

Presencias faunísticas en prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos¹

Fernando Guerrero Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La intervención de los animales en las prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas actuales se erige no sólo como un campo temático factible, sino pertinente para pensar su existencia como dispositivos comunicadores de intenciones y mensajes entre humanos y no humanos. En este ensayo se presentan estampas de la participación de la fauna en procesos mágicos y mánticos que develan la naturaleza diversa del universo zoológico para los grupos mayas y las interconexiones que desdibujan la frontera con el mundo humano.

Palabras clave: animales, magia, adivinación, mayas, cosmovisión

Abstract

The intervention of animals in the magical and divinatory practices of current Mayan peoples stands not only as a feasible thematic field, but also pertinent to think about their existence as communicating devices of intentions and messages between humans and non-humans. This essay presents pictures of the participation of fauna in magical and mantic processes that reveal the diverse nature of the zoological universe for Mayan groups and the interconnections that blur the border with the human world.

Keywords: animals, magic, divination, Mayan, worldview

1 Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IA400220: “El vínculo persona-ambiente entre los tojolabales y sus vecinos (tseltales y chujes): cosmovisión, relaciones históricas y fronteras etnolingüísticas”.

*En el comienzo de toda consideración acerca de los animales
está, o debería estar, la sorpresa, la sorpresa de que ellos existan*
Jean-Christophe Bailly, *La forma animal*

Introducción

Las palabras de Bailly encuentran eco en las de Alfredo López Austin quien reflexiona, en un ensayo clasificatorio de la fauna maravillosa mesoamericana, sobre los adjetivos que pueden merecer los seres animales para las sociedades de aquella tradición: “fabulosa, fantástica, asombrosa... Todos estos calificativos parecen cuadrar al complejo cultural que se forma en la confluencia del mundo animal y el apasionado intento del ser humano por aprehenderlo con el intelecto y la emoción”.² La extrañeza permanente, que a su vez es desconcertante cercanía, con la que la humanidad ha lidiado frente al universo faunístico, ha desencadenado, a lo largo del tiempo y en todas las geografías, medios para entrar en contacto, vehículos comunicativos que, si algo puede caracterizarlos, es la diversidad y complejidad de sus naturalezas. De todos estos dispositivos relacionales, los mágicos y mánticos son, sin duda, excelentes vías para adentrarse en los vínculos profundos que las sociedades mantienen con aquellos seres que median con lo divino: los animales.³

Esa asociación entre la fauna y las prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos es la que interesa estudiar en este ensayo. No obstante, debido a que el tema es amplio, que su tratamiento cabal plantea un reto intelectual

2 López Austin, Alfredo. “Fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”. En Millones, Luis y López Austin, Alfredo (eds.). *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, pp. 31-91.

3 De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984, p. 45.

nada trivial y que exige espacios más extensos, lo que aquí se ofrece son estampas, viñetas que pretenden mostrar el abanico de las interacciones entre humanos y animales vía la magia y la adivinación. Para ello, es necesario hablar en primer lugar de estos dos últimos conceptos, poniendo énfasis en las particularidades que adquieren al ser pensados desde la tradición mesoamericana, en la que es posible ubicar a los pueblos mayas. Esto permitirá adentrarse en algunos procesos mágicos en los cuales está involucrada la fauna, especialmente los relacionados con las condiciones dinámicas de salud y enfermedad de las personas. Fuertemente vinculados a estos últimos, se abordarán ciertos procedimientos de adivinación marcados por la presencia trascendental de los animales, así como la relevancia de la percepción e interpretación de los sucesos que los conforman. La exposición de dichas estampas consentirá delinear algunas reflexiones finales respecto a la propia naturaleza de la fauna de acuerdo con aspectos de las cosmovisiones de los pueblos mayas, así como impresiones sobre el papel de las prácticas mágicas y adivinatorias en la vida de dichas sociedades.

Sin embargo, antes de proceder con el esquema propuesto, es imprescindible establecer algunas coordenadas que ayuden a ubicar las operaciones y concepciones culturales que se tocarán en este texto, con respecto a las sociedades que las producen. En ese sentido, conviene decir que los pueblos mayas contemporáneos se ubican geográficamente en el sur y sureste de México (con excepción de los huastecos o *teenek*, que habitan en el norte del estado mexicano de Veracruz y sur de San Luis Potosí, en la Costa del Golfo de México), a lo largo de buena parte del territorio de Guatemala, zonas de Belice y algunas áreas fronterizas de Honduras con el país guatemalteco.⁴ Siguiendo el criterio lingüístico, en la actualidad son hablados 30 idiomas

4 Schumann, Otto. "Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan". En Borden Eng, Rubén y Guerrero Martínez, Fernando (comps.). *Caminos culturales mesoamericanos. Obras completas de Otto Schumann Gálvez. Volumen 1. Artículos y ensayos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2016 [1993], p. 254; Millán, Saúl. "Presentación". En Millán, Saúl (coord.). *Las culturas indígenas*

agrupados dentro de la familia maya en la región antes descrita (ver Figura 1), los cuales han sido clasificados en diferentes ramas y grupos de acuerdo con su origen y parentesco.⁵

El desarrollo histórico de los pueblos mayas se remonta al primer milenio AC. y hasta nuestros días, en el cual “es posible visualizar una amplia multiplicidad de expresiones con matices distintos, de tal manera que se abre la posibilidad de varias culturas mayas, como la prehispánica, la colonial y la contemporánea, así como también la cultura maya de las Tierras Bajas o de las Tierras Altas”.⁶ Las transformaciones sociales, culturales, económicas, políticas y religiosas que han encarado los pueblos mayas a lo largo de su devenir son vastas, complejas y en muchos casos agudas, sin embargo, como expresa Andrés Fábregas, las culturas indígenas “han cambiado en varios de sus rasgos sin perder sus perfiles propios”.⁷ Es así que las relaciones que cada uno de los grupos etnolingüísticos mayas ha establecido con los “otros” en distintos momentos de su historia (léase “otros” como otros pueblos mayas y mesoamericanos, los españoles conquistadores y religiosos, los ladinos y mestizos, el estado-nación, la sociedad “mexicana”, los extranjeros, etc.), son sumamente diversas y han marcado de formas muy particulares el desarrollo de su vida, a pesar de presentar también similitudes y convergencias con otros pueblos. Evidentemente, esta situación se refleja en sus prácticas culturales, cambiantes

de México. *Atlas nacional de etnografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, pp. 25-51.

- 5 Véase Kaufman, Terrence. “Aspects of the lexicon of proto-Mayan and its earliest descendants”. En Aissen, Judith, England, Nora y Zavala, Roberto (eds.). *The Mayan Languages*. Londres y Nueva York: Routledge, Routledge Language Family Series, 2017, pp. 66-67.
- 6 Izquierdo, Ana Luisa. “Introducción. La identidad maya”. En Martínez de Velasco, Alejandra y Vega, María Elena (coords.). *Los Mayas: voces de piedra*. México: Ámbar Diseño, 2011, p. 17.
- 7 Fábregas Puis, Andrés. *El mosaico chiapaneco. Etnografía de las culturas indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, p. 11.

y heterogéneas, ancestrales y modernas a la vez, entre las que podemos ubicar a aquellas que tienen que ver con la magia y la adivinación. Pero antes de explorar algunas de las estampas sobre la praxis mágica y mántica en la trama de sus nexos con el mundo animal, conviene apuntar algunas palabras sobre el contexto general respecto a la naturaleza de dichas nociones.

Magia y adivinación en Mesoamérica y el área maya

La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana pueden ser entendidas como procesos que permiten la conexión y comunicación entre diferentes ámbitos y entes del mundo. Para comprender la naturaleza de estas prácticas como tejidos conductores de información y voluntades entre seres, es necesario partir de la idea de la existencia de dos grandes espacios-tiempos según el pensamiento de los pueblos en cuestión. Si bien la forma de nombrarlos varió en el tiempo y a lo largo y ancho del área mesoamericana, así como cambia de acuerdo con distintos autores, probablemente es Alfredo López Austin quien ha estudiado y sistematizado las diversas expresiones y contenidos de dichas esferas en la tradición religiosa mesoamericana. De manera sucinta, el historiador señala que los ámbitos espacio-temporales referidos son:

El divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes, pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano), y se cree que su existencia continuará aún después de la desaparición de este mundo. El tiempo-espacio divino sólo está ocupado por dioses y fuerzas. El mundano es el propio de las criaturas. Sin embargo, los dioses y las fuerzas también ocupan el ámbito ecuménico, ya sea en forma permanente o cruzándolo en su tránsito.

La comunicación entre ecúmeno y anecúmeno es constante. El paso se realiza en ambas direcciones por numerosos umbrales.⁸

Parte sobresaliente de la transmisión de mensajes entre ambos espacio-tiempos y sus respectivos ocupantes se da, en efecto, a partir de las prácticas mágicas y adivinatorias. También es cierto que este intercambio es posible debido a que los seres que habitan y transitan el ecúmeno y anecúmeno viven, en su propia forma y existencia en el mundo, características de los dos ámbitos. De ahí que se diga que todos los pobladores del universo se componen, ya sea en momentos específicos de su vida o de manera transitoria, de una o varias sustancias sutiles y ligeras, típicas de las divinidades, llamadas en la terminología mesoamericanista como “entidades anímicas”, y otra sustancia pesada y dura, una cáscara o envoltura que sirve de contenedor de las primeras, comúnmente tratada como el cuerpo.⁹ Estos dos rasgos (los dos espacio-tiempos y los dos tipos de sustancias constitutivas de los seres) resultan fundamentales en el entendimiento de las dinámicas asociadas a la magia y la adivinación.

La condición del ser humano como producto divino y poblador de un espacio-tiempo creado en su beneficio, pero nunca totalmente asible a él, en conjunto con las propiedades conectiva y comunicativa, como ensamblaje que se convierte en acción directa o indirecta, conforman la base de los procesos mágicos. De manera consciente o inconsciente, las personas únicamente están capacitadas para percibir la sustancia pesada del universo, particularmente en situaciones normales de vigilia; aquellas que se saben compuestas por sustancia divina conocen

8 López Austin, Alfredo. “Sobre el concepto de cosmovisión”. En Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, p. 26.

9 Martínez González, Roberto. *El nahualismo*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 499.

que el origen de los fenómenos que mueven el mundo proviene del ámbito invisible del cosmos, por lo que:

El hombre pretende ganarse la voluntad de los dioses sometiéndose a ellos con acciones estrictamente reguladas como la oración, la ofrenda o la mortificación. Pero creyéndose parcialmente divino en un mundo ocupado por criaturas igualmente divinas, también crea técnicas de comunicación eficaz con la parte invisible de los seres que lo rodean. Se enfrenta así a la realidad subyacente de su mundo en un mismo plano – de dios a dios–, con una familiaridad que oscila entre el convencimiento y la agresión, entre la justa reciprocidad y el engaño, entre el diálogo abierto y el ataque furtivo. Ejerce la magia.¹⁰

Es así como podemos entender la magia en el contexto cultural mesoamericano. Como se decía líneas arriba, las expresiones al respecto son diversas, incluso al interior de los pueblos mayas; variados son también los procedimientos mágicos usados por neófitos y especialistas. Antes de describir someramente las técnicas mágicas, conviene apuntar algunas palabras sobre estos últimos, los especialistas de la magia (llamados “magos” o “chamanes” según diferentes posturas teóricas¹¹), que, como es de suponerse, presentan mayores baterías de acción que los individuos comunes, gracias a los poderes que han obtenido.¹²

10 López Austin, Alfredo. “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana* 69, 2004, p. 23.

11 Véase Arnauld, M. Charlotte y Dehouve, Danièle. “Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala”. *Tiempos de América* 1, 1997, pp. 26-27.

12 Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. “Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual”. En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 36-43.

En ese sentido, hay que decir que existieron y persisten hoy en día diferentes clases de especialistas. Por ejemplo, entre los tojolabales de Chiapas, México, estas personas son llamadas comúnmente “vivos” debido al “don” que tienen y que se dice recibieron de Dios,¹³ gracia que los faculta para desempeñarse como curanderos, hueseros, pulsadores, parteras, humanos atmosféricos (que ostentan el poder del rayo, arcoíris, viento o torbellino) y brujos, todo aquel que posee un *alter ego* perjudicial o no, a la vez que existe una clasificación de estos “vivos” dependiendo de su función y su poder: unos ligados a la agricultura, otros a la salud, los que fungen como auxiliares y los maléficos, entre los más sobresalientes.¹⁴ No obstante, hay especialistas que aún en el siglo pasado mantenían el prestigio de su poder, pero que ahora prácticamente han desaparecido, como es el caso del *ilum k'inal* entre los popti' o jacaltecos:

Un tipo muy curiosos de chamán, que no tiene paralelo entre los otros grupos mayas, es el *ilum k'inal*, “observador del tiempo” (*ilum*, “el que observa”, *k'inal*, “tiempo”). De ellos hay varios en Jacaltenango ahora, uno de ellos es uno de los Regidores. Son hombres que tienen una virtud innata, localizada aparentemente de forma vaga en su mirada fija, con la que protegen a la comunidad y toda su gente de cualquier daño. Se cree que con el solo acto de mirar algún determinado peligro, puede eliminarlo.¹⁵

13 Gómez, Antonio. “El *Luúmk'inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre”, *Anuario de Estudios Indígenas* 6, 1996, p. 53-64.

14 Gómez, Antonio, Palazón, María y Ruz, Mario. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, p. 135.

15 La Farge, Oliver y Byers, Douglas. *The year bearer's people*. Nueva Orleans: The Tulane University of Louisiana Press, 1931, p. 142.

El poder de la mirada también se reflejaba en el nombre de los curanderos en la zona maya *q'anjob'al*, en Guatemala, pues se tiene el registro del llamado *ilom pixan*, “mirador del alma” que, con solo observar a la persona, este especialista de la magia y la adivinación podía conocer tanto el padecimiento que sufría como su causa,¹⁶ que es básicamente lo mismo que sucede con el *j-ilol* *tsotsil* de los Altos de Chiapas, pues “el término *j-ilol* tiene un sentido epistémico en el pensamiento maya-*tsotsil*, que significa ver a detalle la salud de la persona, determinar enfermedades, ya sea algún mal físico o un malestar. El *j-ilol* mentaliza a las personas que padecen e interiorizan su pérdida física o emocional”.¹⁷ Además, es interesante regresar a la reflexión local *q'anjob'al* sobre la condición de los *ilom k'in*al de considerar que “en sus corazones son verdaderamente poderosos”,¹⁸ ya que puede ser vista como la facultad de poseer conocimientos y sabiduría, en consonancia con su poder de visión. En este sentido, entre los yucatecos de la época colonial, las facultades de los especialistas rituales avocados a la magia y la adivinación “para interpretar y transmitir los mensajes sagrados se manifiestan en la voz *ah na'at*, que atribuye al personaje que se dedica a este tipo de actividades el ser discreto, entendido, sesudo; al igual que en *na'at ach*, hombre que mira los inconvenientes y lo que puede ser y suceder”.¹⁹ Por su parte, en torno a dichos especialistas entre los *kaqchikeles* coloniales, destaca la creencia en un ente sobrehumano que podía presentarse ante una persona para comunicarle alguna información especial

16 La Farge, Oliver. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*. Guatemala: Cholsamaj/ Ediciones Yaxte', 1994, p. 184.

17 Hernández, Miguel. “El *j-ilol* y el *j-ak'chamel* en los altos de Chiapas”. En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 231.

18 La Farge, op.cit., p. 157.

19 Chávez, Mónica. *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. México: UNAM, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013, p. 289.

o “concederle el don de la adivinación”.²⁰ Al respecto de cómo una persona llegaba a convertirse en adivino, se menciona lo siguiente:

La práctica ritual se centraba en la adivinación y la curación, estando ambas estrechamente entrelazadas. Se creía que los individuos nacidos bajo ciertos “soles” del calendario de 260 días tenían potencial adivinatorio, pero el reclutamiento inicial dependía de cierta prueba de clarividencia, aparentemente el resultado de cierta clase de sueño [...] Los Kaqchikeles llamaban a estos clarividentes *saqwachinel*, con base en el término “soñar”. Los sueños podían ser presagios del futuro por derecho propio y algunos individuos podían no hacer otra cosa como adivinadores [...] Otros empezaban el largo entrenamiento formal para comprender las potencias tanto del tiempo terrestre como del tiempo cósmico y para ser capaces de interceder exitosamente con los seres sobrenaturales.²¹

Se distingue claramente la íntima relación que existe entre el “don” adquirido por un especialista ritual y el sueño, además de que se reitera la asociación entre el adivino y el curandero, ya que ambos podían ser una misma persona en el sentido de las funciones que desempeñaban. De esa forma sucedía entre los mayas yucatecos de la época colonial, pues “adivinar (*k'intah*), echar suertes, también significa medicar, lo que nos lleva a la íntima asociación entre la adivinación y la aplicación de la

20 Hill, Robert. *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies / Cholsamaj, p. 111.

21 *Ibid.*, p. 123.

terapia curativa al enfermo, al parecer nociones difíciles de separar”.²²

Como sistema, los procesos mágicos y mánticos casi siempre incluyen la combinación de diferentes técnicas de forma articulada para lograr su cometido. En una de las monografías más recurridas sobre el tema de la adivinación, Barbara Tedlock describe que entre los k'iche' de Momostenango, Guatemala, el procedimiento mágico-advinatorio “es un evento llamado *ch'obonik* (‘entender’). El entendimiento es logrado al combinar varias acciones: la mezcla, toma y disposición de pilas de semillas de *tz'ite'*; la cuenta e interpretación de los 260 días del calendario advinatorio, y el salto y habla de la sangre del advino”.²³ Sin entrar en detalle en la descripción de este proceso, sólo se hará referencia al último punto que destaca la cita, que es el del “salto y habla de la sangre”, ya que muestra la profunda interrelación e interconexión de la magia y la adivinación con la naturaleza.

Tras haber dispuesto adecuadamente todos los instrumentos del ritual de adivinación, el especialista ritual k'iche' requiere de invocar tanto a los cargadores de los días como a los montes sagrados del entorno, los cuales son eminentemente personificados y traídos a un espacio determinado justamente mediante las semillas de *tz'ite'* y algunos cristales, que establecerán, según su disposición en el escenario de la adivinación, ciertas jerarquías divinas. De esta manera, el advino procede a realizar la cuenta calendárica-ritual, a la par de que comienza a interpretar los saltos de su sangre y los tirones de sus músculos, “movimientos que reflejan, en un nivel microcósmico, la descarga del relámpago sobre los ríos del macrocosmos”.²⁴ Es decir que, en un mismo evento ritual, se están congregando en el espacio a los entes divinos que controlan el entorno y dominan el paisaje

22 Chávez, op.cit, p 287.

23 Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Nuevo México: University of New Mexico, 1992, p. 153.

24 Ibid., p. 201.

local, a los señores de los días y a la potencia eléctrica y divina del rayo, como energía trascendental que transmite un poder especial. Como concluye la citada autora, “el sistema sanguíneo aparece como una especie de adivinación, ya que procede de acuerdo con oposiciones binarias y está dirigido a investigar la salud privada de una persona”.²⁵ Además, la forma de adquisición de poderes para un adivino k’iche’, en resonancia con la creencia colonial de los kaqchikeles mencionada líneas arriba, se atribuye al haber sido golpeado por el hacha de *Coxol*, un ente sobrehumano de tamaño pequeño asociado con el color rojo, quien da el poder en forma de rayo a la sangre de la persona que lo recibe, adecuándolo para comprender y recibir mensajes del mundo natural y sobrenatural.²⁶ Finalmente, de esta forma, es posible afirmar que la técnica mágica-mántica está dada por la adquisición interior de un fenómeno atmosférico, es decir, adivinar es recibir el rayo y comprender el estruendo interior.

Dicho esto, en un intento por clasificar las técnicas mágicas, se han propuesto tres maneras de incidir en ese ámbito normalmente ajeno al humano, las cuales encuentran correspondencia en aquellas presentes en los procedimientos mánticos. La primera es la *acción directa*, en la cual el especialista debe ubicarse en el ámbito de las deidades para ejercer acciones particulares, ya sea de convencimiento o incitación, amenaza o engaño, con el fin de lograr un objetivo determinado; la segunda, que es la *construcción del modelo*, radica en la elaboración de una copia o imagen manejable del ser, espacio o agente al que se requiere aplicar alguna acción para cambiar una situación específica; mientras que la tercera, definida como el *viaje extático*, comprende la separación de una de las entidades anímicas del mago, ya sea mediante el uso de algún psicotrópico o diversas penitencias, y su traslado al anecúmeno para interactuar con los dioses y transformar la realidad.²⁷

25 Ibid..

26 Ibid., pp. 134-135.

27 López Austin, “La magia”, op.cit., pp. 24-28.

En el caso de la adivinación, aunque también conlleva el ejercicio de acciones decisivas, su núcleo se ubica en mayor medida en la percepción e interpretación de signos, de manera que entender el orden oculto en el universo, lo desconocido para el ser humano, ha sido una ocupación y una necesidad de todos los grupos humanos a través del tiempo y en distintas geografías.²⁸ La adivinación, como un conjunto diversificado de prácticas y saberes, implica una relación necesaria con otros seres, pertenecientes tanto al mismo ámbito del ser humano como a uno distinto o más allá de él. Como afirman Sotelo y Craveri, “en múltiples tradiciones religiosas se han desarrollado distintos medios para adivinar el futuro; en todos se requiere de un intermediario que, a través de un aprendizaje, transmita la voluntad divina o interprete el orden del universo”.²⁹ No obstante, es posible afirmar que lo que subyace a toda adivinación es justamente la interpretación de los signos mediante los cuales es expresado un mensaje, un orden, una intención. Sin embargo, la cantidad y diversidad de estos signos es bastante grande y compleja. Para las autoras citadas antes, éstos pueden dividirse, en especial para el contexto maya, en: (1) signos premonitorios, los cuales presuponen un orden preestablecido en el mundo natural que es factible leer, pero que sólo un experto puede interpretar, por ejemplo, la astrología, los augurios y auspicios; y (2) los signos indagatorios, que presuponen que el futuro es dominado por la voluntad divina, la cual consiente indicar el curso del futuro a través de mensajes.³⁰

28 Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 7; Annus, Amar. “On the beginnings and continuities of omen science in the ancient world”. En Annus, Amar (ed.). *Divination and interpretation of signs in the ancient world*. Chicago: The University of Chicago, 2010, p. 1.

29 Sotelo, Laura y Craveri, Michela. “La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo k’iche’”. En De la Garza, Mercedes y Valverde, María del Carmen (eds.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, pp. 169-170.

30 *Ibid.*, p. 170.

La complejidad inherente a los tipos de signos y sus manifestaciones, así como al papel que toma el especialista en interpretarlos, ha originado que varios autores consideren distintas formas de adivinación: “existen, en verdad, dos maneras fundamentales de adivinación que encontramos según la civilización en que una u otra se hayan desarrollado”.³¹ Para Bloch, una de ellas es la adivinación inspirada, en la que el especialista recibe el influjo divino a través de reglas muy estrictas que varían de acuerdo con la época y el lugar, mientras que la segunda es la adivinación inductiva o basada en señales, que se caracteriza justamente por la interpretación de éstas últimas e implica que la divinidad ha manifestado su voluntad y anunciado el futuro en tal o cual orden de la naturaleza, “y el simbolismo de las señales, a menudo muy complejo, es la incógnita a interpretar que se ofrece al adivino o bien al simple particular”.³²

Refiriéndose a los antiguos nahuas, Todorov considera también dos tipos de adivinación, la cíclica y la puntual: la primera estaría dada principalmente por el influjo del calendario, en el que cada fecha tiene una carga distinta y sería una especie de adivinación sistemática ya establecida; mientras que la segunda tomaría la forma principal del presagio, y en la cual todo acontecimiento que salga de la normalidad, del orden común, será interpretado como anuncio de otro acontecimiento que habrá de ocurrir, por lo que la noción de casualidad no existe.³³ En general para el ámbito mesoamericano, López Austin clasifica las técnicas adivinatorias en tres tipos, siguiendo su propuesta para las técnicas mágicas: a) la *acción directa*, que radica en la sabiduría y poder del adivino, quien interpreta en libros sagrados o a partir de ciertos fenómenos o sucesos aquello que está oculto; b) la *construcción del modelo*, en donde el adivino crea un escenario propicio para conocer algo en parti-

31 Bloch, op.cit., p. 7; Annus, op.cit., p. 8.

32 Ibid., p. 9.

33 Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, tercera edición, 2003, pp. 70-71.

cular, valiéndose de diferentes elementos, como pueden ser los granos de maíz o de otras plantas; c) el *viaje extático*, en el cual el adivino, a través de diferentes alteradores de la conciencia, ya sean sustancias o ejercicios, modifica su percepción para ver lo desconocido.³⁴

Se quiere destacar, más allá de las diversas taxonomías de la magia y la adivinación, que lo subyacente a éstas es, por un lado, el establecimiento de conexiones y comunicaciones, y por el otro, la percepción e interpretación de los signos, mediante las cuales se establecen relaciones con diferentes seres, ya sea para descubrir su voluntad o intención, la cual afecta al ser humano y viceversa, o para encontrar el orden, o más bien el flujo de sucesos interconectados que existen en la realidad. Además de ser una herramienta para comprender el cosmos, tanto espacial como temporalmente, la magia y la adivinación implican un conocimiento del sistema de relaciones causales que ocurren en el universo, de sus significados ocultos.³⁵

Una de las partes fundamentales de los procesos mágicos y mánticos puede entenderse como una especie de lectura y traducción de la realidad, sea cual sea el tipo de signo en cuestión. De esta manera, los especialistas antiguos, llámense magos, adivinos o de cualquier otra forma, “leían” en los códices el destino o la suerte de una persona; “leían” en la sangre la enfermedad que aqueja a una persona y el provocador de la misma; “leían” en los fenómenos naturales y en el comportamiento de los seres del entorno la ocurrencia de diferentes eventos; “leían” en los sueños los sucesos del mundo oculto, sobrenatural; y “leían” en el agua, el fuego, en semillas, piedras, espejos y otros objetos los signos que reflejaban el papel de algo en el universo. Y hay que recalcar que, salvo la lectura de los códices, todo lo anterior se

34 López Austin, “La magia”, op.cit., p. 29.

35 Sotelo, Laura y Craveri, Michela. “La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo k’iche’”. En De la Garza, Mercedes y Valverde, María del Carmen (eds.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, p. 171.

sigue aplicando entre los grupos indígenas contemporáneos. A su vez, la traducción es necesaria porque el “lenguaje” en el que se presentan los diversos signos no es un lenguaje común, cotidiano, al alcance de cualquier persona, por lo que “es claro que la interpretación y comunicación de la realidad divina requiere del uso de un lenguaje sagrado, esotérico y, a su vez, divino”;³⁶ un lenguaje “otro”. Es decir que, para interpretar correctamente un signo, el mago-advino debe conocer el “lenguaje” propio en el que está expresado, mientras que, para actuar en respuesta al mensaje, debe recurrir también al uso de dicho “lenguaje”, hacer una traducción adecuada. Aquí es donde resulta evidente que el tratar de comprender los sistemas adivinatorios sin considerarlos como una forma de relación del humano con otros seres y ámbitos, es impertinente, pues en la manera de percibir las señales, de interpretarlas y de actuar en consecuencia, subyace siempre una interacción con ese “otro”.

Los animales en los procesos mágicos y mánticos mayas

La fauna cumple con papeles muy variados y complejos al seno de los procesos mágicos y adivinatorios en tierras mayas. Uno de los más sobresalientes, sin duda, es su condición de configurarse como parte indisoluble de la persona humana y, a la par, de los especialistas rituales que ejercen la magia y la adivinación, lo cual está relacionado con los propios poderes de las personas señaladas. No obstante, este hecho no ha sido sencillo de asir intelectualmente, de forma que se ha constituido como uno de los temas trascendentales de la antropología de los pueblos mayas.³⁷ Las complicaciones más grandes provienen, por un lado, de la imbricación de varios fenómenos

36 Ibid., p. 171.

37 Medina, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000, p. 314-318.

distintos y el intento de los académicos por desmenuzarlos para su comprensión, y por otro, del hecho de utilizar analogías de corte etnohistórico y etnográfico provenientes de los pueblos del centro de México para aplicarlas al ámbito maya. Sin embargo, es justamente la naturaleza de las relaciones del ser humano con los animales lo que se encuentra en el meollo del asunto. Los conceptos que se encuentran en el epicentro de esta problemática son los de *nahualismo* y *tonalismo*, generados desde y a partir de datos de los pueblos nahuas del altiplano central mexicano. Lo que es una realidad es el hecho de que los especialistas en el tema están divididos en cuanto a si es recomendable o no el uso de estas nociones en todos los pueblos de tradición mesoamericana. Para expresar de manera sucinta las características de ambos términos, conviene citar textualmente las palabras de Bartolomé y Barabas:

Dicha concepción propone una “teoría de las almas” en la que los seres humanos tienen una o más entidades anímicas compañeras, ya sean animales o fenómenos atmosféricos (rayos, truenos, centellas, etc., pero concebidos también como entidades anímicas), que nacen junto con el individuo y que serán sus co-esencias durante toda la existencia, constituyendo una fuerza vital externa pero asociada a la vida humana. De acuerdo con esta teoría todos los seres humanos poseen un *tonal*, una fuerza vital acompañante, pero sólo unos pocos están dotados de la capacidad de transformarse en su *alter ego*, lo que se conoce como “nahualismo” en lengua náhuatl.³⁸

38 Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. “Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual”. En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 24-25.

Como ya lo han notado diversos autores desde hace varias décadas, entre algunos grupos mayas estas nociones parecen mezclarse, por lo que se ha señalado que esa situación dificulta su aprehensión. También se ha discutido si en realidad existe la transformación física del humano en animal y viceversa, o si ésta es más bien onírica. Un ejemplo se puede ver mediante los datos recopilados por Mario Ruz con los tojolabales chiapanecos, entre quienes se ha traducido el término *wayjel* como nagual, pero que supuestamente comprende igualmente la idea de *tonal*, “pues cumple con frecuencia tanto el papel de animal compañero, con destino común, como el de animal ocupado por el espíritu (*altsil*) de un ‘vivo’. Así, mientras algunos tojolabales consideran que el *wayjel* es sólo un emisario del ‘vivo’, otros creen que éste puede ocupar ‘realmente’ el cuerpo del animal y/o sufrir sus experiencias”.³⁹ Para este pueblo maya, un “vivo” es aquella persona que posee un don especial, un poder divino que lo faculta para ejercer actividades fuera del alcance de los demás, entre los que se encuentran los brujos, curanderos, hueseros, pulsadores, humanos-rayo y otros especialistas. Cabe mencionar que el nombre del ente que se describe como nagual entre varios pueblos mayas contiene la raíz *way*, del verbo “dormir”. Algunos autores creen conveniente distinguir los fenómenos de nahualismo y tonalismo, pero que su combinación no se debe simplemente al azar o sólo a la confusión de las personas “pues ambas derivan de una misma concepción cultural: la de la existencia de relaciones privilegiadas entre ciertos hombres y ciertos animales y, más generalmente, entre seres que pertenecen a diferentes planos cósmicos”.⁴⁰

39 Ruz, Mario. “Médicos y *loktores*. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales”. En Ruz, Mario (ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Volumen III. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983, p. 175.

40 Navarrete, Federico. “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”. En Navarrete, Federico y Olivier, Guilhem (coords.). *El héroe entre el mito y la historia*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000 p. 159.

Estas relaciones tienen varias características, pero quizá una de las más importantes es la asociación entre la jerarquía, fuerza y/o posición social de una persona, con el poder depredador, la astucia, potencia y otros rasgos particulares de los animales ligados al humano. Por ejemplo, entre los tseltales de Pinola, hoy Villa Las Rosas, en donde el concepto de nahual y tonal se funden, se registró que “gallos, perros, mariposas, gavilanes, etc., pueden ser nahuales de hombres comunes, pues tienen una característica en común: son relativamente inofensivos y de un rango poco elevado [...] Los brujos suelen tener nahuales potencialmente peligrosos, pero no necesariamente animales de presa”,⁴¹ entre los que destacan los toros y carneros como animales domésticos, y los monos y jaguares entre los silvestres. Para los tsotsiles, grupo muy cercano lingüística y culturalmente a los tseltales, existen diferencias significativas en las creencias respecto al nagua, llamado en la propia lengua *vayijelil*:

Hay *vayijelil* poderosos y débiles, lo que generalmente asocian al tamaño del animal. Entre los poderosos están, en orden de importancia, el *muc'ta bolom* (jaguar), el león (puma), coyote — éstos tres son mencionados frecuentemente como los más poderosos— *te'elchon*, oso (que por estas tierras no hay), mono, gato de monte, águila grande y venado; todos, animales que no se dejan matar fácilmente. También se menciona el perro negro. Poseer un águila, *muc'ta chon*, sitúa a la persona en el más alto nivel de poder; se dice que es un animal tan importante y poderoso que hasta aparece en diversas banderas.

41 Hermitte, Esther. “El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola”. En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers, Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 375-376.

Entre los chujes, existe incluso una diferenciación entre las personas que se ven envueltas en una relación con un animal, ya que hay especialistas rituales, como los brujos o *aj b'al*, que se dice que su madre los pare inmediatamente después o al mismo tiempo que su animal, y que es necesario llevar presentes a una cueva especial en donde se ofrecen al “alcalde” del animal, mientras que, en otros casos, el animal ya se encuentra dentro del cuerpo del recién nacido que será brujo.⁴² Para los pueblos mayas que conservan aún el calendario ritual-advinatorio de 260 días, como es el caso de los chujes, existen días-deidades, llamadas *K'u akwal* (día-noche) u *Oras* (del español ‘horas’), que influyen en la persona que nace bajo su signo, pueden ser propicios para desempeñar actividades particulares, o se reconocen como protectores de ciertos animales domésticos, por ejemplo *Tox*, que se dice cuida a las vacas, *Mulu* que protege a los chompipes (“pavo” o “guajolote”), *Elab* a los perros o *Tzikin* a las gallinas.⁴³ Esta situación de que los animales tienen sus dueños o protectores, que casi siempre son identificados con personajes sobrenaturales llamados genéricamente como “dueños de los cerros” o “dueños del monte”, adquiere especial importancia debido a que se ven envueltos en dinámicas de salud-enfermedad-atención por ser las contrapartes, compañeros o coesencias del ser humano, pero que viven al interior de montañas sagradas. Etnográficamente, esto ha sido documentado de manera especial entre los k'iche', los tseltales y los tsotsiles.⁴⁴ Es probable que el ejemplo de los tsotsiles zinacantecos sea el que mejor ilustra la relevancia de estas concepciones y su conexión con las prácticas mágicas que restauran la salud de un individuo enfermo.

42 Piedrasanta, Ruth. *Los Chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Armar Editores, 2009, p. 332.

43 *Ibid.*, p. 50.

44 Zamora, Alonso. “Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya”. *Journal of Material Culture* 24 (3), 2020, pp. 5-6.

Evon Vogt registró detalladamente la creencia tsotsil acerca de que, al interior de la montaña sagrada llamada *Bankilal Muk' Ta Witz* (Gran Montaña Mayor), existen corrales sobrenaturales que albergan a cada uno de los animales compañeros de los pobladores (desde jaguares, ocelotes y coyotes, hasta animales menores como tlacuaches y ardillas), los cuales son cuidados y alimentados por los dioses ancestrales, pues son sus animales domésticos.⁴⁵ Cabe mencionar que la gente y dichos animales comparten una misma alma (*ch'ulel*) y que nacen simultáneamente, de forma que experimentan sucesos equivalentes dentro y fuera del cerro; si algún animal escapa del corral sobrenatural y deambula en el monte, es posible que sufra algún accidente y, por lo tanto, la persona se enferme, pero es debido a un mal comportamiento o una transgresión social que los dioses pueden liberar del corral al animal de la persona que actuó mal, deliberadamente.⁴⁶ El curandero, al darse cuenta que el nagual del enfermo vaga por la montaña, gracias a su poder para “escuchar la sangre” del paciente pulsándolo, recurre a la ceremonia conocida como la Gran Visión (*Muk'Ta Tlel*) para encontrar al animal y devolverlo al corral; el punto más importante, entonces, es recrear el corral sobrenatural en una cama especial dispuesta cuidadosamente por el curandero (lo que corresponde con la técnica mágica llamada *construcción del modelo*):

La semejanza conceptual entre el corral situado dentro de *Bankilal Muk' Ta Witz*, donde según se cree se guarda el compañero animal, y el *Koral* dentro de la casa en que se coloca al paciente es inconfundible: ambos tienen puertas; ambos están rodeados por plantas de las montañas, dentro de sus respectivos corrales, tanto el

45 Vogt, Evon. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 38-39.

46 *Ibid.*, p. 39.

paciente como el animal son “abrazados” por figuras paternas y están fuera de peligro.⁴⁷

Entonces, la labor del *j-ilol*, chamán o curandero tsotsil es negociar con los dioses ancestrales el permiso para que el animal del enfermo pueda regresar al corral, ofreciendo para ello un “sustituto”, el cual es uno o más pollos negros que sirven como reemplazo de la vida del paciente ante las deidades de la montaña.⁴⁸ Esta práctica de ofrendar pollos o gallinas negras en rituales propiciatorios es relativamente común en el área maya, ya sea para sembrar una milpa, construir una casa o aliviar la salud de un familiar (dependiendo del tipo de enfermedad que le aqueje). Entre los tseltales existen cuestiones similares en torno al extravío del alma humana principal, el *ch’ulel*, y la enfermedad que provoca en la persona, de manera que se han registrado los rezos y oraciones en las que el especialista ritual pide que regrese la entidad anímica a su hogar.⁴⁹

Por otro lado, la participación de los animales en las prácticas mágicas mayas incluye su uso como agentes curativos, lo que se ha trabajado en la literatura como “zooterapia”, es decir, especies faunísticas o sus derivados empleados como remedios para padecimientos particulares.⁵⁰ Aquí es frecuente la presencia de analogías entre la propia naturaleza del animal y la acción que se busca ejercer en el cuerpo humano. Por ejemplo, de acuerdo con datos recabados personalmente entre los tseltales de Yajalón, Chiapas, el pene del macho de tejón,

47 Ibid., pp. 126-127.

48 Ibid., p. 135.

49 Figuerola, Helios. “Sujtesel: una oración para buscar el ch’uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México”. *Amerindia* 21, 1996, pp. 1-27.

50 Da Nóbrega, Rómulo. “Zooterapia: importancia, usos e implicaciones conservacionistas”. En Costa Neto, Eraldo M., Vargas Clavijo, Mauricio y Santos Fita, Dídac (coords.). *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Valencia: Tundra Ediciones, 2009, pp. 165-166.

kotom (*Nasua narica*), sirve para el hombre que no puede tener hijos, en cambio, la sangre del mapache, *me'el* (*Procyon lotor*), ayuda a las mujeres para el mismo problema, pues este animal es asociado con las mujeres en la mitología, lo cual se relaciona con el hábitat acuático y el uso de los caracoles de río, nombrados *puy* en tseltal, para producir leche en las mujeres que acaban de parir y no generan leche para amamantar. Para una mujer parturienta, se utiliza la cola de tlacuache, *uch* (*Didelphis marsupialis*), con el fin de socorrer las labores de parto. Buena parte de los usos de la fauna para curar enfermedades dependen de la naturaleza fría o caliente de su ser, considerada un aspecto fundamental para el tratamiento de los padecimientos, los cuales también tienen esas propiedades. Esto lo ilustra el caso de la carne del zorrillo, *pay* (*Conepatus semistriatus*), que es caliente y sirve para dar fortaleza al individuo. Otros animales alivian diversos males, como el hueso de la cabeza de la tuza, *ba'* (*Orthogeomys* sp.), cura la vergüenza (*kexlan*), la calentura (*ka' le'*) y el dolor de cabeza (*kux jolol*).

Entre los tsotsiles de Venustiano Carranza, Chiapas, el sapo, *pokok*, se usa contra las paperas, las anginas y las inflamaciones del cuerpo, en una clara asociación con la morfología del anfibio. La carne de la codorniz, *kubich*, se recomienda para tratar las reumas como el *espanto* en los recién nacidos, este último generado por una fuerte impresión en el bebé. En otros casos no es la carne o los huesos del animal lo que se considera medicinal, sino que una secreción del organismo, como con el zopilote, *lo'tso'* (*Coragyps atratus*) del que se dice que su excremento mejora la audición. Las serpientes de cascabel tienen una amplia reputación como animales medicinales en toda el área maya y en la tradición mesoamericana en general, de forma que, entre los tsotsiles, la *aja con* (*Crotalus* sp.), la carne del ofidio sirve contra las llagas o contra la gangrena, se dice que auxilia en el tratamiento de cáncer y también se usa para pedir abundancia, este último caso es específicamente con el crótalo o cascabel del reptil.⁵¹

51 Serrano G., Rafael, Guerrero M., Fernando y Serrano V., Rafael. "Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales". *Estudios Mesoamericanos* XI, 2011, pp. 29-42.

Tomando en cuenta esto último, es pertinente señalar que existe aún arraigada fuertemente la práctica de usar partes de animales como amuletos propiciatorios de distintos sucesos, entre los que destacan los restos de la fauna cazada para tener suerte para matar animales del mismo tipo, por ejemplo, las astas del venado (*Odocoileus virginianus*) o los colmillos de los pecaríes (*Tayassu tajacu*). En ese sentido, la cacería es una práctica comúnmente relacionada con aspectos mágicos, como en el caso tojolabal, en el que aquella persona que va a salir de cacería no debe nombrar al animal que desea matar, debido a que se tiene la creencia de que, si pronuncia su nombre, el animal huirá y el cazador no lo encontrará. Debido a que los animales silvestres tienen “dueño”, los cazadores deben pedirle permiso para poder atrapar alguno de sus ejemplares, ya que, si no lo hacen, es posible que sean castigados o que los propios animales no reciban las balas, e incluso que se transformen en otros animales para escapar.⁵²

Otra forma de comunicación entre el ser humano y las deidades o personajes sobrenaturales, vía la fauna, es justamente a través de la adivinación. Las señales que dan los animales han sido fuentes ricas de información para conocer los sucesos venideros importantes, ya que “desde el punto de vista del nativo, estos fenómenos naturales hacen evidente el rumbo de los dioses, o anuncian al hombre los eventos del futuro que más le conciernen: el advenimiento de la época de lluvias y de secas, o la inminencia de una calamidad”.⁵³ No obstante, es posible que los anuncios que da la fauna sean también sobre eventos particulares, en ocasiones muy puntuales, como es el aviso que un ave le da a una persona que será elegida para llevar un cargo tradicional en la organización social tsotsil; o bien el de la mariposa *turtux* entre los tojolabales, que con su aparición dentro de la casa anuncia que llegarán visitantes próximamente, por lo que la familia se alegra.

52 Guerrero, Fernando. “Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos”. *Revista Pueblos y fronteras digital* 10 (20), 2015, p. 23.

53 Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. *Chan Kom. A maya village*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1962, p. 210.

El fundamento de la dinámica de las señales radica tanto en su percepción como en la interpretación de la señal. Las características de la conducta de la fauna, percibidas por las personas en momentos concretos, tienen que ver con el hecho de no considerarse eventos cotidianos, lo que llama la atención de la gente y la hace sospechar de las acciones observadas o escuchadas. En varias ocasiones, para conocer el sentido del mensaje, resulta primordial precisar todos los detalles acontecidos en el momento mismo del augurio o presagio proveniente de un animal. La interpretación de las señales no resulta una cuestión fácil de dominar, y en el caso de las señales animales implica la adquisición de un cierto conocimiento zoológico, en particular de la etología de las especies, el cual puede estar presente en cierta medida en el grueso de la población, aunque es claro que hay personas al interior de las comunidades que pueden tener mayores conocimientos al respecto debido a la actividad particular a la que se dedican. Una persona que sale a la milpa todos los días conocerá de mejor manera las conductas diferenciadas de los animales que la frecuentan y habitan de acuerdo con la época del año; mientras que un curandero o especialista ritual, sabrá qué señales indicaron el principio de la enfermedad del paciente al que atiende, con el fin de diagnosticar el mal y saber cómo remediarlo.

Por ejemplo, las palabras que un brujo k'iche' le dio a Sarbelio Mariscal sobre que las señales "son avisos, tatita, son avisos... Pero uno ha de poner inteligencia para saber cuando son bueno y para cuando son malo... Y uno ha de saber bien si el canti es pari uno o es pari otro... Y no es coso éste que lo vamos a prender en dos días..."⁵⁴ A veces es necesario determinar la naturaleza del animal que presagia para resolver las acciones a realizar en respuesta del augurio, como entre los tseltales de Tenejapa, que cuando escuchan al tecolote o búho *toy toy*, deben saber si es un emisario de las deidades que fue mandado para informar del advenimiento de una enfermedad entre los familiares, o más

54 Mariscal, Sarbelio. *El pixcoy. Agorero guatemalteco*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 2000, p. 6.

bien se trata del nagual de un brujo que busca “alimentarse” de la entidad anímica o alma de alguna persona, por lo que el discernimiento de la cuestión influye en si se decide ofrecen incienso al ave, o insultarla y buscar su muerte.⁵⁵

La última creencia citada tiene que ver con el hecho de que hay animales que son “objetos” de ciertos especialistas rituales, en el sentido de que parecen fungir como “agentes de contagio”, usados para hacerles llegar un mal a las personas. Este es el caso de varios artrópodos registrados entre los mayas de Yucatán, como el *chapat*, que es un ciempiés que se dice deja sus huevecillos en el agua que consume la gente y al hacerlo adquieren la enfermedad, procedimiento mágico parecido al de una mosca llamada *chuc-muc*, que hace lo propio en los sitios que las mujeres disponen para orinar, de manera que las afectan; incluso existen serpientes que dejan en las prendas de las personas, como el calzado o un sombrero, el mal que envía el brujo, de manera que el padecimiento comienza a la hora que se ponen dicha ropa.⁵⁶ Estos casos se relacionan estrechamente con los animales que son naguales de los brujos. Por ejemplo, como se dijo líneas arriba, éstos son llamados *lab* entre los tseltales, y Helios Figuerola apuntó que:

Los *lab* están dotados de una rara inteligencia que les permite utilizar múltiples estrategias para engañar al *ch'ulel* de las personas, como el de rezar. Son capaces de cantar, o imitar las melodías de los músicos, e incluso, copiar el rezo mismo de los hombres para atraer de esta manera aun *ch'ulel*. Puede que también lo atraigan con un silbido especial, que el rezador desconoce, y lo conduzcan engañado a un lugar aislado para devorarlo. El conocimiento profundo de la fauna

55 Metzger, Duane y Williams, Gerald. “Medicina tenejapaneca”. En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 435-437.

56 Redfield y Villa Rojas, op.cit., p. 212.

local, le permite al experto distinguir —por el comportamiento extraño de ciertos animales o ciertas características muchas veces imperceptibles para el neófito— un animal *lab* de otro desprovisto de poderes divinos.⁵⁷

Estos *lab* ejercen su influencia en el ser humano especialmente a través de los sueños. De hecho, sus equivalentes entre otros pueblos mayas, como se dijo antes, tienen en sus nombres la raíz del verbo dormir, lo que muestra su ámbito de acción. En el caso de *lab*, parece ser el ejemplo contemporáneo más parecido a las concepciones registradas entre los mayas del periodo Clásico, en la que los *wahyis* se desempeñaban como entidades auxiliares al servicio de personas con poder, espíritus del sueño que atacaban en el ámbito onírico a las personas.⁵⁸ Es interesante mencionar, finalmente, que los sueños con animales son tomados como fuentes de información muy importantes para conocer el estado que guarda alguna situación, ya sea el origen de alguna enfermedad, la molestia de los dioses de los cerros ante un acto transgresor o el acto de brujería echado por algún especialista ritual. A manera de ejemplo, se puede traer a colación la recopilación de Laughlin entre los tsotsiles de Zinacantán respecto a una serie de sueños con animales que presagian diferentes eventos, por lo general enfermedades, entre los que se encuentran:

Soñar que uno es mordido por una serpiente, significa que uno será molestado por el Señor de la Tierra, o que se enfermará (de aire frío, entumecimiento o locura). Ser picado por hormigas o por avispas significa ser molestado por el Señor

57 Figuerola, Helios. “Del corazón del hombre y de las extrañas criaturas que lo habitan”. *Anuario CESMECA*, 2001, pp. 228-229.

58 Moreno, Daniel. “Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico”. Tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 41.

de la Tierra, o que se enfermará de locura. Ser perseguido o mordido por perros significa enfermarse de aire frío o locura.⁵⁹

Todo esto demuestra la preminencia del estado onírico tanto en las prácticas mágicas como adivinatorias en los pueblos mayas antiguos y contemporáneos.

Reflexiones finales

Las estampas faunísticas reunidas y presentadas aquí en relación con las prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos, conllevan en el fondo sistemas de producción de pensamientos anclados indisolublemente a las relaciones con otros seres, que por lo mismo son y serán siempre cambiantes, en la medida en que las propias sociedades se desenvuelven de acuerdo con los tiempos históricos que les toca vivir. La diversidad de asociaciones culturales que los grupos mayas entablan con los animales es amplia, ya que se encuentran desde la composición anímica de la persona, hasta su participación como objetos o artefactos usados con fines infecciosos o depredadores. Probablemente es gracias a esta gama de posibilidades que ofrece la gran variedad de especies zoológicas distribuidas históricamente en el área maya, que las relaciones entre humanos y animales se han diversificado en cuanto a su uso o incorporación a prácticas culturales como la magia y la adivinación.

El estudio de estas expresiones, y en especial tomando en cuenta el del papel de los animales en las cosmologías amerindias, ha enriquecido el entendimiento de fenómenos como el nahualismo y el tonalismo en el ámbito mesoamericanista, de manera

59 Laughlin, Robert. "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños". En Vogt, Evon Z. (ed.). *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, 1966, p. 406.

que la fauna se erige como el punto de quiebre para conceptualizar las relaciones del humano con el cosmos, y por ende la ontología detrás de ello, como afirma Federico Navarrete:

El tonalismo crea un sistema de analogías y diferencias que permiten clasificar a los hombres al relacionarlos metafóricamente con los animales. Sin embargo, esta relación metafórica, de analogía, tiene también sus aspectos metonímicos, de coesencia [...] El nahualismo puede ser concebido también como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual no hace sino confirmar y aprovechar una relación de analogía y coesencia previamente existente [...] Por esta razón, en la práctica nahualística es tan difícil distinguir claramente entre metáfora y metonimia, entre analogía y transformación, y entre tonalismo y nahualismo.⁶⁰

Sin duda, esta reflexión invita a pensar en el acomodo de los pueblos de tradición mesoamericana, en términos de sus ontologías, en los esquemas analogistas y animistas propuestos por Philippe Descola en su antropología de la naturaleza,⁶¹ de manera ciertamente imbricada entre uno y otro modelo de identificación, considerando la articulación y reproducción de sistemas de pensamiento disímiles desde el contacto entre pueblos indígenas previo a la conquista

60 Navarrete, op.cit., p. 160 y 163.

61 Descola, Philippe. "Más allá de la naturaleza y la cultura". En Montenegro, Leonardo (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, pp. 75-96.

española, pasando por la época colonial, la independiente y la moderna; una historia que complejiza nuestro entendimiento de las relaciones humano-animal, de las prácticas mágicas y mánticas, pero que sin duda ofrece caminos investigativos interesantes que estarán por recorrerse en los próximos años.

Bibliografía

Annus, Amar. "On the beginnings and continuities of omen science in the ancient world". En Annus, Amar (ed.). *Divination and interpretation of signs in the ancient world*. Chicago: The University of Chicago, 2010, pp. 1-18.

Arnauld, M. Charlotte y Dehouve, Danièle. "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala". *Tiempos de América* 1, 1997, pp. 25-42.

Bailly, Jean-Christophe. "La forma animal". *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 13, 2013, pp. 85-94.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. "Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual". En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 15-48.

Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Chávez, Mónica. *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.

Coe, Michael D. y Houston, Stephen. *The Maya*. Nueva York: Thames & Hudson, 2015.

- Da Nóbrega, Rómulo. “Zooterapia: importancia, usos e implicaciones conservacionistas”. En Costa Neto, Eraldo M., Vargas Clavijo, Mauricio y Santos Fita, Dídac (coords.). *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Valencia: Tundra Ediciones, 2009, pp. 165-175.
- De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984.
- Descola, Philippe. “Más allá de la naturaleza y la cultura”. En Montenegro, Leonardo (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, pp. 75-96.
- Fábregas Puig, Andrés. *El mosaico chiapaneco. Etnografía de las culturas indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.
- Figuerola, Helios. “Del corazón del hombre y de las extrañas criaturas que lo habitan”. *Anuario CESMECA*, 2001, pp. 221-244.
- Figuerola, Helios. “Sujtesel: una oración para buscar el ch'uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México”. *Amerindia* 21, 1996, pp. 173-199.
- Gómez, Antonio. “El *Luúmk'inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre”, *Anuario de Estudios Indígenas* 6, 1996.
- Gómez, Antonio, Palazón, María y Ruz, Mario. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, pp. 53-64.
- Guerrero, Fernando. “Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos”. *Revista Pueblos y fronteras digital* 10 (20), 2015, pp. 6-43.

Fernando Guerrero Martínez

- Hermitte, Esther. “El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola”. En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers, Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 371-390.
- Hernández, Miguel. “El *j-ilol* y el *j-ak’chamel* en los altos de Chiapas”. En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 229-250.
- Hill, Robert. *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies / Cholsamaj, 2001.
- Izquierdo, Ana Luisa. “Introducción. La identidad maya”. En Martínez de Velasco, Alejandra y Vega, María Elena (coords.). *Los Mayas: voces de piedra*. México: Ámbar Diseño, 2011, pp. 17-53.
- Kaufman, Terrence. “Aspects of the lexicon of proto-mayan and its earliest descendants”, en Aissen, Judith, England, Nora y Zavala, Roberto (eds.). *The Mayan Languages*. Londres y Nueva York: Routledge, Routledge Language Family Series, 2017, pp. 62-111.
- La Farge, Oliver. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*. Guatemala: Cholsamaj / Ediciones Yaxte’, 1994.
- La Farge, Oliver y Byers, Douglas. *The year bearer’s people*. Nueva Orleans: The Department of Middle American Research, The Tulane University of Louisiana, 1931.
- Laughlin, Robert. “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños”. En Vogt, Evon Z. (ed.). *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, 1966, pp. 396-413.
- López Austin, Alfredo. “La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”. En Millones, Luis y López Austin, Alfredo (eds.). *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Universidad Nacional

Presencias faunísticas en prácticas mágicas...

- Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, pp. 31-91.
- López Austin, Alfredo. “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana* 69, 2004, pp. 20-29.
- López Austin, Alfredo. “Sobre el concepto de cosmovisión”. En Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, pp. 17-51.
- Mariscal, Sarbelio. *El pixcoy. Agorero guatemalteco*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 2000.
- Martínez González, Roberto. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Medina, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.
- Metzger, Duane y Williams, Gerald. “Medicina tenejapaneca”. En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 391-441.
- Millán, Saúl. “Presentación”. En Millán, Saúl (coord.). *Las culturas indígenas de México. Atlas nacional de etnografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, pp. 15-53.
- Moreno, Daniel. “Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico”. Tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- Navarrete, Federico. “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”. En Navarrete, Federico y Olivier, Guilhem (coords.). *El héroe entre el mito y la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 155-180.

Fernando Guerrero Martínez

Piedrasanta, Ruth. *Los Chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Armar Editores, 2009.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. *Chan Kom. A maya village*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1962.

Ruz, Mario. “Médicos y *loktores*. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales”. En Ruz, Mario (ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volumen III*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983, pp. 143-192.

Schumann, Otto. “Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan”. En Borden Eng, Rubén y Guerrero Martínez, Fernando (comps.). *Caminos culturales mesoamericanos. Obras completas de Otto Schumann Gálvez. Volumen 1. Artículos y ensayos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2016 [1993], pp. 248-255.

Serrano G., Rafael, Guerrero M., Fernando y Serrano V., Rafael. “Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales”. *Estudios Mesoamericanos* XI, 2011, pp. 29-42.

Sotelo, Laura y Craveri, Michela. “La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo k'iche'”. En De la Garza, Mercedes y Valverde, María del Carmen (eds.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, pp. 169-214.

Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Nuevo México: University of New Mexico, 1992.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, tercera edición, 2003.

Vogt, Evon. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Zamora, Alonso. "Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya". *Journal of Material Culture* 24 (3), 2020, pp. 324-347.



Figura 1: Guerrero, Fernando. *Distribución de las lenguas mayas actuales*. 2020. Modificada a partir de Coe, Michael D. y Houston, Stephen. *The Maya*. Nueva York: Thames & Hudson, 2015.