran ante la menor provocación. La costumbre señala que el padre debe conservar para su uso una parcela para cafetal y otra para milpa (que podrán ser más o menos grandes, dependiendo de la cantidad de tierras que posea), así como la casa donde vive, y que estas propiedades serán heredadas al hijo menor que deberá permanecer en la casa paterna con su esposa e hijos, obligado a atender a los padres cuando éstos sean ancianos. Sin embargo, se considera que todos los hijos varones deben colaborar con los gastos provocados por enfermedad, accidente o muerte de los padres, y la cantidad aportada por cada uno de ellos estará dictada por sus posibilidades reales, derivadas de la cantidad y calidad de tierra que el padre les haya heredado y el tipo de relación que mantengan. Para los pobladores, la crianza del hijo implica una deuda de éste con sus padres.

Las mujeres están generalmente excluidas del reparto de tierras y esto las coloca en situación de extrema dependencia con respecto a los hombres puesto que sólo pueden garantizar su sobrevivencia como hijas o madres de un campesino.

no o como esposas (o viudas) de otro, aunque actualmente algunas tienen la opción del trabajo asalariado. En el tiempo que viví en Río Grande nunca escuché a ninguna mujer cuestionar este dictado de la “costumbre”, aún a pesar de que muchos y muchas conocen las iniciativas lanzadas en otras comunidades chiapanecas por las mujeres que reclaman el derecho a la posesión de la tierra.

Si bien esta condición hace que ellas no entren directamente en la disputa por la tierra, sí lo hacen por medio del apoyo que brindan a sus maridos pues saben que en la tierra se encuentra la fuente de su subsistencia y de ingresos monetarios. Hay, sin embargo, algunos casos en que los padres heredan tierras a sus hijas: cuando no hay hijos varones en la familia y el padre siente que todo el trabajo que ha realizado a lo largo de su vida ha sido en vano, busca garantizar que alguien lo cuide en su vejez, o cuando el padre quiere favorecer a la hija que se casa con un hombre que no tiene tierras y asegurar así el futuro de los nietos. Esta última situación ha permitido que algunos hombres de fuera, al casarse con una mujer de Río Grande, adquieran ciertos derechos en la comunidad. De cualquier forma, estos casos son la excepción. Las mujeres viudas son las únicas que tienen derecho a la tierra de sus esposos fallecidos, así como obligaciones: asistir a asambleas, dar cooperaciones, etcétera.

Las disputas por la tierra se presentan con fuerza y recurrencia en el interior de la familia, sea entre padres e hijos o entre hermanos. En el pasado fue también motivo de grandes pleitos entre vecinos, pero actualmente los límites de las parcelas están claramente establecidos y los pobladores los respetan. Ha habido algunos conflictos entre distintas colonias que reclaman los derechos sobre las tierras de algún poblador que ha dejado su pueblo para radicar en otro, pero que quiere seguir utilizándolas, aunque estos tampoco son muy frecuentes.

PRODUCCIÓN PARA AUTOABASTO

Actualmente la superficie de la propiedad de los pobladores oscila entre las ocho hectáreas, en los casos más afortunados, y media hectárea entre los que menos tienen. Aproximadamente ocho familias no cuentan ya con tierras para cafetal ni para milpa. Pero, aparte del hecho de que las familias tienen un acceso diferenciado a la tierra, en términos de cantidad, calidad y ubicación de las parcelas, existe otro elemento que crea distinciones mayores entre la población: el tipo de cultivo al que dedican sus parcelas. Tradicionalmente las tierras eran destinadas a la pro-

ducción de autoabasto, principalmente de maíz y, en menor cantidad, de frijol. La gente cuenta que antes la producción obtenida era generalmente suficiente para el consumo anual, pero ahora no es así. Esto a pesar de que en la zona, de dos décadas a la fecha, la presión sobre la tierra ha llevado a un uso más intensivo del suelo, y a que se cultiven anualmente dos cosechas de maíz: la milpa y la tornamilpa. Desde hace una década aproximadamente la gente dejó de utilizar el método de roza-tumba-quema y ahora usa pesticidas, fertilizantes y otros agroquímicos.

En este tipo de producción se dan prácticas ausentes en el cultivo del café, que es comercial. Una de ellas es el “préstamo” de tierras entre vecinos. Aquellos que tienen más tierras de las que pueden cultivar —ya sea por que no disponen de suficiente fuerza de trabajo para explotarla, de dinero para contratar asalariados o porque temporalmente no la necesitan— pueden darla “prestada” a algún pariente o vecino con quien mantengan buena relación. No se considera obligatorio que un vecino preste sus tierras a quien las necesite, y esto se hace sólo cuando el poseedor tiene vínculos de parentesco, compadrazgo y/o amistad estrecha con el solicitante. Solamente se prestan las tierras destinadas al cultivo de maíz y frijol, pero nunca los cafetales. Generalmente se llega a un acuerdo previo acerca de las condiciones del trato: el periodo durante el cual la tierra será utilizada por el prestador y la forma de retribución por el uso de la tierra (se entrega una parte de la cosecha o unos litros de trago, entre otras). Esta práctica genera vínculos de reciprocidad que trascienden el periodo de uso de la tierra prestada, pues compromete al prestador a devolver el favor al propietario, aunque sea en un compromiso de naturaleza distinta y ya no prestando tierra.

La producción de maíz y, en menor medida, de frijol, ofrece también un ámbito propicio a la generación de relaciones de ayuda mutua. Éstas generalmente se establecen entre los parientes y se miden por jornadas de trabajo. Un hombre apoya a otro en el trabajo agrícola en el entendido de que el beneficiado deberá retribuirle después con una jornada igual para la misma actividad. La ayuda mutua se destina principalmente al trabajo en la milpa y no al del cafetal. Para este último, el trabajo se concentra de manera intensiva durante el periodo de la cosecha (noviembre, diciembre y enero) y muy pocos pueden descuidar su parcela para atender la de otro. Durante la cosecha se da frecuentemente la contratación de asalariados: los que no tienen cafetal o tienen poco, trabajan para los que tienen más. De esta forma, la ayuda mutua se da, ante todo, para el cultivo del maíz y para otras actividades no agrícolas, como la

construcción o reparación de la casa, por ejemplo. Siempre que se da este tipo de cooperación, el beneficiado inmediato debe agasajar a sus ayudantes con una comida especial, elaborada por su mujer, muchas veces con ayuda de las esposas de los trabajadores beneficiarios.

PRODUCCIÓN PARA EL MERCADO

La producción agrícola para el mercado abarca principalmente el cultivo de café, el cual ya para la década de los sesenta involucraba a todas las familias del poblado. Algunas familias ahora poseen únicamente cafetal y piden prestadas tierras para la milpa, con la tendencia que se impuso desde entonces: destinar más tierras y trabajo al cultivo comercial que a los de autosubsistencia. Actualmente, en la mayoría de los casos, la venta del café representa la base principal del ingreso monetario familiar —destinado a la compra de mercancías y al pago de algunos servicios—, mientras que la producción para el autoabasto es generalmente insuficiente para cubrir las necesidades anuales del grupo doméstico. A diferencia de lo que sucede en la producción de autosubsistencia, en la producción de café, particularmente en el periodo de cosecha, la compraventa de fuerza de trabajo es muy frecuente. Cuando la demanda laboral rebasa la capacidad de la familia, aquellos que tienen más cafetales contratan a los que tienen poco o nada, incluyendo a mujeres y niños. En el caso del cultivo del café, la única retribución del trabajo es el salario y no se ofrece al trabajador una comida como parte de aquélla. Aquí se hace una clara distinción entre las relaciones que se establecen para los cultivos de autoconsumo y aquellas para el mercado. Sin embargo, aunque la población reconozca las inmensas ventajas del cultivo de café, es decir, recibir dinero para la compra de mercancías necesarias, se valora mucho tener milpa para comer elotes tiernos y otros alimentos que se elaboran a partir de éste (atole, tortilla de elote y tamales, entre otros) y que no son vendidos en la localidad.

El café ha sido el único cultivo comercial en Río Grande pero desde hace siete años aproximadamente algunos productores decidieron sembrar macadamia en las parcelas de milpa como una alternativa ante los bajos precios del café en el mercado internacional. Hasta la fecha, estos sembradíos no son productivos pero la gente tiene puestas sus esperanzas en ellos. Igualmente los pobladores han participado también en la organización de cooperativas (apiarios, conejos) y de una tienda comunitaria, para hacer frente a las necesidades de subsistencia y a las

condiciones desiguales impuestas por los comerciantes, pero estos esfuerzos duraron poco antes de terminar como propiedad de sólo algunos socios. Actualmente está en funciones una cooperativa de crianza de puercos.

Los pobladores han recibido créditos e insumos de instituciones gubernamentales para la producción agrícola, tanto para la de autoabasto como para la destinada al mercado, que han sido otra fuente de conflictos y tensiones entre los lugareños por la desigualdad en las cantidades asignadas a cada uno.

El crecimiento de la población, la continua división de las parcelas, la introducción del cultivo del café (y la disminución de su precio) así como la creciente necesidad de dinero han hecho que la presión sobre la tierra se incremente cada día y empujan a muchos a buscar otras alternativas de sobrevivencia. Entre éstas podemos mencionar aquellas cuyo principal interés es la tierra para la producción agrícola. En este sentido, los pobladores han incursionado en diferentes opciones. Hace veinte años aproximadamente un grupo de tres familias abandonó la colonia definitivamente para ir a colonizar tierras al municipio de Ocosingo. Por medio de visitas periódicas mantuvieron contacto con la colonia durante un tiempo pero hace ya años que nadie sabe de ellos. Otra alternativa fue buscar nuevas tierras dentro del mismo ejido de Tila pero fuera del territorio de la colonia. Grupos de campesinos de Río Grande recorrieron el ejido para detectar las tierras disponibles y solicitarlas a sus autoridades. También han solicitado ante las instancias correspondientes la afectación de tierras de una finca cercana (Jolpajochil, 21 de enero de 1975) y la ampliación del ejido a partir de terrenos nacionales (26 de agosto de 1991).⁸ Ninguna de estas gestiones ha dado frutos hasta el momento. Las otras alternativas que han desarrollado por iniciativa propia buscan la intensificación del uso del suelo, con el apoyo de instancias gubernamentales como el INMECAFE y otras, a través de programas de introducción de nuevas variedades de café (*mundo novo*, pluma hidalgo, por ejemplo, para sustituir al arábigo, que fue la variedad introducida por las fincas en el siglo pasado y que alcanza hasta cuatro metros de altura), de renovación de cafetos, uso de fertilizantes, pesticidas, podas, y la introducción de nuevos cultivos con la esperanza de que sean más rentables, por ejemplo, la macadamia.

⁸ Expediente de Río Grande, Tila, Chiapas, número 23/34244, Registro Agrario Nacional, Tuxtla Gutiérrez.

TRABAJO ASALARIADO

Prácticamente todas las familias recurren al trabajo asalariado, aunque en tiempos y actividades diferentes, pero podemos distinguir dos grupos principales: por un lado, los que lo tienen como un recurso complementario a la producción agrícola de sus parcelas, ya sea por la escasa extensión de sus tierras o porque están agotadas, y/o porque han incurrido en gastos ocasionales que desequilibran el presupuesto familiar. Y por el otro lado, y en menor cantidad que los primeros, está el grupo de los hombres sin tierras que radican en la colonia con sus familias, pero que trabajan por un salario fuera de la localidad, algunos viajan diariamente a la cabecera y otros permanecen fuera de la zona durante periodos más largos. Los hombres desempeñan trabajos en la construcción o en la agricultura, mientras que las mujeres son empleadas domésticas. Sus puntos de destino principales son ciudades de Tabasco y otras cercanas: Tila, Salto de Agua y Yajalón. El trabajo asalariado presenta la ventaja de que el pago se realiza en dinero y satisface la creciente necesidad de los lugareños por el consumo de mercancías. A la vez, facilita a los migrantes el aprendizaje del español y el conocimiento de la vida en la ciudad. Sin embargo, a los ojos de los pobladores, el trabajo asalariado (con excepción del magisterio) es la alternativa menos valorada pues se sienten sometidos a una relación patronal en la que ellos no controlan los tiempos ni deciden sobre el trabajo. Esta situación es diferente cuando la contratación de fuerza de trabajo se presenta dentro de la misma localidad, ya que las relaciones son menos verticales pero esto se da sólo por periodos muy cortos.

Como mencionaba, el trabajo asalariado dentro de la localidad se da frecuentemente para la cosecha de café, en la que (en 1998) se pagaba un salario de 20 o 25 pesos a los adultos (hombres y mujeres) y de 10 pesos a los niños, por una jornada laboral de ocho a diez horas diarias aproximadamente. Generalmente el dueño del cafetal trabaja juntamente con los asalariados lo que le permite marcar el ritmo del trabajo y ejercer cierta vigilancia sobre los demás. En menor escala se da también la contratación de trabajadores para atender la milpa o el frijolar de los maestros que radican fuera de la comunidad, o incluso de aquellos que radican en el pueblo pero que por sus obligaciones laborales no pueden dedicarse al trabajo agrícola.

Aparte del trabajo asalariado dentro de la agricultura, existe en la comunidad el puesto de Auxiliar de Salud dentro del IMSS remunerado con un salario mensual que para 1998 era de 70 pesos. No existen mecanismos claros para

otorgar este puesto lo que ha provocado muchos conflictos entre los que desean tenerlo.

Dentro de los diferentes tipos de trabajo asalariado, el que destaca por encima de los demás por la cuantía y regularidad del ingreso es el de maestro (de educación primaria y preprimaria bilingüe). En la colonia han cursado esta carrera 17 personas (16 hombres y 1 mujer), aunque permanentemente radican allí sólo nueve. Algunos de los maestros tienen parcelas de maíz y cafetal, mientras que otros ya no cuentan con ninguna. Todos pudieron realizar sus estudios gracias al apoyo económico de su familia. El esfuerzo de padres y hermanos, y en ocasiones hasta de los abuelos, permitió liberar al joven del trabajo agrícola y doméstico, y mantenerlo durante su estancia en la ciudad donde debía estudiar. Es evidente que son pocas las familias que pueden apoyar a alguno de sus miembros para hacer la carrera de maestro ya que el gasto que deben realizar es muy alto.⁹ Distintas instituciones gubernamentales en diferentes momentos han dado becas para apoyar la realización de estudios. Generalmente hay disputas entre los beneficiarios acerca de la distribución de estos recursos.

Un hecho que sitúa al maestro por encima de cualquier campesino, aún entre los más acomodados, es que recibe un salario quincenalmente. El campesino, expuesto siempre a los vaivenes del clima —las sequías, las lluvias intensas o a destiempo, o las plagas, entre otros— y, en el caso del café, a los ajustes impredecibles del mercado internacional, reconoce y ansía la seguridad del trabajo de maestro. Además, este último recibe dinero regularmente como forma de pago, mientras que el campesino sólo puede acceder a ingresos monetarios a través de la venta del café, una vez al año, y generalmente en cantidades de poca monta. Los maestros, además, hablan y escriben el español y saben moverse con soltura en el medio mestizo regional. Esto les permite entablar relaciones menos desiguales con los mestizos así como mantener contactos en pueblos y ciudades que les facilitan la gestión de trámites y oficios. El trabajo del maestro no sólo presenta una forma diferente de sobrevivencia económica sino que también es una fuente de prestigio.

Aparte del trabajo asalariado, existe una semiespecialización productiva en oficios tales como la carpintería, la albañilería, la música y, más reciente-

⁹ En estos 17 casos, algunos sabían con certeza que no iban a heredar tierras en la localidad y el estudio era la única alternativa de sobrevivencia, mientras que otros provenían de familias que sí tienen tierras.

mente, en otros desempeñados por mujeres, como la costura y la confección de pan dulce (en un horno de la comunidad), que también permiten ingresos monetarios ocasionales. Unas pocas familias se benefician de pequeñas tiendas donde venden algunos productos industriales y agrícolas.

Todas las familias del poblado se mueven en estos tres ámbitos —trabajo agrícola para el autoabasto, para el mercado y trabajo asalariado—, con diferencias marcadas por el acceso a la tierra, la composición en edad y género del grupo doméstico, así como la fase de su ciclo de desarrollo principalmente. Considero que estos tres ámbitos constituyen el *campo económico*.¹⁰ Estas diferencias de carácter económico también conllevan diferencias en el modo y tipo de consumo que, aunadas a la valoración simbólica que hay en torno de ellas, crean posiciones sociales desiguales (que se definen de manera relacional, en esos momentos y contextos) en el interior del poblado, y se manifiestan en relaciones de poder.

Los recursos obtenidos como resultado de la participación en el trabajo agrícola, el trabajo asalariado o en alguna semiespecialización han creado diferencias notorias evidentes en las prácticas y formas de consumo que actualmente son ampliamente valoradas por los pobladores. La acumulación de bienes tales como la tierra, el trabajo y los objetos de consumo, así como también de capacidades que se adquieren por medio de la educación, del desempeño de algún oficio y del manejo del español parecen ser objetivos que persiguen los pobladores, y que los mueven a entrar en competencia, y por lo tanto, en conflicto, entre ellos (*el sentido del juego*). Las envidias son una expresión de esta competencia.¹¹ El hecho de que, por ejemplo, los pobladores estén siempre

¹⁰ Retomando a Bourdieu, un *campo* puede entenderse como una red de relaciones objetivas entre posiciones, ya sean de agentes o de instituciones, que se establecen a partir de la situación que mantienen en cuanto a la distribución del capital propio del *campo* en cuestión. Cada uno de éstos tiene una lógica específica que puede compararse con la de un *juego* (aunque no tenga reglas específicas como los juegos ni haya sido creado para tal efecto), en la medida en que genera competencia (conflicto) entre los jugadores por la apropiación del capital. Esta competencia —es decir, el *sentido del juego* en que participan los jugadores— puede tener como efecto tanto la reproducción de la situación actual del *campo* como su alteración (Bourdieu 1990 y 1995).

¹¹ En un interesante artículo, Cecile Gouy-Gilbert, retomando a Bougerol, discute dos perspectivas de análisis de la envidia. La perspectiva negativa, que es la más frecuente entre los antropólogos, “no hace sino revelar un estado de disfunción” de la sociedad. La perspectiva positiva, en cambio, propone que “la envidia es una relación dinámica que se instaura gracias a un

enterados del trabajo que realizan sus vecinos, de la extensión y tipo de tierras cultivadas, del tipo y cantidad de fuerza de trabajo incorporada, entre otros aspectos, y que ejerzan una vigilancia mutua sobre los productos obtenidos, muestra la competencia que se establece entre ellos.

Entre los objetos de consumo más reconocidos por los pobladores se encuentra el tipo de construcción de la vivienda. Las casas de “material” (tabique, cemento, repello y pintura), de dos plantas, y los techos de losa y lámina se asientan actualmente al lado de las tradicionales casas de bajareque. La casa representa el aspecto visible, público, del grupo familiar y como tal, las casas de material muestran su cara de bonanza y holgura económica.

Algunos pobladores que han abierto pequeñas tiendas en la localidad son objeto de las envidias de muchos. “Sólo porque tenemos un poquito más que otros, empieza el chisme, las habladas, quieren hacer mal”. Actualmente hay ocho tiendas de comestibles que expenden prácticamente lo mismo (azúcar, sal, refrescos, galletas, dulces, algunos enlatados, velas), una tienda que vende ropa y otra, artículos de papelería. Todos los productos que venden los traen de fuera ya que la producción interna (café, maíz, plátanos, ollas de barro) no se comercializa dentro del poblado.

Otras formas de consumo que suscitan la envidia de los pobladores —precisamente por ser codiciados— son los autos (en la comunidad hay dos dedicados a hacer viajes y cobran el servicio), los refrigeradores en las tiendas y hogares, las televisiones, los aparatos de sonido, las despulpadoras metálicas, las videoreproductoras, los relojes, la ropa, los viajes en taxi, el dispendio en medicinas y vitaminas y los viajes a las fiestas de los pueblos vecinos.

Otra fuente de distinción que adquiere cada vez más importancia es la educación que, como medio de ascenso social, es una necesidad sentida por un número cada vez mayor de familias. Aquellas que pueden apoyar a sus hijos en la realización de los estudios de secundaria y bachillerato, que no se imparten dentro de la comunidad, son reconocidas y a la vez envidiadas por quienes no cuentan con recursos para hacerlo. Se acepta que la persona con más instrucción podrá abrirse camino fuera de la comunidad al contar con un manejo

juego de diferencias que constituyen la base misma de la vida en sociedad [y que] ha estado siempre en el corazón de los intercambios”. La autora agrega que “la envidia es sobre todo una relación entre dos individuos; compartir los mismos deseos o las mismas necesidades es recrear el mecanismo por medio del cual existe una comunidad” (1995: 30).

satisfactorio del español y con conocimientos y capacitación suficientes para conseguir un trabajo. De esta manera, la opción de vida campesina, por las condiciones en que actualmente se desarrolla, es cada vez menos valorada.

La delimitación de las diferentes posiciones sociales de las que participan los pobladores de Río Grande es muy importante ya que, a partir de éstas, podemos ver que conforman una población heterogénea en términos del poder que detentan. Esto hace que la interacción cotidiana esté enmarcada por esas desigualdades y que las tensiones resultantes de la competencia por la tierra, el trabajo y otros recursos, enfrenten en condiciones de inequidad a los individuos. Acercarnos al espacio social de Río Grande como un ámbito de posiciones sociales desiguales en el que se disputan diferentes tipos de capital nos permitirá entender las causas y la lógica de las tensiones sociales que se expresan en el lenguaje de la *vergüenza*.

TRABAJO FAMILIAR

La división del trabajo en la familia, al igual que la posesión sobre la tierra, contribuye también a reforzar y reproducir las jerarquías de edad y, principalmente, la de género. El trabajo agrícola está valorado por encima de cualquier otra actividad realizada dentro de la unidad doméstica campesina, como la preparación de los alimentos, la atención a los niños y el cuidado de los animales, y aunque incorpora a la fuerza de trabajo femenina, las directrices y la organización están definidas por el jefe de familia; éste decide en qué momento deben realizarse las diferentes fases de la producción agrícola (limpia, siembra, resiembra, cosecha), organiza y distribuye a la fuerza de trabajo familiar en las distintas tareas agrícolas, decide el destino de la producción y comercialización (por ejemplo, cantidad de café destinada al consumo familiar y a la venta, destino del dinero recibido por él), entre otros. Las mujeres, los niños y jóvenes deben acatar las disposiciones del jefe de familia. Hay un momento en que éste debe compartir y finalmente ceder —en circunstancias y ritmos diferentes en cada caso— la toma de decisiones al hijo menor que hereda las propiedades paternas, en un proceso que conlleva fuertes tensiones en la mayoría de los casos.

Un campesino es reconocido y respetado por los demás por sus conocimientos técnicos y la resistencia física que demuestra en el trabajo en sus parcelas. Pero, además, una cosecha abundante o de buena calidad pone al descu-

bierto que el jefe de familia ha sabido utilizar adecuadamente la tierra y la fuerza de trabajo familiar, y que ha formado a sus hijos en el trabajo del campo pero, principalmente, en la disciplina y el respeto a la autoridad paterna.

Si bien las mujeres colaboran cotidianamente en las tareas agrícolas, el grado de su inserción en este trabajo dependerá directamente del tamaño y de la composición en edad y sexo de los miembros de cada familia, además de otro tipo de factores tales como la cantidad y calidad de la tierra cultivada (si es dura o suave, por ejemplo), la distancia que separa la parcela de la casa, el tipo de tareas que se deban realizar, entre otras. Si además del jefe de familia se puede contar con el apoyo del abuelo y de varios hijos varones, la colaboración de la madre e hijas será menor pero nunca dejarán totalmente de participar. Si la pareja cuenta solamente con hijos pequeños, el trabajo de la mujer será mayor. Existen algunas actividades que son exclusivamente masculinas, como la fumigación.

Los ancianos y ancianas —que por su avanzada edad dependen ya del hijo menor y su familia— se incorporan al trabajo agrícola con tareas menos pesadas, pero es común verlos cargando con mecapan grandes bultos de leña, racimos de plátanos o costales de maíz o café. Cuando los ancianos ya no pueden realizar las tareas que contribuyen al trabajo familiar, su situación se vuelve muy incómoda: pierden autoridad, sienten que son una carga para el resto de la familia, y algunos se esfuerzan en consumir la menor cantidad de alimentos para no descompensar el presupuesto común y, según dicen algunos pobladores, para encontrar una muerte rápida. Las ancianas padecen menos esta situación ya que ellas pueden colaborar en tareas domésticas que no exigen un esfuerzo físico mayor pero contribuyen a aligerar el trabajo de la nuera. Los hombres, empero, al no poder trabajar ya en la agricultura, proveer combustible o ayudar con la carga, quedan excluidos de cualquier otra actividad y deben resignarse a esperar la muerte. En muchos casos es frecuente que el hijo y la nuera de los ancianos adopten actitudes de reproche creándoles presiones mayores. La mayoría de las personas son condescendientes con los mayores, pero cuando éstos alcanzan la senilidad, se vuelven objeto de burlas y, en algunos casos, de desprecio.¹²

Los animales domésticos (pollos, pavos, patos y puercos) son de vital importancia para la familia campesina ya que constituyen uno de los pocos recur-

¹² Laureano Reyes ha investigado esta situación a profundidad entre los zoques de Chiapas, en donde me parece que se presenta con mayor crudeza.

sos con que cuentan como reserva para alguna emergencia, y están principalmente destinados a las comidas rituales. Éstas se preparan, por ejemplo, en agradecimiento al curandero que ayudó a sanar a algún miembro de la familia, para sellar un vínculo de compadrazgo, un cumpleaños, una boda, una fiesta religiosa o el día de la madre. La mujer es la responsable de su atención, y siente orgullo cuando los animales se crían bien, evidencian su trabajo cuidadoso y buen trato; todas las familias los crían —en mayor o en menor cantidad— y son propiedad de sus diferentes miembros (jefe de familia, esposa o hijos), sea que los hayan comprado o recibido como regalo. Esto permite que las mujeres y los hijos tengan un ingreso ocasional con la venta de algunos de su propiedad. Los animales conviven en los espacios habitados por la familia y gozan del buen trato de todos.

Los animales son también motivo de envidias entre los pobladores y es frecuente que, en épocas de peste y enfermedad, las personas a quienes se mueren algunos, tiren los cuerpos a los terrenos de los vecinos para contagiar a los de éstos. Durante los meses previos a la cosecha del maíz o en otros momentos de escasez con frecuencia hay robos de animales que provocan angustias y coraje a sus dueños y que son generalmente atribuidos a miembros de otras colonias. Anteriormente los animales recorrían libremente el pueblo pero cada vez más se construyen corrales para controlarlos, y evitar los robos y destrozos en lugares ajenos. Sin embargo, esto ocasiona mayores gastos a los dueños puesto que de esta manera deben proveer toda la alimentación que antes los animales se procuraban entre los cafetales y milpas.

Atención aparte merece la crianza de los puercos. Antes de la introducción del café en la zona, una de las pocas vías que tenían los campesinos de Río Grande para hacerse de dinero era a través de la venta de puercos y sus derivados. La crianza de éstos requiere de mayor atención y su alimentación basada principalmente en maíz representa un gasto considerable para el presupuesto de la familia campesina, razón por la cual no todos pueden criarlos. Aquellos pocos que lo hacían caminaban hasta Salto de Agua, a tres días de distancia, a comercializar la manteca y a abastecerse de algunos productos que no había en su poblado (velas, machetes). La carne de puerco es muy estimada entre los pobladores, para quienes la posesión de estos animales es un símbolo de prestigio.

Esto conduce a que los compromisos rituales de mayor relevancia, en los que las partes asumen la relación establecida con mayor formalidad y respeto, sean sellados con una comida de puerco, y no sólo con pollo o pavo. La familia que es honrada con un gasajo de este tipo —a través de la invitación a formar

o refrendar el compadrazgo— conoce perfectamente el gasto que el anfitrión ha realizado para criar al animal, y también sabe el arduo trabajo que implica sacrificar al puerco, destazarlo y, finalmente, prepararlo. Durante todo este proceso, el anfitrión cuenta con el apoyo de varias personas a las que invita con ese propósito.

Las mujeres desempeñan además otras tareas consideradas propias de su género. Una actividad casi siempre desplegada por ellas con la ayuda de las niñas y niños pequeños es la recolección de yerbas comestibles, que constituyen una fuente alimenticia importante e introducen variedad en la monótona dieta; también llevan leña a la casa, que se utiliza en todos los hogares, aunque algunos pocos tienen ya estufas de gas.¹³ Igualmente acuden a sus parcelas en busca de hojas y yerbas para el consumo de los animales domésticos.

Las mujeres tienen además a su cargo los oficios domésticos: limpieza de la casa; preparación del posol,¹⁴ tortillas y demás alimentos; lavado de la ropa y atención de los niños. Entre estos trabajos, el más pesado y absorbente es la preparación de las tortillas y el posol. Estos implican desgranar las mazorcas y cocer el maíz desde el día anterior, molerlo en casa en un molino manual, más grueso si es para posol y menos si es para tortilla, y luego preparar las tortillas. Estas actividades toman aproximadamente cuatro horas diarias (dependiendo del tamaño de la familia) y las mujeres cuentan cómo ha mejorado su situación ahora que tienen agua entubada en los hogares; antes debían llevar el nixtamal al río para lavarlo. Las quejas más frecuentes que he escuchado entre las mujeres se refieren a esta actividad: durante la época de cosecha del café deben moler el nixtamal y “echar la tortilla”, iniciando el trabajo a las tres o cuatro de la madrugada para luego llevar la comida e ir a trabajar al cafetal. Varias me han preguntado acerca de las ventajas y los precios del molino eléctrico pero hasta ahora nadie lo ha adquirido.¹⁵ La realización satisfactoria de estas tareas así como el apoyo que brindan en las labores agrícolas son consideradas las cualidades necesarias de toda buena mujer. Así lo afirman padres y futuros suegros cuando establecen el compromiso matrimonial: la mujer debe ser trabajadora,

¹³ Sin embargo, el gas debe comprarse en las ciudades cercanas y luego trasladarse a la colonia.

¹⁴ El posol es una bebida de maíz que constituye un alimento primordial de los pobladores. Se prepara con maíz cocido y molido y se mezcla con agua.

¹⁵ Hace unos veinte años hubo en el poblado un molino a gasolina para uso colectivo, sin embargo, se dejó de utilizar a los pocos meses por la falta de organización para su uso y cuidado.

saber administrar bien los escasos recursos con que cuenta la familia, organizar su hogar y trabajo y atender al marido (la mayor y mejor parte de la comida, por ejemplo, se reserva para el esposo y los hijos varones que apoyan en el trabajo agrícola). La madre de familia podrá recibir apoyo de su nuera o de su suegra, y también de sus hijas de más de seis años, aunque la ayuda de estas últimas se ha visto disminuida actualmente por que asisten a la escuela.

Las actividades agrícolas, la recolección de plantas silvestres, llevar la comida al marido e hijos a la parcela y los mandados ocasionales son las actividades que justifican que una mujer salga de su casa, y siempre acompañada. Generalmente permanece dentro del hogar, en compañía de algún familiar (hijos, hermanos, suegros o nuera), dentro o en el traspatio, lugar donde realiza actividades en el huerto, si lo tiene, lava la ropa, o atiende a los animales, entre otras tareas. Muchas veces las casas de los familiares son colindantes y esto permite que la comunicación entre familias, pero principalmente, entre mujeres se dé en los traspacios sin necesidad de salir a la calle a la vista pública. Sin embargo, las mujeres demuestran mucho interés por lo que sucede en las calles, pero deben evitar ser vistas: se asoman por las hendiduras que hay en las paredes de bajareque, a través de una ventana entrecerrada o mandan a un niño o niña a enterarse de lo que sucede. Asisten en grupos a pocas actividades públicas, como son los festivales en la escuela, y también a los juegos de basketbol, pero se ocultan de la mirada de los hombre entre las matas del cafetal lindante.

Las niñas y niños pequeños —menores de seis años— no desempeñan tareas productivas y sólo ocasionalmente apoyan a los adultos en algunos mandados o en llevar recados a familiares o vecinos. Generalmente pasan el día jugando entre vecinos y parientes, cortando frutas de estación, moldeando figuras de barro, nadando y pescando en el río o matando pájaros. La relación entre ellos y los adultos generalmente es de condescendencia y afecto, aunque casi nunca se manifiesta en contacto físico abierto (caricias, por ejemplo). Comparten esta etapa de su vida principalmente con la madre, quien permanece más tiempo en casa, y a quien acompañan en las actividades fuera de casa.

A los seis u ocho años aproximadamente comienzan a perfilarse las obligaciones de los niños dentro de la familia y se incorporan paulatinamente a las actividades socialmente asignadas a su sexo: los hombres a la agricultura y las mujeres a los oficios domésticos, iniciando de esta manera una separación formal bastante acentuada entre los sexos. Después de convivir en el mismo espacio durante los primeros años, niños y niñas comienzan a poner distan-

cia, al grado de no intercambiar palabra, excepto entre hermanos y hermanas. La mayoría acude a la escuela, por lo menos durante los tres primeros años de primaria, pero pasado este período la asistencia se vuelve irregular y algunos deben dedicarse de lleno al trabajo agrícola pues su colaboración es indispensable para la subsistencia familiar.

AYUDA MUTUA Y COMPADRAZGO

Las relaciones entre las familias son muy importantes y los acercamientos e intercambios se expresan en la ayuda mutua, el compadrazgo y el matrimonio. La ayuda mutua, como se dijo anteriormente, comprende un intercambio de trabajo entre miembros de distintas familias; se daba principalmente para el trabajo agrícola de subsistencia (milpa y frijol), así como para otras actividades ocasionales, como la construcción y reparación de casas y cercos, la producción de aguardiente de caña y la matanza de puercos. Sin embargo, actualmente ya no hay producción de “trago”, por ejemplo, mientras que para la construcción de casas muchos están utilizando materiales de reciente introducción (block, cemento y varilla), que requieren de albañiles especializados, y contratan a personas de fuera de la localidad o a algunos de la misma que han aprendido el oficio. El intercambio de jornadas para la agricultura también ha disminuido en la medida en que el café ha desplazado poco a poco los cultivos de maíz y de frijol, y ha impuesto la contratación de fuerza de trabajo asalariada.

El compadrazgo es todavía una institución fuerte dentro de la comunidad aunque presenta cambios notorios. Anteriormente una familia asumía el compromiso de compadrazgo en los siguientes sucesos significativos: en el bautizo, la confirmación, la primera comunión y el matrimonio. A cada hijo correspondía un padrino diferente para cada uno de estos momentos, lo que llevaba a que los jefes de familia extendieran su red de relaciones entre muchos pobladores.

El compromiso inicial de compadrazgo y la acción de “compadrear” implican un intercambio de bienes y responsabilidades. Para nombrar a un padrino, el interesado debe ir a la casa de la persona escogida y, en actitud formal y solemne, llevar un regalo (trago, arroz, frijol o azúcar) y presentarle su solicitud. Los pobladores no recuerdan casos en que esta solicitud haya sido denega-

da, ya que el solicitante escoge al padrino con base en la relación de amistad y buen trato que existe entre ellos.

Una vez aceptado el compromiso se fija la fecha para el convivio. El solicitante y el aceptante realizan el mismo día opíparas comidas en sus respectivas casas, primero en la casa del solicitante. Por la mañana se presenta el padrino acompañado de su familia, y con regalos (generalmente ropa o algún ave de corral) para el ahijado o ahijada y trago para el compadre. Éste ofrece pan y chocolate en un primer momento; al cabo de una o dos horas los anfitriones sirven la comida, que generalmente es carne de puerco en caldo o, en su defecto, guajolote (o ambos), acompañados de arroz, tortillas, chile, refrescos y trago. La comida es abundante y los invitados llevan a casa parte de la comida ofrecida. Cuando se ha matado puerco, también se regala a los aceptantes una cantidad de carne cruda para que lleven. Los aceptantes se retiran a su casa después de la comida, y luego llegan allá los solicitantes acompañados de la parentela cercana. Se sirve nuevamente otra comida que, en este caso generalmente es de guajolote o gallina, y así queda formalmente sellado este parentesco ritual.

Aparte de la ceremonia de inicio de la relación de compadrazgo, éste se refrenda tras algunos años en las “compadreadas”. Éstas se realizan cuando la familia del ahijado haya podido engordar otro puerco (o tengan recursos para el festejo), con la intención de fortalecer los vínculos. Es importante señalar que, a la vez que el solicitante crea un vínculo de compadrazgo nuevo o refrenda el ya existente, por otro lado, también hace uso del recurso de la ayuda mutua para sacrificar al puerco. Desde la madrugada de ese día unos cuatro hombres ayudan a matar al puerco, lo pelan, destazan y fríen parte de la carne y la piel para hacer los chicharrones, mientras que las mujeres preparan el caldo, las tortillas y la salsa.

Las relaciones más estrechas se dan frecuentemente entre compadres y no tanto entre padrino y ahijado. El compadrazgo puede dar pie a relaciones de ayuda mutua en diversas actividades, como el trabajo agrícola, la construcción de la casa y matar y preparar un puerco, a la vez que crea la confianza necesaria para pedir favores ocasionales: ir a Tila a comprar medicinas en caso de emergencia, acompañar a un familiar enfermo al hospital o a la ciudad para algún trámite burocrático, participar en la curación del ahijado (por ejemplo, acompañar al curandero a la cueva donde se lleva a cabo la ceremonia de curación) o realizar una promesa. En la relación con el ahijado se supone que el padrino lo tendrá en

cuenta para favorecerlo si acaso requiere contratar trabajadores o para brindarle información necesaria, y también consejos. Si muere el padre el padrino deberá velar por el bienestar del ahijado, sea ofreciéndole casa y comida (en la medida de sus posibilidades) o, por lo menos, apoyando sus gestiones para procurarse la subsistencia. Todo esto generará deudas del ahijado con el padrino, que deberá saldar de diferentes formas en cada caso particular. Es frecuente, y además crea prestigio, que los pobladores establezcan este tipo de relación con personas de fuera de la localidad, especialmente con los maestros o los extensionistas que radican temporalmente en el poblado, así como también con personal de la cabecera, incluyendo a los mestizos (comerciantes y funcionarios, principalmente).

Los cambios que se han introducido en esta práctica son los siguientes: por un lado, se ha ampliado el número de ocasiones en que se requiere de padrinos, para incluir, por ejemplo, los grados de formación escolar (padrino de preescolar, de sexto grado de primaria, de secundaria, de bachillerato, de normal). Esta modificación pone el acento en el desempeño individual de la persona, condicionado obviamente por las posibilidades económicas del grupo doméstico para apoyar a sus hijos e hijas en la formación académica y, por lo tanto, participar de una categoría que no es compartida por todos. Por otro lado, sin embargo, se ha recortado el número de padrinos ya que la misma persona cumple esta función para todos los hijos de una familia: hay sólo un padrino de bautizo para todos los hijos, otro de confirmación y otro de primera comunión. Esta última modificación ha provocado que las redes de relaciones no sean tan extensas como antes, más aún si tomamos en cuenta que las familias actualmente son menos numerosas que en el pasado.

A esto hay que agregar el hecho de que las familias de filiación protestante han dejado de practicar el compadrazgo para las ocasiones religiosas, y lo establecen solamente en aquellos casos referidos al desempeño escolar de los niños y jóvenes.

MATRIMONIO

A través del matrimonio tanto el hombre como la mujer alcanzan la condición de madurez. Solamente casado puede un hombre acceder a la tierra y, con ésta, gozar de los derechos y asumir las obligaciones de los jefes de familia. Ningún hombre de la localidad ha permanecido soltero. Sí hay, sin embargo, casos de mujeres solteras

que residen al lado de sus padres y que, al morir éstos, ocasionalmente viven con el hermano que heredó la casa paterna o con algún otro familiar que las acepte.

Las formas de matrimonio practicadas en la localidad actualmente presentan cambios con respecto a años anteriores, pero no han trastocado de fondo la dependencia de los hijos frente a los padres, en las familias propiamente campesinas. Hasta hace tres décadas aproximadamente, todos los matrimonios eran establecidos según los usos y costumbres tradicionales. Entonces, algunos jefes de familia, luego de discutir con los demás familiares, acordaban comprometer a sus hijos en matrimonio cuando éstos aún eran pequeños. Si no se había procedido así, al alcanzar el joven varón la edad casadera (generalmente de 11 a 13 años) los familiares mayores tomaban la iniciativa de buscarle mujer. De preferencia escogían a la hija de alguna familia con la que tuvieran amistad o afinidad, por facilidad, pero también para fortalecer las relaciones entre las dos familias. Es importante insistir en que en estos casos tanto la mujer como el hombre eran objeto de una decisión del grupo familiar en la que sólo ocasionalmente se tomaba en cuenta la opinión del joven. Existe una fuerte tendencia a la endogamia local que hacen explícita los pobladores cuando comentan que es preferible entablar relaciones con familias conocidas y de costumbres semejantes.¹⁶ Excepcionalmente ocurre, sin embargo, que mujeres de la comunidad se casen con hombres de fuera y vayan a residir con él a su pueblo; también se han dado algunos casos de que hombres de otras poblaciones se casen con mujeres de Río Grande y adquieran derechos a través de la tierra que ella herede (por no tener hermanos, y si el padre de la muchacha acepta heredarla).

La petición de la novia comienza con una serie de visitas de la familia del hombre a la de la mujer para solicitarla, acordar los pasos que deben dar para la boda, entregar los "regalos" a los padres de la novia, y para que se relacionen mejor las familias. Estas visitas no son la ocasión para que los jóvenes platiquen y se conozcan, así que generalmente deben esperar hasta la boda para intercambiar sus primeras palabras.

Por la familia de la muchacha, tanto antes como ahora se piensa que es mejor aceptar al primer hombre que la pida en matrimonio. Si no se hace así, se corre el riesgo de que nadie vuelva a pedir a la muchacha, que la crean muy orgullosa (a ella o a sus padres) o se piense que no va a aceptar a nadie. Sin

¹⁶ Esto ha llevado a que predominen seis apellidos diferentes entre los 717 habitantes de la colonia y a que haya varios casos de albinismo.

embargo, la aceptación del muchacho no siempre es automática y también se toma en cuenta su comportamiento previo. Se acepta que un joven pueda tener relaciones sexuales prematrimoniales con mujeres en bares o prostíbulos pero no con muchachas del pueblo. Si se conoce que esto ha sucedido y el joven no acepta casarse con la muchacha, tendrá dificultades en la comunidad.¹⁷

Actualmente algunos matrimonios se realizan por compromiso, pero muchos jóvenes prefieren la “huida”, que simplifica en tiempo y dinero el compromiso de noviazgo. Según este mecanismo, los jóvenes se ponen de acuerdo anticipadamente a escondidas y huyen de su casa; luego “piden perdón” a los padres de la muchacha. Esta acción no exime al muchacho de dar a los padres de la novia los “regalos”, pero sí acorta la espera, que pudo ser de dos a cinco años. Este tipo de matrimonio supone que los jóvenes se conocen y han tomado la decisión de vivir juntos, aunque sólo sea después de dos o tres encuentros furtivos en los que apenas intercambian algunas palabras. Los mayores de la localidad atribuyen el origen de este cambio en las formas matrimoniales a la presencia de la escuela, así como al afán de algunos por copiar las costumbres de los mestizos y las historias de las telenovelas, que gozan de amplia aceptación en la localidad. Antes de la década de los sesenta, los niños y niñas convivían juntos hasta determinada edad (seis u ocho años, aproximadamente) y posteriormente, se los mantenía separados con el fin de que no se relacionaran los dos sexos. La escuela rompió con este patrón ya que niños y jóvenes conviven en ese recinto y realizan diversas actividades conjuntas además de las estrictamente académicas (recreo, deportes y bailables, entre otros), que les permiten conocerse y establecer relaciones personales. Hace unos diez años aproximadamente se prohibieron los bailes en la escuela, según los pobladores era la ocasión propicia para que los muchachos concertaran su huida.

Algunos mayores reconocen que el periodo de compromiso que se establecía anteriormente —y que aún se hace en muchos casos— era de gran tensión para los jóvenes, pero principalmente para las mujeres. Una vez “apartada” la muchacha, se iniciaban los chismes y habladurías en torno al caso; “son las

¹⁷ Se dio el caso de un joven que, supuestamente, tuvo relaciones sexuales con una muchacha del pueblo y luego no quiso casarse con ella. Cuando semanas después éste pidió formalmente a otra muchacha en matrimonio, los padres de ella se la negaron, porque corrían el riesgo de que también incumpliera su compromiso. Meses después intentó nuevamente con otra muchacha y fue igualmente rechazado. Hasta transcurrido más de un año fue aceptado por otra muchacha.

envidias”, dicen los pobladores, que se presentan tanto entre las muchachas como entre los muchachos, que ven con celos que fue otra la escogida o que otro se les anticipó. Las mujeres “apartadas” —ahora igual que antes— deben ser vigiladas en extremo por sus padres y familiares pues está comprometida la palabra de la familia y cualquier falta de ella podría traer consecuencias graves para el grupo familiar. Además de las precauciones y cuidados cotidianos de la mujer: no salir nunca sola de la casa, no hablar con hombres a menos que sean sus familiares y con éstos de preferencia dentro de la casa, y no ausentarse de la casa más que por periodos muy cortos y por motivos claros (por ejemplo, ir a la tienda, lavar ropa en el río), se intensifica notoriamente la vigilancia sobre ellas.

En el caso de compromiso matrimonial establecido previamente por ambas familias, he sabido que algunas muchachas “pedidas” cuestionan con fuerza inusitada las decisiones de los mayores, pero hasta ahora son muy pocas las que han logrado evadir el matrimonio, generalmente emigrando a ciudades de Tabasco para emplearse como trabajadoras domésticas. Hay otros casos de mujeres que, con anuencia de la familia, rechazan al primer hombre que las “pide”, pero los desenlaces que cuentan los pobladores —generalmente tristes y negativos— hacen suponer que lo mejor para ellas es seguir la “costumbre” y aceptar siempre al primero. Narran anécdotas de mujeres que rehusaron aceptar al primer candidato para luego casarse con uno que las maltrata y golpea excesivamente, o el caso de otra que se aduce enfermó gravemente de un “mal echado” por la familia del desairado. También hay muchachas jóvenes que afirman tajantes que nunca se casarán. Generalmente refieren la difícil situación de sus hermanas, parientes o amigas casadas que deben sufrir golpes y abusos del marido alcoholizado; trabajos extenuantes para sacar adelante a sus hijos mientras el marido derrocha los pocos recursos en el alcohol; abortos o partos malhadados producto de las condiciones de vida (la desnutrición de la madre, los trabajos pesados que desarrolla aun embarazada), o intentos de suicidio. Estas conversaciones, —tan frecuentes entre las mujeres—, revelan la ansiedad y aflicción con la que esperan el matrimonio que, a pesar de todo, la mayoría consumará.

Los mayores destacan las ventajas del matrimonio a la usanza tradicional. Cuando llegaba a surgir alguna desavenencia entre los cónyuges, los responsables de solucionar las dificultades no eran únicamente los esposos sino los parientes consanguíneos (padres y abuelos de ambos lados), así como los rituales (padrinos). Si el hombre llegaba a golpear a la mujer en exceso y repetidamente, la familia de la esposa podía exigir, con una posición de peso, que la familia del muchacho intervi-

niera para controlar su comportamiento. Empero, si el matrimonio se da por “huida” la intervención de las familias en los conflictos de los cónyuges se restringe pues se considera que su decisión no estuvo respaldada por los familiares. Este tipo de matrimonio vuelve más vulnerable a la esposa frente a la violencia del marido, además, porque una mujer nunca puede dirigirse sola ante las autoridades para presentar una demanda, debe ir siempre acompañada por un hombre (el padre o el padrino, por ejemplo), quien en este caso rehusará acompañarla.

Sin embargo, la huida de los jóvenes no altera en mucho las relaciones de sumisión entre éstos y sus mayores.¹⁸ Después de realizada, generalmente los recién casados adoptan la residencia patrilocal —oportunidad propicia para que, en algunos casos, el padre haga pagar al hijo su desacato, y más aún si no aprueba de buena gana a la muchacha escogida por él— hasta que el padre ceda al hijo la tierra que le corresponde. Antes que esto suceda, durante dos o tres años, el joven deberá trabajar la tierra del padre y la muchacha se incorporará a las tareas domésticas como ayudante de la suegra. Este periodo es de mucha tensión para la nuera ya que, por primera vez, abandona su hogar para incorporarse íntegramente a relaciones jerárquicas con su marido, suegros y demás familiares políticos. Aunque algunas muchachas se quejan de la situación de subordinación a la que orilla su suegra, esto las conduce —cuando mucho— a quejarse con su propia familia y a recibir palabras de aliento para resistir y enfrentar su condición.

Actualmente existen otras formas de compromiso matrimonial que se encuentran a la mitad del camino entre el compromiso obligatorio y la huida, por ejemplo, cuando la pareja de muchachos de común acuerdo decide casarse y, a través de sus familiares, comunica este acuerdo al padre de la muchacha, fijando una fecha cercana para la entrega de los regalos y la boda. También se ha dado el caso de que un joven, comprometido a la usanza tradicional, avisa a su futuro suegro que ya no desea esperar el plazo establecido y que se “llevará” a la muchacha anticipadamente. Todas estas formas de matrimonio aquí mencionadas son reconocidas y validadas localmente, aunque algunos prefieran unas sobre otras. Aparte de la unión sancionada por la “costumbre”, muchos deci-

¹⁸ En su tesis, Antonio Gómez (1997) plantea que entre los tojolabales de la comunidad de San Mateo Veracruz los cambios que se han producido en las formas matrimoniales son muchos, pero que no se ha trastocado la jerarquía entre generaciones. G. Collier, sin embargo, señala que en Ápas, Zinacantán, “la proletarización de la mano de obra ha liberado a los jóvenes zinacantecos de la dependencia de los mayores” (1989: 437), en cuanto al matrimonio se refiere.

den casarse por la Iglesia Católica, y los menos, por lo civil, aunque esto generalmente se hace hasta uno o más años después de empezar a vivir juntos.

Sin embargo, hay una serie de prácticas que algunos pobladores reconocen que establecen derechos implícitos de matrimonio. Una muchacha estuvo involucrada en chismes a raíz de que varias amigas suyas cuestionaron su matrimonio, según ellas, tenían más derechos a casarse con el esposo de la primera. Una de ellas argumentaba que él siempre había sido su pareja en los bailables escolares. La otra decía que sus padres con frecuencia habían apoyado al muchacho que era huérfano, invitándolo a comer o dándole dinero. En ambas situaciones se crearon vínculos que hacían suponer que estas muchachas serían las escogidas y no la otra, con la que decían no había existido relación previa.

Los matrimonios generalmente son duraderos, pero eso no significa que estén exentos de problemas. El principal es la violencia del marido hacia la mujer y, ocasionalmente, también hacia los hijos. Los golpes, insultos y ofensas se producen casi siempre bajo el influjo del alcohol y, en gran medida, esto disculpa el comportamiento del hombre, aun entre las mismas mujeres. En esas ocasiones, la esposa se refugia unos días en casa de su familia hasta que el marido regresa a pedirle perdón a los padres y a ella, y se compromete a no repetirlo.

Pero, cuando la violencia se presenta de manera recurrente, o la provoca el hombre estando sobrio, la gente sospecha otras causas para su actitud. Muchos piensan que el hombre debe tener una amante y que las repetidas agresiones buscan alejar a su esposa, obligarla a regresar a casa de sus padres para dejarle el terreno libre. El adulterio puede dar pie a la disolución del vínculo matrimonial aunque existen pocos casos registrados. Generalmente —dicen los pobladores—, las parejas se arreglan al cabo de un tiempo del hecho, y vuelven a juntarse; sin embargo, las acusaciones de adulterio han llevado a varios hombres y mujeres a intentar suicidarse. En otros casos, la violencia se justifica como castigo de alguna falta cometida por la mujer, y esta situación es avalada tanto por las mujeres como por los hombres.

La condición de viudez crea situaciones difíciles tanto para el hombre como para la mujer, dependiendo de la edad de los cónyuges, de los hijos procreados y de la tierra a la que tengan acceso. Sin embargo, el hombre padece mucho, según dicen los pobladores, porque no sabe echar tortillas, preparar la comida, lavar la ropa ni atender a los hijos o la casa. A pesar de esto, un viudo puede contraer matrimonio nuevamente con más facilidad y rapidez que la mujer viuda. El hombre mayor viudo podrá buscar mujer entre las solteras o

viudas mayores pero también entre las muchachas jóvenes, mientras que la mujer viuda (joven o no) generalmente es solicitada en matrimonio sólo por algún hombre mayor y viudo, y, ocasionalmente por uno de su edad.

Un matrimonio no se considera consumado hasta que no haya nacido un hijo. En caso de que la llegada de éste se retrase o definitivamente no ocurra, la culpa recae generalmente sobre la mujer. Esto la ubica en una posición sumamente delicada principalmente frente a su esposo, pero también frente a la familia política y a la comunidad en su conjunto. La falta de hijos, de ayudantes para el trabajo, de herederos, hace que el marido sienta que no tiene sentido todo el trabajo y esfuerzo suyos pues no tendrá atención ni cuidados durante su vejez. La relación entre los cónyuges se hace hostil y la mujer blanco de las habladurías de los pobladores por su supuesta infertilidad.

Existe también una marcada preferencia por los hijos varones, que son vistos como ayudantes potenciales en el trabajo agrícola. Aunque se reconoce el aporte de las mujeres en el trabajo doméstico, su actividad siempre será de menor importancia en la medida en que el trabajo agrícola goza de mayor reconocimiento que el doméstico. Anteriormente, una familia con descendencia exclusivamente femenina quizá tenía tan poco valor a los ojos propios y de los demás como aquella sin descendencia. Actualmente esta percepción está cambiando ya que, frente a la escasez de tierras para heredar a los hijos varones, las hijas no constituyen un elemento de presión en este sentido.

Si bien hace algunas décadas la gran mayoría de los pobladores consideraba que una familia numerosa era la mejor garantía para la sobrevivencia y la vejez de los mayores, estas ideas también están cambiando. Posiblemente las campañas de planificación familiar, promovidas por el estado a través de las instituciones de salud, han influido en este sentido, especialmente la militante campaña desarrollada por los médicos de la clínica del pueblo vecino, Cantio, ¹⁹ pero también es cierto que las precarias condiciones de vida han llevado a la gente a un callejón sin salida. Como decía un campesino: "Ya no hay tierra, es cierto, pero si somos campesinos, trabajamos la tierra, ¿qué más vamos a hacer? Sólo eso sabemos". Un alto porcentaje de mujeres se ha esterilizado definitivamente, la mayoría de común acuerdo con su marido, pero otras a espaldas de él, después de tener de uno a tres hijos. Otro grupo ha optado por los métodos anticonceptivos temporales, entre

¹⁹ Varias personas me preguntaron si el encargado de la clínica recibía una "comisión" por cada esterilización que practicaba, ante el desusado interés que manifestaba por realizarlas.

los cuales el preferido es el inyectable. La realidad que las impacta es que sus hijos no tendrán ni siquiera tierra para la milpa, mucho menos cafetal para subsistir, y tampoco contarán con la posibilidad de realizar estudios.

Esta situación, sin embargo, ha tenido un impacto sobre la vida de las mujeres que no fue previsto por las instancias oficiales que promueven la planificación familiar. Probablemente sea cierto que, como dice la propaganda y repiten algunas mujeres en el pueblo, las que tienen menos hijos se desgastan menos físicamente y, quizá, logran cubrir mejor las necesidades de los pocos que tengan. Pero, ante los ojos de los pobladores, las mujeres valen —precisamente y sobre todo— por su calidad de madres. Una mujer sin hijos no cumple con su función social más importante y, si tiene pocos hijos, sus redes de relaciones (compadrazgos) disminuirán, así como también su aceptación social y su autoestima. Una mujer de treinta años aproximadamente, casada, sin tierras, con tres hijos de 10, 13 y 15 años, decía sentirse triste y sola porque sus hijos están grandes y ahora no tiene para quien trabajar. Tampoco tiene otras alternativas para el uso de su tiempo ni formas diferentes que le permitan adquirir reconocimiento social.

AUTORIDADES Y OBLIGACIONES COMUNALES

Las formas de autoridad también han sufrido modificaciones a lo largo de las últimas décadas. Los pobladores recuerdan diferentes figuras de autoridad que tuvieron vigencia en algún periodo del siglo pasado: los “justicias” y los “principales”, por ejemplo, en épocas lejanas, y más recientemente, las autoridades civiles representadas por el delegado del comisariado ejidal, el subagente municipal y el comité de educación; también existe desde hace décadas la asamblea como un espacio de ejercicio abierto de la autoridad.

No es posible entender las formas de autoridad comunitaria sin tomar en cuenta el hecho de que para fines administrativos, políticos, y también religiosos, Río Grande era un apéndice de la cabecera municipal, Tila. Desde finales del siglo XIX, los “justicias” formaban parte de la estructura del cabildo tradicional de Tila. De cada colonia o pequeño asentamiento debía salir, al menos una persona para desempeñar este cargo durante un año, y fungir como intermediarios entre el gobierno (a través del cabildo) y su población. Según refieren algunos pobladores los hombres no querían asumir este puesto ya que los alejaba de sus obligaciones agrícolas y familiares, mientras que las autoridades de la

cabecera —encargadas de nombrarlos— aprovechaban esta circunstancia para cobrarle una multa a todo aquél que no aceptara el cargo. Cuentan que obtenían bastantes recursos por este concepto. Por otro lado, los “justicias” desempeñaron varias funciones, que posiblemente variaron dependiendo de la época, pero incluían algunas de las siguientes: cobro de diversos impuestos para el estado (durante el periodo de Emilio Rabasa, 1890-1892), funciones de vigilancia y resguardo del orden, notificación y cobro de las “cooperaciones” al cabildo, entre otras.

Por otro lado, están los “principales”, hombres mayores que en épocas anteriores se ganaban el reconocimiento y respeto de los pobladores, no solamente por su participación en el sistema de cargos sino también por su guía y conducción de los asuntos comunitarios. Se dice que ellos debían ser hombres de “palabra”, personas cautelosas en su juicio de los demás, que sabían escuchar y opinar y que anteponían a sus intereses personales los de la comunidad. Actualmente se les llama “principales” a ocho hombres de la comunidad (entre ellos algunos curanderos y rezadores); pero el peso que tienen en las decisiones que afectan a la colectividad es limitado.

Otro grupo que ha ejercido autoridad en la comunidad es el de los especialistas de la medicina tradicional. Ellos gozan de una situación de excepción ya que sus conocimientos se atribuyen a un “don” que no todos poseen, y que los hace distinguirse y ser respetados por los demás. Su papel en el tratamiento de las enfermedades, las “promesas”, la preparación de la tierra para la siembra, entre otras actividades, les confiere un reconocimiento muy grande. Anteriormente, su opinión era siempre requerida para las decisiones que afectarían el destino de la comunidad, pero más recientemente, su importancia se limita al ámbito de su oficio: la curación que, además comparten o disputan con especialistas diversos.

En otro ámbito se encuentran actualmente los cargos civiles y existen dos importantes en el poblado: el delegado del comisariado ejidal y el subagente rural municipal. El puesto del delegado responde al cambio que se dio con el reconocimiento ejidal, mientras que el del subagente tiene que ver con el ordenamiento municipal; ambos se ocupan mediante elección en asamblea por los jefes de familia (hombres) y por las viudas, y como requisito implícito se pide que sepan hablar, leer y escribir el español. Al conocimiento de la tradición (con la figura de los “principales”, como mayores de “palabra”) actualmente se opone el de la lectura y la escritura, del cual generalmente sólo los jóvenes son depositarios. Este es el medio para acceder a puestos públicos en las comunidades ya que permite el

manejo adecuado de las relaciones con la sociedad mestiza regional. Por esto, los pobladores comentan que las autoridades deben ser personas “listas” para defenderse en ese medio. Las autoridades nombradas no reciben salario ni formación alguna para su desempeño, y generalmente hacen lo que han visto hacer a los anteriores, y los consultan en ocasiones.

Actualmente, el puesto más importante es el de delegado del comisariado ejidal, no solamente por la duración del cargo (tres años), sino también porque es quien debe resolver los conflictos relacionados con la tierra, elemento en la base de gran número de conflictos entre los pobladores. Este cargo fue instituido desde el momento en que a Tila se otorgó el reconocimiento ejidal (1934), así que es una figura ampliamente reconocida en la zona. Atiende principalmente los siguientes casos: los pleitos por tierras dentro de las familias, entre vecinos y entre comunidades aledañas; la destrucción de milpas o sembradíos provocada por la invasión de puercos y otros animales; la gestión de créditos agrícolas y, además, debe dar el visto bueno a las gestiones emprendidas por las otras autoridades. Cualquier caso que no pueda ser resuelto por el delegado en el poblado será turnado ante el Comisario Ejidal de Tila, quien deberá encontrarle solución.

El puesto del subagente municipal tiene menos importancia que el del delegado, por la duración (un año) y por la naturaleza de los problemas que dirime. Atiende casos de robo de animales, objetos, dinero y bienes en general; pleitos verbales o agresiones entre vecinos o familiares; ofensas y chismes, y separación de cónyuges motivada principalmente por la violencia ejercida contra la mujer, por ejemplo. Además gestiona fondos para la pavimentación de calles, construcción de puentes y otras obras de interés general. El subagente recibe el cargo junto con un secretario, un tesorero y los auxiliares de policía.

Cuando se presenta alguien a quejarse ante alguna de estas instancias el procedimiento generalmente es el que sigue: la autoridad escucha al demandante y determina que, para resolver la situación, debe convocar a la contraparte (si es que ambas partes no han asistido juntas). Se escribe un citatorio firmado por las autoridades que debe entregarse en un plazo estipulado para escuchar la versión de los hechos de ambos lados. La intención de la autoridad es siempre la de llegar a un acuerdo o conciliación entre las partes,²⁰ y si alguna se muestra reticente a aceptar el acuerdo, la autoridad presiona al máximo con la amenaza de remitir el

²⁰ Este hecho ha sido resaltado en muchos trabajos de antropología jurídica, por ejemplo, de J. Collier (1995).

asunto a las autoridades de Tila (el comisariado o el juez municipal). Los pobladores saben que si el problema es turnado a instancias superiores habrá desembolsos mayores (gastos de viaje, fuertes multas y seguramente “mordidas”) además de pérdida de tiempo; prefieren no llegar a esa situación, a menos de que les convenga. Las autoridades han encontrado un mecanismo intermedio entre la solución negociada en la comunidad y la remisión a instancias superiores: levantar actas. Sucede así que cuando se llega a un acuerdo, el caso no se registra en el libro de actas y por lo tanto no queda constancia escrita de los hechos. Pero, si aun habiendo llegado a un compromiso, una de las partes se considera desprotegida (y la autoridad lo respalda), la autoridad levantará el acta como “aviso” de que si se reincide o no cumple, entonces el caso será remitido a Tila. Esto se presentó en el caso de una mujer fuertemente golpeada por su marido en varias ocasiones. El marido reconocía su culpa y pedía perdón, asegurando que no volvería a hacerlo, pero la mujer ya no estaba dispuesta a creerle. En este caso, la autoridad levantó el acta correspondiente como un antecedente para que el marido supiera que si volvía a golpear a su esposa, sería turnado a las autoridades superiores de la cabecera.

Existe además el comité de educación que es una instancia relativamente nueva promovida por los maestros y fundada en la normatividad de la Secretaría de Educación Pública que asume las siguientes tareas: auxiliar a los maestros a convocar a reuniones de padres de familia; colaborar en la organización de celebraciones cívicas y otras fiestas (día de la independencia, de la bandera, de la revolución mexicana, día de la madre, del padre, del maestro, del niño, entre otros); hacer gestiones que conciernen a la ampliación del plantel educativo, y organizar a las madres de familia para la elaboración del desayuno escolar. En el caso de Río Grande, la escuela cuenta con un huerto, una parcela para milpa y una de cafetal. El comité de educación debe organizar el trabajo en estas parcelas: se requiere de trabajo comunal (aunque básicamente del trabajo de los padres de los niños que asisten a la escuela), mientras que la cosecha la recogen ellos con la ayuda de las otras autoridades (el delegado y el subagente, con sus ayudantes). En este comité participan siete jefes de familia que asumen los puestos de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y tres vocales, electos en la asamblea y también entre los padres de los niños que en ese periodo asisten a la escuela.

El procedimiento que se sigue para nombrar al delegado y al subagente es el siguiente: uno o dos meses antes de que salga el funcionario de su cargo, éste

cita a reunión a las otras autoridades para discutir quién puede ser propuesto a la asamblea como candidato. Para la elección del candidato a delegado del comisariado ejidal, se invita a esta reunión además a los “principales” del pueblo. Este es un ejemplo claro de superposición de la esfera tradicional del poder a la moderna: los “principales” y las autoridades salientes proponen a la asamblea general la planilla de la cual saldrá electo el delegado del comisariado ejidal. Una vez escogido un candidato, se presenta a la asamblea para su aprobación. No se ha dado el caso, hasta la fecha, de que se rechace ninguna propuesta ni de que se presente más de un candidato a la contienda. En la elección del subagente municipal y de sus colaboradores no se da la participación de los “principales”.

Encontrar personas dispuestas a asumir cualquiera de los dos puestos principales es muy difícil. El mayor obstáculo que señalan los pobladores es que esta actividad los distrae mucho del trabajo agrícola, que es el que garantiza su sustento y que a cambio de su empeño y esfuerzo no reciben ninguna compensación económica. El puesto del delegado es el más difícil ya que dura tres años. Las autoridades deben ausentarse frecuentemente del pueblo para asistir a reuniones en la cabecera y en otros lugares y, mientras se encuentran en la colonia, deben estar a disposición de los pobladores en el momento en que surja algún problema. Además, la resolución de los conflictos no siempre deja satisfechas a las personas involucradas y esto hace que algunos guarden rencor a las autoridades por no haberlos favorecido en su caso particular. Estos resentimientos pueden aflorar posteriormente en enconos y chismes que dificultan la relación de la autoridad con otros pobladores.

LA ASAMBLEA COMUNITARIA

Esta instancia ha existido por lo menos desde que la colonia fue reconocida como parte del ejido de Tila (no hay información acerca de su existencia anterior), al igual que el puesto del delegado del comisariado ejidal. Desde el momento de la creación de la asamblea hasta la década de los sesenta, sus funciones y tareas eran pocas. Por un lado, a través de esta instancia se notificaba a los pobladores sus obligaciones en la cabecera: dar determinado número de jornadas de trabajo para la construcción del casino del pueblo, los arreglos de los caminos de terracería y la instalación del sistema de agua potable en la cabecera, entre otros. También dentro de Río Grande se realizaron algunas obras por

iniciativa externa, utilizando el trabajo comunal de manera obligatoria para la construcción de la escuela, una represa en el río y el trazo de lo que sería el “centro” del pueblo.

Por otro lado, la asamblea cumplía, además, con regular las relaciones entre vecinos, aunque ésta era obligación también del delegado, por lo que sólo se llevaban a la asamblea aquellos casos que interesaban a la mayoría. A diferencia de lo que sucede aún, por ejemplo, en las comunidades tojolabales en las que la asamblea dirime públicamente los casos de riñas intrafamiliares y de adulterio (Escalona 1998), en Río Grande éstos se ventilan de manera más privada frente a las autoridades civiles, aunque son del conocimiento de todos y la opinión pública pesa en las decisiones.

Fue a finales de la década de los sesenta cuando la asamblea adquirió más relevancia; una serie de instituciones del Estado llegaron a la zona, y exigían una forma de relación corporativa con las poblaciones a través de las asambleas y de las autoridades civiles. Las instancias gubernamentales requerían de decisiones colectivas para impulsar sus proyectos, así que la asamblea comenzó a vigorizarse, principalmente para las relaciones con el exterior. Por ejemplo, INMECAFE daba créditos a todos aquellos jefes de familia avalados por la asamblea y el delegado, igualmente ofrecía la capacitación en el manejo de fertilizantes, pesticidas y control de plagas durante las asambleas, y también informes de la operación financiera de la institución. Así, la asamblea se convirtió en el canal de comunicación, con el INI, la SARH, CONASUPO, IMSS-COPLAMAR, y con otras instituciones que dirigían el apoyo a esta zona con un discurso novedoso para los pobladores. Ahora ya no sólo se referían a ellos como campesinos o ejidatarios sino también como “indígenas”.

Si bien es cierto que los pobladores de Río Grande se reconocen a sí mismos como choles —que en su lengua significa milpa, milperos—, antes esta palabra no tenía tanto el sentido de marcar una frontera étnica, más bien definía una actividad, la de milperos o trabajadores del campo, y un diferencia lingüística no sólo frente al español, sino también con el tzeltal que se habla en las poblaciones vecinas. La frontera étnica se reconocía más bien en la oposición campesinos ejidatarios-comerciantes *kaxlanes* (mestizos). No hay que olvidar que la población de la cabecera municipal también era mayoritariamente chol, con la presencia de unos pocos comerciantes ladinos o mestizos. A diferencia de lo que sucedió en algunos lugares de los Altos de Chiapas, en esta parte de la región chol, el binomio indio-ladino no tuvo correspondencia di-

recta con el de rural-urbano, pero sí, evidentemente, con los de explotado-explotador y dominado-dominante (sugiero que esta oposición étnica ha operado y opera como otro principio de división y jerarquización, al lado de los de género y edad). Actualmente, es frecuente escuchar que los pobladores se refieren a sí mismos como indígenas, y que muchos hablen de “la comunidad de Río Grande”, en vez de “la colonia”, como antes se hacía. Es claro que la política de la Iglesia Católica frente a estos grupos, impulsada por los catequistas, ha contribuido también a enfatizar la autodefinición como indígenas, como veremos más adelante.

Ante las nuevas circunstancias creadas por la posesión ejidal, la introducción del café y la presencia de agencias gubernamentales en la zona, poco a poco la asamblea también se transformó en el espacio para la discusión y definición de los asuntos internos. Uno de los principales fue la organización del trabajo comunal. Éste existía desde tiempo atrás para aquellas tareas de provecho comunitario, pero se incrementó en la década de los setenta, y principalmente, a partir de 1994, año en que empezaron a fluir más recursos a las comunidades de la zona, provenientes de los diferentes programas de desarrollo promovidos por el Estado (SEDESOL, etcétera), la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y de algunas organizaciones no gubernamentales (ONG's).

El trabajo comunal en Río Grande se organiza de manera muy eficiente y principalmente se dirige a la construcción de obras de infraestructura (en corresponsabilidad bipartita o tripartita con las instituciones promotoras), como la pavimentación de las calles, la construcción de los salones de la escuela, de la cancha de basquetbol y el campo de futbol y el trabajo en las parcelas escolares. En los trabajos principalmente participan los jefes de familia y los hijos varones mayores que aún no se han independizado de su familia. Aquellos hombres que no pueden participar porque radican fuera de la comunidad (por ejemplo, algunos maestros) o porque trabajan durante el día fuera de ella, deben contratar a una persona de la localidad para que cubra su obligación. El salario que se pagaba por este tipo de trabajo era de 40 pesos diarios, más elevado que el de la recolección de café. Sin embargo, existen algunos casos en que los hombres se han negado a cumplir con su trabajo así como a pagar las multas consiguientes. Cuando esto sucede, generalmente se les impide beneficiarse del servicio por el que todos trabajan y la gente se expresa mal de ellos.

Actualmente, en la asamblea se tratan otros aspectos de interés colectivo que remiten también a la dinámica interna de la comunidad. Por ejemplo, se

ha discutido la suerte de aquellos hijos de ejidatarios que ya no tienen tierras, y se aprobó apoyarlos para que ellos gestionen una extensión de las tierras de la colonia que los beneficie. Igualmente, recién intervino la asamblea en la asignación de lotes en el “centro” a personas que vivían lejos de éste, aprovechando el terreno de una persona que murió sin dejar descendencia.

Con motivo de la modificación introducida en el artículo 27 constitucional, en que se aceptó la transformación del tipo de tenencia ejidal en propiedad privada, los pobladores sostuvieron varias reuniones en las que manifestaron su rechazo a la disolución de la copropiedad. Aceptaron mayoritariamente oponerse al Programa de Certificación de Derechos Agrarios (PROCEDE) en aras de mantener a su comunidad unida. Sin embargo, en la medida en que la colonia de Río Grande es parte del ejido de Tila, sus decisiones son vertidas en la asamblea general para ser rediscutidas y sancionadas por el conjunto. A pesar de esto, decidieron que aun y cuando la asamblea ejidal se manifestara a favor de la privatización, ellos se opondrían a nivel de colonia.

Un ejidatario de Río Grande radicado en Tila desde hace décadas, dispuso vender las tierras que poseía en la colonia a alguien ajeno a ésta. Cuando se enteró la asamblea, sancionó como ilícita la transacción, pues había una decisión previa de ella misma que prohibía expresamente “privatizar” las tierras. Realmente lo que estaba en discusión no era tanto el que ese hombre hubiera decidido vender sus tierras, sino que las hubiera negociado con alguien de fuera de la localidad. La objeción mayor fue que, ante tanto ejidatario necesitado de tierras en la comunidad, él se las vendiera a un foráneo. En este caso resalta que tampoco ellos se han apegado estrictamente a la ley ejidal, que prohibía la compraventa, incluso entre ejidatarios locales.

Otra función importante de la asamblea comunitaria, como se ha mencionado anteriormente, es la elección de autoridades, que recae exclusivamente en los hombres que son jefes de familia y en las viudas que no hayan repartido todavía las tierras de su esposo entre los hijos. Las reuniones de asamblea son convocadas y conducidas por las autoridades y todos los asistentes tienen derecho a voz y voto. Sin embargo, el voto se expresa alzando la mano en público, situación que intimida a muchos que desearían manifestar su oposición a algo que está en discusión. Cuando se discutió la aceptación o no del PROCEDE, algunos pobladores me manifestaron su interés en que se aceptara la privatización de las tierras, pero decían que no lo habían expresado públicamente pues sabían que su posición era minoritaria y que la gente comenzaría a expresarse mal de ellos.

ÁMBITO RELIGIOSO

El sistema de mayordomías, o sistema político-religioso, que tuvo relevancia hasta las primeras décadas de este siglo, cuando contaba con 105 cargos religiosos que eran asumidos por los jefes de familia de Tila, sus colonias y anexos, presenta actualmente cambios profundos. Para 1973, por ejemplo, se ocuparon únicamente 33 cargos y las fiestas religiosas fueron cediendo el paso a otras de carácter particular (cumpleaños, graduaciones y “compadreadas”, entre otros) (Coello 1998). En el caso de Río Grande, la importancia del sistema de cargos ha sido relativamente escasa durante las últimas décadas y actualmente los mayordomos no tienen mayor peso en la vida social de la comunidad. Diferentes motivos explican esta situación. Un hecho importante que siempre mencionan los pobladores cuando tocan el tema es que las mayordomías se desempeñaban en Tila y no en la colonia. Todos recuerdan, pero particularmente las mujeres, el gran esfuerzo que hacían al trasladar, por una vereda empinada y resbalosa, durante tres horas de camino, todo lo necesario para la realización de la fiesta: ollas, puercos o guajolotes, manteca, leña, ocote, velas, tortillas, tostadas y más eran cargados por la familia hasta el atrio de la iglesia de la cabecera, donde se instalaban durante varias semanas previas al día de la fiesta.

Aparte de la obligación de realizar la fiesta del santo, los mayordomos asumían muchas otras a lo largo del año que duraba su encargo: limpieza y cuidado de la iglesia, atención de los campos agrícolas y de los animales del encargado de la iglesia, prestar servicio como mensajero para el sacerdote y apoyo para las fiestas religiosas. Esto los obligaba a dejar continuamente a sus familiares en la colonia, así como a abandonar el trabajo en sus parcelas. Una de las quejas que mencionan algunos pobladores refiere que debían trabajar las parcelas del mayordomo principal. Esto último derivó en roces entre los campesinos y los encargados de la mayordomía, pero ante todo provocó desconfianza y desánimo entre los campesinos que se sentían utilizados en favor del interés particular de una persona. Evidentemente, coincidió también con el surgimiento de nuevas formas de prestigio —relacionadas principalmente con objetos de consumo novedosos—, ya no tanto de cara a la comunidad sino también a la sociedad regional.

En la década de los ochenta, los pobladores aceptaron construir una ermita propia, impulsados por los catequistas del poblado. Poco a poco han adquirido los “santos de bulto” y han comenzado a crear un sistema de cargos en

el que ya solamente participan los habitantes de Río Grande. También han impulsado, desde hace tres años, la realización del Carnaval, una de las celebraciones más importantes de la cabecera, pero que ya prácticamente no se festeja, y cuenta con la asistencia y participación de algunas poblaciones vecinas. Actualmente, los gastos de la fiestas se asumen de manera más colectiva ya que las familias que desean apoyar al mayordomo cooperan con dinero, trabajo y alimentos, y ocasionalmente reciben alguna aportación monetaria, por ejemplo, del INI. Los catequistas están adquiriendo cada vez más importancia en el poblado y son vistos por muchos como autoridades morales.

Desde hace dieciocho años aproximadamente se adhirieron los primeros pobladores a la denominación protestante Profecías. A diferencia de la intolerancia religiosa manifiesta en la región de los Altos, en Río Grande han convivido con los católicos de manera pacífica durante estos años, aunque recientemente la relación se ha tensado como consecuencia de los conflictos regionales. Hay unas diez familias pertenecientes a esta denominación que, por ejemplo, han comenzado a mandar a sus hijos a la escuela primaria de un pueblo vecino que es mayoritariamente protestante.

Me parece necesario mencionar, en este momento, la importancia de la Iglesia Católica, ya que constituye una fuerza política de primer orden en la región. Desde hace diez años aproximadamente, los catequistas de la región y del poblado, inspirados en la teología de la liberación, han iniciado una vigorosa labor pastoral que ha aglutinado a amplios sectores de la comunidad. Aparte de la construcción de la ermita y de la revitalización del sistema de cargos —sobre la base del trabajo comunal voluntario—, el trabajo y el discurso catequista han abarcado espacios y temas muy diferentes que describiré brevemente a continuación.

El rescate de las tradiciones culturales y el impulso al trabajo comunitario se justifican a través de un discurso que glorifica el pasado, en lo que se considera que éste tiene de indígena. Los catequistas buscan recrear la tradición chol, pero a partir de necesidades muy concretas del presente: afianzar los vínculos comunitarios en torno a esta tradición religiosa para hacer frente al avance de las denominaciones protestantes, distinguir políticamente entre las fuerzas progresistas (zapatismo, perredismo) y las que —según ellos— los han mantenido sumidos en la pobreza y la explotación (priísmo), y, por último, marcar la diferencia entre los indígenas y los mestizos. Opinan que ante la escasez de tierras la opción no es repartirla entre todos los herederos sino que éstos la exploten de manera colectiva para posteriormente distribuir el producto. Y en su mensaje también se pronuncian en contra del abuso del alcohol,

de la planificación familiar y de nuevas formas de consumo, por ejemplo, al desautorizar el uso de camas frente a los camastros de tablas que se usaban antes y al resaltar las ventajas de las jícaras para batir el posol, en contra de los trastos plásticos, hechos que muestran cierta confusión —a mi manera de ver— entre la defensa de la tradición y la apología de la pobreza: favorecer las formas tradicionales en el manejo de las desavenencias conyugales, incluir la participación de los “principales” en los festivales cívicos de la escuela e implantar la celebración de la fiesta del Carnaval, que antes se hacía en Tila, con participación de todas las localidades, y otros hechos.

DOS MOMENTOS DE LA CONFIGURACIÓN SOCIAL

En el recorrido etnográfico reseñado en los distintos subtemas de este capítulo, he resaltado los aspectos prescriptivos (derechos y obligaciones, tipo de vínculos y formas de intercambio) que actualmente orientan y hacen posible la convivencia comunitaria en Río Grande. Por un lado, he señalado que la tierra —eje fundamental de la vida comunitaria en tanto que copropiedad— delimita un territorio, y su posesión la pertenencia al grupo. A través de la herencia de la tierra se suponen y reafirman los vínculos jerárquicos entre mayores y menores, y se excluye a las mujeres de la posibilidad de posesión, reafirmando la subordinación de la mujer en la jerarquía social.

En lo que corresponde al trabajo familiar, la división del trabajo en el grupo doméstico es presentada como condición y, a la vez resultado de la existencia de las jerarquías de edad y de género. Además, se muestra que existen orientaciones en torno a lo que debe ser el comportamiento deseable de los individuos ubicados dentro de estas jerarquías.

El matrimonio pone de manifiesto nuevamente la fuerza de los mayores que, incluso cuando ya no deciden por sus hijos (por ejemplo, al escoger al cónyuge), todavía ejercen control sobre ellos a través de la propiedad sobre la tierra y la residencia patrilocal temporal, aunque esto se presenta con menor frecuencia entre los que recurren al trabajo asalariado. También se destacaron las formas aceptadas de concertar las uniones, cierto tipo de preferencias matrimoniales (la endogamia, uniones entre jóvenes de la misma edad, uniones de viudos con viudas), los requisitos para adquirir el estatus de matrimonio (tener hijos y de preferencia varones) y los comportamientos esperados de la pareja, entre otros.

PROIMMSE



Finalmente, al tratar el tema de las obligaciones comunales, se mostraron las exigencias activadas desde el exterior que se presentan a los hombres como miembros de esa comunidad: además de participar en el trabajo comunal (del que existe un existe un reglamento escrito) para la construcción y realización de obras de interés público, se requiere de la disponibilidad de los jefes de familia para asumir los puestos civiles y de su participación en las asambleas, reafirmando la jerarquía de género. También, se ha mostrado la transformación de formas de autoridad tradicionales en otras nuevas, como resultado de recientes vínculos con el mercado y con las instituciones y organizaciones regionales y nacionales.

Pero, he tenido especial interés en mostrar que estas orientaciones prescriptivas no son aceptadas y asumidas pasivamente por todos, por el contrario, son fuente de conflicto permanentemente cuestionadas y negociadas por los pobladores. Además, así como he mostrado la existencia de un conjunto de derechos y obligaciones vigente entre éstos, también he puesto en relieve el hecho de que estos elementos prescriptivos no son inmutables y que han sufrido modificaciones en diversos sentidos durante las últimas décadas.

A partir de lo antes expuesto, podemos recrear entonces dos periodos históricos diferentes en la vida de Río Grande que se han orientado hacia distintos sentidos de comunidad.²¹ El primer sentido corresponde al momento en que la población desarrolló una economía dirigida al autoabasto, principalmente basada en el cultivo del maíz y del frijol. El cultivo del café no se había extendido en la zona y las relaciones salariales se daban sólo esporádicamente en los pueblos y ciudades vecinas, y más en ciudades de Tabasco, pero no dentro de la localidad. Las relaciones comerciales eran escasas: los pobladores vendían algún excedente agrícola ocasional, además de manteca, huevos y, de vez en cuando, algún puerco, y con el dinero obtenido sufragaban los pagos de

²¹ Retomo el acercamiento que Escalona propone para el estudio de un pueblo tojolabal, en el que también sugiere que las configuraciones comunitarias de los pueblos de la región han sufrido modificaciones diversas: “[...] a partir de la reforma agraria, de la promoción de la educación, de la intervención del Instituto Nacional Indigenista y de las relaciones con otras agencias gubernamentales, es decir, en el contexto postcolonial/nacional, tanto las comunidades del centro de Chiapas como las del área tojolabal debieron haber sido reconstruidas, de distintas maneras, formando nuevas configuraciones de obligaciones e intercambios” (2000). George Collier (1989) y Jane Collier (1995) también han analizado el impacto de la economía regional y nacional en los procesos de estratificación social de las comunidades campesinas de Zinacatán, considerando los cambios socioculturales en el matrimonio y el sistema de cargos.

impuestos así como la compra de mercancías: velas, cohetes e incienso para las ocasiones rituales, y herramientas metálicas, sal y azúcar, por ejemplo.

Durante esta fase, el derecho de usufructuar la tierra recaía en los jefes de familia. La tierra que cultivaban, que eran terrenos nacionales, era abundante, y el criterio aceptado para apropiarse de ella estaba determinado por la capacidad para trabajarla. De esta manera, una familia que tuviera varios hijos varones dependientes, por ejemplo, podía disponer de mucha tierra, justificando mediante su uso la posesión ante los demás. Las casas habitación se ubicaban dispersas en los campos de cultivo de cada grupo familiar. Además, las diferencias en ese tipo de economía estaban dadas por estos elementos: la cantidad de hijos varones disponibles para el trabajo, la calidad de las tierras y la capacidad del jefe de familia para organizar las labores. Las redes de apoyo constituidas en forma de ayuda mutua o de compadrazgo también eran relevantes puesto que posibilitaban la interacción y, por supuesto, el mayor y mejor aprovechamiento del recurso tierra.

Ese cuadro de condiciones reforzaba las jerarquías de edad y de género en la localidad, que se hacían sentir tanto en la estructura político-religiosa de las mayordomías como en las prescripciones matrimoniales. Los “principales”, quienes podían disponer de tiempo, recursos en especie y en metálico para asumir los cargos, gozaban de reconocimiento y respeto entre los pobladores, dependiendo también de su desempeño en las mayordomías (es importante notar que entonces toda la población era de filiación católica), así como por su experiencia en los asuntos comunitarios y sus palabras fundamentadas en años de experiencia. Ellos eran los mediadores entre la comunidad y las autoridades religiosas y civiles de la cabecera municipal. Igualmente, los curanderos ocupaban una posición de prestigio y liderazgo por poseer un don especial y por la calidad de sus servicios.

Los matrimonios quedaban siempre a decisión de los mayores, quienes comprometían a sus hijos e hijas a temprana edad —8 o 12 años— para afianzar los vínculos con otras familias del poblado. Los compromisos eran largos, de tres a cinco años, y las visitas con presentación de regalos más frecuentes y generosas para garantizar la vigencia y seriedad del compromiso.

Para la segunda fase deben considerarse diversos elementos que contribuyeron, en mayor o menor medida, a provocar cambios significativos en la configuración social local: la formación del ejido (mediante la confirmación del acceso a la tierra que ya usufructuaban), la introducción y adopción del cultivo comercial del café, la presencia cada vez mayor del Estado a través de sus diferentes instituciones, la participación en organizaciones y procesos políticos de

alcance regional y nacional y el surgimiento de denominaciones religiosas protestantes, así como de nuevas tendencias pastorales de la Iglesia Católica.

A partir de la formación del ejido (1934) se creó y definió entre los pobladores un nuevo vínculo de comunidad en torno a la tierra y se delimitó más claramente su territorio frente a las localidades vecinas. Poco a poco, las autoridades tradicionales —mayordomos y “principales”— perdieron importancia en favor del delegado del comisariado ejidal y del subagente municipal. La asamblea fue revitalizada en estas nuevas circunstancias, tanto para las gestiones hacia el exterior (por ejemplo, la solicitud de créditos y la obtención de insumos), como para aspectos de orden interno, entre otros, trabajo comunal y reparto de lotes en el pueblo.

Aunado a este hecho, el cultivo del café por parte de los nuevos ejidatarios trajo consecuencias importantes para la localidad. Por un lado, desplazó lentamente los cultivos de autosubsistencia a la vez que introdujo relaciones de tipo mercantil. La obtención de dinero se convirtió en centro de preocupación y, en medidas diferentes, las familias debieron vender café o fuerza de trabajo para garantizar su subsistencia, y se profundizó el proceso de diferenciación interna.²² La producción del café como cultivo comercial dio entrada a las relaciones salariales, en demérito de las relaciones de reciprocidad conocidas como ayuda mutua para el trabajo agrícola.

Fue así que pobladores de la región quedaron vinculados, por medio de la producción del café, a diversos tipos de redes comerciales regionales, nacionales e internacionales, así como a diferentes y nuevos agentes sociales. La ausencia de vías de comunicación para sacar el café de sus localidades y para introducir nuevas mercancías que ahora podían adquirir gracias a la venta del grano, representó un obstáculo importante de enormes repercusiones para los habitantes. Frente a una fuerte demanda internacional y alto precio, los comerciantes regionales, conocidos como “coyotes”, recurrieron a una línea de transporte aéreo (establecida por grandes compañías compradoras del grano) para desplazar el café por avioneta. Poco a poco abrieron caminos de terracería y brecha.²³

²² Por ejemplo, en la década de los sesenta inició la migración temporal de mujeres para emplearse como trabajadoras domésticas en Tabasco, antes y en mayor cantidad que la migración de hombres.

²³ La conclusión de la construcción de la carretera que uniría Yajalón, Tila y Salto de Agua, tantas veces anunciada por los diferentes gobiernos en turno, debió esperar hasta 1998, y respondió, ante todo, a la necesidad de controlar la violenta situación política de la región y no tanto a las perspectivas del desarrollo regional.

A partir de la década de los sesenta, y con más intensidad en los setenta, aparecieron muy diferentes agentes sociales en la región que contribuyeron, de diversas maneras, a gestar procesos de cambio. Comenzaré por las instituciones del Estado. Una de las primeras fue la escuela, que en Río Grande se abrió en 1963. Ésta permitió la castellanización de los menores y la educación se convirtió en una poderosa palanca de ascenso social a la que no habían accedido. Con base en la educación obtenida en la localidad, que llegaba hasta el cuarto grado de primaria e impartida por un solo profesor, varios de los que decidieron continuar sus estudios pudieron graduarse como maestros y luego ocuparon un lugar privilegiado en la comunidad fungiendo como enlace entre ésta y el medio regional.²⁴

Se dio asimismo la presencia de otra institución relevante, el INMECAFE, que pretendía acabar con los intermediarios en la compra-venta del café, y capacitar y apoyar a los campesinos en el manejo de este cultivo. Se introdujo más tarde la CONASUPO, con la intención de hacer llegar, a través de tiendas rurales, mercancías de consumo básico a precios accesibles y como una opción frente al monopolio de los comerciantes de Tila, que abusaban en los precios. Otras dependencias del Estado (INI y SARH, por ejemplo) promovieron diferentes proyectos de desarrollo, como la crianza de animales de corral y apiarios, entre varios más y entregaron diferentes créditos a los campesinos.

En esta misma época, también se presentaron algunos partidos políticos y organizaciones sociales para desarrollar trabajo en la región. El Partido Socialista de los Trabajadores, por ejemplo, con un discurso de oposición al gobierno, ofrecía terminar con el coyotaje en la compra-venta del café.²⁵ Por otro lado, la Unión de Uniones instaba a la organización de los pequeños productores para obtener mejores condiciones para la producción y comercialización del grano a la vez que ofrecía ayuda técnica. Muchos miembros de la localidad se incorporaron a estos esfuerzos organizativos (De Agostini 1994).

Asimismo, a mediados de la década de los setenta, la Iglesia Católica inició un proceso de redefinición del trabajo pastoral entre las comunidades indígenas.

²⁴ Luz Olivia Pineda se refiere al enorme poder político que han alcanzado los maestros bilingües —en su calidad de “intermediarios culturales”— en comunidades de los Altos de Chiapas, y que han aprovechado para su beneficio personal (1995). Si bien podemos encontrar una situación semejante en la cabecera municipal de Tila, en Río Grande los maestros gozan de amplio reconocimiento y autoridad moral entre los pobladores así como de poder en las decisiones del rumbo de la comunidad.

²⁵ Manuel Coello, comunicación personal.

Si bien esta institución había tenido una presencia muy importante en la región, los cambios operados en su interior, orientados por las tesis de la teología de la liberación, permitieron un mayor acercamiento a las comunidades por medio de la formación de un nuevo personaje en las comunidades: el catequista.²⁶ A la función de conducción de los asuntos comunitarios que antes tenían en Río Grande los “principales” y “mayordomos”, y que posteriormente fue asumida por las autoridades ejidales y municipales, se agregaron desde los setenta los catequistas, con una autoridad fundada principalmente en el orden moral cristiano.

Es importante resaltar que las autoridades ejidales y municipales son elegidas en asamblea, pero ahora la mayoría asume el cargo como una obligación ineludible frente a la colectividad, que reporta más inconveniencias que satisfacciones y beneficios. Los catequistas, en cambio, son seleccionados, formados y nombrados por la estructura eclesiástica de la región, pero desempeñan de manera voluntaria y convencida su misión y el reconocimiento que han alcanzado depende del carisma personal y de la entrega con que usualmente afrontan sus tareas. Hasta la fecha, los catequistas son distinguidos como autoridades morales y han logrado construir un nuevo liderazgo.

El levantamiento zapatista en territorio chiapaneco en enero de 1994 tuvo un fuerte impacto en esta zona, que ya contaba con antecedentes de gran conflictividad. La región chol ha sido una de las más convulsionadas a partir de las viejas y nuevas disputas entre fracciones, que a veces se reactivan y revisten de carácter político (PRI *vs.* PRD o también PRI *vs.* bases zapatistas), otras de carácter religioso (protestantes *vs.* católicos), y otras más de carácter étnico (ladinos *vs.* indios) (Coello 1998). La agudización de las contradicciones a nivel regional, sin embargo, no ha llevado a una polarización política interna de los pobladores de Río Grande, como ha sucedido en otros poblados choles, pero sí a enfrentamientos con algunas comunidades vecinas.

No pretendo en este trabajo hacer una caracterización de las particularidades del conflicto en la región, ya que excede los objetivos planteados, pero creo que muchos de los acontecimientos históricos y sociales referidos para Río Grande pueden dar cuenta de las condiciones que imperan en la zona y que han resultado propicias para la profundización de las contradicciones.

²⁶Xóchitl Leyva, en su artículo “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, analiza los cambios en la política de la Iglesia frente a las comunidades indígenas así como el papel relevante asignado a los catequistas en este proceso (1995).

Hasta aquí, los hechos principales que conforman y dinamizan el segundo momento de la configuración social. Es necesario ahora discutir la naturaleza de las transformaciones en los principios de diferenciación y de jerarquización en esta fase. En ese sentido, me parece que la jerarquía de género ha permanecido relativamente inalterada si la comparamos con los cambios experimentados por la diferenciación de edad. La esfera de prestigio sí ha variado significativamente, como veremos a continuación.

Por ejemplo, la presencia de la escuela ha afectado varios niveles de la vida social. Por un lado, abrió un espacio de convivencia para niños y jóvenes alejado del ámbito familiar y de su control. Esto favoreció a los jóvenes en general, y a las muchachas en particular, ya que propició el acercamiento y, consecuentemente, su participación en la selección del cónyuge. Por otro lado, a petición expresa de los pobladores, se promovió la enseñanza del español en las aulas. En asamblea comunitaria se decidió que todos los maestros deben ser del sistema bilingüe para que “sean choles como nosotros” y puedan hablar y explicar a los niños en chol, pero les exigen que enseñen el español.

El manejo suficiente de esta lengua es el vehículo adecuado para crear relaciones fuera de la comunidad, en el espacio regional, por lo que la educación es considerada como una muy buena alternativa para optar por trabajos remunerados (por ejemplo, el de maestro, al que también pueden acceder las mujeres), frente a la escasez de tierras, y presenta la ventaja comparativa de un ingreso regular seguro.

El matrimonio por “huida”, de común acuerdo entre los jóvenes, es ahora el más habitual, hecho que muestra que éstos han alcanzado un poder de decisión que antes no tenían, pero una vez consumada la unión son nuevamente los mayores los que usualmente formalizan y legitiman el acto frente a la comunidad. Los compromisos de matrimonio son ahora menos frecuentes que antes y, aunque se han acortado los tiempos y las exigencias establecidas, requieren siempre de la participación de los mayores. Por tanto, aún tienen peso en las decisiones matrimoniales, sea para solicitar el compromiso o pedir el perdón, pero en forma disminuida. En este sentido, la jerarquía de edad ya no es tan estricta pero cumple todavía un papel importante.

Los cambios en la jerarquía de género son menores pues creo que las instituciones nacionales con las que la población ha entrado en relación promueven también cierta desigualdad en ese sentido. El ejido favoreció al hombre al otorgarle propiedad sobre la tierra y capacidad de decisión sobre todas

sus relaciones: créditos, insumos, y con instituciones de desarrollo. Al igual que en las mayordomías, las mujeres quedaron excluidas de los puestos de autoridad y de la participación en las asambleas ejidales; sin embargo, éstas se han abierto espacios por medio del trabajo asalariado, generalmente como empleadas domésticas en los poblados vecinos y en ciudades de Tabasco. Además, el hecho de que los hombres participen más y más en el trabajo asalariado lleva a que la mujer e hijos realicen las tareas domésticas y agrícolas del grupo de manera más independiente, ya que no se tiene la participación permanente del jefe de familia.

La esfera de prestigio (relaciones de poder) ha cambiado notoriamente. Antes, detentaba poder el campesino que tenía más hijos varones y demostraba amplio conocimiento de los trabajos agrícolas, así como capacidad para organizar al grupo doméstico para su desempeño y su participación en el sistema de cargos. El alto rendimiento productivo y las extensas redes de relaciones para la ayuda mutua, el compadrazgo y el matrimonio eran los rasgos distintivos de quien gozaba de reconocimiento social. El grupo se conformaba generalmente por campesinos mayores.

Actualmente, la posición de los hombres mayores ha perdido importancia frente a las instituciones nacionales que requieren de hombres que hablen y escriban el español. Ahora, las autoridades locales son hombres jóvenes que tienen cierto grado de escolaridad, lo que excluye a muchos mayores de estos puestos. Sin embargo, los hombres de más edad todavía ejercen control sobre sus hijos por medio de la tierra, y esto les permite decidir temporalmente también sobre su trabajo.

Otro sector que mantiene una posición de prestigio es el de los médicos tradicionales (incluyendo tanto hombres como mujeres), a pesar de que su ámbito de acción se ha reducido y que prácticamente no participan de las decisiones con respecto al rumbo de la comunidad. El poder que detentan los curanderos se atribuye a un “don” recibido a través de revelaciones y sueños, que supuestamente no está sujeto a negociaciones sociales. Sin embargo, la atribución que recientemente ha tomado el INI para legitimar la práctica médica de algunos curanderos por medio de credenciales expedidas por esa institución, como veremos más adelante, cuestiona el principio de “recibir el don” por vía onírica.²⁷ Aunque las familias protestantes del poblado actualmente rechazan a

²⁷ De acuerdo a los planteamientos de Bourdieu, éste sería un ejemplo claro de la manera en que una institución del Estado ejerce la violencia simbólica.

los curanderos y gran parte de la población también recurre a la biomedicina, la actitud de la mayoría sigue siendo de respeto (y de temor) hacia ellos.

Actualmente el prestigio se construye también a partir de nuevos criterios. Por un lado, gozan de reconocimiento social aquellos que tienen más acceso a diferentes y novedosos bienes de consumo, como radios, grabadoras, televisiones o estufas, así como los que han obtenido alguna capacitación para desempeñarse en un oficio o profesión, por ejemplo, carpintero, albañil, chofer, topógrafo y maestro, hechos en que destaca, ante todo, el desempeño individual. Los maestros ocupan un lugar importante. En su mayoría, este grupo está formado por hombres jóvenes.

Por otro lado, el peso de la jerarquía religiosa tradicional (las mayordomías) en el poblado decayó, a la vez que surgió un grupo de seguidores de la denominación protestante Profecías. Si bien este ámbito se encuentra actualmente compartido por las dos religiones, católica y protestante, la primera sigue predominando en la comunidad. Los catequistas han alcanzado un reconocimiento muy grande como autoridades morales (aun y cuando sean campesinos de escasos recursos) y desarrollado, muchas veces por encima de los maestros, un liderazgo muy fuerte. Hasta al momento, no hay mujeres catequistas en la localidad aunque sí en otras comunidades de la región.

Es todavía muy precipitado determinar en qué medida el discurso catequista de recuperación de lo indígena, como expresión de lo propio y elemento de una nueva identidad chol, ha logrado trascender el círculo de colaboradores cercanos de la Iglesia, para alcanzar a los diferentes sectores de la población de la localidad. He podido observar, sin embargo, que los encuentros entre los pobladores y los mestizos de la cabecera municipal, Tila, se dan en condiciones de mayor igualdad que antes.

Como conclusión es relevante señalar que ambas configuraciones comunitarias conviven actualmente en Río Grande, hecho que origina tensiones y conflictos de diferente naturaleza. Las formas de organización e intercambio “tradicionales” están dando paso —por vías diferentes— a nuevas maneras de entender la vida comunitaria y la participación de los individuos en ella. Las relaciones entre vecinos, cónyuges, padres e hijos, pero también entre pobladores y gente o instituciones de fuera, están tomando caminos nuevos que provocan roces y desencuentros entre los pobladores.

Por otra parte, aquellas orientaciones prescriptivas que no han sufrido cambios importantes en el transcurso de las últimas décadas pueden ser también objeto de interpretaciones diferentes —y a veces antagónicas— entre los pobla-

dores. Las orientaciones prescriptivas pueden ser cuestionadas —“negociadas”, manipuladas a partir de *estrategias* empleadas por las personas— provocando también conflictos. No obstante, es muy importante notar que las tensiones en torno a estas orientaciones —sea porque éstas han cambiado o porque, aun permaneciendo relativamente inalteradas, son interpretadas de manera diferente— están estrechamente relacionadas con el hecho de que los pobladores en Río Grande ocupan posiciones sociales desiguales en el espacio social, es decir, participan de relaciones de poder que los ubican diferencialmente. La enfermedad de la *vergüenza* da cuenta de este espacio de luchas y de la competencia para establecer el contenido legítimo de las orientaciones prescriptivas.

III
LOS ESPECIALISTAS Y LAS
ENFERMEDADES

En la gran mayoría de las pláticas que sostuve en Río Grande, aun con personas que conocía poco, el tema de la enfermedad fue recurrente. La simple pregunta, ¿cómo estás?, da pie a largos y detallados comentarios, que reflejan la existencia de una preocupación constante por la salud de los familiares y amigos cercanos, y, por supuesto, por la propia. La enfermedad se vive como una amenaza permanente que invade las prácticas cotidianas. Hasta los más pequeños saben reconocer situaciones peligrosas que pueden culminar en enfermedad y que, por esto mismo, se deben evitar. Una parte importante de la vida de los pobladores gira en torno a esta amenaza: se toman los cuidados necesarios para no propiciarla, y si se falla, existen conjuros para asegurarse que la enfermedad no cobre alguna víctima.

Es evidente que el riesgo de enfermedad entre los pobladores de Río Grande es muy alto, y esto obedece, en buena medida, a las condiciones de vida en que se encuentran. Son varios los factores que inciden en esto: la dieta básica que, aunque rica en carbohidratos no incluye suficientes proteínas ni vitaminas, además que durante algunos meses del año la comida escasea al grado que la gente se queja de hambre; la falta de higiene; la contaminación del agua del río porque el drenaje descarga en él; el clima tropical húmedo que favorece la rápida descomposición de los alimentos, entre otros, son elementos que contribuyen a minar la salud de los pobladores.

Sin embargo, aunados a las condiciones de pobreza en que viven la gran mayoría —que muchos pobladores señalan como causales de enfermedad— hay otros factores que la gente también reconoce como el origen de algunas enfermedades. Desde la perspectiva local, las relaciones sociales conflictivas, que se traducen en envidias, chismes, golpes o acusaciones, pueden desembocar en enfermedades como la *vergüenza*, el cólico y el *pensal*, o también en “males echados” y en brujería, en cuyo caso serán graves. Los accidentes e impresiones fuertes explican el origen de la enfermedad del *espanto*, tan difundida en el área mesoamericana.

CUANDO SE PRESENTA UNA ENFERMEDAD

Cuando un individuo enferma, en un primer momento generalmente se recurre a los cuidados y atenciones que brindan las mujeres, principalmente en el ámbito familiar. La madre de familia, la abuela o hijas mayores preparan infusiones de yerbas que pueden aliviar algunos males menores: dolores y molestias estomacales, síntomas de resfriados y gripes, dolores de cabeza. También curan algunos tipos de *vergüenza* que “nacieron de la familia” y cólicos; ocasionalmente atienden algunos casos ligeros de *espanto*, aunque esto generalmente lo hacen los hombres. Estas enfermedades leves no son fuente de mucha preocupación para los pobladores. La persona enferma, si es adulta, tiende a disminuir su ritmo de trabajo sólo cuando el mal parece agravarse. De no ser así, continuará sus actividades cotidianamente. Si el que enferma es un niño, se tomarán algunas medidas para impedir que su situación empeore, como evitar los baños, que se moje en la lluvia, que coma alimentos “compuestos”, entre otras; nada de lo cual los niños están dispuestos a cumplir con mucha atención, ni los padres a forzarlo con rigor.

También es muy frecuente recurrir a las medicinas de patente, que pueden comprarse en farmacias de las poblaciones vecinas (las más cercanas, Tila y Petalcingo), o en los puestos de feria en esas mismas localidades y en otras. Basta con una recomendación del vendedor para que el enfermo, después de describirle brevemente los síntomas que padece, acepte tratarse con medicaciones que pueden ser desde la aspirina hasta fuertes dosis de antibióticos de amplio espectro, de preferencia inyectables, pasando por vitaminas y estimulantes para el apetito y antiinflamatorios. También la visita de los vendedores ambulantes a la colonia es frecuente, dos o tres veces a la semana llegan al poblado, ofreciendo no sólo los medicamentos, muchas veces caducos, sino también el diagnóstico. Es importante hacer notar que los pobladores rara vez observan estrictamente las indicaciones para el uso del medicamento, lo que redundará en un menor efecto del mismo; así la duración del tratamiento o los intervalos entre una y otra inyección no son respetados, y generalmente se interrumpe el tratamiento al presentarse alguna mejoría. También es bastante común que entre los pobladores se recomienden medicinas y las compartan, sin recurrir al diagnóstico de algún especialista.

Cuando la enfermedad no cede ante estos esfuerzos iniciales provenientes tanto de la medicina tradicional como de la biomedicina, la familia comienza a

valorar la posibilidad de acudir a un especialista. Los familiares evalúan la situación del enfermo, la disponibilidad económica para asumir los gastos, y, lo que es más importante, sugieren diferentes explicaciones para determinar la causa de la enfermedad, ya que esto les permitirá decidir qué tipo de especialista consultarán. Para los pobladores la enfermedad puede tener orígenes diversos, así que comienzan a reconstruir circunstancias naturales o situaciones sociales que hayan podido desencadenarla. Caídas o sustos a las que se atribuye el *espanto*; relaciones conflictivas entre pobladores que, según la explicación local, generan *vergiüenzas* o actos de brujería; chismes extendidos que desembocan en *mulily'an* (delito o pecado de palabra), son algunos de los hechos que examinan los familiares con la intención de explicar el mal. El enfermo, si está en condiciones de hacerlo, participa también en la discusión, que puede durar días hasta alcanzar la decisión final, que nunca es individual. Por lo tanto, el diagnóstico de la enfermedad que elabora la familia tiene un peso significativo en la atención al enfermo.

RECURSOS MÉDICOS Y OPCIONES

Los servicios médicos entre los que pueden optar los pobladores son los siguientes: la biomedicina (del sector público o privado), la medicina tradicional y los que ofrecen otros curanderos no tradicionales (“espiritistas”, etcétera).¹ La mayor parte de los pobladores recurre, en distintos momentos, o a veces simultáneamente, a más de uno de estos servicios, como veremos más adelante.

En el poblado, la presencia de los servicios biomédicos oficiales se limita al puesto de auxiliar de salud, instituido hace aproximadamente diez años. La persona que desempeña este cargo es miembro de la comunidad y electo por ella, aunque este procedimiento no está muy claro, lo que se traduce en conflictos entre quienes desean ocuparlo. El auxiliar recibe generalmente un curso de una o dos semanas en el que le enseñan conocimientos básicos de primeros auxilios (curar heridas y golpes o inyectar) y, principalmente, a fomentar el uso de diferentes métodos anticonceptivos (tomados, inyectables, que son los más solicitados, y preservativos). También participa en las campañas de vacunación.

¹He dejado hasta el final el apartado correspondiente a la medicina tradicional ya que me extenderé sobre este tema.

Sin embargo, durante largos periodos carece de medicamentos y de material de curación para atender a la población; aunque siempre cuenta con lo relacionado a los métodos anticonceptivos.

Para recibir atención de un doctor o internarse, los pobladores deben ir a la clínica de salud del IMSS en Cantioac, el poblado más cercano, a dos kilómetros de distancia por un camino de terracería. Igualmente acuden a Tila, a las clínicas del IMSS y de la SS, o a médicos privados, y para casos más serios, a Yajalón y Ocosingo, donde encuentran más opciones, públicas o privadas. He registrado algunos casos de personas que fueron hasta San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez, o a Villahermosa.

Diversas situaciones empujan a la familia a decidirse por la biomedicina. Actualmente muchas personas aceptan que los curanderos tradicionales,² que son los únicos que radican en la comunidad, no son eficaces en la atención de enfermedades como la tuberculosis y el paludismo, que sólo ocasionalmente pueden ayudar a combatir la “hinchazón”.³ En cambio, consideran que la biomedicina, en cambio, sí ha logrado avances sustantivos en la curación de estos males. Si la familia sospecha la presencia de algunas de éstas, lo más probable es que visite al médico. También existen otros motivos para recurrir a sus servicios. Un poblador acudió al médico tras decidirse, en sesión familiar, que la enfermedad que tenía era resultado de una “baja de defensas” y que sólo él podía ayudarle a fortalecer su organismo.

En algunas ocasiones, los médicos de las instituciones públicas cercanas al pueblo remiten al paciente, primero al curandero de la comunidad y, posteriormente lo atienden sólo si el tratamiento tradicional no ha dado resultado. De esta manera, los médicos confían en que los enfermos que los visitan habrán agotado sus recursos médicos propios y estarán abiertos a aceptar otros. Las consultas con el médico son generalmente cortas e impersonales, se realizan en español y el paciente o algún familiar que lo acompañe responde rápidamente a la preguntas del doctor, mientras éste llega lo antes posible a un diagnóstico que toma en consideración únicamente los síntomas orgánicos. Es frecuente que el paciente que consulta a un doctor regrese a la comunidad con

² Curandero es el nombre en español con el que se refieren a los especialistas.

³ Cuando alguien enferma de hinchazón, según los pobladores, “la sangre se vuelve agua”. Comienzan a hincharse los pies y, poco a poco, las extremidades superiores; si no se cura antes que esto último suceda, la enfermedad “se va hacia adentro” y el paciente muere. Algunos curanderos sí saben “chupar el agua”, pero dicen que es un procedimiento muy difícil.

las medicinas, pero sin explicación alguna del mal que lo aqueja y, muchas veces, sin conocer siquiera el nombre de su enfermedad.

Pero las relaciones entre biomedicina y medicina tradicional van un poco más lejos. En el caso del *delito de palabra* que le diagnosticó a Rosario, el curandero la pulsó y encontró diferentes males, como sucede comúnmente con las enfermedades tradicionales. Entre éstos estaba el *delito de palabra*, pero también escuchó que había problemas con su presión. El curandero le dijo que él curaría el *delito de palabra* pero que ella debía ver a un médico para que le atendiera la presión. Nadie supo aclararme porqué el estado de la presión era anormal, pero Rosario acudió al médico y llevó simultáneamente los dos tratamientos: la curación de *delito de palabra* y tomó un tratamiento de vitaminas. Desde hace quince o veinte años, aproximadamente —según dicen algunos—, los curanderos comenzaron a remitir a sus pacientes a los servicios biomédicos. Este caso pone en evidencia, por un lado, que los médicos tradicionales reconocen, en cierta medida, a la medicina biológica, pero, por otro lado, muestra que la gente también distingue algunas enfermedades que la biomedicina no puede curar: el *delito de palabra*, la *vergüenza*, el *pensal*, el *espanto* o las enfermedades provocadas por brujería. Es muy frecuente actualmente también entre los curanderos el uso de antipiréticos, aspirinas, inyecciones y Vick Vaporub para el tratamiento.

Las diez familias protestantes del lugar, miembros del grupo Profecías, conforman un sector que dice recurrir únicamente a los servicios biomédicos. Ellos descalifican a los curanderos tradicionales argumentando que no saben curar, que siempre están borrachos (éste es quizá el peor estigma que adjudican los protestantes a cualquier persona) y que oran a los santos y ángeles para invocar el bien o, a través de la brujería, al mal. Cuando comenzaba mi trabajo en la localidad traté el tema de las enfermedades de *vergüenza* y de *mulilety'an* con una mujer afín a este grupo y su respuesta me sorprendió:

no sé, no lo conozco. No sé que quiere decir. *Kisin* sí, es pena, como a mí que me da pena hablar contigo, porque eres la maestra, porque yo como soy campesina no hablo bien el español. Pero *mulilety'an* no lo conozco, no sé que es. Yo no salgo de mi casa, sólo para visitar mi mamá, mis hermanos, para hacer pan en la escuela. Yo no hago chisme. Sólo visito a mi familia, no me meto en chisme.

Concluí la plática un poco confundida, pensando que quizá el *mulilety'an* no era algo tan difundido como creí en un principio. Al comentarle a Mariano, otro poblador, lo sucedido, echó una carcajada: “*No sabe qué es* —dijo en un tono

irónico— *lo que pasa es que no quiere saberlo*”. Según él, los protestantes llegan al extremo de negar la existencia de esas enfermedades, esa mujer, por ejemplo, negó conocer el *mulilety'an*, pero estableció rápidamente la relación con el chisme. Además, citó un par de casos de miembros de Profecías que al borde de la muerte solicitaron la atención de un curandero tradicional y sanaron.

Aparte de los servicios biomédicos y de los curanderos tradicionales, que más adelante referiré extensamente, los pobladores recurren a otro tipo de especialistas. En la ciudad de Tila visitan, desde hace más de treinta años, a una “espíritista”, como la llaman algunos; básicamente su trabajo consiste en diagnosticar la enfermedad, no en curarla, y para hacerlo “habla” con San Miguel. Cuando un enfermo es diagnosticado por un curandero y quiere cerciorarse de que lo dicho por éste es lo correcto, visita a esa “espíritista” para tener una segunda opinión. Ella diagnostica las mismas enfermedades que los curanderos y recurre a explicaciones causales semejantes.

La comunidad es también visitada por individuos que se hacen pasar por curanderos y que, conociendo la preocupación permanente que genera la enfermedad, timan a los pobladores con diversos tratamientos. Hace más de diez años, uno de estos personajes (mestizo) se detuvo frente a la casa de Pablo mientras éste descansaba en la hamaca. “Buenas tardes”, —dijo. Guardó silencio un momento y comentó. “Se ve que estás mal. ¿Qué enfermedad tienes? Te ves pálido, cansado. ¿No te salen bien las cosas?”. Y con estos comentarios tenía un pie dentro de la casa donde siempre hay algún mal que sanar.⁴

En otra ocasión, don Miguel, uno de los ancianos más respetables del pueblo, estaba enfermo cuando pasaron por la localidad dos curanderos. Entraron a ver al anciano, hablaron con él y sus familiares, y éstos aceptaron que trataran al enfermo. Don Miguel llevaba días así, y aunque había visitado a un curandero tradicional de la comunidad no había sanado. Los curanderos sondearon con la familia las posibles causas de la enfermedad y concluyeron que había sido provo-

⁴ Es importante destacar la asimetría en las relaciones entre los pobladores indígenas y los mestizos que llegan a la comunidad (aunque hay cambios notorios actualmente). Presencié cuando dos vendedores mestizos de Yajalón llegaron al pueblo a ofrecer un curso de computación a los hijos de los pobladores que estudian la secundaria. Comenzaron diciendo que los jóvenes habían salido favorecidos en un sorteo que les permitiría tener un descuento en el costo del curso que, además, debían pagar anticipadamente. Conforme avanzaba la plática, y el jefe de familia mostraba reticencia a aceptar la oferta, el tono de los vendedores fue subiendo hasta volverse ofensivo y amenazante.

cada por envidia. Para curarse, don Miguel debía enterrar en su milpa el dinero que poseía —una suma importante, el objeto de envidia de los demás—, además de observar otros cuidados. En esos momentos llegaba de la milpa su yerno, Jorge, quien quiso prevenir a don Miguel de que esos hombres podían ser unos simples charlatanes, pero su esposa se lo impidió. Ella le dijo que don Miguel sí creía en los curanderos, así como todos los demás. Al otro día, Jorge confirmó con pesar que el dinero enterrado había desaparecido y también los curanderos.

LOS CURANDEROS TRADICIONALES

En Río Grande se reconoce a los curanderos como los especialistas de la medicina tradicional y se utilizan tres términos para referirse a ellos: *xwujtyejel*, soplador, *ajts'akejel*, curandero, y también *iló* (préstamo del tzeltal), pulsador, el que cura y reza la enfermedad. En la localidad había siete curanderos, de los cuales cinco eran hombres nativos del lugar, uno es de Misijá, pero llegó a vivir a Río Grande desde muy pequeño, y el séptimo, una mujer originaria de Tila, casada con un hombre de Río Grande.⁵ Aparte de los curanderos, algunas parteras también saben tratar algunos padecimientos de los recién nacidos y de las mujeres embarazadas o que acaban de dar a luz, además de atender a las embarazadas, antes, durante y después del parto.

Los rezadores conforman otro tipo de especialistas que se dedican a acompañar con sus rezos diversas ceremonias rituales; actúan solos o en compañía de otros rezadores, y también apoyan a los curanderos, haciendo llegar sus plegarias a Dios y a los santos invocados. Son los encargados de realizar las “promesas” para solicitar buenas cosechas y salud, o visitan el panteón para rezar por los muertos en Todos Santos, participan al lado de los curanderos en la visita a la cueva o la visita al Santo Cristo en la iglesia de Tila para pedir por un enfermo. En Río Grande no hay mujeres rezadoras. Los rezadores no curan enfermedades aunque es frecuente que los curanderos sean también rezadores. Existe el caso de un hombre que ayuda a su esposa curandera, a quien se conoce como “hablatierra” y “hablacro”, ya que también hace rezos (habla a la tierra y a los cerros) y “echa trago” a la tierra. Esta persona actúa siempre como ayudante de la curandera y no realiza rezos por su cuenta.

⁵ Uno de estos curanderos se suicidó en el 2000.

INICIACIÓN DE LOS CURANDEROS

Raúl

Tiene cerca de cincuenta años y lleva unos treinta como curandero; siempre se ha dedicado al trabajo agrícola y, de manera complementaria, a la carpintería. Es trabajador y goza del respeto de los pobladores. Su hermano era curandero e insistió a Raúl para que aprendiera el oficio. Al principio Raúl mostró cierta reticencia: “es duro el trabajo, es sacrificado. No importa qué hora es, uno tiene que ver al enfermo, dejar la milpa, dejar el café, dejar la mujer, los hijos[...]”. Finalmente accedió y comenzó a aprender con su hermano. Sin embargo, insiste en que “se aprende solo, escuchando su corazón”, no viendo a otros curar; “se va a la milpa y allí se deja hablar al corazón[...] poco a poco se aprende a conocer las yerbas, las flores y los árboles”.

A diferencia de la actitud solemne que suponía caracterizaría nuestra plática, Raúl me platicaba muy divertido sus peripecias para aprender a “pasar la vela” en la iglesia. Al principio, asistía a la iglesia para escuchar a los otros rezadores que “pasan la vela” y aprender de ellos. Luego iba a la milpa y, cerciorándose de que no hubiera nadie en la cercanía, se ponía a rezar. También practicaba en voz baja en su casa, encerrado en un cuarto, para que no lo escucharan. Cuando finalmente se atrevió a hacerlo en público, sudaba y se cansaba mucho. Lo apenaba equivocarse delante de los otros pasadores de vela, pero, principalmente —dice él— ante Dios. Poco a poco fue adquiriendo práctica, hasta que ya no tuvo problemas. Ahora dice que lleva como veinte años “prendiendo vela”, y que ya quisiera dejarlo porque está perdiendo la vista y le han dicho que es como consecuencia de hablar tanto.

Mauricio

Se inició en la curación de manera diferente. Sus padres eran curanderos, pero murieron cuando él era muy pequeño, primero su mamá y luego el papá. Antes de que muriera éste lo llamó a su lado y habló seriamente. Según recuerda, le tomó la mano y trazó con un carbón una cruz en la palma del niño. Le dijo que de esta manera él le heredaba el “don” para curar. Mauricio refiere que él ya

conocía un poco de la curación pues observaba a sus padres, pero lo que no sabía debió aprenderlo solo.

Catalina

También hay aquellos que se inician a través de un sueño, siendo éste uno de los mecanismos de iniciación más comunes para el área mesoamericana y quizá el mejor documentado.⁶

Catalina es una partera madre de cinco hijos y tiene varios nietos. Se dedicaba, como todas las mujeres de Río Grande, a los oficios del hogar, la parcela y el cafetal. Doña Carmela era partera desde hacía muchos años, pero comenzó a perder la vista así que invitaba a Catalina a que la acompañara, ayudara a cortar el cordón umbilical y a curar el ombligo del recién nacido. Poco a poco la joven fue aprendiendo el oficio hasta que un día la viejita le dijo que iba a heredarle su trabajo. Catalina —sorprendida— le preguntó, por qué no lo heredaba a alguna de sus hijas, ya que por lo menos una de ellas sabía el oficio y debía corresponderle. Doña Carmela respondió que sus hijas no trabajaban bien; pero Catalina fue reacia a aceptar el trabajo ya que sabía que si lo hacía, tendría muchos problemas con sus hijas.

Al poco tiempo la señora murió, y durante más o menos seis años Catalina no atendió a ninguna parturienta. Sin embargo, una noche tuvo un sueño: su ahijada le llevaba un saco grande lleno de maíz y decía que era un regalo de doña Carmela. Catalina estaba segura que debía haber un error y que seguramente el saco estaba destinado a alguna de las hijas de la partera. La ahijada insistía en que no había equivocación alguna y que el saco era para Catalina. Después de mucha insistencia, Catalina finalmente aceptó el regalo, pero no quiso recibirlo directamente en sus manos, por lo que pidió a la ahijada que lo pusiera en la cocina. Desde entonces, Catalina es partera y además trata enfermedades de mujeres y de recién nacidos. También ha recibido cursos impartidos por distintas dependencias de salud.

⁶ La forma de iniciación de un curandero a través del sueño ha sido descrita para el caso de Chiapas por Nash (1975), Holland (1990), Guiteras (1965), Hermitte (1992) y Vogt (1979), entre los más conocidos.

Algunos de los otros curanderos se han iniciado por la necesidad apremiante de curar a un pariente cuando, en una situación de emergencia, no puede acudir un curandero reconocido y experimentado. Pasado ese primer trabajo, recuerdan algún sueño en el que se les anticipaba que serían curanderos.

EL “DON”

Para los pobladores el conocimiento y las facultades curativas de los curanderos se adquieren a través de un “don”, y no por la vía del aprendizaje formal, como éstos señalan con insistencia en sus narraciones. El don puede recibirse como herencia de un familiar cercano o a través de un sueño y es gracias a él que el especialista puede diagnosticar la enfermedad; “descubrir” las cualidades curativas de las plantas; hacer los rezos, ofrecer “trago” a la tierra, a la cueva, a la casa, etcétera. “No se aprende a curar” es una frase que repiten todos y que acentúa las diferencias entre los médicos tradicionales y los médicos alópatas. Sin embargo, en contradicción con lo anterior, vemos que en las mismas narraciones también describen cómo aprendieron de otros en la iglesia o del hermano que insistía en transmitirle sus conocimientos.

Pero, así como desde la perspectiva local el don otorga la facultad de diagnosticar y de curar las enfermedades, también obliga a un compromiso para con los demás. Una persona de la que se dice ha recibido el don debe ejercer como curandero, y si no lo hace corre el riesgo de ser víctima de la enfermedad o de la muerte. El trabajo de curandero implica muchos sacrificios; pero además es peligroso, porque el especialista se expone a acusaciones de brujería o charlatanería si muere algún paciente o no lo ayuda a sanar.

Los curanderos guardan con mucho celo sus conocimientos y sólo en muy pocas ocasiones los comparten, generalmente con los hijos o familiares cercanos. Cuando hay un enfermo grave, a veces resulta difícil que algún especialista acepte atenderlo porque, ante la inminente muerte, prefieren evitar la responsabilidad, las posibles consecuencias (acusaciones de brujería, de ineptitud). En estos casos, los familiares pueden recibir la ayuda de dos o más curanderos, con el previo consentimiento de éstos. El trabajo conjunto implica una responsabilidad compartida y, si el paciente muere, hay menos posibilidades de reclamo por parte de la familia. Sin embargo, sólo en esas escasas oportunidades se da un intercambio de algunos de los conocimientos y prácticas de los especialistas.

El que acude a un curandero está dispuesto, de antemano, a aceptar su diagnóstico y explicación de la enfermedad. Ésta se obtiene al “pulsar” al enfermo; el especialista “oye” o siente el *ch’ujlel*⁷ en el pulso de las muñecas y en los empeines del pie del paciente, y con sus dedos registra si es lento, rápido, fuerte, débil, constante o irregular. Esta operación le permite diagnosticar cuáles son los males que aquejan al individuo (ya que generalmente son dos o más). Toda la población acepta, sin duda alguna, que “pulsar” es la manera de conocer el tipo de enfermedad que se padece.

Pero es importante destacar el hecho de que, según la explicación local, el curandero también puede establecer la causa del mal por medio del pulso. En unas ocasiones la remite a las relaciones sociales conflictivas, en otras, a los accidentes que provocan emociones fuertes y, así, a diferentes causales. En los casos de brujería, por ejemplo, hace un par de décadas los curanderos escuchaban en el “pulso”, además del tipo de padecimiento, el nombre de la persona que había enviado el mal a otra. El diagnóstico del curandero se transformaba en una acusación en contra del presunto causante de la enfermedad que, en muchos casos, originó homicidios o la profundización de conflictos previos. También en los casos de enfermedad de *vergüenza*, los curanderos dan una explicación de su origen que apunta a las tensiones sociales. Existen otras enfermedades, como el *espanto*, cuyas causas remiten, ya no a situaciones sociales de conflicto, sino a hechos accidentales relacionados con las ideas sobre el *ch’ujlel*. Frente a la enfermedad, el curandero es la autoridad facultada para establecer el origen del mal.

Los curanderos y curanderas tradicionales y, en menor medida, las parte-ras, gozan de respeto entre los pobladores. Esto no quiere decir, sin embargo, que los pobladores reconozcan igual mérito a cada uno de ellos. Muy por el contrario, cada familia parece tener en su consideración a dos o tres especialistas, generalmente familiares, a los cuales recurre en alguna necesidad (por ejemplo, para la curación o la realización de una “promesa”), mientras que del resto expresarán opiniones más o menos negativas: “no sabe curar”, “sólo quiere echar trago”, “no viene cuando lo llaman”. Así, cuando yo preguntaba por algún

⁷Los pobladores traducen *ch’ujlel* al español como espíritu o alma, aunque estos términos reducen en mucho el significado del término en chol. Concebido como la esencia que anima al cuerpo, el *ch’ujlel* no solamente se encuentra en las personas, sino también en algunos objetos inanimados: los cerros y montañas, las cuevas, ríos, piedras, entre otros. Para Chiapas, existen varios trabajos que hablan sobre el *ch’ulel*, aunque con énfasis diferentes en el tema: Pitarch (1996), Guiteras (1965), Hermitte (1992), Nash (1975), Holland (1990), Thomas (1974) y Vogt (1979).

especialista en particular, las respuestas variaban grandemente: para algunos era muy bueno, dedicado y cumplido en sus compromisos; otros lo descalificaban diciendo que cobraba dinero por hacer su oficio “como si nosotros somos mestizos”.⁸

Además de los curanderos que saben “pulsar” y curar al enfermo, existen también los brujos. Se reconocen unos de otros porque, según los pobladores, los primeros curan los males, mientras que los segundos tienen el poder de enviar enfermedades y hasta de matar al enemigo. Un hecho esencial los distingue: los curanderos, al igual que todos los demás, poseen un *ch’ujlel*, pero los brujos cuentan además con un *nagual*.⁹ Es común que una misma persona pueda ser las dos cosas a la vez. Es así como, aunado al respeto, los pobladores además temen a estos especialistas. Aunque los casos de brujería son ahora menos frecuentes que hace un par de décadas —según dicen en la localidad—, no han desaparecido totalmente. Las envidias y los conflictos están en la base de los casos de brujería, y nos remiten nuevamente al difícil terreno de las relaciones sociales. Al explicarme la diferencia entre curanderos y brujos, un poblador recurrió al siguiente ejemplo. Decía que hay hombres buenos y malos y trazaba una analogía entre la oposición curanderos-brujos, y la oposición Ejército Zapatista de Liberación Nacional-Ejército Nacional Mexicano. “Si el mal gobierno amenaza con las armas, los brujos también tienen sus armas. Si los malos gobiernos tienen gente corrupta, los brujos también tienen ayudantes malos”.

CENTRO DE MÉDICOS TRADICIONALES

Resulta interesante retomar la experiencia de creación del Centro de Médicos Tradicionales, promovido por el Instituto Nacional Indigenista, y que ha causado tensiones entre los especialistas pero también entre los pobladores. Sugiero que son dos los puntos que originan la situación tirante. Por un lado, el Centro impulsa una forma novedosa, y discrepante de la tradicional, para trans-

⁸ Estas actitudes de calificación o descalificación muestran la competencia entre los especialistas, es decir, las luchas simbólicas que libran para legitimar su posición (en el capítulo cuatro se discute la noción de Bourdieu de luchas simbólicas).

⁹ Los brujos tienen un *nahual*, un alma animal, que les permite moverse en el mundo bajo la forma de un animal, sin ser reconocidos. Para Chiapas, véase Holland (1990), Hermitte (1992) y Guiteras (1965), entre otros.

mitir el conocimiento médico. Promueve cursos sobre prácticas médicas entre terapeutas de diferentes comunidades choles, pero también de distintos grupos étnicos del estado.

Por otro lado, la participación de una institución oficial en el campo de la medicina tradicional pone en entredicho las formas tradicionales de legitimación de este conocimiento médico. A partir de la creación del Centro, el INI y el grupo promotor de esta iniciativa, disputan la facultad de reconocer a los “verdaderos” curanderos de los que no lo son.¹⁰ Además, otorgan un instrumento que les da autoridad: una credencial con fotografía.¹¹

Desde hace diez años aproximadamente se comenzó a impulsar la creación del Centro de Médicos Tradicionales en esta zona. Este centro, mejor conocido en el pueblo como el Centro de los Curanderos, se encuentra ubicado en la carretera que va de Petalcingo a Tila. Cuenta con dos casas: una moderna, muy grande y cómoda, de ladrillo y techo de loza, con cuartos y literas para los enfermos y sus acompañantes; y la otra, una casa vieja de madera donde se ubica la cocina. Además, hay un baño de temazcal, que es una innovación como práctica terapéutica para la región y, en los espacios verdes de los alrededores, yerbas y plantas medicinales. Al centro asisten curanderos de cinco comunidades, y de Río Grande participan cuatro curanderos y cuatro parteras (no curanderas). Estos datos son de mediados de 1998. Se supone que cada curandero tiene un horario de trabajo asignado, pero ha sido difícil se ajusten a esto, lo que ha causado ciertos roces con los encargados del INI. Los curanderos argumentan, entre otras cosas, que muchas veces no pueden cubrir su turno porque se encuentran realizando otra curación en un lugar diferente y no pueden suspenderla.

¹⁰ En este caso, la burocracia estatal y el Estado intervienen también en la lucha simbólica para distinguir quiénes son los curanderos y quiénes los charlatanes.

¹¹ Es importante mencionar que desde la década de los ochenta en Chiapas, un grupo de médicos alópatas con la colaboración de algunos antropólogos, entre otros, gestionaron la organización de los curanderos y comenzaron a luchar para alcanzar el reconocimiento oficial de las prácticas médicas indígenas, que hasta ese momento eran discriminadas por el Estado. Es así como el surgimiento de algunas organizaciones, entre éstas la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), fue visto como una conquista frente al Estado que desautorizaba la medicina tradicional. Posteriormente, el INI también retomó la tarea de organización de los médicos tradicionales. Sin embargo, estos esfuerzos organizativos y de lucha por el reconocimiento oficial, han provocado otro tipo de problemas, como veremos en este apartado.

La participación en el Centro de los Curanderos ha creado fricciones entre los especialistas de Río Grande. Los que no aceptaron participar esgrimen los siguientes argumentos: la distancia entre los pueblos y el centro obliga al enfermo y a la parentela que lo acompaña a caminar mucho, o, en el mejor de los casos, a gastar en transporte, si es que pueden costearlo. Esto, además, en las condiciones del enfermo, no siempre es conveniente. Prefieren acudir a casa del enfermo, y si no es posible, entonces que el enfermo se desplace a la casa del especialista. También consideran improcedente que el enfermo llegue al centro, esperando encontrar al curandero de su confianza, para que lo atienda otro diferente. Finalmente, dicen que los especialistas que aceptaron trabajar allí lo han hecho exclusivamente por el salario mensual garantizado que les da el INI, y esto es mal visto ya que se supone que el curandero no debe cobrar por su trabajo.

Los curanderos que participan en el centro tienen otros puntos de vista al respecto. Consideran que las instalaciones son más cómodas que las que ellos pueden brindar al paciente y a su familia, y esto redundaría en la más pronta recuperación del enfermo. También ven conveniente el hecho de que en el centro siempre hay un curandero para atender cualquier emergencia (aunque en realidad esto no es así ya que frecuentemente sucede que el centro está cerrado). Por otro lado, es posible que estos especialistas sientan que el INI les brinda respaldo institucional frente a las posibles agresiones de los pacientes o familiares inconformes con los resultados del tratamiento que ellos dieron.

Los requisitos para participar en el centro también ponen en evidencia la gran diferencia que existe entre los mecanismos de asignación de legitimidad que otorga tradicionalmente la gente a los curanderos, y aquellos que impone el INI para acreditarlos como especialistas. La persona interesada en participar en el centro debe entregar un documento que indique cómo aprendió a curar, cuáles son los distintos tipos de enfermedades que atiende y cuáles las yerbas que sabe utilizar. Todo esto, obviamente, debe ir escrito en español, por lo que generalmente no lo hace el curandero, e incluye una descripción bastante superficial de sus conocimientos. Luego, el INI revisa el contenido y si da el visto bueno, extiende al interesado una credencial con fotografía. La primera ocasión que visité a Mauricio, un curandero de edad avanzada que goza de mucho prestigio y además es “principal” del pueblo, comenté mi interés por conocer sus ideas acerca de las enfermedades. Su primera reacción fue mostrarme la credencial del INI como prueba de la legitimidad de su práctica. Los curanderos que participan en este proyecto han recibido cursos de la Organización de

Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) en San Cristóbal de Las Casas y otros que organiza el INI en Tila y Palenque. Sería interesante investigar si, además de la incorporación de nuevas prácticas, también puede presentarse cierta homogeneización de las ya conocidas, aunque me parece que el impacto real que puede tener este centro en la transmisión de los conocimientos no será tan importante ya que la participación de los curanderos es inconstante (debido a los compromisos de su trabajo, pero también a la suspicacia que hay en torno al centro).

Las opiniones de los pobladores sobre el Centro de Médicos Tradicionales también están divididas. Algunos asisten a él mientras que otros se oponen vigorosamente, a pesar de que en el pueblo visitan a alguno de los curanderos que atienden allá. Uno de los pobladores se mostró disgustado de que los curanderos del pueblo estuvieran transmitiendo sus conocimientos a unos desconocidos (los del INI y la OMIECH) sin saber cómo exactamente los otros los utilizarán o para qué.

LAS ENFERMEDADES QUE ATIENDEN LOS CURANDEROS

En este apartado describiré las enfermedades que más recurrentemente atienden los curanderos. Una primera distinción que puedo establecer entre las enfermedades que se padecen en Río Grande reside en el hecho de que algunas implican la pérdida del *ch'ujlel* (su separación del cuerpo) mientras que otras sólo lo afectan levemente, "lo debilitan". Aquellas enfermedades causadas por la pérdida del *ch'ujlel* ponen en grave peligro la vida de la persona mientras que las que únicamente provocan debilidad son consideradas dolencias menores.

Espanto

Entre las enfermedades que conllevan la pérdida del *ch'ujlel* encontramos el *espanto* o *susto*. En estos casos, provocados sea por un accidente (caídas, principalmente) o por alguna emoción fuerte (por ejemplo, ser arrastrado por el río, enfrentarse a un animal o una situación de peligro), se dice que el *ch'ujlel* se separa del cuerpo, su recinto cotidiano, para quedarse atrapado o retenido en

los montes, ríos, caminos, cerros o cuevas. Al separarse, los *witz'o*, “responsables de las cuevas, de las piedras, de los cerros” son los que guardan o “toman como rehén al espíritu”.¹² Para persuadir a los *witz'o* de que suelten al *ch'ujlel*, es necesario ofrecerles una “reposición” o “trueque”. El curandero, acompañado por familiares del enfermo, regresa al lugar del accidente siempre con una prenda de vestir del enfermo, y ofrece a la tierra y a los *witz'o* una ofrenda de seis granos de maíz blanco, seis frijoles, seis dientes de ajo y aguardiente, que entierra superficialmente, alineados en una sola hilera o en forma de cruz. Después reza para pedir que liberen al *ch'ujlel* del enfermo. Si el lugar en que sucedió el accidente se encuentra muy alejado, entonces la “reposición” puede hacerse en casa del curandero, pero se duplica la cantidad de los objetos ofrendados.

Los casos de *espanto* son muy frecuentes. Existen algunos muy fuertes que, según los pobladores, desencadenan la enfermedad de manera rápida y agresiva. Otros, en cambio, se van acumulando poco a poco hasta que finalmente enferman a la persona. Por esto, al diagnosticar a un enfermo, el especialista puede determinar la presencia de varias situaciones de *espanto* simultáneamente, lo que llevará a sembrar una “reposición” en el lugar en que ocurrió el incidente más serio, mientras que en los demás se hará únicamente un rezo y se ofrendarán aguardiente y velas. Casi todo diagnóstico de enfermedad incluye también el de *espanto* y los niños son generalmente los más afectados. Los síntomas son variados: mucha debilidad e inapetencia, nerviosismo, temblores y sobresaltos al dormir.

Brujería

También las enfermedades que son resultado de la brujería provocan la pérdida del *ch'ujlel*, pero, a diferencia del *espanto* que nace de situaciones accidentales, son invocadas por otra persona. La envidia entre vecinos es la causa comúnmente reconocida para hacer brujería, que requiere de los oficios de un especia-

¹² Los *witz'o* (del chol *wit'z*, cerro o montaña), según los describe un poblador, son los responsables de cerros y montañas, pero también de ríos, cuevas y piedras. Los *witz'o* responden tanto a las invocaciones que hacen los brujos como a las que hacen los curanderos. “[...] con el *witz'o*, van y le hablan y le dicen: ‘Házle esto al tal fulano, aquí está su nombre’. Le ponen trago, vela y esto y el otro, entonces castigan, maltratan, [...] sí, le da un castigo. Y para sacarlo de donde está amarrado se tiene que llevarle lo mismo, trago y trueque”. En Manca aparecen los *witz ch'en* como “protectores benéficos de los choles” (1997: 36) .

lista para realizarla. Existen diferentes tipos de brujería entre los cuales el *pochitoque* y la *malamujer* son los más importantes.

Se dice que los brujos actúan desde las cuevas, en donde, en forma oculta, invocan a los malos espíritus para dañar a alguna persona. Allí prenden velas, echan aguardiente a la tierra, rezan, pero también entierran alguna pertenencia de la persona (un pedazo de una prenda de vestir, cabellos) a quien quieren afectar, y un papel con su nombre escrito. Una vez realizado esto, según la explicación local, la persona a quien está dirigido el daño enfermará. Para los pobladores los síntomas de la brujería son muy claros y se distinguen de las otras enfermedades fácilmente. El enfermo “tiene sueños pesados. Sueña que lo persiguen, todo el tiempo, el espíritu malo. Cuando va a la milpa, no va contento. Donde deja su morral, allí llegan los animales a cagarse, los animales malos, que son los que usan los brujos: chivo, gato montés o lechuzca, se le atraviesan en el camino”.

Además de estos síntomas, se señalan varios más. Casi todos hablan de nerviosismo y angustia, pero pueden aparecer combinados con dolores musculares o de cabeza y falta de sueño y apetito, por mencionar sólo algunos.

Cuando se diagnostica enfermedad por brujería debe realizarse un tratamiento bastante elaborado. Para comenzar, los familiares más cercanos al enfermo acuden a la cueva en compañía del curandero y buscan el pedazo de papel con el nombre del enfermo, así como la pertenencia de éste enterrada. Esta tarea puede llevar un par de horas y no siempre es fructífera ya que la cueva es muy grande y llena de recovecos. También es necesario que lleven ahí una prenda de vestir del enfermo (o un mechón de cabello). Luego se procede a iniciar el rezo, incluso cuando no se hayan encontrado los objetos enterrados, se colocan las velas, se echa aguardiente a la tierra y se reza, pidiendo la liberación del *ch'ujlel* del enfermo.

Al terminar esta fase, durante el trayecto de regreso, que puede durar un par de horas, el curandero encabeza al grupo que lo acompaña y, con unas ramas, hace el ademán de empujar (o de arrear) al *ch'ujlel* hasta la casa del enfermo. Mientras tanto, llama al *ch'ujlel* del enfermo por el nombre de la persona para que los acompañe y suena una pequeña calabaza hueca (*bux*, en chol) para guiarlo hasta su hogar. Al llegar a la casa del enfermo, éste y los otros familiares allí presentes están preparados para recibir a la comitiva. Frente al altar se sienta el enfermo y, detrás de éste, el curandero. Comienzan el rezo, las “sopladas” y “rameadas”, mientras dos personas, a los costados del enfermo, hacen sonar dos

objetos diferentes: una golpea un machete con algún objeto metálico, puede ser con una moneda, y la otra percute un bote en un recipiente con agua, a manera de tambor. Al concluir el rezo, se da por terminado el tratamiento.

Los distintos tipos de brujería requieren tratamientos diferentes: para el *pochitoque*, por ejemplo, es necesario contar con el caparazón de una pequeña tortuga. Para la curación de *malamujer* es necesario “engañar a la enfermedad” disfrazando al enfermo de mujer, si es hombre, o de hombre si es mujer. No hago una descripción más detallada de estas enfermedades puesto que la *vergüenza*, objetivo central de este trabajo, no es provocada por brujería.

Males echados

También existen los “males echados” a los que se imputan enfermedades. Para “echar un mal” no es necesario recurrir a un brujo ya que la persona que desea dañar puede invocar el mal desde el altar de su casa. Algunos dicen que se invoca al “ángel malo”, que se le prende vela e incienso, y que así enferman al enemigo. Otros dicen que es suficiente tener un mal comportamiento con una persona para que ésta enferme. Los pobladores no señalan una diferencia única y clara entre la brujería y un “mal echado”. A veces, también la *vergüenza* puede ser, para algunos, un “mal echado”.

Las enfermedades que mencionaré a continuación afectan también al *ch'ujlel*, pero no conllevan su separación del cuerpo, por tanto, se consideran menos graves y nunca fatales. Entre ellas se encuentran el *pensal* o *cólico*, el *pots'lom*, la *vergüenza* y el *mulilety'an* o *delito de palabra*. Comparten entre sí que su origen se atribuye a las desavenencias y dificultades en el campo de las relaciones sociales.

Pensal

El nombre de esta enfermedad en chol proviene del español “pensar”. Los pobladores refieren que esta enfermedad se presenta cuando una persona guarda algún resentimiento y está constantemente recordándolo y reviviéndolo. Puede ser también resultado de la tristeza que le provocó la muerte de un ser querido y que, como en la condición anterior, ocupa permanentemente los pensamientos de la persona. Un poblador describió a un enfermo de *pensal*. “Un muchacho está triste porque es

muy pobre, pero tampoco trabaja o hace mucho para salir de su pobreza. Se la pasa triste siempre. Viene un amigo y le dice que por qué está así de triste, pero el otro no cuenta nada, simplemente dice que no tiene nada”.

Algunas personas dicen que es la misma enfermedad que el *cólico*, porque también puede ser provocada por un enojo o disgusto. Sin embargo, para otros el *cólico* es una enfermedad distinta. El *pensal* “da dolor en la boca del estómago, se pone duro como una bola. Sientes hambre pero no quieres comer”. Se cura tomando una mezcla de hinojo, bálsamo, incienso coronada (dos o tres gotas) y tostada de tortilla bien quemada. Además, se da un masaje en el vientre, empujando de arriba hacia abajo.

Pots'lom

Según los pobladores, esta enfermedad “nace del cuerpo”, no proviene de causa externa. “Cuando se come chile arde el estómago, dan agruras y, a veces, salen ronchas como sarampión o manchas oscuras con ronchas”. A veces su origen se atribuye a comer carne de puerco cuando se está siguiendo un tratamiento con medicinas de patente. Para curarla se usa una planta que se llama *pots'lom pimel* (verdura de *pots'lom*). Ésta se curte en “trago” y se toma una copita diaria. La planta se da en dos colores: de la roja se piensa que es más fuerte que la blanca. Puede usarse sólo una pero si se combinan ambas se cree que resulta más eficaz el remedio. Cuando un curandero no puede curar, remite al paciente con el doctor.¹³

Mulilet'y'an

Esta enfermedad es considerada por algunos como la *vergüenza de palabra*, mientras que otros se refieren a ella como a una enfermedad diferente, que en español llaman *delito* o *pecado de palabra*. A mi manera de ver, las causas aducidas para esta enfermedad se asemejan a aquellas que, en la etiología local, provocan la *vergüenza*, aunque el tratamiento presenta algunas diferencias.

¹³ Para el caso de Tila, Manca ha registrado esta enfermedad como el resultado de no atender a tiempo una *vergüenza*. Se manifiesta también con manchas en la piel que llevan a distinguir tres variedades del mismo mal: el *pots'lom* colorado, el morado oscuro y el rosado claro. Yo no he registrado asociación entre la *vergüenza* y alguna otra enfermedad.

El *mulilety'an* es considerado el resultado de una tensión social que da lugar a un chisme generalizado. En los casos que me refirieron, las tensiones surgieron, por ejemplo, de la discusión entre una anciana y su hijo que no quería asumir la responsabilidad de cuidarla. En otro caso también se atribuyó al chisme que se extendió cuando la hija de un campesino, comprometida en matrimonio, huyó con otro joven. En el primer caso, la enfermedad de la anciana se atribuyó a la discusión, en el segundo, la enfermedad del padre de la muchacha que huyó se imputó a la huida de ésta. Los síntomas que presentaron los enfermos fueron nerviosismo, desgano y tristeza.

El tratamiento del *mulilety'an* hace resaltar fundamentalmente el papel del chisme en el origen de la enfermedad, ya que en el procedimiento terapéutico se realiza una simulación o actuación de aquel. Generalmente participan cuatro personas que han sido escogidas por el paciente (y a veces, también por el curandero), a quienes se invita a recrear el chisme que circuló por la localidad. Mientras el curandero, ubicado al centro de todos, efectúa sobre el enfermo “sopladas”, “barridas” y rezos, a su alrededor los cuatro invitados “chismean” sin parar, reproduciendo todo lo dicho acerca del enfermo. En determinado momento, el curandero señala a los “chismosos” que es suficiente y deben parar, y realiza un último rezo para concluir el tratamiento.

Hasta aquí he descrito de manera resumida las principales enfermedades que se presentan entre los pobladores de Río Grande, con la intención de contextualizar el padecimiento de la *vergüenza*. No he incluido la descripción de ésta ya que en los dos capítulos siguientes se analizará en detalle, se incluyen la clasificación de los casos y la lógica de operación, así como la sintomatología y su tratamiento. Lo que sí me parece relevante resaltar en este momento es que varias de las enfermedades mencionadas, y entre éstas, la *vergüenza*, están relacionadas directamente, en la perspectiva médica local, con situaciones sociales conflictivas. Las referencias que hacen a la brujería, por ejemplo, indican que la enfermedad puede originarse por decisión de una persona que quiere dañar a otra. Las envidias del que tiene más recursos o “buena suerte” en lo que realiza, goza de buena salud, tiene un buen trabajo, se adelantó en pedir en matrimonio a la mujer que otro deseaba solicitar, entre otras pueden estar en la base de la brujería, pero también de la enfermedad de la *vergüenza* y de los casos de mal echado. En el siguiente capítulo analizo la relación que existe entre las tensiones que se expresan en dicha enfermedad y las posiciones sociales y principios de diferenciación que operan en el espacio social de Río Grande.

IV
EL SENTIDO DE LA *VERGÜENZA*

La enfermedad de la *vergüenza* es muy frecuente en Río Grande. Se cree que una situación difícil, que a los ojos de los pobladores podría provocar esta enfermedad, no genera necesariamente una reacción inmediata ya que puede presentarse a los pocos días o hasta diez o más años después. Esto permite que la situación penda como una amenaza, y que los pobladores, al establecer el diagnóstico familiar, rastreen las posibles causas hasta tiempos pasados, y reconsideren las circunstancias sociales que en un principio no se juzgaron peligrosas como probables desencadenantes de la enfermedad.

Igualmente, cuando se presenta una posible situación de *vergüenza*, según la explicación local, la enfermedad puede cobrar sus víctimas no solamente entre las personas directamente involucradas en ella, sino también entre los familiares cercanos. Son muy frecuentes los casos en que los niños y niñas, pero también las esposas supuestamente, enferman por circunstancias penosas en que ha participado el padre y esposo. Esto implica, entonces, que al enfermar una persona, la familia debe revisar la historia —reciente y pasada— de las relaciones sociales conflictivas de todo el grupo familiar.

Las circunstancias particulares a las que los lugareños imputan las reacciones de *vergüenza* son muchas y muy variadas: robos de animales y otros bienes, envidias por la acumulación de riquezas, incumplimiento de compromisos, regaños y ofensas, afectación de recursos propios y ajenos y perjuicios en las milpas dan contenido a la etiología local de esta enfermedad.

Como hemos visto, para los pobladores de Río Grande la *vergüenza* es el resultado de una situación conflictiva y, por lo tanto, es concebida por ellos como la somatización de las tensiones sociales. Según la explicación local esta enfermedad tiene amplias repercusiones en la medida en que puede afectar no sólo a las personas directamente involucradas en la circunstancia particular que supuestamente desencadena el padecimiento, sino también a sus fa-

miliares. Igualmente, se afirma que el efecto producido por la situación conflictiva puede postergarse durante periodos variados, y presentarse finalmente meses o años después. De esta manera, la enfermedad de cualquier miembro de la familia, hasta de los más pequeños, puede asociarse a algún intercambio ríspido en el que hayan participado su padre o madre, o también un hijo o hija, independientemente del momento en que haya ocurrido. Por lo tanto, me parece que la *vergüenza* representa una explicación que permite a los pobladores abarcar y dar cuenta de muchos de sus padecimientos físicos, como veremos en el quinto capítulo.

Sin embargo, para el análisis de la *vergüenza* sugiero un plano de interpretación diferente. Más que una somatización de las tensiones sociales, esta enfermedad puede verse como un lenguaje o un idioma bastante coherente en el que los pobladores hablan y refieren un conjunto de estas tensiones y disputas que surgen de los intercambios diarios. Pero este lenguaje de enfermedad es más que la expresión de los conflictos; también es una manera de intervenir y de incidir en el curso y desenlace de las tensiones mismas. En el presente capítulo desarrollo esta idea a la vez que discuto algunos acercamientos teóricos para la conceptualización de la enfermedad. También propongo una clasificación de los casos de *vergüenza* así como la explicación de la lógica que subyace a las tensiones sociales.

¿MECANISMOS DE CONTROL SOCIAL VERSUS COMPETENCIA?

En Chiapas se ha realizado una gran cantidad de trabajos que —en mayor o menor profundidad— se ocupan de las enfermedades entre los diferentes grupos étnicos de la región. Un hecho que ha sido resaltado por la mayoría de autores se refiere a que en la etiología local de muchos padecimientos físicos se establece una relación directa entre tensiones sociales y enfermedad.¹ Por lo tanto, esta asociación no es exclusiva de los choles, sino que parece extenderse igualmente entre tzotziles, tzeltales, zoques y tojolabales, entre otros.

Si bien es cierto que la literatura sobre el tema de la enfermedad es abundante, las referencias a la *vergüenza* en estos trabajos son pocas y de ca-

¹ Véase Hermitte (1992), Guiteras-Holmes (1965), Nash (1975), Holland (1990), Manca (1997) y Fernández (1995).

rácter general, y todo indica que este padecimiento tiene menos relevancia en los otros grupos étnicos de la región que entre los choles. Quizá la *vergüenza* no es una enfermedad tan común o, si lo es, entonces no presenta una gama tan amplia de situaciones que puedan desencadenarla. Pero también es posible que la *vergüenza* no haya despertado la curiosidad de los antropólogos, como lo dice explícitamente Hermitte, porque no conlleva la pérdida de alguna entidad anímica, como el *ch'ujlel*.

A continuación cito las referencias que hay sobre la *vergüenza* entre los diferentes grupos étnicos de Chiapas. Entre los tzotziles de los Altos de Chiapas, concretamente en el municipio de Chenalhó, Guiteras-Holmes habla del *kexlal* o *desconcierto* que se presenta cuando una persona se encuentra con otra de más edad y a quien debe respeto (1965: 123). Pitarch menciona el *kexlal* en Cancuc, poblado tzeltal, como un estado de difícil definición, asociado a un sentimiento de bochorno o ridículo. Esta enfermedad es la consecuencia de mostrar abiertamente las emociones, depositadas en el *ch'ulel*, delatando así algo muy íntimo de la persona (1996: 88). Hermitte, para Pinola (tzeltal), describe la *vergüenza* como la “mala ‘absorción’ de ciertos estados emocionales” y la incluye dentro del sistema de sanciones sociales (no sobrenaturales), puesto que no afecta al *ch'ulel* ni al *nahual* de la persona (1992: 113). Nash se refiere a la *vergüenza* en el pueblo tzotzil de Amatenango del Valle como la secuela de “cualquier incidente penoso” (1975: 169). Al tratar sobre la *vergüenza* entre los choles, Pérez Chacón la remite a “la falta de productos de primera necesidad entre las familias choles” que los obliga a pedir préstamos. Cuando éstos no son otorgados, sobreviene la enfermedad (1993: 288). También, en otro de los pocos trabajos sobre los choles, se menciona la *vergüenza* como la “sanción” por la “transgresión” de una norma (Manca 1997). En esta relación saltan a la vista las diferencias tan grandes que la enfermedad denominada *vergüenza* presenta, no sólo entre los distintos grupos étnicos, sino también dentro de un mismo grupo, como el de los tzeltales, por ejemplo.

Muchos de los trabajos sobre la temática de la enfermedad comparten la orientación funcionalista que ha predominado en la región. En estos, algunos padecimientos físicos se explican como la consecuencia de la violación o transgresión de una norma social (Hermitte 1992, Guiteras-Holmes 1965, Holland 1990). Plantean que los miembros de una sociedad se conducen respondiendo a mecanismos de control social y que la enfermedad puede ser considerada una sanción al comportamiento anómalo del individuo.

Es cierto que algunos de los casos que registré en Río Grande parecerían responder a la lógica de la transgresión-sanción, como son aquellos provocados por robar, lastimar a un animal ajeno, ofender a una persona o tener más riquezas que otros. Los casos podrían verse desde la perspectiva funcionalista como piezas sueltas que posibilitan reconstruir un código normativo implícito y, por esto, un tanto desarticulado y asistemático, y a aquellas personas, víctimas de la enfermedad, como las que violan alguna "norma" social. Sin embargo, no todos los casos muestran congruencia con respecto a esta explicación. Una mirada más atenta permite observar muchas contradicciones e inconsistencias que saltan a la vista. Veamos algunos ejemplos. Entre los casos recogidos, y que describo en detalle más adelante en este capítulo, hay algunos en los cuales las personas que se dice enfermaron de *vergüenza* porque fueron acusadas de robo eran inocentes. De cualquier manera, se señala que enfermaron no obstante que los miembros de su grupo doméstico y vecinos cercanos conocían perfectamente que no eran culpables. Buscando favorecer la explicación de la lógica jurídica de transgresión-sanción, podría objetarse que, a los ojos del resto de los pobladores, su inocencia estaba en entredicho mientras no se demostrara, y, por lo tanto, la enfermedad podría entenderse como una sanción social, a pesar de que en estos casos los acusados fueran inocentes.

Pero, hay otros casos que también cuestionan la interpretación de la *vergüenza* como una sanción social, por la violación o transgresión a determinada norma, entre los cuales se encuentran los que se refieren a la invasión de puercos a las milpas ajenas (véase *vergüenza de puerco*, pág. 32). En los tres casos que se incluyen más adelante en este apartado, se dice que quienes enfermaron de *vergüenza* no fueron los transgresores, los dueños de los puercos que habían provocado daños severos a la propiedad de otros vecinos, sino las víctimas del hecho.

Aparte de estos casos en que la lógica transgresión-sanción no se cumple, ya que no enferma el transgresor sino la víctima, y donde la enfermedad no puede ser entendida como sanción, hay muchos otros en que tampoco está presente, como sucede con la solicitud de préstamos. Entre estos, hay algunos solicitantes que, según la explicación local, enfermaron al negárseles su solicitud. Pero también existen casos opuestos en que se dice que enfermó de *vergüenza* el que negó el préstamo.

Si a los casos en que la lógica transgresión-sanción aparece trastocada se agregan aquellos en que, a pesar de que exista una transgresión como las men-

cionadas, ésta no desencadena la enfermedad, entonces esta explicación resulta insuficiente. Así, tenemos situaciones sociales semejantes que algunas veces desembocan en la *vergüenza*, pero no siempre, y cuando la provocan, los desenlaces pueden ser diferentes en cada ocasión, como veremos más adelante. Es necesario, entonces, cuestionar y proponer una alternativa a la noción funcionalista de mecanismos de control social así como también reconsiderar la caracterización que presentan sobre la enfermedad.

Me parece que una de las limitantes de las propuestas funcionalistas de Durkheim y de Parsons se encuentra en la escasa capacidad que confieren a la acción humana. Conciben a los individuos como recipientes pasivos de los mandatos de su sociedad o, como diría Durkheim, de la conciencia colectiva (1997), por lo que su acción se reduce a la interiorización de los valores de ésta. En el centro de su conceptualización se ubican las normas, sin reconocer que éstas pueden ser negociadas o estar sujetas a interpretaciones diversas dependientes de la posición social de los actores. Se excluyen, entonces, de esta manera las desigualdades sociales y las disputas de poder (Giddens 1993).

Considero que las tensiones sociales que se expresan por medio de la *vergüenza* no pueden ser explicadas a partir de la lógica de la transgresión-sanción o como un mecanismo de control social. Es cierto que estas tensiones están referidas a las orientaciones prescriptivas que informan y hacen posible la convivencia comunitaria, en aspectos tales como el matrimonio, los compromisos adquiridos, la adscripción comunitaria, la herencia, el préstamo y la compraventa de la tierra, las formas de resolución de conflictos, así como las autoridades encargadas de su ejecución, entre otros. Sin embargo, me parece que los pobladores no actúan compelidos por un código de normas único y preciso, vigente en la localidad. Es decir, no se conducen respondiendo de manera pasiva a “mecanismos de control social”; más bien se podría decir que despliegan un *sentido del juego* que les permite actuar en las diferentes situaciones sociales enfrentadas dentro de un campo particular de relaciones sociales.² Las orientaciones prescriptivas no dictan

²Partiendo de Bourdieu, entiendo las orientaciones prescriptivas que se manifiestan en un *campo* particular históricamente determinado como “un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos aquellos que entran en un juego”, más que como “un principio de tipo jurídico más o menos conscientemente producido y dominado por los agentes” (1993: 68). La noción de sentido del *juego* o de *sentido práctico* denota las capacidades socialmente adquiridas por los agentes para actuar en ese campo, sabiendo lo que tienen que hacer, sin obedecer normas. Esto es posible gracias a que el *habitus* —es decir, el sentido del *juego* interiorizado por los

ni imponen de manera unidireccional comportamientos a los agentes, aunque éstos tampoco actúan libres de toda determinación social pues parten de esquemas sociales de percepción y acción. A través del estudio de los distintos casos es posible reconocer que los agentes definen *estrategias* (de manera espontánea) de acuerdo a sus posiciones relativas, a las posibilidades que les presenta determinada situación y a las ventajas que puedan obtener de ella.³ Por medio de *estrategias*, los actores compiten en el *juego*.

Veamos algunos ejemplos de las formas de participación o competencia en el *juego*. En Río Grande la costumbre dicta que la tierra debe heredarse exclusivamente a los hijos varones. Esta “norma” reconocida por todos no impide que un jefe de familia sin herederos varones, pueda heredarle la tierra a su hija casada (e indirectamente a su yerno) para, de esta manera, garantizar los cuidados y atención de ellos en caso de enfermedad y durante su vejez. En algunos casos, esta lectura laxa de la “norma” ha llevado a que se reconozcan derechos comunitarios (participación en las asambleas, reconocimiento como “principal”) al yerno, aun cuando no sea originario de la localidad. Con esto, se estaría supuestamente pasando por encima de otra “norma”, la que limita la adscripción comunitaria a aquellos nacidos en Río Grande.

Otro ejemplo se refiere a la “norma” que dicta que los padres deberán ceder la tierra a su hijo en el momento en que éste tenga el primer descendiente. Como vimos antes, muchos jefes de familia (presionados por la cada vez mayor escasez de tierras) incumplen esta disposición: postergan la entrega de la tierra al máximo para aprovechar durante más tiempo el trabajo del hijo y la nuera, pero también para no ver reducida su parcela. Al hacerlo, el padre seguramente tendrá en consideración el número de hijos varones entre los que tiene

agentes— comprende los sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción que permiten al agente “una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo” (Bourdieu 1999: 180).

³ La noción de *habitus* supera dos errores de la visión escolástica: “por un lado, el mecanicismo que sostiene que la acción (de los agentes) es el efecto mecánico de la coerción por causas externas; por otro lado, el finalismo que, en particular con la teoría de la acción racional, sostiene que el agente actúa de forma libre, consciente, y, como dicen algunos utilitaristas, *with full understanding*, ya que la acción es fruto de un cálculo de las posibilidades y los beneficios” (Bourdieu 1999: 183). Las *estrategias* no son fruto del cálculo racional puro ni de la obligatoriedad de las normas; más bien se producen a partir del *sentido práctico* o *sentido del juego* y como parte de éste.

que repartir tierras, el lugar que ocupa determinado hijo entre los herederos, la cantidad de tierras de que se disponga, etcétera. El hijo, en cambio, podrá recurrir a las autoridades para exigir lo que considera su derecho, o utilizará otros métodos (chismes, amenazas de “males echados”) para forzar la decisión. Ésta se apoya en una “norma” de herencia, aunque cuestiona y confronta el principio de autoridad del padre. Estos ejemplos muestran que las “normas” son objeto de manipulación como parte de las *estrategias* producidas por los agentes para alcanzar una interpretación favorable a su situación.

Además, las orientaciones prescriptivas en Río Grande son dinámicas y, durante las últimas décadas, algunas han experimentado cambios importantes, como resultado de la participación de los pobladores en complejos procesos sociales, políticos y económicos, de alcance local y regional algunos, y otros, nacional e internacional, adquiriendo sentidos diferentes en el interior de la comunidad. Estas nuevas formas muchas veces chocan con aquellas reconocidas y aceptadas anteriormente como la “costumbre”, generando conflictos y competencia entre los pobladores. El caso siguiente ejemplifica esta situación. La ahora llamada violencia intrafamiliar, principalmente de los maridos hacia sus esposas, es muy frecuente. Anteriormente, cuando la mujer víctima de esta situación pedía apoyo a sus padres, éstos visitaban a la familia del muchacho, en compañía de los padrinos y de los mayores que los habían ayudado a realizar el “compromiso” de boda. La comitiva planteaba su queja a los familiares del muchacho, y éstos se comprometían a hablar con él y a buscar cambios en su conducta. Sin embargo, más recientemente, las quejas se realizan ante el subagente municipal y basta con la presencia de la mujer afectada y de su padre (o algún hombre de la familia que la respalde) para dar curso a la demanda. Recientemente se presentó un caso en que la joven esposa, golpeada repetidamente por su marido, pidió a su padre que la acompañara a poner la denuncia ante la autoridad del poblado. El padre, sin embargo, insistía en que lo correcto debía ser visitar a la familia del joven con la comitiva acostumbrada, y que allí se determinara qué hacer con él. Este caso permite examinar esas contradicciones entre “normas” instituidas y procedimientos o recursos jurídicos emergentes, además de distintas *estrategias* para afrontar la misma situación.

Estos ejemplos nos ponen de manifiesto que los individuos no actúan obedeciendo de manera mecánica las directrices de un código normativo. Lo que vemos, ante todo, son diferentes maneras de interpretar las orientaciones prescriptivas (es decir, de jugar el *juego*) así como distintas respuestas ante éstas

(por medio de las *estrategias*). Más que mecanismos de control social que impongan el cumplimiento de normas a los individuos, o que ante su incumplimiento impongan un castigo (la enfermedad, por ejemplo), se presentan formas de competencia entre los agentes sociales que buscan sortear o adecuar las orientaciones prescriptivas de la mejor manera. Sin embargo, como veremos a continuación, la competencia entre los individuos no siempre se establece en condiciones de igualdad. Reconociendo las distintas posiciones sociales que ocupan los pobladores así como los principios de diferenciación que orientan la convivencia comunitaria en Río Grande, es posible explicar el desenlace de las situaciones de tensión que se expresan en la *vergüenza*.

POSICIONES SOCIALES, PRINCIPIOS DE DIFERENCIACIÓN Y LUCHAS SIMBÓLICAS

A partir de la conceptualización de Bourdieu, planteo dos ejes principales que permitirán analizar las tensiones que se expresan en la *vergüenza*. El primero apunta hacia los objetos, bienes y personas en torno a los cuales gira la competencia. En Río Grande, los recursos escasos (tierra, enseres, animales domésticos, instrumentos de trabajo, mujeres, capacidades y conocimientos) que adquieren una validación simbólica relevante son los elementos en disputa en el espacio social particular. Sobre la base de estos he ordenado los casos de *vergüenza* para ofrecer una clasificación, que presento más adelante en este capítulo.

El segundo eje que desprendo de los planteamientos de Bourdieu tiene que ver con la importancia de incorporar en el análisis el conocimiento de las condiciones de igualdad y/o desigualdad que existen entre los agentes sociales que participan en la competencia y que, a mi manera de ver, nos permiten entender la lógica de los casos de *vergüenza*, como se expondrá más adelante en el apartado correspondiente. Con esto me refiero a las posiciones relativas que ocupan los agentes en el espacio social y que, en las circunstancias particulares que generan las tensiones sociales, operan como elementos de diferenciación. Cuando entran en contradicción dos o más miembros de la localidad, cada uno de ellos se enfrenta al otro a partir de la posición social relativa en ese momento y situación particular. Así, las contradicciones entre los pobladores pueden medirse en términos de las posiciones de fortaleza y/o debilidad de los involucrados o, en otros casos, de la posición homóloga que comparten.

En el espacio social en cuestión, los agentes ocupan posiciones sociales desiguales, a partir de su ubicación en las dimensiones económica y simbólica. Estas posiciones solamente pueden definirse de manera relacional ya que tienen vigencia únicamente frente a las demás posiciones en ese espacio particular. En la dimensión económica, las diferencias están marcadas por la participación que tienen los agentes en tres ámbitos de la producción: para el autoabasto, para el mercado y la participación en el trabajo asalariado. Por ejemplo, los que destinan más tierras y trabajo familiar a la producción de café para el mercado, así como aquellos que mantienen relaciones salariales bien remuneradas (los maestros), ocupan una posición diferente, y superior, a la de quienes dedican la mayor parte de su tierra y trabajo familiar a la producción para el autoabasto o que se emplean por salarios muy bajos. La posición económica y simbólica de los agentes sociales es uno de los elementos que interviene en la definición de las disputas o contradicciones entre los agentes sociales.

A cada posición social corresponde también un *habitus* particular, entendido éste como “principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu 1997: 19). Esto significa, entonces, que el *sentido del juego* implica un reparto desigual de capacidades para *jugar*. Así como las posiciones son diferentes, los *habitus* también se diferencian y son, a la vez, diferenciadores.

En la medida en que los agentes interiorizan la estructura social, con sus divisiones y jerarquías, el mundo social en que viven, así como el lugar que ocupan dentro del mismo, se les presentan como lo natural o evidente, como lo que denota el “sentido común”. Este orden social inscrito en los cuerpos opera a partir de los principios de visión, división, clasificación y jerarquización, que posibilitan a los agentes aprehender y comprender la realidad, pero también actuar sobre ella. Como resultado de la conformación histórica del campo, podría pensarse que actualmente operan los siguientes principios lógicos de división: masculino/femenino, mayores/jóvenes, personas con dones especiales/sin dones (Escalona 2000), y el étnico, comerciantes *kaxlanes*/ejidatarios, retraducido en mestizos/indígenas choles. Estos principios se trasladan a la división del trabajo y a la autoridad, tanto en la familia como en la localidad en su conjunto.

Es así, por ejemplo, que hasta ahora nadie, ni siquiera las mujeres afectadas por esta disposición, cuestiona que la costumbre reconozca a los hombres como los únicos propietarios de la tierra. Tampoco se problematiza el hecho de que

todo matrimonio (por compromiso o por huida) debe ser sancionado por los mayores, ni que a los padres de la muchacha haya que entregarles regalos en especie o en dinero, como contraparte del intercambio. Estos aspectos, que ayudan a reproducir las jerarquías de género y de edad internamente, son aceptados tanto por hombres y mujeres como por mayores y jóvenes. Estos cuatro principios de diferenciación son también elementos que participan en la definición de las situaciones conflictivas.

Al estar dotados los agentes de esquemas de percepción acordes a la estructura del espacio social que habitan, incorporan las diferencias en las prácticas, en los bienes y en las opiniones existentes en este espacio a un sistema simbólico que transforma algunas de ellas en signos de distinción, en símbolos de prestigio,⁴ o como dice Bourdieu, en “un mundo físico estructurado simbólicamente” (1999: 135). Es así que en la dimensión simbólica tener formación de maestro o estudios de educación media-superior, o poder costear los gastos de los hijos en estos niveles (entre varios posibles), reporta un reconocimiento muy grande entre los pobladores, a diferencia de aquellos que únicamente cuentan con los estudios de primaria impartidos en la localidad (y esto, sólo algunos) y cuyos hijos no podrán aspirar a algo semejante. Igual sucede con los bienes de consumo que otorgan amplio prestigio a sus propietarios: las casas de material y techos de losa y lámina, los carros, las despulpadoras metálicas, la ropa y el arreglo personal, los viajes en taxi o las medicinas, distinguen a los que los poseen de los que no. Los individuos que gozan de prestigio pueden influir más decisivamente en las orientaciones y decisiones de la comunidad puesto que cuentan con autoridad para hacerlo.

Como vemos, el espacio social de Río Grande está constituido por posiciones sociales distintas en las que los agentes sociales se sitúan de manera desigual económica y simbólicamente. Los principios de diferenciación, que operan en los *habitus*, introducen también otros elementos que resultan en desigualdades entre los agentes. Esto hace que los encuentros ríspidos y los intercambios conflictivos que se suscitan entre los pobladores, y que aparecen como las circunstancias particulares de los casos de *vergüenza*, no puedan explicarse solamente como el resultado de relaciones interpersonales conflictivas, sino que apuntan a las diferencias y desigualdades arraigadas más profundamente en el tejido social.

⁴ Los signos de distinción conforman el capital simbólico. Cualquier tipo de capital (económico, cultural) que sea reconocido y valorado (como natural) por los agentes forma el capital simbólico. En el caso de Río Grande, el capital económico se transmuta en uno de los principales componentes del capital simbólico, aunque no es el único.

A partir de esto, sugiero que los desenlaces de las situaciones de *vergüenza* están orientados por los elementos arriba descritos, y deben analizarse siempre de manera relacional para cada caso particular. Por ejemplo, podría anticiparse que una mujer ocupará la posición de debilidad generalmente frente a un hombre, como lo harían un niño o un joven frente a un adulto. Sin embargo, la relación fortaleza/debilidad en estos casos se complementaría con otros factores además de los de edad y género. Si la mujer es curandera o maestra podrá ocupar la posición de fortaleza frente a un campesino y si el joven tiene capacitación escolar que le permite ser maestro, topógrafo, entre otros, podrá igualmente situarse por encima de un campesino de mayor edad. Por otro lado, cuando la situación de *vergüenza* nos refiere las tensiones entre dos hombres vecinos de edades cercanas, los elementos de diferenciación podrían ser de carácter económico, a partir de la propiedad de una casa de material o de un camión que da servicio para transporte de materiales, por ejemplo.

Pero, esto no significa que los agentes, a partir de que asumen el mundo como algo dado naturalmente, no intenten modificar su situación. Así como se entablan luchas y competencia por la interpretación de las orientaciones prescriptivas, también en la dimensión simbólica se dan luchas entre posiciones por imponer y dar legitimidad al punto de vista propio. En estas luchas simbólicas, los agentes se valen de otros recursos individuales de disputa, tales como el chisme, las ofensas, las insinuaciones, los comentarios astutos y, como veremos más adelante, incluso las imputaciones de provocar enfermedades.⁵ “El poder simbólico es un poder de hacer cosas con palabras” (Bourdieu 1993: 141).

⁵ Las luchas simbólicas tienen como objetivo imponer a otros la percepción propia del sentido común o, lo que es lo mismo, alcanzar el monopolio de la nominación legítima. Según Bourdieu, pueden presentarse dos formas diferentes. En el aspecto objetivo, actuando a través de acciones de representaciones que pretenden hacer evidentes ciertas realidades (por ejemplo, una manifestación de un grupo determinado que, al hacerse públicamente, vuelve del conocimiento de los demás su existencia como tal: el número de seguidores, etcétera). En el aspecto subjetivo, al intentar “cambiar las categorías de percepción y de apreciación del mundo social, las estructuras cognitivas y evaluativas: las categorías de percepción, los sistemas de clasificación, es decir, en lo esencial, las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo [...]” (Bourdieu 1993: 137). Los chismes, insultos, rumores e insinuaciones forman parte de las luchas individuales de la vida cotidiana por imponer el propio punto de vista, pero evidentemente tienen menos impacto que las luchas políticas.

En algunas de las situaciones de *vergüenza*, la competencia entre los pobladores se acompaña también del chisme, como un elemento de peso en la definición del desenlace; por medio de esta *estrategia*, las personas involucradas intentan, aunque no siempre lo logran, inclinar la balanza a su favor. El chisme se vuelve un arma poderosa para situar al oponente en la condición de debilidad (aunque sea precisamente reconociéndole una posición superior). Por ejemplo, un hombre solicitó maíz prestado a otro vecino que contaba con él pero se lo negó. El solicitante echó a correr el chisme resaltando, ante los ojos de los demás, la avaricia del que fácilmente hubiera podido satisfacer su solicitud. Frente a los pobladores, el solicitante apostó a desacreditar a quien le había negado el favor.

Es claro que en estas luchas, el poder simbólico de los agentes es proporcional a su capital simbólico, es decir, al prestigio del que gozan en el grupo (acumulado a partir de luchas anteriores). Así, una persona tendrá más posibilidades de “convencer” a los otros sobre sus opiniones y puntos de vista, mientras más prestigio y legitimidad haya acumulado hasta ese momento. Pero también sus palabras tendrán una mayor eficacia simbólica en la medida en que se ajusten a la forma en que esa realidad es descrita comúnmente.

CLASIFICACIÓN DE LOS CASOS DE VERGÜENZA

En un primer momento, mi intención fue la de recuperar, a través de pláticas con los pobladores y los especialistas médicos, los criterios locales que les permiten ordenar y clasificar los casos de *vergüenza*. Sin embargo, no encontré elementos que introdujeran un ordenamiento específico en las situaciones que me fueron descritas. Éstas, generalmente, se narraban con gran cantidad de detalles, como circunstancias particulares —un caso tras otro— en las que se referían indistintamente, por ejemplo, las causas y las personas involucradas, así como los síntomas y el tratamiento, sin la pretensión de introducir sistematización alguna.

A raíz de esto, establecí una agrupación de los casos de *vergüenza* a partir del objeto al que hace referencia su nombre, que era el dato más visible. Fue así como primero distinguí tres grupos: los casos de *vergüenza* en que se involucran objetos, animales y personas. Este intento inicial no fructificó porque la relación entre enfermedad o tensiones sociales que establecen los pobladores, y que me permite caracterizar a la *vergüenza* como un lenguaje de estas tensiones, sólo puede rastrearse tomando en cuenta las causas aducidas para la enfermedad.

Por tanto, la clasificación que propongo a continuación parte de las causas mencionadas por los pobladores, pero las he ordenado retomando un eje particular: los recursos en torno a los cuales gira la competencia. Con este criterio, he agrupado los casos de *vergüenza* en dos conjuntos: el primero, referido a la competencia en torno a los recursos escasos, y en éste incluyo los casos de envidias, desperdicio de recursos propios y los de afectación de recursos ajenos. El segundo conjunto comprende los casos de compromisos y expectativas incumplidas.

Quiero adelantar que otro elemento determinante en las situaciones de *vergüenza* es el de las posiciones sociales de los agentes involucrados. Aunque este punto será desarrollado con profundidad más adelante en el apartado sobre la lógica de la *vergüenza*, es necesario tener en mente que los casos que describo a continuación —en torno a la competencia por los recursos— también representan encuentros entre personas que ocupan posiciones sociales diferentes.

COMPETENCIA EN TORNO A RECURSOS ESCASOS

Envidias

Es importante recalcar que en una sociedad orientada principalmente a la satisfacción de las necesidades básicas, la riqueza (en bienes de producción y de consumo, pero también en capacidades y habilidades desarrolladas) es muy escasa y está desigualmente distribuida. Las diferencias que resultan de esta circunstancia —por mínimas que puedan parecer desde afuera de la localidad— son ampliamente destacadas y señaladas por los pobladores en una actitud que sólo superficialmente parece un tanto contradictoria: la riqueza y el reconocimiento social parecen ser los objetivos que todos persiguen pero, quienes los alcanzan, se exponen a las envidias y críticas de los demás. La *vergüenza* expresa las tensiones sociales, pero éstas tienen como marco una sociedad de escasos recursos y de condiciones de vida precarias.

Las envidias invaden cotidianamente los diferentes ámbitos de la vida social y los pobladores están permanentemente expuestos a ellas. Una explicación común para la enfermedad —en este caso, la *vergüenza*— es la envidia de la que alguien es objeto. Ya sea que la enfermedad se vea como la consecuencia de un comentario grosero, de un chisme, de un “mal echado” o de la brujería, estos se atribuyen fácilmente a las envidias de los demás. También la “mala suerte” de una persona —

sufrir daños en la cosecha, perder algún objeto de valor, no recibir un préstamo que otros sí recibieron, por ejemplo— puede interpretarse como resultado de la envidia de los otros. Es así como los pobladores refieren que enferman de *vergüenza* aquellas personas que tienen más que los otros y son envidiadas por esto. Los casos de *vergüenza de casa* y de *lámina*, por ejemplo, afectan a aquellas personas que tienen casas de material y techo de losa o lámina, cuando alguien les hace algún comentario (por inocente que parezca) acerca de la casa misma o del techo, o simplemente al enterarse de que algún vecino ha comentado algo al respecto. Desde la perspectiva local, los resultados son la *vergüenza de casa* o la de *lámina* (véase caso *vergüenza de lámina*, pág., 29). En estos casos, el comentario supuestamente desinteresado: “¡qué grande está tu casa!”, o el chisme con intenciones descalificadoras: “¿de dónde habrá sacado dinero para comprar la lámina?”, constituyen los elementos que según los pobladores desencadenan la reacción de *vergüenza*, al examinar y poner en tela de juicio públicamente el enriquecimiento del dueño de la casa.

En la literatura antropológica han sido muy discutidas las repercusiones que tiene en la vida comunitaria el enriquecimiento de alguno o algunos de sus miembros.⁶ Generalmente se enfatiza el hecho de que esta situación altera el equilibrio de la sociedad, por lo que se recurre a diversos mecanismos de nivelación social (el sistema de cargos, por ejemplo), eliminando así las diferencias disruptivas. Sugiero que lo mostrado por las envidias en torno a la acumulación de bienes no es más que expresión, nuevamente, de cómo los pobladores apuestan a objetivos y metas comunes, compitiendo entre sí, no sólo por los recursos económicos sino también por la validación simbólica de éstos. En estos casos el chisme juega un papel importante como parte de las luchas simbólicas.

DESPERDICIO DE RECURSOS PROPIOS

Los recursos con los que cuentan los grupos domésticos son, en la mayoría de los casos, limitados, y esto obliga a un cuidado y atención especial en el uso que se hace de ellos. Son muchas las recomendaciones que tanto la madre (en el ámbito del hogar) como el padre (en el campo), hacen a sus hijos e hijas acerca de la utilización adecuada de las herramientas e instrumentos de trabajo, los cuidados

⁶ Especial atención a este tema han prestado Foster (1974, 1980), Cancian (1976) y Thomas (1974), aunque con planteamientos diferentes. Guiteras-Holmes lo menciona asociado a la enfermedad (1965).

que requieren los animales y las plantas, con la intención de optimizar el aprovechamiento de estos bienes. Además, si tener más o mejores recursos puede redundar en prestigio para el poseedor y su familia, entonces el desperdicio o gasto innecesario de éstos es un hecho lamentable; uno que, según la explicación local, puede provocar la *vergüenza*.

Los casos de *vergüenza* que ejemplifican esta situación se producen dentro de la familia o, como dicen los pobladores, “nacén en la familia”. Estos son generalmente leves y su curación no siempre requiere de la participación del curandero ya que pueden ser atendidos en casa por los familiares. Sugiero que la levedad de estos casos radica en el hecho de que las relaciones y las posiciones de los agentes dentro de la familia están más claramente definidas (y asumidas) en torno a las jerarquías de edad y de género.

Los animales domésticos son vistos por todos como un recurso de suma importancia, tanto en términos alimenticios para la familia como para ser ofrecidos en ocasión de sellar vínculos rituales. Igualmente, a través de la venta ocasional de los animales o sus derivados (manteca, huevos), los pobladores obtienen un ingreso monetario adicional. Un niño maltrató a un pollo cuando jugaba con éste y fue regañado por su padre. De acuerdo a la explicación local, el niño enfermó posteriormente de *vergüenza de pollo*. Según dicen los pobladores, si nadie hubiera visto al niño y, por lo tanto, no le hubieran llamado la atención, él no habría enfermado. Pero si es sorprendido en la acción y el regaño es fuerte, la enfermedad será más grave que si solamente se le hubiera llamado la atención.

Según la perspectiva local, las muchachas o mujeres mayores que accidentalmente golpean fuerte a un animal cuando hacen la limpieza o acomodan los enseres domésticos, podrán enfermar de *vergüenza*, aun cuando no sean regañadas, ya que saben que afectan seriamente la posición de la familia al disminuir sus recursos. Es más, en una ocasión la hija de Micaela enfermó y su mal se atribuyó al hecho de que Micaela había golpeado a un pavo. El diagnóstico fue *vergüenza de pavo*. Se dice que el descuido de la madre puede afectar la salud de la hija.

Algunos derivados de los animales domésticos, como huevos y manteca, son también un punto muy importante en la vida campesina y, en torno de estos se dice que pueden generarse situaciones de *vergüenza*. En un caso, la *vergüenza de huevo* se atribuyó al regaño que recibió un niño que rompió un huevo. Al igual que en el caso anterior de *vergüenza de pollo*, se considera que si la reprimenda es fuerte, la enfermedad puede serlo también, por lo que la gravedad del mal dependerá del tono e intensidad del regaño. Según los pobladores, si el niño rompe

alguno de estos objetos de valor (u otros) sin ser visto ni regañado, entonces no sobrevendrá la enfermedad.

Pues sí [...] no sé si pasa en la gente, en la gente mestiza cuando, por ejemplo, se rompe una grabadora, tu hijo o no sé quién, quien sea en la casa, no se si... en este momento lo regañan o le dicen: ¿por qué lo hiciste? Es lo que hace aquí la gente, si rompen un huevo, otra cosa, empieza uno a regañar: ¿por qué lo hiciste, ¿eso nos servía!; entonces la persona que rompe alguna cosa se siente pues mal, y es donde entra la enfermedad, la *vergüenza*. Claro que no en ese momento empieza a enfermarse pero en ese momento sí se sintió apenado, ya pasa un buen tiempo y empieza a enfermarse.

María, en otro caso, me contó que en su casa “echaron una gallina [la pusieron a empollar] y de esa gallina no brotó ni un pollo. Y me dijo él [su marido]: ‘Siquiera nos hubiéramos comido los huevos’. Claro que no me regañó pero también yo sentí mal. Y no tardó en que yo me sentí mal”. Al enfermar María, se le diagnosticó *vergüenza de huevo* debido a que no había logrado que la gallina criara a los pollos, y los huevos fueron desperdiciados. La atención a los animales domésticos pertenece al dominio femenino y, en este caso, María era la responsable.

Otros hechos que, según los pobladores, provocan la *vergüenza* son los relacionados con instrumentos de trabajo y enseres domésticos. Romper una botella, por ejemplo, es considerado como un factor que puede provocar la enfermedad. Actualmente se reconoce que los casos de *vergüenza de botella* son cada vez menos frecuentes quizá, según mi opinión, porque éstas son más abundantes y han sido sustituidas casi totalmente por frascos y botellas de plástico desechables. No sucede lo mismo con los huevos, considerados como un recurso adicional y valioso en la alimentación familiar cotidiana (frijoles, tortilla y posol, principalmente) y que bajo ninguna circunstancia deben desperdiciarse.

También se da el caso en que el marido cuestiona la forma como su esposa maneja el gasto familiar. “En la casa regaña el marido. Tú gastas mucho dinero’, dice el marido”. La enfermedad de la mujer se atribuyó a este regaño, que la hizo sentir que no cumplía con su tarea de administrar el gasto de la manera más eficiente en beneficio del grupo doméstico. Se le diagnosticó *vergüenza de dinero*.

Además de los regaños, el hombre puede manifestar su rechazo o desacuerdo con la esposa, con el gesto de “no recibir la comida” que ella ha preparado. También el hijo varón mayor puede hacerlo y este hecho igualmente se considera

factor causal de enfermedad. La *vergüenza* tomará el nombre del guiso que ella haya preparado y que ellos rechacen (*vergüenza de pollo, arroz con pollo, puerco, pavo*, entre otras más).

Hasta aquí, los casos nos orientan en el entendimiento de las diferentes manifestaciones de *vergüenza* “que nacen en la familia” en distintos sentidos. Dentro de la familia, los más afectados son generalmente las mujeres y los niños y niñas. En la situación de la mujer, además de la reprobación por el desperdicio de recursos escasos, los reclamos apuntan a que está incumpliendo las expectativas sociales que hay de ella: no administrar con eficiencia el gasto familiar; desaprovechar los recursos obtenidos al no lograr que la gallina se reproduzca; desperdiciar los escasos recursos existentes al romper la olla, el huevo o lastimar a un animal, hechos que pueden condensarse en la actitud y el gesto del marido de “no recibir la comida” o de despreciar los alimentos que la mujer prepara para él. El papel de la mujer está asociado al máximo aprovechamiento de los bienes del grupo doméstico.

Desde la perspectiva local, los niños también pueden enfermar al afectar algún recurso propio. La diferencia con las mujeres radica en que para que el niño enferme por haber provocado algún daño se considera necesario que hubiera un regaño. Se dice que las mujeres generalmente enferman aun cuando no haya una reprimenda explícita, aunque me parece que el gesto de “no recibir la comida” del marido podría interpretarse como tal. Además del desperdicio de los recursos ya mencionados, la explicación local también atribuye a los regaños un papel importante como desencadenante de la enfermedad, principalmente en los niños pequeños.

Sin embargo, me parece que los casos de *vergüenza* que “nacen en la familia” nos muestran las relaciones de subordinación en el interior de la familia, de los menores a los mayores y de la mujer al hombre, a la vez que nos hablan de las formas en que se ejerce el poder domésticamente. En estos casos, las posiciones de los agentes están fuertemente definidas en torno a las jerarquías de edad y de género. Pero también dentro de la familia ocasionalmente se cuestionan estas relaciones de subordinación. En una ocasión, por ejemplo, un maestro me refirió que los regaños de un padre a sus hijos por su mal comportamiento también provocaron la enfermedad. Comentaba que sus hijos hacían mucho desorden a la hora de la comida, desperdiciando los alimentos, y que él intentaba hacerles entender que ése no era momento para jugar. En poco tiempo enfermaron varios de ellos y se les diagnosticó *vergüenza* (del animal que se

guisó ese día) por los regaños del padre, ante lo cual éste optó por no llamarles más la atención para así no afectar su salud. El regaño, en estas circunstancias, no hizo que los niños cambiaran de actitud, por el contrario, la enfermedad de ellos provocó que el padre dejara de regañarlos (este caso, por ejemplo, cuestiona la lógica funcionalista de los mecanismos de control social).

Otro caso. Pedro, jefe de familia, decidió hacer una fiesta para sellar el vínculo de compadrazgo con la pareja escogida, y para ello mataron al puerco que engordaban desde hacía dos años. Se realizaron todos los preparativos, se acondicionó el lugar para la ocasión; sin embargo, Pedro no estaba contento y no probó el guisado de puerco. Al terminar la fiesta, su esposa le recriminó: “Si tú lo quisiste matar. ¿Por qué matas si no lo quieres comer? Yo acepté preparar. Mataste con dos corazones: con uno sí querías, pero con el otro no, no con gusto”. Pedro enfermó y lo atribuyó a los reclamos de su mujer; el diagnóstico: *vergüenza de puerco*.

Aparte de los pocos casos en que la enfermedad del hombre se atribuye a los reclamos de su mujer, también es importante notar que la condición de enfermedad crea un estado de excepción para la mujer que, en alguna medida, puede beneficiarla. Cuando la mujer enferma, las actividades domésticas se paralizan afectando seriamente al hombre. El hecho más evidente es el de la preparación del posol y de la tortilla.

También supe que un hombre, según la explicación local, provocó que su mujer enfermara repetidamente y fuera seriamente cuestionado por el curandero. Pascasio contaba que la mujer había enfermado de *vergüenza* tres veces seguidas como resultado de los regaños y desaires que le hacía su marido. Las tres veces había acudido el mismo curandero a atenderla, pero la última vez éste habló seriamente con el esposo: “¿Qué piensas que yo tengo mucho tiempo para venir a atender a tu mujer cada vez que tú la haces que enferme? ¿Qué tienes mucho dinero para comprar la vela, el trago, el pollo...?”. A continuación argumentó que si su mujer enfermaba por culpa de él, ella se debilitaría y podría adquirir otras enfermedades más fuertes que le provocarían la muerte. Entonces el problema para él sería muy grave pues tendría que buscar quién se ocupara de cuidar a los hijos, hacer la tortilla, lavar la ropa, etcétera.

AFECTACIÓN DE RECURSOS AJENOS

Pero si, como mencionaba anteriormente, desperdiciar recursos propios es grave, atentar contra los de personas ajenas a la familia es peor. Esto lleva a enfrentamientos entre vecinos y los casos se vuelven más complejos.

Casos de destrozos en las milpas

Una de las situaciones más recurrentes y polémicas en el poblado se da con la invasión de los puercos a las milpas de los vecinos. Es frecuente que los animales anden sueltos por el campo ya que esto permite al dueño ahorrarse parte del gasto en alimentación, pero esta situación provoca enfrentamientos entre los vecinos cuando los puercos invaden terrenos ajenos y destruyen las plantas de maíz. Si esto sucede, los involucrados pueden llegar a un acuerdo, generalmente de la siguiente manera: el afectado, en compañía de varios familiares y compadres que le brindan respaldo, visita al dueño del animal (si el afectado es joven, hablará por él uno de los mayores) y le expone, de manera muy formal y cuidadosa, un recuento de los hechos, que es apoyado por sus acompañantes. Si el dueño del animal acepta su responsabilidad, entonces acuden en grupo al lugar de los hechos para cuantificar los daños. Se decide el pago en maíz que deberá hacer el dueño del animal al levantar la cosecha, dependiendo de la cantidad de matas afectadas.

Pero, no siempre es posible llegar a un acuerdo. En una ocasión, la persona agraviada, en compañía de unos familiares, fue a visitar al dueño del puerco para que éste tomara las medidas necesarias y su animal no invadiera nuevamente el sembradío. El dueño no puso atención a los reclamos y el puerco continuó destruyendo la milpa del vecino. Posteriormente, ante la indiferencia del dueño y responsable del animal, el agraviado presentó sus reclamos al delegado del comisariado ejidal, y éste expuso ante la comunidad el problema, por medio del aparato de sonido. Mencionó los nombres del demandante y del demandado varias veces; inmediatamente, el acusado comenzó a decir entre sus familiares y vecinos: “allí anda hablando mal de mí, pero si lo invito a mi casa, seguro que viene a comer”. Contrariamente a lo que se podría esperar, el que enfermó de *vergüenza* no fue el dueño del animal, causante del problema, sino la persona que había sido víctima de la invasión y destrucción. El chisme fue un elemento determinante en el desenlace de esta situación.

En otro caso semejante, la milpa de un poblador fue objeto de destrozos realizados por una puerca. El dueño del animal (en este caso, el tío político), lejos de reconocer la falta y aceptar cubrir los daños, respondió al reclamo con una acusación: la puerca estaba muerta, y ellos (el sobrino y sus acompañantes) eran entonces los responsables. El dueño del animal los amenazó e insultó a su sobrino, hecho al que se imputó que, meses después, enfermara de *vergüenza* no sólo el sobrino sino también la esposa de éste.

Igualmente sucedió en el caso en que un puerco invadió la milpa del vecino y éste fue a reclamarle al dueño del animal (véase caso *vergüenza de puerco*, pág., 32). El dueño no negó que su puerco hubiera causado los daños, simplemente argumentó que como se trataba de un animal no podía entender que no debía invadir la milpa vecina. Enfermó en este caso el agredido y no el responsable último del daño.

El elemento común en estos casos de invasión de milpas ajenas es que enfermaron de *vergüenza* los tres hombres que habían sido víctimas de destrozos en su propiedad, y no los responsables de esos perjuicios. En estos casos, los dueños de los animales que provocaron los daños no asumieron voluntariamente la responsabilidad de reponer las pérdidas y buscaron diversas *estrategias* para evadir su obligación. Los chismes y comentarios astutos y oportunos — parte de las luchas simbólicas— muestran esa intención.

Golpear, matar y robar animales o bienes

Una mujer fue sorprendida golpeando a un puerco ajeno que se había metido a su huerto y, según la explicación local, enfermó de *vergüenza de puerco*. “[...] Si yo me pongo a pegar puerco, si me mira un vecino, me va a dar pena porque de allí lo va a decir con el dueño, lo va a ir a contar que me vieron pegar al animal, y me empieza a regañar o me regaña a mí de lejos o me viene a reclamar a mi casa, que estoy maltratando al animal[...].”

En este caso en particular la acusada de golpear al animal fue sorprendida en el acto. Se dice que si no hubiera sido así, entonces no habría enfermado. La *vergüenza* lleva el nombre del animal maltratado (puerco, pollo, pato, perro o pavo).

Sin embargo, situaciones semejantes a la anterior se han resuelto de manera distinta. Un poblador comentaba que en otra ocasión el dueño de un

perro, previamente informado de quién había lastimado a su animal, fue a reclamar al agresor. Éste, sin mediar explicación alguna, le respondió que así como le había pegado a su perro le pegaría a él si no se marchaba. Según los pobladores, el dueño del animal golpeado enfermó de *vergüenza de perro*.

Otro caso refiere la *vergüenza de pato*, que pudo ser provocada por un hombre que, al levantarse de la hamaca en estado de ebriedad, accidentalmente mató a un pequeño pato de su suegro. El yerno pidió disculpas al suegro, éste trató de tranquilizarlo y propuso que para que no hubiera enfermedad se comiera al pato. Así lo hizo y el responsable no enfermó. Sin embargo, años después al enfermar buscaba una explicación para su mal; aún recordaba el hecho como una causa pendiente que todavía podía provocarle enfermedad.

En otro caso, un hombre del poblado vecino de Cantioch recurrió a un curandero de Río Grande que le diagnosticó *vergüenza de caballo*. Ésta se atribuyó al hecho de que su hermano mayor, para quien él trabajaba, lo acusó de haber matado al caballo que cuidaba.

También se imputa la *vergüenza* a la acusación de robo de animales (será más grave si se trata de un puerco) y de objetos de valor. Un hombre fue acusado por los vecinos de haberles robado su puerco. A esto se atribuyó la enfermedad del hijo del acusado, considerado como el más “débil” y vulnerable. También se dio otro caso en que tanto un hombre como su mujer enfermaron en diferentes ocasiones, y su mal se atribuyó a que habían sido acusados de haber matado una puerca, a pesar de que eran inocentes. En ambos casos, el chisme se extendió por todo el pueblo.

Un caso semejante se presentó cuando un hombre se enteró a través de chismes que otro lo acusaba de haberle robado tres láminas de tres metros de longitud. La prueba que ofrecía el acusador era que el otro tenía láminas iguales en su casa y eso, según él, era suficiente para demostrar su culpabilidad. El acusado decidió enfrentar al acusador y explicarle el origen lícito de sus láminas. Al hacerlo, no sólo demostraba su inocencia ante el acusador sino también ante la comunidad. Sin embargo, la mujer del acusado, “siempre débil” como dice su esposo, enfermó y se le diagnosticó *vergüenza de lámina* por este incidente, a pesar de que ella de antemano sabía perfectamente que la acusación era falsa.

COMPROMISOS Y EXPECTATIVAS INCUMPLIDAS

Muchas de las situaciones de *vergüenza* relacionadas con los compromisos o las expectativas incumplidas también tienen que ver con la afectación de bienes ajenos, pero la diferencia con los casos anteriores (afectación de recursos ajenos) reside en que en éstos se establece previamente un compromiso y una de las dos partes lo incumple. El hecho de que exista un compromiso supone una relación previa entre los involucrados que es, generalmente, una relación de cercanía.

Un caso se presentó cuando Marina rompió una olla de barro en la que preparaba atole (véase caso de *vergüenza de olla*, pág., 31). Su marido no le recriminó el hecho, muy por el contrario, al verla tan desconsolada se apresuró a decir que traería más elotes de la milpa para que ella preparara la bebida nuevamente. Pero la preocupación de Marina no era únicamente por el atole desperdiciado, sino porque la olla no era de su propiedad; ella la había pedido prestada a su mamá para la ocasión y no tendría cómo reponerla. Meses después Marina enfermó y su mal se atribuyó a esta circunstancia.

Igualmente se establece como posible causa de la enfermedad el pedir prestado un instrumento de trabajo o utensilio doméstico y no devolverlo o hacerlo pero descompuesto. Este es el caso de la *vergüenza de despulpadora*, en que la persona que la pidió prestada la entregó rota a sus dueños. Aunque no hubo regaños de por medio, las personas “se sienten mal”, según los pobladores, por haber desbaratado o maltratado un bien ajeno, a pesar de los esfuerzos que realicen por componerlo o sustituirlo.

La *vergüenza de dinero* presenta una circunstancia semejante a las anteriores ya que supone que una persona pide dinero prestado pero, en este caso, no lo devuelve en el plazo estipulado. En ocasiones, el dueño del dinero comenzará a correr el chisme de que tal persona ha incumplido con su pago y ésta enfermará; pero en otras, aun cuando el dueño no reclame su recurso, el que ha pedido prestado puede enfermar, dicen los pobladores, por el hecho de no poder cumplir su promesa.

Otro caso de *vergüenza de dinero* se presentó, según la explicación local, cuando comenzó a circular el chisme de que la persona que había ocupado el puesto de delegado del comisariado ejidal no había usado adecuadamente los recursos y había dejado pendientes varios de los trabajos que debía realizar. Se decía que había beneficiado a unos más que a otros, descalificándose así su actuación. Nuevamente el chisme fue determinante en el desenlace.

En otro caso, se diagnosticó *vergüenza de "parte" de mujer* a un muchacho que, aunque no había concertado un compromiso de matrimonio formal, tuvo una relación cercana con una muchacha con quien había sido pareja en un bailable escolar. Esta situación estableció ciertos derechos a pensar que esa relación derivaría en matrimonio, pero no fue así, y el muchacho solicitó casarse con otra mujer. Por tanto, el joven no sólo se veía cuestionado por la muchacha, sino, además, por la presión social que partía del supuesto de que sus intenciones debieron ser las de matrimonio (véase caso *vergüenza de parte de mujer*, pág., 36). El chisme también jugó un papel decisivo.

Otro hecho que según los pobladores origina la *vergüenza* se presenta cuando a mujeres que organizan una fiesta o reunión social para iniciar o reafirmar los vínculos de compadrazgo no les alcanza la comida para todos los asistentes. La decisión de hacer la fiesta no es, evidentemente, exclusiva de la mujer, pero la preparación de los alimentos sí es principalmente su tarea. Se dice que la mujer enfermará de *vergüenza*, a pesar de que asistieran a la fiesta personas que no fueron invitadas y que sean éstas las que criticaron que la comida fue insuficiente. "En una fiesta a lo mejor invitó usted 20 pero no llegaron 20 sino llegaron 30. Y si no ajustó la comida, que es puerco... tiene uno que tener pena porque no ajustó la comida, principalmente el dueño de la comida, por eso las señoras hacen tamales porque rinde, pero si hacen presa a lo mejor no alcanza". En este caso, la *vergüenza* llevará el nombre del guiso preparado para la ocasión y, como vemos, el chisme juega un papel importante.

Otro caso de *vergüenza* que se refiere al incumplimiento de un compromiso es el siguiente. Al terminar la curación de su esposo, Adela ofreció al curandero y a su esposa la comida acostumbrada (véase caso *vergüenza de pollo*, pág., 36). El especialista había ingerido tanto licor durante la curación que ya no pudo comer, así que los invitó para que llegaran al día siguiente. Cuando se presentaron al otro día, Adela se percató de que el caldo se había echado a perder y no pudo agasajar a sus invitados. A esta circunstancia se atribuyó la *vergüenza de pollo*.

A continuación expongo tres casos de préstamos de maíz entre vecinos, que ponen en evidencia situaciones en que las expectativas son frustradas. Los primeros dos son semejantes —pedir prestado maíz y ver negado el pedido— pero con desenlaces opuestos. En el primero enferma el solicitante, mientras que en el segundo el que negó el favor. El tercer caso se refiere al incumplimiento en el pago de la deuda de maíz.

Como se ha mencionado anteriormente, hay épocas del año en que la comida escasea en Río Grande. Julio y agosto, entre la cosecha de la tornamilpa y la milpa, son angustiantes para muchas familias pues sus reservas de maíz y frijol se agotan y el dinero de la cosecha de café para entonces ya se ha terminado. En esta época se dan con frecuencia los robos entre los aldeanos y entre vecinos de diferentes comunidades. Muchas veces la única salida disponible para algún poblador necesitado es pedir prestado, pero esta decisión se posterga lo más que se pueda ya que nunca es una situación fácil. Una persona que pide prestado, además de que expone públicamente su situación de desamparo, se arriesga a que rechacen su petición. Esto hace que deba meditar muy bien a quién dirigirla. Generalmente se escoge a los más cercanos, normalmente entre parientes con los que se tenga una relación sólida y probada, pues se piensa que con ellos hay más confianza para exponer las necesidades, y que las posibilidades de rechazo de la petición son menores. Sin embargo, no siempre se encuentra a algún pariente cercano en condiciones reales de extender un préstamo, por mínimo que éste sea. Cuando esto sucede, los pobladores deberán buscar entre un círculo más amplio de personas a aquel que pueda ayudarlos.

José y Mario

José pidió a Mario maíz prestado pero éste se negó a hacerle el favor, aduciendo que no tenía suficiente grano. José se retiró insatisfecho, convencido de que Mario no le quiso prestar lo solicitado a pesar de que estaba en condiciones de hacerlo. El solicitante, molesto y contrariado, comenzó a hablar mal públicamente de ese gesto poco generoso hasta que llegó a oídos del otro. Posteriormente Mario enfermó y se le diagnosticó *vergüenza de maíz*.

En este caso, José, el solicitante, se dirige a una persona que considera no podrá negarse a extender el préstamo. Lo unen a Mario no solamente vínculos de parentesco (aunque distante) sino también deudas de trabajo de ayuda mutua y de servicios prestados en la construcción de la casa de su hija. Aunque la necesidad no lo ha obligado a pedir un favor de este tipo en alguna ocasión anterior, José acude con la certeza de que será concedida su petición, porque además conoce que Mario tuvo una buena cosecha y guarda suficiente grano todavía.

En el momento en que Mario se niega a prestar maíz a José, bajo el argumento de que no tiene más que lo necesario, el solicitante sale desconcertado de

la casa de éste, pero también muy enojado. Sabe que Mario ha mentido y por lo tanto, si no ha querido prestarle es por otros motivos. José revisa con detenimiento los distintos momentos de su relación con Mario y piensa que no ha dado motivos para esta actitud. Rápidamente hace público su enojo entre los familiares y amigos, buscando consenso entre ellos, hasta que se crea un chisme de proporciones mayores. Según la narración de los pobladores Mario enfermó.

Jorge y Rogelio

En otro caso semejante, pero con un desenlace distinto al anterior, Rogelio pidió maíz prestado a Jorge, un hombre mayor que, año tras año, logra una cosecha abundante. Rogelio acudió a él aun cuando no había mucha relación entre las dos familias, motivado por una necesidad apremiante. Con respeto y pena, el joven explicó su situación e hizo la petición. Jorge meditó un momento las palabras que había dicho el joven para finalmente negarle el maíz. Según los pobladores, Rogelio enfermó de *vergüenza de maíz*. Otro poblador comenta el caso: “a veces la gente alzada dice: ‘no tienes (maíz) porque no trabajas’ y no le va a dar porque le está diciendo que no trabaja”. El joven fue humillado por Jorge pues éste sugirió que si no tenía maíz era justamente por el hecho de que no trabajaba lo suficiente, o de que su papá no le había enseñado a trabajar bien.

Pedro y Miguel

Pedro dio prestado maíz a Miguel con la condición de que éste le pagara cuando cosechara su grano. Transcurrió el tiempo y Miguel no liquidó su deuda a pesar de haber recogido la cosecha. Pasado un mes aproximadamente, Pedro comenzó a sospechar que Miguel no pagaría y corrió el chisme. Al enterarse, se dice que Miguel enfermó de *vergüenza*.

En el centro de las circunstancias conflictivas que de acuerdo a la etiología local provocan la *vergüenza*, hemos visto la gran importancia asignada por los pobladores al aprovechamiento de los recursos siempre escasos. A la racionalidad y cuidado que se promueve en el uso de éstos se agrega la competencia que se establece entre los lugareños por acceder a ellos o, en caso de no lograrlo,

de desautorizar por medio de chismes y envidias a quienes los tienen. También es notorio, a partir de los casos analizados, que la convivencia cotidiana en este pequeño pueblo genera una serie de compromisos y expectativas que, al ser incumplidos, vulneran las relaciones entre sus pobladores. La clasificación de los casos a partir de los hechos que señala la etiología local nos permite focalizar los elementos conflictivos en torno a los cuales gira la competencia. Es por esto que entiendo a la *vergüenza* como un lenguaje de esas tensiones. Sin embargo, es necesario explorar entonces porqué las situaciones de *vergüenza* no se conducen siempre de la misma manera. Con esto me refiero a aquellas anteriormente descritas, por ejemplo, para la *vergüenza de puerco*, en las que en ocasiones la enfermedad afecta al ofendido y en otras al ofensor. Este será el tema del siguiente apartado.

LÓGICA DE LA VERGÜENZA

Me parece que para entender la lógica de la *vergüenza* hay que ir más allá del hecho particular al que localmente se atribuye el origen de la enfermedad (robos, incumplimiento de compromisos y de expectativas, afectación de recursos ajenos). Como veíamos antes, los agentes ocupan posiciones desiguales en el espacio social, por lo que sugiero que las situaciones de *vergüenza* expresan el estado de las relaciones de poder en el poblado. Además de las diferencias económicas y simbólicas que crean distinciones notorias, la posición relativa de los agentes también se define a partir de aquellos principios de jerarquización antes mencionados (edad, género, etnicidad y gozar de un don), que orientan el desenlace de la situación. Es necesario entonces tener presente siempre que al analizar un caso de *vergüenza* debe ubicarse a los agentes involucrados de manera relacional, para encontrar la posición de fortaleza o debilidad que ocupa cada uno de ellos en ese momento específico. Por ejemplo, aquella persona que en una situación particular de *vergüenza* ocupa una posición de debilidad frente a otra, puede en una situación diferente ocupar la posición de fuerza. Es así como no podemos pensar que exista un grupo social permanentemente en situación de debilidad.

Desde la perspectiva local, tanto en la colonia Río Grande como en otros pueblos y colonias choles, he escuchado con frecuencia que las mujeres y los niños y niñas son los más vulnerables a la enfermedad de la *vergüenza*. “*Débiles*

de pensamiento” o “*débiles de la mente*” son los términos con los que se refieren a esta condición, aunque se reconozca que, en menor grado, los hombres también pueden enfermar. Los pobladores expresan diferentes ideas al respecto; para algunos, la debilidad puede verse casi como una característica intrínseca del *ch'ujlel* de mujeres y menores. Para otros, en cambio, la *debilidad* reside en la dificultad que tienen para enfrentar las habladurías y los chismes, que los ofenden y perturban excesivamente. Considero que si bien es cierto que las mujeres y los niños, como grupos sociales, están generalmente en desventaja frente al de los hombres, la situación de “*debilidad de pensamiento o de la mente*” que se les imputa tiene una explicación social (por ejemplo, la falta de acceso a la propiedad sobre la tierra y a los cargos públicos, participación menos valorada en la división social del trabajo), aunque no sea precisamente ésta la que localmente se les atribuya.

Sin embargo, como decíamos antes, en ocasiones la mujer puede ocupar la posición de fuerza, por ejemplo, a partir de que posee alguna de las siguientes características: ser partera o curandera, haber vivido en la ciudad y hablar el español, así como tener conocimiento del mundo urbano o el grado de maestra. Si en dado caso una mujer con algunas de estas cualidades se ve involucrada en una situación conflictiva con un hombre campesino, por ejemplo, ella podría ocupar la posición de fortaleza.

También sucede que no todos los hombres son igualmente fuertes, y los que no gozan de prestigio pueden ser tan vulnerables como podría serlo una mujer o un menor. Por ejemplo, se extendió en el pueblo el rumor de que una mujer era infiel a su marido. Ella intentó suicidarse pero no lo logró, y —a pesar del chisme— fue acogida nuevamente por su esposo en la casa. A los ojos de muchos pobladores, este hombre no se había comportado como tal, ya que debió haber regresado a la mujer a sus padres, por lo que ahora es objeto de burlas y de cierto desprecio entre los demás. Este hecho podría hacer que él ocupara la posición de debilidad en una situación de *vergüenza*.

A partir del análisis de la posición de los agentes en el espacio social y de la manera en que se conducen en éste, es decir, de las diferencias y desigualdades sociales, es posible reconocer entre los casos de *vergüenza* dos dinámicas distintas. La primera se pone de manifiesto en aquellas situaciones en que los involucrados ocupan posiciones sociales diferentes, y la posición de fuerza claramente recae sobre uno de ellos (relación fortaleza/debilidad), orientando el desenlace. La segunda dinámica, en cambio, se presenta cuando las personas afectadas por una

situación de *vergüenza* no ocupan posiciones sociales claramente diferenciadas, sino, por el contrario, comparten una posición semejante. En estos casos, la resolución no depende de la condición de fortaleza o debilidad de los agentes sociales en cuestión, sino de la capacidad individual de los afectados por orientar la situación a su mejor conveniencia, es decir, de *jugar el juego*. A continuación daré algunos ejemplos de cómo operan las dos dinámicas de la *vergüenza*. He retomado solamente algunos casos que puedan orientar en la explicación del conjunto para no repetir nuevamente todos los de la clasificación.

DINÁMICA DE POSICIONES DIFERENCIADAS

Un ejemplo es el caso de la mujer que cumplió un compromiso al invitar a comer al curandero que había atendido a su esposo, pero que cuando aquél llegó, la comida se había echado a perder. En esta situación, los pobladores explican que la mujer no cubrió su obligación y por este motivo enfermó. En términos del análisis que propongo, la relación fortaleza/debilidad entre los involucrados apunta a que la mujer ocupa en esta circunstancia la posición de debilidad frente al curandero; ser mujer la ubica, la mayoría de veces, en una situación de inferioridad frente a un hombre. Pero, en ésta en particular, el hombre al que se enfrenta es, además, un curandero, alguien que goza de un poder especial que lo distingue, incluso del resto de los hombres. En esta ocasión, los elementos de diferenciación puestos en juego son el género y la especial aptitud para la curación.

Cuando escuché este relato, comenté que la mujer realmente sí había cumplido el compromiso puesto que la comida estaba lista en el momento en que terminó la curación. Según mi argumento, la comida se había arruinado por culpa del curandero que no la había consumido al terminar su trabajo. Sin embargo, nadie consideró ni por un momento que la responsabilidad pudiera achacársele a él. Sugirieron, en cambio, que la mujer debió llevarle la comida a su casa para evitar cualquier contratiempo posterior.

Por otro lado, incluiría en esta misma dinámica algunos casos de desperdicio de recursos propios, tales como el de *vergüenza de olla*. Marina rompió accidentalmente la olla de barro que le había pedido prestada a su madre y derramó el atole que había preparado. En esta circunstancia, Marina ocupa,

frente a su madre (dueña de la olla) y a su esposo (responsable del maíz), la posición de debilidad en las jerarquías de edad y de género dentro de la familia.

Entre los casos de afectación de recursos propios podemos incluir también la *vergüenza* atribuida a romper un huevo o una botella. Generalmente son los niños o niñas quienes realizan estas acciones no deseadas y, como menores de edad, ocupan la posición de debilidad frente a los adultos mayores de su familia. Igualmente sucede en aquellos a quienes se imputa golpear un animal doméstico y no administrar el gasto adecuadamente; en estos, la mujer ocupa la posición de debilidad frente a su esposo.

También en algunos casos podemos ver cómo la desigualdad entre las posiciones sociales de los agentes está asentada sobre diferencias económicas. Por ejemplo, la *vergüenza de despulpadora* involucró a dos hombres con posiciones económicas (y simbólicas) diferenciadas: el propietario de la máquina, con una posición relativa superior, y quien la había pedido prestada. Algo semejante explica la *vergüenza de dinero* atribuida al incumplimiento en el pago de un préstamo. El que ocupaba la posición inferior en términos económicos fue el que, según los pobladores, enfermó de *vergüenza*.

DINÁMICA DE POSICIONES HOMÓLOGAS

Pero hay casos en que la relación fortaleza/debilidad no es asumida de manera tan clara e inmediata como en los anteriores, y los pobladores recurren a mecanismos de competencia que, como el chisme y los comentarios sagaces, influyen en el desenlace.⁷ Dos personas ubicadas en una posición social relativamente homóloga se vieron involucradas en una situación conflictiva por el incumplimiento en el pago de una deuda de dinero. Uno de ellos recurrió al chisme —en esta ocasión— para obtener una posición ventajosa en el desenlace final. La situación es la siguiente: un poblador pidió dinero prestado, con el compromiso de devolverlo en un plazo de tres meses. Se cumplió la fecha del pago pero el solicitante no cubrió la deuda. Alarmado, el “prestamista” comentó con los vecinos lo sucedido, y compartió sus sospechas sobre las verdaderas intenciones del solicitante. Al otro

⁷ Esto no quiere decir que en los casos anteriores (de la dinámica de posiciones diferenciadas) no exista el juego verbal. La diferencia reside en el papel que juega esta disputa verbal en el supuesto desenlace de la enfermedad.

día llegó a oídos del solicitante la versión de los hechos que circulaba por el pueblo: se decía que él había engañado a su vecino, haciéndole creer que pagaría el dinero prestado cuando realmente no pretendía hacerlo. En este caso, el chisme fue un arma eficaz frente a la opinión pública para señalar al solicitante como el culpable y desautorizarlo frente a los demás. Según la explicación local, el vecino que pidió prestado enfermó de *vergüenza de dinero*.

En esta misma dinámica incluyo los casos de *vergüenza de casa y vergüenza de lámina*. Aquellas personas que poseen estos bienes, y que son envidiados, se vuelven el blanco de los comentarios y chismes de muchos que desearían tenerlos y que, por esa vía, intentan desautorizarlos desacreditando su persona.

Cuando se presenta la destrucción de las milpas provocada por la invasión de puercos, funciona la misma lógica. El responsable y el agraviado ocupan posiciones sociales semejantes, por lo tanto, la definición del problema radica más bien en la capacidad que tenga cada uno para descalificar al otro con chismes o comentarios irónicos. Por ejemplo, cuando el dueño del puerco se exime de culpa al decir que invadió la milpa porque “es animal y no entiende”, el agraviado es sorprendido por el argumento y no puede responder y defender su posición.

En estos tres casos, los hechos conflictivos se acompañan de otra forma de disputa: los chismes y las insinuaciones, que juegan un papel importante en el espacio de las relaciones sociales al atribuir a alguien la culpa o responsabilidad de lo sucedido. En el primer caso, el del incumplimiento en el pago de una deuda, el chisme constituye la *estrategia* a través de la cual el “prestamista” puede dirigir la mirada pública hacia aquel que ha incumplido con su obligación, y lograr consenso en su contra.

Para el segundo, la *vergüenza de casa y de lámina*, una insinuación o también un chisme tienen la fuerza para cuestionar y, en estos ejemplos, descalificar al propietario. Y en el tercer caso, la sagacidad del comentario del dueño del puerco desarma al que reclama lo que considera su justo derecho: el pago por los daños ocasionados por el animal. El culpable, a pesar de que pueda o no reconocerse a sí mismo como tal, recurre a esa *estrategia* para evitar asumir su responsabilidad.

En estos tres casos observamos cómo los pobladores *juegan* el juego y pueden obtener salidas y soluciones hasta inéditas, dependiendo de su desempeño frente a los otros jugadores, por medio del manejo de la palabra y de la

opinión pública. El desenlace de las luchas simbólicas favorece, en estos casos, al que juega mejor el *juego* y no necesariamente al que tenga la razón.⁸

En esta misma lógica incluyo los siguientes casos: cuando en una comida ritual, el alimento preparado para la ocasión no es suficiente, por la asistencia de personas no invitadas, y son éstas precisamente las que extienden el chisme de que la señora incumplió su compromiso. Los reclamos provienen de personas que comparten una posición social y que intentan desacreditar de esa manera a la organizadora. Algo semejante sucede cuando un joven solicita un préstamo y le es negado, con el argumento de que no tiene maíz porque no sabe trabajar. Este último comentario descalifica al joven y lo coloca en situación de debilidad frente al otro.

De la misma manera, por ejemplo, golpear a un animal ajeno, la respuesta negativa ante las solicitudes de préstamo de maíz o acusar a alguien de robo, tendrán un desenlace diferente dependiendo de las posiciones sociales de los agentes y de su desempeño en las luchas simbólicas. En una ocasión, se dice que enfermó la mujer que golpeó al animal (en esta circunstancia particular ella ocupa la posición de debilidad frente al hombre), mientras que en otra, la enfermedad se atribuyó al dueño del animal golpeado (que era el débil frente al otro).

Las dos dinámicas reseñadas —por un lado, la que se presenta entre individuos con posiciones sociales claramente diferenciadas a partir de los principios de clasificación locales y, por el otro, la que se da entre agentes sociales ubicados en una posición homóloga, y que conduce a la competencia que se establece por imponer su punto de vista de las cosas— sacan a relucir diferentes maneras de estar en el *juego*, es decir, de competir. En la primera dinámica las condiciones de desigualdad orientan el desenlace que sobreviene como algo “natural”, como algo que debía ser, hasta por el perdedor.⁹ En la segunda diná-

⁸Algo semejante resalta Pitt-Rivers en sus trabajos referidos al honor: “la idea de que el castigo de una violación de derechos pueda ser impuesta por la costumbre a la víctima y no al perpetrador puede quizá chocarnos como anómala, pero sólo si la consideramos como un ejemplo de mecanismo legal, como una sanción punitiva, y no es ésta, de hecho, la urdimbre en que debe interpretarse [...] El código del honor deriva [...] de una cualidad sagrada de las personas, no de provisiones jurídicas o éticas” (1968: 46). En este caso, nos estamos refiriendo a las luchas simbólicas entre agentes socialmente ubicados, que intentan imputar responsabilidades o evadirlas.

⁹“El reconocimiento práctico a través del cual los dominados contribuyen, a menudo sin saberlo y, a veces, contra su voluntad, a su propia dominación al aceptar tácitamente, por anticipado, los límites impuestos, adquiere a menudo la forma de la emoción corporal (verguenza, timidez,

mica, en cambio, la competencia por orientar las “reglas” del *juego* convenientemente se da en condiciones de mayor igualdad, y mediante el recurso de las luchas simbólicas se interviene de manera decisiva en el desenlace.

Es evidente la importancia que asignan localmente al manejo de la palabra (ya sea en un encuentro cara a cara o por medio de comentarios y chismes a espaldas del afectado). En el análisis que propongo, el chisme, las insinuaciones y los comentarios sagaces forman parte de las luchas simbólicas que intentan deslegitimar al enemigo y sugiero que la imputación de enfermedad también puede considerarse una forma de lucha simbólica. Hemos visto que entre los pobladores, la enfermedad se atribuye a las tensiones entre vecinos. De esta manera, cuando un poblador afirma que su padecimiento es resultado de la animadversión de otra persona, él está, como con el chisme, asignando responsabilidades a quien no necesariamente las tiene. De esta manera, la *vergüenza* no es solamente un lenguaje de las tensiones sociales. Es sobre todo una forma de incidir en el curso de ellas. Es decir, las tensiones no necesariamente causan la enfermedad, pero el diagnóstico de la enfermedad sí es una forma de intervenir en estas tensiones.

Hace unas décadas esta situación se manifestaba muy claramente cuando el diagnóstico que realizaba el curandero no sólo describía las causas del mal, sino que también buscaba culpables. Si el mal era atribuido a alguna tensión social, se consideraba obligación del curandero decir el nombre de la persona que estaba afectando al paciente. Esto, como es obvio, más que resolver las tensiones simplemente las agudizaba y, en varias ocasiones, el enfermo o su familia intentaron asesinar al presunto responsable. Actualmente, los curanderos actúan con más cautela porque las acciones violentas que se desprendían de sus diagnósticos, es decir de estas “acusaciones”, son perseguidas y penalizadas por la ley nacional. Pero la explicación subsiste. Si la enfermedad se concibe como resultado de las tensiones sociales, siempre se tiende a culpar a alguien.

Por lo tanto, sugiero que imputar a alguien la responsabilidad de un padecimiento físico es también una manera de *jugar el juego*, es otra forma de descalificar a una persona con la que posiblemente se lleva una mala relación. Con esto no planteo que la imputación se haga conscientemente con esa inten-

ansiedad, culpabilidad), ... Se revela en manifestaciones visibles, como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor..., otras tantas maneras de someterse, incluso a pesar de uno mismo y contra lo que le pide el cuerpo, al juicio dominante [...]” (Bourdieu 1999: 223-4).

ción. Puede pensarse como una *estrategia* más que (de manera espontánea) interviene en el *juego* para afectar a otro o para defenderse de éste.

Retomo un ejemplo del libro de Jane Collier, *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas* (1995). La autora afirma que la curación no es propiamente un procedimiento legal (con la excepción de la “solicitud de perdón”) puesto que no se da la confrontación entre los litigantes y sólo involucra a una de las partes. Me parece, sin embargo, que algunas enfermedades (la *vergüenza*, el *cólico*, y las atribuidas a “males echados” y por brujería, por ejemplo) presentan el campo propicio para discutir las formas locales de regulación social, a la luz de las luchas simbólicas entre los pobladores que, a mi manera de ver, constituyen también una forma de confrontación y de “negociación”.

El siguiente ejemplo podría ilustrar la existencia de mecanismos de competencia y de lucha en torno a la enfermedad. Según la autora, existe una enfermedad muy fuerte entre los zinacantecos que es enviada por los dioses como castigo a la persona que cometió un agravio. Esto forma parte de la creencia en un mundo moral en que los malos enferman y los inocentes son saludables (si tienen almas relativamente fuertes). Sin embargo, cita el caso en que una persona que ha enfermado y cuyo mal se atribuye a un castigo divino por un agravio, no acepta esta explicación y propone otra. La persona declara —a mi manera de ver, intentando defenderse— que ha sido objeto de brujería o que algún enemigo engañó a los dioses para hacerles creer que ella había hecho algo malo. En este caso, el enfermo no acepta pasivamente la explicación “natural” que le atribuye la culpa, y busca persuadir a los demás con su argumentación para intentar responsabilizar de su mal a otro.

En este capítulo, se han revisado los aspectos fundamentales de la interpretación de la *vergüenza*. Como conclusión, considero importante volver sobre dos elementos centrales para establecer una diferencia más clara entre las tesis funcionalistas y las que propongo a partir de las nociones de Bourdieu. Por un lado, la orientación teórica funcionalista asume, sin discutir ni poner en tela de juicio, la explicación local que establece una relación causal entre tensiones sociales y enfermedad, es decir, que caracteriza la *vergüenza* como la somatización de las contradicciones sociales. Si bien es posible que algunos casos de *vergüenza* entren en esta caracterización, sugiero que muchos no son realmente una somatización. Al establecer una relación entre enfermedad y conflictos, me parece que los choles crean o reproducen un lenguaje particular

para interpretar o entender las tensiones sociales cotidianas, muchas derivadas de la competencia por escasos recursos o por las diferencias relativas en autoridad y prestigio, o en conocimiento. De hecho, antes que aceptar de entrada la relación causal tensión social-enfermedad, ésta se analiza en el presente trabajo como un argumento o lenguaje con el cual la gente entiende ciertas formas de tensión y trata (sobre todo por medios verbales como el chisme) de incidir en el curso de los conflictos particulares. La enfermedad es introducida en la dinámica social a través del diagnóstico que el especialista o los miembros de la familia elaboran, revisando la historia de tensiones sociales. Son el diagnóstico (basado en la etiología local) y su contexto social los verdaderos objetos de este estudio.

Por otro lado, la noción funcionalista de control social retoma la versión local de la enfermedad como la sanción o el castigo por la transgresión a normas, acuerdos o expectativas más o menos evidentes para los pobladores. Sin embargo, los casos aquí presentados sugieren que estas ideas no son suficientes para entender y explicar estas "enfermedades". Al diagnosticar un caso de *vergüenza* la gente no sólo usa un lenguaje particular para entender su propio mundo de tensiones, sino que también trata de incidir en él. El diagnóstico y el tratamiento, en sí mismos, son *estrategias* para confrontar ciertas tensiones, muchas de ellas con largas historias. Al mismo tiempo, el rumor y el chisme son otras *estrategias* que los involucrados pueden poner en juego en una competencia compleja de imputaciones de responsabilidad sobre el enfermo. De ahí que el resultado no es el simple castigo a la conducta desviante, como plantean los funcionalistas, sino una multiplicidad de opciones producidas por las luchas y las argumentaciones.

V
EL TRATAMIENTO DE LA *VERGÜENZA*

Cuando se recurre a un curandero lo primero que éste hace es “pulsar” al enfermo. El “pulso” indicará las diferentes enfermedades que padece el paciente, pues generalmente se presentan dos o más simultáneamente. El curandero deberá definir el orden de atención de los padecimientos, dependiendo de la gravedad de los mismos, y de los diferentes procesos terapéuticos a los que tenga que recurrir, ya que en algunos casos éstos pueden curar un mal pero intensificar otro. También comunicará a la familia del enfermo los materiales requeridos para el tratamiento (velas, incienso, yerbas, trozos de carne o sangre de algún animal o aguardiente). Generalmente, el procedimiento no se inicia entonces sino hasta que se haya reunido todo lo necesario.

El número de días que debe dedicarse al tratamiento de determinado tipo de *vergüenza* dependerá de la particular fuerza de ésta. Las más leves pueden tratarse en un sólo día, en sesiones de tres a cinco horas, mientras que otras requieren de cuatro o cinco sesiones espaciadas posiblemente a lo largo de un mes. Además, en cada una el curandero puede “pulsar” al enfermo para saber si el padecimiento cede ante el tratamiento o no. A partir de los resultados, puede darse por terminado o continuar durante unas sesiones más. Es posible también que, mientras se realizan las distintas sesiones de atención de la *vergüenza*, el especialista detecte que el paciente sufre de otra enfermedad que no padecía al inicio. Ha sucedido, por ejemplo, que, al terminar un tratamiento contra la *vergüenza*, el curandero decida que debe iniciar otro contra la brujería o un “mal echado” ya que la condición del enfermo se ha complicado. De tal manera, el diagnóstico nunca es fijo, y el procedimiento curativo se va ajustando sobre la marcha.

Los elementos necesarios para el tratamiento de la *vergüenza* son varios, y muchos de éstos son utilizados para otras enfermedades también: las velas, el incienso y el “trago” (aguardiente), por ejemplo, y también las “rameadas” y

“roceadas”. Los que distinguen una curación de *vergüenza* de las de otras enfermedades son las “aguas curadas” o “aguas rezadas” con las que se baña al enfermo, y los rezos que, en estos casos, tienen un contenido muy particular. Veremos esto más adelante en detalle para cada caso de *vergüenza*.

El tratamiento de la *vergüenza* inicia generalmente de la siguiente manera. En fecha previamente convenida, llega el curandero a la casa del enfermo y, después de saludar y platicar brevemente con los miembros de la familia presentes, intercambia comentarios acerca de los materiales necesarios para la atención del enfermo. Revisa lo que la familia ha reunido, y se dispone, con ayuda de algún miembro de la familia, generalmente el padre o el hijo mayor, a preparar lo necesario (buscar algunas yerbas, por ejemplo). Frente al altar,¹ coloca el incienso y unas brasas en un recipiente (se usa comúnmente una lata de sardinas a la que se hace una agarradera de alambres), pide un vaso o taza para servir el licor y acomoda las velas en el piso y en el altar. Cuando todo está en su lugar, enciende las velas y el incienso, y realiza allí un breve rezo, dirigido al Santo Cristo de Tila, a los santos (incluyendo las imágenes de los santos que se encuentren en ese altar en particular) y pide por la salud del enfermo. Mientras reza, el curandero echa “trago” en el piso, directamente abajo del altar, en forma de cruz, y algunos también lo hacen en las cuatro esquinas de la casa. El curandero, o algún miembro de la familia del enfermo, mece suavemente el recipiente con incienso para que el humo se extienda sobre el altar y, ocasionalmente, también en las esquinas de la casa. Concluido este rezo, se comienza a trabajar con el enfermo (hay una curandera en el poblado que curaba con la ayuda de su esposo, ya fallecido, a quien se consideraba “hablatierra” y “hablacerro”. En ese caso, él realizaba el rezo inicial y la curandera hacía lo demás).

El enfermo de *vergüenza* generalmente está sentado durante la sesión. Si su condición es muy débil, entonces puede estar acostado, aunque esto no es común. Es frecuente que el tratamiento de *vergüenza* se haga en el traspatio ya que, como generalmente se baña al enfermo con agua en la que se han remojado objetos y yerbas, se prefiere que no queden restos dentro de la casa porque se cree pueden contagiar la enfermedad a quien los toque. Pero si el tratamiento se hace adentro, entonces la silla en que se sienta el enfermo se orienta hacia una de las

¹ Prácticamente todas las casas tienen un altar en el que hay imágenes de diferentes santos y vírgenes, además de velas, algunas yerbas y ofrendas. En el mismo altar generalmente se colocan otros objetos de valor como, por ejemplo, documentos oficiales de identificación y medicinas.

salidas de la habitación, para que salga la enfermedad y, de preferencia, hacia la menos transitada ya que alguien podría contagiarse al pasar. El enfermo debe quedar, entonces, con la vista hacia afuera. Si esto no es posible, por la disposición de la casa (por ejemplo, en un caso en Tila, la puerta daba a la calle) entonces se sienta frente a una puerta que comunica a otro cuarto interno. El curandero se sienta detrás del enfermo, a medio metro de distancia aproximadamente.

Para la gran mayoría de tipos de *vergüenza* se utilizan las “aguas curadas” o “rezadas”, como veremos con detalle. Estas aguas pueden ser de dos tipos: aquellas en las que se remoja el “objeto” o parte de éste, el que supuestamente desencadenó la situación de *vergüenza* como, por ejemplo, billetes y monedas para la *vergüenza de dinero*. Pero también se utilizan las aguas en las que se lavaron las manos los comensales el día de la reunión en que se provocó la *vergüenza* y que con seguridad pasaron por las manos del causante de la enfermedad.²

El curandero coloca el agua —ya sea de “remojo” o con la que lavaron sus manos los comensales— en un recipiente y, mientras realiza un segundo rezo, agrega las yerbas, el aguardiente y, otros objetos más. Este rezo —característico del tratamiento de *vergüenza*— es muy importante pues al agua sola no se atribuyen facultades curativas.³ Posteriormente se baña al enfermo con ella. Para esto se requiere del apoyo de algún familiar muy cercano al enfermo (generalmente la madre para las hijas y el padre para los hijos), quien toma de estas aguas con sus manos y moja al enfermo, como si diera un masaje ya que las yerbas deben penetrar la ropa del enfermo hasta alcanzar su piel. En otras ocasiones, además de las “aguas curadas” algunos curanderos utilizan las vísceras, la sangre y pedazos de carne del animal que supuestamente provocó la *vergüenza*. Otros prefieren pasar sobre el cuerpo del enfermo el cuerpo del animal muerto.

Durante el rezo el curandero hace una descripción a profundidad del “objeto” que, según se supone, originó la situación de *vergüenza*. El rezo puede durar de una a dos horas, dependiendo de la gravedad del caso, de las interrupciones del curandero, pero también del especialista que realiza la curación. Otro

² Después de una comida con invitados, se guardan en botellas las aguas del lavado de manos y de platos y ollas, a veces durante seis meses o más. En el momento en que se utilizan para la curación, las aguas despiden un fuerte mal olor, que es atenuado por las yerbas y el aguardiente. Sin embargo, en una ocasión durante la curación, el enfermo pidió al especialista que ya no le echara más agua porque no aguantaba la feridez. Fue necesario ponerle más “trago” y yerbas.

³ Se dice que las “aguas curadas” son tan potentes que también pueden utilizarse para “echar un mal” a alguien.

hecho que es muy importante resaltar es que los rezos muchas veces no son inteligibles, incluso para los pobladores. Según un lugareño, el rezo es como un “solfeo” o “tarareo”, porque tiene una entonación especial, monótona, y pareciera no narrar cosas sino sólo emitir sonidos. Sin embargo, esto también depende del especialista ya que algunos los hacen más claros que otros.

Además, a lo largo de la sesión y del rezo, en repetidas ocasiones los especialistas “barren” con ramas, generalmente de “hoja de tigre”, el cuerpo del enfermo, con el objetivo de sacar la enfermedad. Al finalizar, todos los asistentes (incluyendo al curandero, que será “rameado” por alguno de los presentes) deberán ser “barridos” para evitar contagiarse o debilitarse, y depositarse las hojas en un lugar apartado donde nadie las pise o toque. También, en varias ocasiones, el curandero echa al enfermo “roceadas” de aguardiente sobre diferentes partes del cuerpo.

Es importante hacer notar que el ambiente en que se atiende al paciente es generalmente muy relajado. El especialista realiza su trabajo, pero, mientras tanto, la vida cotidiana sigue su curso: entra y sale gente de la casa al traspatio, pasan los niños jugando y gritando, circulan los animales libremente, y el especialista, aun durante el rezo, puede interrumpirse para participar de la plática de los demás y luego continuar.

Al finalizar la curación, se acostumbra invitar a comer al curandero y a su esposa. La familia del enfermo prepara una comida especial, que generalmente lleva carne de puerco, guajolote o pollo, y se acompaña además de arroz, frijoles, chile, abundante tortilla y, por supuesto, aguardiente.

EL “OBJETO MEDIADOR”

Hasta este momento he analizado la vergüenza en referencia con las tensiones y conflictos sociales y he descrito su lógica de operación. En este apartado me referiré a los aspectos del tratamiento, que dirigen nuestra atención a un punto diferente.

Para los pobladores, las causas de la *vergüenza* (que remiten directamente a las tensiones de la vida social), se establecen inicialmente, cuando el especialista elabora su diagnóstico. Pasado esto, el tratamiento toma un sentido diferente y, dejando de lado el hecho social que supuestamente produjo la enfermedad, el curandero orienta los procedimientos terapéuticos hacia el “objeto” en torno al cual gira el conflicto o la tensión. Si el curandero diagnostica que el enfermo padece *vergüenza*

de puerco (por ejemplo, porque fue acusado de robar un animal del vecino), deberá curar al enfermo utilizando la sangre, las vísceras, los sesos o la carne del puerco, o, en otros casos, el agua con que fue bañado el animal. Si el diagnóstico indica que la enfermedad es *vergüenza de olla* (porque la enferma la rompió), será necesario bañar a esta persona con agua en la que hayan remojado los pedazos de la olla quebrada. De esta manera, el “objeto” que está mediando en la situación de *vergüenza* juega un papel principal en las prácticas curativas.

Igualmente sucede con los rezos del especialista durante el tratamiento. En estos se hace una descripción minuciosa del “objeto” en cuestión. Por ejemplo, en el rezo de la *vergüenza de pollo*, detallan la forma de comer del animal, de caminar, de rascar el piso cuando busca la comida, y describen o mencionan también los ruidos que hace. En el rezo que se utiliza para la *vergüenza de casa*, refieren la forma en que ésta cruje por los reacomodos que sufre la estructura a lo largo de los días.

El diagnóstico mismo, antes de empezar los procedimientos terapéuticos, hace ya referencia directa al “objeto” de la *vergüenza*. A la *vergüenza de despulpadora* se atribuye la propiedad del frío, que es como el del metal de que está hecho este instrumento. La *vergüenza de huevo* produce ronchas y llagas en la piel, que huelen a huevo podrido.

Muestra de esta misma focalización sobre el “objeto” son también los nombres que llevan las *vergüenzas*, que no se refieren al hecho que las provocó: robo, ofensa, maltrato de bienes ajenos, invasión de milpa, compromisos incumplidos, sino que toman el nombre del “objeto” en cuestión. Es decir, no se habla de *vergüenza de robo*, por ejemplo, sino de *vergüenza de puerco*, de *dinero*, refiriéndose, por ejemplo, al objeto robado. Y bajo un mismo nombre —por ejemplo, *vergüenza de puerco*—, pueden referirse las siguientes situaciones sociales, sobre las que su nombre ya no nos informa nada:

- 1) Golpear al puerco del vecino y ser regañado por ello.
- 2) Ser acusado de haber robado o matado un puerco (independientemente de si es inocente o culpable).
- 3) Que el marido “no reciba la comida” de su mujer, el día que ella preparó guisado de puerco.
- 4) Que pobladores borrachos hayan peleado en una reunión social en la que sirvieron puerco a los invitados.
- 5) A raíz de la invasión del puerco a una milpa ajena, enferma alguno de los involucrados (el dueño del puerco o el dueño de la milpa).

Sin embargo, el nombre de la *vergüenza* sí resulta operativo para aproximarnos a su tratamiento ya que, independientemente de las diferentes causas que la hayan provocado, las *vergüenzas* que llevan el mismo nombre generalmente se tratan de manera semejante.

Me parece, entonces, que este “objeto” opera en dos planos distintos. Por un lado, es el que establece una relación entre el enfermo y la situación social particular que se dice desencadenó la *vergüenza*: la olla, del que la rompió; el puerco, del que invadió la milpa vecina; el pollo, del que incumplió el compromiso con el curandero, entre otros. En este sentido, podría decir que es el “objeto mediador” entre los implicados en la relación conflictiva, y nos refiere de esa manera indirecta la causa social de la enfermedad.

Pero, por otro lado, hemos visto que en toda la práctica curativa se toma como único referente al “objeto”; entonces, por ejemplo, a través de los síntomas, el enfermo (el sujeto) adquiere las características del “objeto”. En los distintos pasos de la curación —el baño con las “aguas curadas”, los emplastos con las vísceras del animal, los rezos, etcétera— también se trata al enfermo a partir de que presenta las características del “objeto”. En este caso, la relación se establece entre el enfermo (sujeto-“objeto”) y el “objeto” mismo.⁴

SÍNTOMAS Y TRATAMIENTO

En esta sección, desarrollaré dos aspectos de la *vergüenza*: los síntomas y el tratamiento (incluyendo los rezos). Me parece que las nociones de pensamiento simpatético, ya sea bajo los principios homeopático o de contagio, pueden ser de utilidad para aproximarnos a la lógica de las curaciones en Río Grande (Frazer 1975).⁵ El principio homeopático refiere que lo semejante produce lo semejante,

⁴ Estoy consciente de que estas ideas que apenas esbozo aquí requieren de mayor profundización y que deberán revisarse cuidadosamente a la luz de las discusiones sobre temas tales como la fetichización, cosificación, etcétera. Sin embargo, esa discusión excede los objetivos del presente trabajo. Los menciono porque creo que es importante explorar en ese sentido, pero deberé hacerlo posteriormente.

⁵ Según Frazer (1975), los principios de pensamiento subyacentes a la magia son dos: la ley de semejanza y la ley de contacto o contagio. La primera explica que el especialista cree que puede producir el efecto deseado por el solo hecho de imitarlo. La segunda supone que, al trabajar sobre un objeto particular, el especialista puede afectar a la persona que en algún momento estuvo en

o que un efecto se asemeja a su causa. Y el principio de contagio propone que dos cosas que han estado en contacto en algún momento, continúan afectándose mutuamente aun cuando ya no estén juntas. En ambos casos, cuando estemos hablando de los síntomas del enfermo y de los distintos procedimientos terapéuticos, nos estaremos refiriendo a la manera en que operan estos principios simpatéticos, siempre con relación al “objeto” de la *vergüenza*.

Tanto en los síntomas como en el tratamiento, el “objeto mediador” adquiere un papel central. Los primeros describen las cualidades del “objeto”: la temperatura, el olor, los movimientos, la forma. Por ejemplo, la lámina es el “objeto” de la *vergüenza de lámina* que presenta, como síntoma principal, dolor de cabeza. El techo de lámina de una casa es considerado como la cabeza de ésta, así que el padecimiento afectará principalmente la cabeza (*jol*, en chol) del enfermo; además, también suda mucho, y en esto igualmente se asemeja a la lámina que cambia de temperatura a lo largo del día, pero que en la mañana “suda” el rocío que se condensa en el transcurso de la noche.

Para el tratamiento es necesario hacer entrar al enfermo en contacto con “el objeto mediador” de manera directa, o a través de las aguas en las que éste se ha remojado. Por ejemplo, la *vergüenza de lámina* se trata con el rocío recogido de las láminas.

Los únicos síntomas que generalmente aparecen asociados a todos los diferentes tipos de *vergüenza* son el calor excesivo y el sudor. Los demás van ligados a un tipo particular, y diferentes curanderos mencionan ideas al respecto que no siempre concuerdan. Para referirme a los síntomas, retomo los casos de la enfermedad a partir de los nombres que llevan.⁶

Señalan los pobladores que la persona que enferma de *vergüenza de carro*, *de dinero* o *de tractor* padece mucho frío, como el metal del que están hechas las máquinas. El frío también le provoca sudores. La *vergüenza de botella* se hace patente en la tortícolis, que provoca que el enfermo mueva con dificultad el

contacto con éste. Frazer llamó magia homeopática o imitativa a las acciones basadas en la ley de semejanza y magia contaminante o contagiosa a las basadas en la ley de contacto o contagio. Estos dos principios están presentes en la práctica de la magia y, además, son concebidos por los especialistas como los reguladores de los procesos de la naturaleza inanimada. Ambos están comprendidos en la magia simpatética, que supone que los objetos actúan sobre otros a pesar de la distancia por medio de una simpatía secreta.

⁶Excluyo de la siguiente descripción los casos que fueron tratados como ejemplos en el capítulo anterior.

cuello, a causa del dolor.⁷ La *vergüenza de olla* se manifiesta en sudores como los que bañan a la olla de barro cuando se pone a hervir.

Se diagnostica *vergüenza de frijol y de maíz* cuando el enfermo tiene mucha comezón en todo el cuerpo, al igual que cuando se saca el frijol de la vaina o se desgrana el maíz, vuela una película delgada que envuelve el grano y provoca picazón en el cuerpo.⁸

La *vergüenza de pollo y de arroz con pollo* se manifiesta por ronchas en la piel, parecidas a la piel del pollo cuando está recién desplumado. La *vergüenza de pavo* provoca mucha diarrea y disentería, y se presenta con abultamiento del estómago (este es el único síntoma en que coincidieron todos los informantes). La *vergüenza de pato* hace que “gruñe” el estómago. La *vergüenza de puerco* es considerada una de las más fuertes y peligrosas ya que el puerco es también un animal fuerte y difícil de matar. Presenta varios síntomas: mucho sudor, dolores y calor en el estómago (porque el puerco es caliente), y, a veces, el enfermo siente que no puede respirar. Si la padece una mujer, ocasionalmente puede alterar su menstruación.

Las *vergüenzas de mujer, de hombre y de gente* se manifiestan con síntomas como dolor de cabeza y de cuerpo, calor excesivo y sudor; la *vergüenza de “parte” de mujer*, con grietas en las manos o en los pies “que se parecen a la parte de la mujer”.

Hay que recordar que las aguas en que se remojan los “objetos” de la *vergüenza* son “curadas” o “rezadas”; es decir, se les reza y agrega aguardiente y diferentes yerbas curativas; entre las más frecuentemente utilizadas se encuentran: *yajpimel*, cruz pimel, *poleo*, *t’sé*, hoja de tigre y hoja de higuera. En la descripción que sigue ya no menciono este hecho que doy por supuesto; sólo indico los casos en que no se utilizan “aguas curadas”.

Para la *vergüenza de lámina*, se recoge con un pañuelo el rocío que se condensa en las láminas y se le agregan yerbas y aguardiente, el pañuelo se amarra al enfermo en la cabeza. Esta operación puede repetirse durante varios días, ya sin la presencia del curandero, por lo que no hay rezos. Para tratar la *vergüenza de casa* se cortan unos pedazos de las vigas del techo y se remojan, o se lavan las vigas, paredes y rincones de la casa, y con esa agua bañan al enfermo.

⁷ En Tila y en El Limar, por ejemplo, muchos pobladores dicen que no hay *vergüenza de botella*. Una señora de Tila dice que existe “sólo en las comunidades [...]” porque todavía tienen las costumbres antiguas.

⁸ Para algunos de Río Grande y de Tila, el frijol y el maíz dan tos, pero no *vergüenza*.

En los casos de *vergüenza de despulpadora, carro o tractor*, se lavan estos objetos y se almacena el agua. Para la *vergüenza de dinero*, se remojan monedas y billetes. Las *vergüenzas de botella y de olla* se tratan con el agua en que se remojaron los objetos rotos. Si ya no están los objetos rotos que desencadenaron la enfermedad entonces se pueden utilizar otros semejantes. En el caso de la *vergüenza de huevo* podemos notar una diferencia, ya que aquí no se remoja el huevo roto. Se hace una torta de huevo, y mientras está caliente, se pasa sobre las llagas de la piel o la cabeza. Sin embargo, la idea subyacente es la misma: curar con el “objeto” que “originó” la enfermedad.

Para tratar la *vergüenza de maíz y de frijol*, según Pérez Chacón, en Tila se “barre” al enfermo con maíz y frijol, respectivamente (1993). En Río Grande, algunos sólo rezan y “ramean” al enfermo (esto coincide posiblemente con la versión que dice que no hay *vergüenzas de maíz ni de frijol*, sino solamente tos).

Con las *vergüenzas* de animales domésticos (pato, pollo, guajolote, puerco) se sigue un procedimiento diferente. Si la *vergüenza* se originó a partir de una situación penosa en una reunión social, será muy importante contar con el agua en que se lavaron las manos los comensales, así como con el agua en que se lavaron los platos. Si no se guardaron esas aguas, entonces la familia del enfermo debe preparar un caldo semejante al del día de la fiesta, y bañar al enfermo con el agua en la cual lavaron la olla utilizada. Otros curanderos aplican la sangre del animal en las muñecas, los empeines, la frente y detrás de las orejas, y unos más, dan a beber una poca, revuelta con aguardiente.

En el caso de la *vergüenza de puerco* es necesario contar con pedazos de carne del animal para curar al enfermo. Mientras ésta se consigue, las aguas y el *untyo* pueden servir provisionalmente. La familia del enfermo los solicitará al que organizó la fiesta. Si no puede “pedir prestadas” las aguas ni el *untyo* (porque no se guardaron, no se hizo el *untyo* cuando mataron al puerco o justamente porque el enfermo entró en conflicto con alguien de esa familia), la familia del enfermo deberá cocinar el guiso que se preparó el día del conflicto y, con el agua sucia de los trastos lavados, tratar al enfermo.⁹

Cuando se tiene la carne, los curanderos pueden proceder de diferentes maneras. En un caso, se asaron pequeños pedazos, se ensartaron en dos palos y se los pusieron al enfermo en el pecho y la espalda, en forma de cruz, mientras el curandero rezaba. En otro, se aplicaron sesos de puerco sobre la frente de la enfer-

⁹ Hay una descripción de la *vergüenza de puerco* y del *untyo* en el capítulo 1, pág., 33.

ma. Existe también otro procedimiento al que recurren algunos curanderos. Ponen un “emplasto” de carne, vísceras, yerbas y aguardiente amarrado sobre el vientre del enfermo. Al cabo de unas ocho horas aproximadamente, llevan al enfermo al río y allí le quitan el emplasto para que la corriente se lo lleve.

Para las *vergüenzas* de animales que no fueron provocadas en un encuentro social, el tratamiento requiere del animal en cuestión. Se guisa la carne del animal con todos los ingredientes, como si se fuera a comer, y se utiliza parte del caldo y el agua con que lavaron la olla en que fue preparado. Se agregan las yerbas, el licor y se le reza, igual que en los casos anteriores.

Para las *vergüenzas* de aquellos animales que no se comen o que resultaría muy costoso sacrificar (perro, caballo, vaca), se utiliza únicamente parte de la cola, de los pelos del animal y, ocasionalmente, una herradura en el caso del caballo. Se remojan y se baña al enfermo con el agua.

Si se presenta un caso de *vergüenza de mujer* o *de hombre*, deberá remojarse ropa sucia de mujer o de hombre, dependiendo de quién haya supuestamente provocado la enfermedad. Si es *vergüenza de gente*, entonces se remojará ropa sucia de los dos. Además de ropa pueden remojarse anillos, aretes y collares, para las mujeres, y un peine o reloj en el caso de los hombres. La ropa que se remoja proviene generalmente de los familiares cercanos, a quienes se pide este favor, y no de la persona que se supone creó la situación de *vergüenza* (y con la cual se ha entrado en conflicto). La *vergüenza de “parte” de mujer* requiere de agua en que la mujer haya lavado sus órganos sexuales.

Los rezos para el tratamiento de *vergüenza* describen cómo es el “objeto mediador”. A continuación me referiré a su contenido a partir de lo señalado por algunos pobladores y curanderos. El rezo para la *vergüenza de casa* describe los materiales de que está hecha, los ruidos y crujidos que emite a lo largo del día a raíz de los cambios de temperatura y de sus acomodos.

Las *vergüenzas de despulpadora, carro, tractor y dinero* describen principalmente la cualidad fría del objeto. También refieren el sonido que emiten cuando están en actividad (con excepción del dinero). La *vergüenza de botella* y la *de huevo* generalmente las atienden en casa los familiares, sin rezar. El rezo de la *vergüenza de olla* describe todo el proceso de elaboración de la olla. Desde que se amasa el barro, se le da forma, hasta el momento en que se pone a cocer en la leña. Mientras se cuece, se humedece con unas hojas, que son las que se utilizan para curar al enfermo de *vergüenza de olla*. Después, describe cómo suda la olla cuando se está hirviendo agua o caldo, habla detenidamente sobre

los chorros de agua que escurren por los lados y cómo, al quitar la tapa, de ésta cae más agua.

Los rezos para la *vergüenza* de animales describen en detalle cómo son los animales y cuál es su comportamiento cotidiano (manera de caminar, correr, comer, sonidos que emite, comportamiento). Los rezos para la *vergüenza de hombre o de mujer* narran los distintos momentos en la vida de estos: nacimiento, incorporación a las tareas del grupo doméstico, actividades que realiza (dependiendo de sexo y edad). En el caso de la mujer, se refiere también al momento en que le llega la menstruación y deja de ser niña, en que comienza a pensar en el matrimonio, por ejemplo.

Como se puede entender a partir de los datos etnográficos, esta enfermedad responde a una lógica orientada por una idea de semejanza y contigüidad entre objetos y enfermedades, parecida a los principios del pensamiento simpático (homeopático y de contagio). Esto deduzco de la manera en que la enfermedad es diagnosticada y tratada, de los elementos que intervienen en el tratamiento y de la manera en que es narrada la experiencia del enfermo. Esta perspectiva es la que, al parecer, hace explicable a la gente tanto la manera en que las personas enferman, como la manera en que se curan. Los nombres mismos de las enfermedades indican este énfasis en la relación entre objeto y enfermedad. Orientarse por esta “etiología” local y adentrarse en el estudio de sus orígenes, tanto en perspectivas y nociones culturales como en la historia particular del grupo, requeriría de un trabajo más largo, incluso de uno comparativo sobre el tema, sobre otros pueblos choles y con documentos de diferentes momentos históricos. Eso rebasa las posibilidades del que se ha presentado.

Aquí he buscado sólo entender la forma en que se establece la relación entre objeto y enfermedad a partir del contexto social en el que ésta ocurre. La relación entre tensión o conflicto social y enfermedad es también un punto de partida en el diagnóstico de la misma; sin embargo, ese momento rápidamente da paso a otro en el cual el centro es un objeto. Entonces, al parecer, los objetos se convierten en mediadores entre la tensión y el cuerpo, y también en mediadores de las tensiones y disputas mismas. Lo importante, entonces, es que la noción local de *vergüenza*, como relación objeto-enfermedad, es una forma tanto de objetivar las luchas y competencia cotidianas como de actuar e intervenir en ellas, especialmente en un contexto donde los recursos son limitados.

CONCLUSIONES

En este apartado retomaré los distintos hilos de discusión que se han desarrollado a lo largo del trabajo. Uno de los aspectos que me ha llamado más la atención a lo largo de la investigación ha sido el de la etiología local que, como hemos visto, establece una relación directa entre las tensiones sociales y diversas enfermedades. La *vergiüenza*, como uno de esos padecimientos, ejemplifica muy bien esa perspectiva. Su etiología recorta y agrupa una serie de hechos sociales que se distinguen —no siempre con claridad, es cierto— de los que se supone conducen a otras enfermedades (los “males echados”, el *pochitoque*, *entre otros*). En este sentido, los pobladores de Río Grande hacen de la *vergiüenza*, bajo los nombres de *kisin*, *kisin yaj* y *mulilety'an*, un lenguaje específico (y con cierto grado de coherencia) mediante el cual es posible hablar, entender y explicar algunas tensiones sociales, especialmente aquellas que se producen cotidianamente, como parte de las interacciones y los intercambios diarios, en la casa y en la comunidad.

Partiendo de esta explicación causal de la enfermedad que presentan los pobladores, decidí profundizar en la investigación de la dinámica de conflictos y tensiones de Río Grande. Esto me llevó a recrear los aspectos más generales del tejido de las relaciones sociales dentro de esta colonia, pero también de las que los pobladores establecen fuera de ésta. Para ello utilicé las nociones de *campo* y de *habitus* de Bourdieu, que permiten delimitar los distintos ejes de diferenciación y de desigualdad social entre los pobladores que compiten por diversos tipos de capital.

Vimos con detenimiento que los pobladores ocupan posiciones sociales desiguales en el espacio social. Estas posiciones están definidas, de manera importante, en torno a la participación de los agentes sociales en el trabajo agrícola (ya sea destinado al autoabasto o al mercado) y en el trabajo asalariado, siendo

principalmente la tierra y el trabajo los recursos en disputa. Las diferencias económicas presentes en la localidad se traducen también en formas diferenciadas de consumo que adquieren un reconocimiento simbólico. Por ejemplo, conlleva prestigio el consumo de ciertos bienes, entre éstos, los aparatos electrodomésticos; automóviles; las casas de block, cemento y losa y la ropa industrial. Igualmente, destacan por encima de los demás aquellos individuos que han adquirido diferentes grados de formación escolar (estudios de secundaria, de preparatoria y de normal), los que han aprendido algún oficio (albañilería, principalmente, pero también carpintería y mecánica) y los que cuentan con otras habilidades, como son el manejo del español y saber desenvolverse en el medio urbano. Estas diferencias económicas y simbólicas se traducen en relaciones de desigualdad, manifiestas también en distintas instancias de prestigio y de autoridad locales.

Por otra parte, también señalé que en los intercambios cotidianos la gente se relaciona a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son los de género y edad, principalmente.¹ Estos principios —construidos históricamente— operan y se reproducen en distintos ámbitos de diferenciación, como el de la división del trabajo en la familia; la desigual distribución de la posesión sobre la tierra, principal recurso de sobrevivencia de la gran mayoría, asociado con el dominio masculino, o el de la participación exclusivamente masculina en los cargos públicos; en esos distintos ámbitos de la interacción y del trato en la vida cotidiana, las desigualdades se presentan como diferencias estructurales entre hombres y mujeres, pero también entre jóvenes y adultos. Estos principios operan, entonces, como esquemas de percepción y acción de los pobladores (*habitus*), orientando las interacciones cotidianas a partir de las divisiones jerárquicas masculino/femenino y mayores/jóvenes, principalmente.

Los agentes que intervienen en situaciones de conflicto o tensión son identificados en términos de posiciones de fuerza o de debilidad en cada encuentro particular, posiciones que se relacionan con esas divisiones jerárquicas. De esta manera, las situaciones de *vergüenza* se producen fundamentalmente entre personas que son reconocidas y ubicadas por los pobladores como “débi-

¹ En el tercer capítulo hablo de otros dos principios de división: el étnico, que traza la línea entre indígenas y mestizos, y otro que reconoce la existencia de personas que tienen un don para curar y que las distingue de las que no lo tienen.

les”, bajo estos principios de clasificación y jerarquización. Como ya se ha visto, en muchos casos son las mujeres y los niños los que resultan afectados de esta enfermedad, sea directamente o por situaciones en las que están involucrados los esposos y padres, respectivamente.

Como complemento de lo anterior, las nociones de *campo* y de *habitus* nos permiten también entender las tensiones en el espacio social particular bajo las ideas del *juego* y el *sentido del juego*. Hemos visto que en Río Grande existe una serie de orientaciones prescriptivas que hacen posible la convivencia comunitaria (*las reglas del juego*). Pero, al mismo tiempo se ha señalado, por un lado, que estas orientaciones son dinámicas y, por lo tanto, se redefinen a lo largo del tiempo como resultado de procesos sociales muy complejos. Estos cambios provocan tensiones en la medida en que los agentes se mueven entre dos entendimientos diferentes de las orientaciones prescriptivas.

Pero también, por otro lado, se ha insistido en que los agentes no obedecen ciegamente estas orientaciones sino que las interpretan de diversas maneras y manipulan estratégicamente. El *sentido del juego* es entonces la manera en que los agentes se desenvuelven cotidianamente en este mundo de orientaciones prescriptivas dinámicas, intentando —por medio de las luchas simbólicas— alcanzar una posición ventajosa en las divisiones y distinciones sociales instituidas. Algunos casos de *vergüenza*, en particular, hacen referencia a las argumentaciones que, por medio del chisme o el enfrentamiento verbal directo, tratan de establecer una interpretación parcial del conflicto y de las responsabilidades de los involucrados.

Así, las luchas simbólicas entre los individuos buscan descalificar los planteamientos adversos para imponer el propio. Estos individuos ponen en entredicho las divisiones —o los principios de división— aceptadas entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, por ejemplo, para adecuarlas a una interpretación de la situación más conveniente para sí mismos.

En el caso de *vergüenza de puerco*, tenemos un claro ejemplo al respecto. En él, el poblador, dueño del puerco que destruyó la milpa del vecino y que, por lo tanto, incurrió en una falta grave, no acepta su responsabilidad. Él busca imponerse —a través del manejo hábil de la palabra— sobre el vecino al que por “justicia” corresponde una retribución. Al decir que “el puerco es un animal y no entiende” que no debe invadir la milpa vecina, el dueño del animal está eludiendo su responsabilidad, pero lo hace de manera que intenta persuadir al otro de que lo dicho es lo correcto. La idea de que estas situaciones desembocan en *ver-*

güenza nos habla de la forma en que la lucha simbólica, en particular la disputa verbal, interviene en el establecimiento de la posición de debilidad. Justamente, casos como el anterior me llevaron a cuestionar la manera en que se ha analizado la enfermedad como un mecanismo de control social. Si ésta es interpretada como el castigo o la sanción que se impone a un transgresor, o a la conducta desviante en relación con la norma, el caso antes mencionado no tiene explicación. Pero si pensamos más bien que este lenguaje que habla de enfermedad y de tensión es uno de los mecanismos de competencia y de lucha simbólica, creo que podemos avanzar en el entendimiento de estos procesos sociales.

De esta manera, al analizar la *lógica* de la *vergüenza* distinguí dos dinámicas diferentes, que toman en cuenta tanto las posiciones de los agentes en el espacio social como los principios de clasificación y de jerarquización instituidos. La primera dinámica analizada se refiere a las situaciones de *vergüenza* en que se enfrentan dos agentes que ocupan posiciones sociales muy diferenciadas. Esto lleva a que el que ocupa la posición de debilidad en la circunstancia particular salga desfavorecido en el *juego*.

La segunda dinámica analizada presenta la circunstancia en la que se ven involucrados dos agentes que comparten una posición social homóloga o semejante en el campo de relaciones y, por lo tanto, no hay una relación de fortalezadebilidad clara. En estos casos, los agentes intervienen en el desenlace de la situación a partir de las luchas simbólicas, que buscan desacreditar al otro participante en el conflicto: los chismes, acusaciones, insultos y ofensas.

Me parece que podemos caracterizar la *vergüenza* como una expresión de la competencia (*el sentido del juego*) que entablan los pobladores cotidianamente, es decir, como manifestación de las luchas simbólicas entre agentes que ocupan un espacio social determinado. La *vergüenza*, catalogada como enfermedad, es parte de un lenguaje con el cual es posible entender un conjunto de tensiones y contradicciones y, también, actuar en él, incidiendo en el curso de sus resultados.

Además de explorar la *lógica* de los casos de *vergüenza*, construí una *clasificación* de éstos. Elaborada a partir de los casos narrados por los pobladores, retomé la conflictiva social dentro del contexto de pobreza que existe en la colonia. Las tensiones sociales tienen mucho que ver con la precariedad de las condiciones de vida y fue necesario referirse a ambas al momento de elaborar la *clasificación*. Ésta incluye las siguientes divisiones que guardan relación con la escasez de recursos: “desperdicio de recursos propios”, “atentar contra recursos ajenos” y, finalmente, “compromisos y expectativas incumplidas”. Es, pues,

desde esta perspectiva de la investigación, que puso énfasis en las tensiones y en el contexto de precariedad, que se pudo elaborar esta *clasificación*.

Finalmente, deseo referirme a otra de las preocupaciones que tuve a lo largo de esta investigación, relacionada con la presencia de lo que he llamado el “objeto mediador” de la *vergüenza*. He señalado cómo el curandero, una vez que diagnostica la enfermedad (y la remite a algún problema o tensión social), orienta todos los procedimientos terapéuticos hacia el “objeto” en torno al cual se ha dado la tensión, dejando de lado la situación social particular. Desde el primer momento en que escuché las descripciones de los casos de esta enfermedad, me llamó mucho la atención la forma en que, bajo la lógica del pensamiento simpático (homeopático o de contagio), se establecía una relación constante y muy evidente entre el nombre de la enfermedad, el diagnóstico, los elementos y los procedimientos terapéuticos, por un lado, y el “objeto mediador”, por el otro.

Así, el objeto es mediador porque desplaza la atención de las contradicciones sociales a los procedimientos curativos, con una lógica de contagio o contigüidad (*vergüenza de parte de mujer, de despulpadora, de pollo*) estableciendo vínculos entre el cuerpo y las tensiones sociales. También ese énfasis en el objeto permite producir eventualmente soluciones inmediatas a las tensiones sociales permanentes. Sin embargo, la complejidad de estos aspectos, que en un principio quise tratar desde la perspectiva de la “cosificación” de las relaciones sociales, me llevó a reconocer que debían ser objeto específico de un estudio diferente, que permitiera profundizar en los diversos sentidos que tiene esta operación. Por eso, en este trabajo no hice más que enunciar su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

ALEJOS, GARCÍA JOSÉ

- 1994 *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los Ch'oles de Chiapas*. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

ARTIS, GLORIA Y MANUEL COELLO

- 1974 De indios, clases sociales, indigenismo y capitalismo, Estudio de Caso entre los Choles de Chiapas. Tila, Chiapas, México (mecanoescrito).

AULIE, WILBUR Y EVELYN W. DE AULIE

- 1978 *Diccionario Ch'ol-Español y Español-Ch'ol*, Instituto Lingüístico de Verano, México.

BARTRA, ROGER

- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*, Editorial Era, México.

BOURDIEU, PIERRE

- 1990 *Sociología y cultura*, Editorial Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

1993 *Cosas dichas*, Gedisa Editorial, Barcelona, España.

1999 *Meditaciones pascalianas*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.

BOURDIEU, PIERRE Y LOÏC J. D. WACQUANT

- 1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Editorial Grijalbo, México.

CANCIAN, FRANK

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, SEP-INI, núm., 50.

CHENAUT, VICTORIA Y MARÍA TERESA SIERRA

1995 *Pueblos indígenas ante el derecho*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

COELLO, MANUEL

1998 "Los choles", *Fichas etnográficas*, Banco Mundial, México.

COLLIER, JANE F.

1995 *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

1995 "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica", *Pueblos indígenas ante el derecho*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

COLLIER, GEORGE

1989 "Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987", *Mesoamérica* 18, Guatemala.

DE AGOSTINI, CHRISTINE

1994 *Les paysans, le développement rural e l'Etat*, Foundation pour le Progrès de l'homme, Paris.

DEPARTAMENTO DE ASUNTOS AGRARIOS Y COLONIZACIÓN

1934 Documento de dotación ejidal, Comisariado ejidal, Río Grande, Tila, Chiapas (fotocopia).

DURKHEIM, EMILE

1997 *Las reglas del método sociológico*, Colofón, S. A., México.

ESCALONA VICTORIA, JOSÉ LUIS

- 2000 “Comunidad: Jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo”, *Anuario de Estudios Indígenas* VIII, IEI-UNACH, Chiapas, México.

FERNÁNDEZ LIRIA, CARLOS

- 1993 “Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas”, *América Indígena*, vol., LV, núm., 1-2.

FOSTER, GEORGE M.

- 1974 “La sociedad campesina y la imagen del bien limitado”, en Leopoldo J. Bartolomé y Enrique E. Gorostiaga (comps.), *Estudio sobre el campesinado latinoamericano: La perspectiva de la Antropología Social*. Ediciones Periferia, Argentina.

- 1980 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México.

FRAZER, SIR JAMES GEORGE

- 1975 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan Publishing Co. Inc., Nueva York.

GIDDENS, ANTHONY

- 1993 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, ANTONIO

- 1997 El Ch'ak Ab'al (matrimonio tojolabal) y sus transformaciones, de la tradición oral a la actualidad. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

GOUY-GILBERT, CÉCILE

- 1995 “Entre tradición y modernidad: la gestión de la envidia”, en Nava, Carmen y Mario Alejandro Carrillo (coords.), *México en el imaginario*, UAM-Xochimilco, GRESAL y CEMCA.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

- 1965 *Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.

HERMITTE, M. ESTHER

- 1992 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

HOLLAND R., WILLIAM

- 1990 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL

- 1993 "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA y Universidad de Guadalajara, México.

LÓPEZ MARTÍNEZ, MATEO, NICOLÁS MARTÍNEZ GUTIÉRREZ Y FERNANDO MARTÍNEZ LÓPEZ

- 1998 Las condiciones socioeconómicas de las zonas rurales y su relación con el analfabetismo. Tesis de Licenciatura en Educación Primaria. Escuela Normal de Licenciatura en Educación Primaria "Lic. Manuel Larráinzar", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

MANCA, CRISTINA

- 1997 La palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros: Historias de vida de cinco terapeutas tradicionales choles de Tila, Chiapas. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

NASH, JUNE

- 1975 *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

PÉREZ CHACÓN, JOSÉ L.

- 1993 *Los choles de Tila y su mundo*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la

Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

PINEDA, LUZ OLIVIA

1994 “Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas”, en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA y Universidad de Guadalajara, México.

PITARCH RAMÓN, PEDRO

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

PITT-RIVERS, JULIÁN

1968 “Honor y categoría social”, en J. G. Peristiany (comp.), *El concepto de honor de la sociedad mediterránea*, Editorial Labor, Barcelona, España.

REYES GÓMEZ, LAUREANO

1999 Los zoches de Chiapas: salud, enfermedad y atención en la vejez. Tesis de Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California.

SCHUMANN GÁLVEZ, OTTO

1973 *La lengua chol de Tila*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

THOMAS, NORMAN D.

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial*, SEP-SETENTAS, núm., 166, México.

THOMPSON, J. ERIC S.

1975 *Historia y religión de los mayas*, Siglo Veintiuno Editores, México.

VOGT, EVON Z.

1978 *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.

La vergüenza.
Enfermedad y conflicto en una comunidad chol
Editado por el
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre
Mesoamérica y el Sureste.

Se terminó de imprimir en abril de 2002.

La composición en tipo AGaramond 11/13, 9/9.5 y 13/15.6 y
la impresión se hicieron en ENACH Impresión de Libros y Revistas,
Bertha núm., 198, colonia Nativitas, CP 03500, México, D. F.

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición,
en papel cultural ahuesado de 90 gr.

La edición estuvo al cuidado de
José Urióstegui.

La *vergüenza* como enfermedad puede entenderse como un lenguaje que expresa, de manera bastante coherente, algunas de las tensiones sociales resultado de los intercambios cotidianos entre los pobladores de la comunidad chol de Río Grande, Chiapas. Estas tensiones se producen en la competencia por recursos escasos entre individuos desigualmente ubicados en el espacio social. De acuerdo a la etiología local, la *vergüenza* es resultado de encuentros ríspidos o de conflictos interpersonales de los pobladores, es como la somatización de estos antagonismos.

Las situaciones de *vergüenza* se atribuyen a envidias y chismes, a robos, regaños, ofensas y al incumplimiento de compromisos. Sin embargo, en la obra se sugiere un plano de interpretación diferente al local: la *vergüenza* es un lenguaje con que se refieren algunas de las contradicciones sociales —y no sólo personales— que se dan cotidianamente entre los pobladores de Río Grande.