

RECONSIDERACIÓN DE LAS CREENCIAS MAYAS EN TORNO AL NAHUALISMO¹

ANA ERICE
Consejo Superior de
Investigaciones Científicas,
Madrid

El nahualismo y los complejos afines al mismo constituyen un conjunto de creencias y prácticas que hacen referencia, por un lado, a la posición del individuo dentro de la sociedad y al destino que le está reservado en la vida y, por otro, a las relaciones entre la naturaleza y la cultura.

El análisis que se hará a continuación tiene como objeto principal el estudio de dicho conjunto, entendido como un lenguaje cuyo medio de expresión son unos tipos particulares de relación que se establecen entre (algunos o todos) los miembros de la sociedad y diversas especies de animales.

El conjunto de creencias en estas singulares relaciones han sido centro de atención para muchos investigadores, la mayoría de cuyos trabajos han sido criticados por su falta de sistematización ya que debían enfrentarse con problemas tanto terminológicos como conceptuales. Una revisión bibliográfica de las teorías clásicas sobre el nahualismo nos ha llevado a agruparlas bajo tres grandes epígrafes distintos:

- 1) Teoría "sustantivista": hace del nahualismo una creencia perfectamente identificada, vinculada a una organización eclesial específica o a un conjunto de prácticas sociales bien diferen-

¹ Este artículo ha sido redactado bajo la dirección del Dr. D. Manuel Gutiérrez Estévez a quien nunca sabré agradecer suficientemente su estrecha colaboración e interés permanente en mis investigaciones. Los datos que en él figuran pertenecen a los que se recogieron para la realización de mi memoria de licenciatura, igualmente realizada bajo su dirección en 1981.

ciadas. Sus representantes manejan fuentes históricas y, a veces, datos recogidos directamente del trabajo de campo (Brasseur de Bourbourg, citado por Fábregas, 1970:52; Brinton, 1984; Correa, 1955).

- b) Teoría "relativista": podemos incluir aquí los trabajos que ponen de relieve la dificultad de trazar perfiles claros y distintos. Como lo define Foster: "El nagualismo no es realmente un rasgo cultural o un complejo de rasgos; es una palabra que, a través de su aplicación constante, ha aparecido como una realidad que no existe "per se". Es una ilustración de los errores conceptuales que resultan cuando uno confunde la palabra con la realidad a la que hace referencia. Por lo tanto, un estudio del nagualismo como mucho es la historia de un término" (1944: 87).

A juicio de Foster, el término "nahualismo" ha sido utilizado a lo largo de la historia para describir una gran variedad de fenómenos entre los cuales ni siquiera existía una relación funcional; para designar un conjunto de creencias y prácticas mágicas muy diferentes entre sí. Con el fin de evitar más confusiones terminológicas propuso la utilización del término *nahual* en su sentido prístino de brujo-que-se transforma, y, aplicable, por tanto, sólo a los individuos capaces de convertirse en animales. Reservó el término *tonal* en cambio, para las nociones de suerte o destino y la idea de ellas derivadas de "animal-compañero". Se unirán a él investigadores como Aguirre Beltrán (1963), Holland (1963), Durand y Durand-Forest (1968), Saler (1969), Kohler (1975) y Tranfo (1979).

- c) Teoría "estructuralista": esta posición es encabezada por Pitt-Rivers quien señala que lo importante en el nahualismo es el tipo de relación entablada entre la persona y el animal y la especie a la que éste pertenece. Dice que: "La creencia en el nahual constituye la forma de expresar el lugar del individuo dentro del reino espiritual y de relacionar su destino con la estructura de poder de la comunidad" (1970: 193-194). El nahual es así considerado como un sólo término con doble significación: metafórica por cuanto que indica la posición de poder del individuo en la jerarquía espiritual y metonímicamente, por cuanto define un carácter propio y absoluto, el carácter moral de su dueño (1970: 187; 1975: 16-17).

Este nuevo planteamiento constituye el punto de partida de nuestro análisis. La exploración de sus limitaciones y su poder explicativo

se verá mediante su aplicación sistemática al conjunto de los datos etnográficos disponibles sobre distintas comunidades mayas de las tierras altas de México y de Guatemala. Las monografías seleccionadas y resumidas en otro trabajo (Erice, 1981) han sido consideradas como las más representativas de los casos de nahualismo en la vida diaria de los indígenas mayas actuales.

Lo que se pretende en este estudio es descodificar el mensaje aportado por el conjunto de creencias nahualísticas, buscando una configuración estructural mediante la utilización de la terminología propuesta por Leach para el análisis de los símbolos (1979). Las categorías del mismo se aplican a todos y cada uno de los datos etnográficos seleccionados como "banco de pruebas", para obtener así una nueva clasificación que tenga como fin primordial el de reducir la ambigüedad y, con ella, los errores interpretativos a que han dado lugar las clasificaciones tradicionales.

El nahualismo va a ser considerado como un sistema de comunicación simbólica cuyas unidades constitutivas requieren un estudio aislado y, al mismo tiempo, una consideración especial como complementos indispensables de las relaciones dialécticas que en él se establecen para llegar a producir un único mensaje. La diversidad aparentemente irreductible de las creencias del nahualismo ha sido susceptible de ser convertida en un repertorio ordenado de símbolos y signos.

Antes de comenzar la aplicación al material etnográfico de unas nuevas categorías clasificatorias es conveniente hacer dos puntualizaciones:

1. Debemos aclarar primero que consideramos los diversos animales o fenómenos de la naturaleza que intervienen en las distintas creencias sobre el nahualismo, como medios a través de los cuales se transmite diversa información significativa respecto a la sociedad humana y los miembros que la integran. Los animales que protagonizan estas creencias "hablan" acerca de los seres humanos con los que mantienen cierta clase de relaciones expresivas. El animal es la entidad portadora de un mensaje referido al individuo que mantiene con él una relación determinada; el mensaje se halla en la categorización social del individuo.
2. La caracterización que se hará de las creencias nahualísticas será coherente siempre, pero exclusivamente desde la perspectiva del propio grupo indígena al que se refiere. Esto es, la atribución de una determinada entidad lógica a una particular creencia nahualis-

tica sólo puede ser entendida en la medida en que el analista se sitúa en el lugar propio de la cultura indígena en donde existe dicha creencia.

Ante la imposibilidad de exponer con detalle toda la información etnográfica disponible, trataremos de ejemplificar cada rubro clasificatorio, haciendo referencia a las creencias propias de una comunidad seleccionada con este fin.

En un primer grupo pueden incluirse las creencias en un tipo particular de relación hombre-animal que se da cuando todos los individuos de una comunidad poseen un animal y mantienen con él una relación tan estrecha que sus destinos son comunes y comparten los rasgos más significativos de su carácter. Se dice, entonces, que el animal se asocia "por naturaleza" (concepto que, claro está, es definido diferencialmente por la comunidad de que se trate) y es seleccionado por el grupo social como un indicador natural de la condición de miembro de la comunidad.²

El animal, al cumplir la función de un indicador natural, expresa metonímicamente el carácter y la suerte de su dueño, en definitiva, su posición individual, su condición idiosincrásica en el conjunto social. Esto ocurre por ejemplo en la comunidad tzotzil de Zinacantán (Vogt, 1966).

Cada habitante del municipio posee un *chanul* (denominación local del nahual). Por medio de un chamán, cuando diagnostica una enfermedad particular relacionada con él o a través de un sueño, se puede saber de qué animal se trata. Esto suele ocurrir durante la infancia o la adolescencia. La posesión de un *chanul* es algo específico del ser humano. El *chanul* habita en uno de los corrales sobrenaturales que se hallan en el interior de un volcán situado al este del centro de Zinacantán. Los corrales son cuatro: el primero contiene jaguares; el segundo, ocelotes; el tercero, coyotes y, el cuarto, zarigüeyas. Los *chanuletik* (*etik* es el sufijo del plural tzotzil) se hallan bajo la protección de los dioses ancestrales. La conducta indebida de un individuo provoca el abandono del corral por parte de su *chanul*. Como ambos comparten el mismo *ch'ulel* (alma innata del individuo) la situación de peligro les afecta por igual: lo que ocurra al animal que se halla fuera del control de los dioses ancestrales, le sucederá al hombre que le corresponde. Las diversas especies representadas en los corrales sobrenaturales se aso-

² Por "indicador natural" se entiende que la entidad del mensaje (portadora) (A) se asocia por naturaleza con el mensaje (B), pero se selecciona como un indicador de ese mensaje por elección humana (Leach 1979:17).

cian a diferentes *status* en la jerarquía social: los jaguares a los jefes mayores y a los chamanes; los ocelotes a los jefes políticos menores; los coyotes a los hombres más notables y, finalmente, las zarigüeyas, a la gente común. Esto quiere decir que las diferencias entre especies animales son utilizadas para legitimar las que existen entre los grupos de la comunidad. Al postular una vinculación directa de cada grupo social con una clase de animales se justifica "naturalmente" la jerarquía.

Este tipo de relación se identifica también en la creencia en el *wayjel* en San Pedro Chenalhó (Guiteras, 1965), en la del *nahual* de Santiago el Palmar (Saler, 1969), en la del *swayohel* de Amatenango del Valle (Nash, 1970), en la creencia en el *lab* de Oxchuc (Villa Rojas, 1963), en la del *t'kelel* de Santiago Chimaltenango (Wagley, 1957), en la del *nahual* de Pinola (Hermitte, 1970), en la del *chulel* de San Juan Chamula (Pozas, 1977), en el llamado "cargador del alma" en Concepción Huista (Stratmeyer, 1977) y, para finalizar, en la del *wayjel* de Larrainzar (Holland, 1963).

Una segunda forma de creencias en la relación de individuos con animales se da cuando en una comunidad sólo ciertas personas se asocian con un animal cuya suerte comparten y cuya identidad conocen pero mantienen en secreto. En este caso, el animal es un símbolo individualizado del hombre con el que establece la relación.³ El animal representa, por asociación arbitraria, al individuo; su identidad es secreta no la conoce más que el hombre al que acompaña, es como si la asociación dependiera de un acuerdo mutuo entre ambos. Como emisor, expresa metafóricamente el poder de ciertos individuos dentro de la jerarquía social, su prestigio dentro del grupo.

Hallamos esta creencia entre los tzeltales de Amatenango del Valle (Nash, 1970). Todos los elementos de la naturaleza, se cree, están dotados de un alma pero, sólo ciertas personas gozan de la compañía de un espíritu animal designado con el nombre de *swayohel*: son los curanderos y los ancianos. Los individuos nacen con él; si no, lo adquieren mediante la captura del alma de un difunto después de su muerte o les es concedido a través del sueño por un santo. Los que poseen *swayohel* (al menos uno) conocen la identidad del animal pero no la revelan nunca a no ser que se

³ "Símbolo individualizado" es un símbolo que tiene un carácter particular, íntimo, y en el que la asociación entre la entidad portadora del mensaje (A) y el mensaje (B) es totalmente arbitraria y dependiente de la voluntad del emisor (Leach, 1978:18).

hallen en estado de ebriedad y hablen de él alardeando de los poderes que les otorga su posesión. En el caso de los curanderos estos poderes se traducen en fórmulas esotéricas para anular los efectos de la brujería o para proteger de las fuerzas del mal a los miembros de la comunidad; los ancianos, en cambio, hacen más frecuentemente uso de su poder con fines siniestros. Los animales asociados a los curanderos son hervívoros; carnívoros los de los ancianos. El rayo, una posible manifestación del dios maya Chac, aparece como un aliado de los ancianos a quienes concede el poder de controlar las fuerzas tanto benéficas como destructivas. Se dice de él que habita en la "Cueva de la Estrella" donde reside el calor causante de la mayoría de las enfermedades que padece el hombre. Los *swayohelik* buenos actúan generalmente por la noche controlando las calles centrales del pueblo, los malos rondan por las afueras.

El *swayohel* debe considerarse bajo dos puntos de vista distintos en la creencia de Amatenango, según sea la identidad social de sus dueños. En el caso de los ancianos, el animal funciona como un indicador natural. En esta relación transmite información descriptiva sobre el carácter de su dueño e indica una diferencia de poder según las edades de los miembros de la comunidad. En relación con los curanderos, los *swayohelik* cumplen una función distinta, la de símbolos individualizados. La asociación entre ambos no es natural sino resultado de una acción arbitraria humana: no todos los individuos son curanderos y, por lo tanto, no todos poseen un *swayohel* cuya identidad conocen, pero que mantienen en secreto. Da la impresión de que el mensaje tiene un carácter metafórico que expresa, mediante símbolos, el poder de los curanderos respecto a los demás miembros de la comunidad. El carácter secreto de la relación que mantienen con su animal implica que nada exterior, ni la naturaleza ni la sociedad, puede intervenir en ella. La relación se hace, de este modo, exclusiva y, en esa medida, parece descansar sobre una elección mutua: como si tanto el animal como el hombre mantuvieran una complicidad nacida del acuerdo mutuo, resultado de su doble elección. El animal como entidad portadora del mensaje debe considerarse como un símbolo individualizado: la clandestinidad de la relación hace que el símbolo cumpla una función semejante a la que desempeñan los símbolos oníricos y poéticos; puede dudarse de cuál ha sido el iniciador de la relación que les une tan íntimamente. No se encuentran ejemplos de ello en ningún otro lugar de las comunidades seleccionadas para esta investigación.

Un tercer grupo de relaciones entre hombres y animales está re-

presentado por la creencia en que algunos individuos poseen un animal con el que se vinculan tan íntimamente que sus suertes y rasgos principales de carácter son comunes; conocen su identidad y la hacen pública mediante su utilización. El animal representa al individuo por una asociación arbitraria pero habitual, es tratado como un símbolo estandarizado;⁴ la información que transmite tiene un carácter público de tal forma que la comunidad le asocia las funciones encargadas de velar por el orden, correspondientes a sus dueños.

Un ejemplo de esta creencia se encuentra entre los chamulas (Pozas, 1977) donde nadie, excepto los curanderos y los brujos, conocen la identidad específica del animal que tienen por compañero, ello les permite su manipulación como auxiliares para el mejor cumplimiento de sus respectivas tareas. Los animales, *chuleles* (según la denominación local), de Chamula son cinco: el gato de monte, el tigrillo, el puma, el coyote y el linco. La característica que les diferencia de los demás de su especie es que sus extremidades terminan en cinco dedos y su carne, por ser tabú, no puede ser consumida. La gente común generalmente desconoce la identidad de su *chutel* mientras que los brujos siempre saben de qué animal se trata. Los curanderos tienen *chuleles* que se hallan bajo la protección del dios del Sol. Las diferencias sociales y económicas se manifiestan en las distintas especies de los *chuleles*, también reflejan las diversas personalidades y caracteres de los seres humanos. Los *chuleles* residen en dos corrales: uno, situado en una montaña sagrada y, otro, en el cielo, ambos se hallan bajo la protección de San Jerónimo, guardián de los animales. Los chamanes y gentes de prestigio de la comunidad desempeñan sus tareas sociales ayudados por sus *chuleles*.

En Chamula hay una clara dicotomía entre el bien y el mal que se refleja en la atribución de los *chuleles*. Todos los hombres tienen *chutel* pero los más poderosos siempre corresponden a las gentes de mayor prestigio: los brujos y los curanderos. Los brujos hacen uso de su poder sobrenatural para hacer el mal. Los curanderos adquieren sus poderes mediante el aprendizaje o la revelación en sueños y los utilizan con fines benéficos: sus actividades van principalmente dirigidas a curar los males que afectan al alma, los daños que sufre el *chutel* de la persona ocasionados por la brujería

⁴ Por "símbolo estandarizado" se entiende aquel que transmite información de carácter público y es convencional y totalmente arbitrario (Leach, 1978:21).

y, a evitar acciones que acarreen desgracias por la voluntad de los dioses.

En la creencia en que todos los individuos desde su nacimiento hasta la muerte mantienen una relación particular con su *chulel*, éste representa la función de un indicador natural. Pero, para los curanderos y los brujos, el animal representa arbitrariamente sus poderes: se trata de un símbolo. La asociación entre ambos seres a pesar de ser arbitraria, es habitual y tiene un carácter público; todo ello hace del animal un símbolo estandarizado y totalmente arbitrario.

Otro tipo de relación hombre-animal que tiene cabida en el conjunto de creencias nahualísticas, y que es bastante diferente de las tres anteriores que podrían constituir un solo grupo, es aquella en la que determinados individuos están tan íntimamente unidos a su animal que pueden incluso adoptar su forma. A veces la relación de transformación puede producirse sin que se trate del animal con el que uno está estrechamente vinculado desde que nace hasta la muerte. En cualquiera de los casos, los individuos capaces de convertirse en elementos de la naturaleza son asociados a una determinada categoría de personas (brujos, ancianos malvados, gentes perezosas, etcétera).

El animal objeto de transformación, representa al individuo como resultado de una acción humana arbitraria y es utilizado por el hombre mediante la subrogación de su entidad física. Entre ambos seres se establece una relación metonímica en la que el animal es "signo" de los poderes de las personas capaces de metamorfosis.⁵ El animal, utilizado como objeto de transformación, aparece en Santiago el Palmar (Saler, 1969), en Amatenango del Valle (Nash, 1970), en Pinola (Hermitte, 1970), en San Juan Chamula (Pozas, 1977), en Concepción Huista (Stratmeyer, 1977) y Larraínzar (Holland, 1963).

Veamos la creencia en la primera de estas comunidades:

Una persona perezosa, no cumplidora, imprudente o que suscite la envidia de los miembros de su comunidad está predestinada a ser considerada portadora de poderes maléficos. Ser perezoso significa no atender al trabajo, y, por lo tanto, poner en peligro la situación familiar. Esto se traduce respecto de la comunidad en una conducta

⁵ Por "signo" se entiende la figura en que la entidad portadora del mensaje (A) representa al mensaje (B) como un resultado de una acción arbitraria y que A y B pertenecen al mismo contexto cultural (Leach, 1978:17-19).

anti-social: el individuo es sospechoso de ser *win* (en lengua quiché). El *win* es un ser humano vago y codicioso cuyo principal poder es el de transformarse de noche en un animal. Bajo tal aspecto penetra en casas ajenas con el fin de apropiarse de los bienes de sus habitantes y cometer abusos sexuales con las mujeres a las que sorprende durmiendo. El origen social del brujo no se distingue, no importa si se trata de un indígena o un ladino, pero sí es conveniente señalar que suele darse más entre hombres que entre mujeres.

Un hombre se convierte en *win* intencionadamente porque para adquirir los poderes mágicos de que goza es necesario que acuda previamente a un cementerio donde, al noveno día de ir, tiene lugar una dura pelea con el diablo; si la gana el demonio, el hombre muere al cabo de siete días; si es el hombre quien vence, adquiere acto seguido dichos poderes. El trato con el diablo no finaliza aquí: el *win* se reúne y charla con él cada vez que desea transformarse en animal y festejan el encuentro comiendo huesos de difuntos. El *win* está marcado tanto en su forma humana como en la de animal por ciertos signos externos que hacen posible a veces su reconocimiento como tal. Si alguien se lo encuentra puede anular los efectos del mal provocado rezando nueve padrenuestros. La creencia en este ser existe en la mente de todos; las diferencias se establecen según los grados de aculturación de la población: para los que temen su ataque, el *win* constituye en cierto sentido, una satisfacción personal, es una forma de reafirmar la propia moralidad por cuanto que sólo ataca a las personas virtuosas. La figura del brujo se utiliza también como compensación de los efectos que tienden a eliminar la hostilidad abierta: agresividad que se expresa siendo encauzada hacia el propio *win* en lugar de otros objetos o situaciones.

El animal en este caso es un "signo" y su carácter arbitrario se manifiesta por el poder de transformación, propiedad de unas pocas personas que se sitúan por su comportamiento en los márgenes morales de la sociedad.

La asociación entre el individuo y el animal en que se transforma —aunque es resultado de una acción arbitraria por parte del hombre— tiene un significado convencionalmente fijo. El miembro de la comunidad que adopta un modo de actuar impropio está predisponiéndose siempre a ser juzgado por los demás como brujo y, por lo tanto, a ser sospechoso de poder convertirse en animal por la noche con fines siniestros.

El nahualismo utilizado en este último sentido expresa de forma

metonímica el poder individualizado de los brujos. El individuo el animal cuya forma adopta constituyen las dos partes de un mensaje en el que éste es signo de los poderes individualizados de los brujos.

Para finalizar existe un quinto tipo de relaciones entre los seres humanos con elementos de la naturaleza y que se integra igualmente en el ámbito de las creencias del nahualismo y es la que hace referencia a la utilización por parte de los hechiceros y los brujos de ciertos animales que actúan de intermediarios en la realización de sus actos mágicos. El animal, visto desde la perspectiva del que lleva a cabo la magia actúa como si respondiera de forma automática a las órdenes de su amo, el brujo o hechicero. La conducta del animal en este contexto responde como una señal⁶ al poder de esos individuos. Poseemos información acerca del animal utilizado en este sentido en San Pedro Chenalhó (Guiteras, 1965) y Larrainzar (Holland, 1963).

En San Pedro Chenalhó la conducta individual está sancionada por las prácticas mágico-religiosas de los hechiceros. El castigo que éstos imponen es muy temido en la comunidad y actúa como un importante factor de control social. La hechicería aparece como una forma de satisfacer las tensiones que, por causas económicas y sociales, se producen en las relaciones humanas; funciona además para mantener los aspectos más conservadores de la vida tzotzil contra cualquier intromisión de fuera, constituyendo un freno importante para el cambio cultural.

Para causar el mal a una persona que actúa indebidamente, los hechiceros le envían animales para que se introduzcan en el cuerpo y le produzcan enfermedades. "Cuando una mujer tiene un aborto durante los primeros meses de gestación, se cree que, por la forma del feto, ha llevado dentro de sí un animal que sustituyó al feto debido a un hechizo" (Guiteras, 1963: 142). El animal es, pues, utilizado como instrumento para causar perjuicios a determinados individuos de la comunidad. El objetivo del brujo es cambiar el estado del mundo exterior mediante la acción mágica. A través de la acción expresiva simbólica del hechizo, el sujeto da instrucciones a un agente especializado, en este caso un animal, cuya existencia es insignificante como mediador si responde a ellas de un modo auto-

⁶ Por "señal" se entiende que la relación entre la entidad portadora del mensaje (A) y el mensaje (B) es mecánica y automática. Ambos son aspectos de una misma cosa: (A) es efecto de (B) como respuesta obligada (Leach, 1978:17-18).

mático; el resultado del acto mágico es el mismo que si el sujeto hubiera llevado a cabo una acción técnica a distancia.

A lo largo de las páginas anteriores se han venido utilizando las propuestas terminológicas de Leach para la simbólica ritual, que ha permitido el establecimiento de una nueva clasificación cuatripartita de los datos proporcionados por la etnografía: dependiendo de las distintas circunstancias el animal, utilizado como emisor de un determinado mensaje respondía a un rubro clasificatorio diferente, era un indicador natural, un signo, una señal o un símbolo. Estos cuatro términos perfectamente definidos y delimitados, han permitido evitar la ambigüedad simbólica derivada de la confusión fundamentalmente terminológica tradicional, y articular, de forma lógica, la mediación entre Naturaleza y Cultura. La clasificación es como queda expuesta en el siguiente cuadro:

APLICACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE LEACH AL MATERIAL ETNOGRÁFICO

Comunidades	Señal	Indicador natural	Signo	Símbolo	
				Individualizado	Estandarizado
ZINACANTÁN		Chanul			
SAN PEDRO CHENALHÓ	Animal Auxiliar	Wayjel			
SANTIAGO EL PALMAR		Nahual	Win		
AMATENANGO DEL VALLE		Swayohel		Swayohel de curanderos	
OXCHUC		Lab			Nahual de brujos y autoridades
SANTIAGO CHIMALTE NANGO		T'kelel			
PINOLA	Nahual	Nahual	Nahual		
SAN JUAN CHAMULA		Chulel	Nahual		Nahual de curanderos y brujos
CONCEPCIÓN HUISTA	Animal Auxiliar	Cargador del alma	Nawal		
LARRAINZAR	Animal Auxiliar	Wayjel	Nahual		

El ser humano utiliza a veces elementos de la naturaleza como medio de expresión para explicar y comprender su propia cultura. La relación entre el individuo y el objeto no es causal sino metafórica y es tan íntima que ambos llegan a compartir las mismas características. El significado de la relación no debe buscarse en la naturaleza del animal o el objeto sino en las asociaciones que evoca en la mentalidad del ser humano, las homologías se producen entre las diferencias dentro del universo de las especies naturales y los grupos humanos.

La tendencia general del hombre es agotar la realidad mediante su inserción en categorías clasificatorias. Las instituciones totémicas y el nahualismo cuya afinidad ha sido propuesta alguna vez, son en este sentido dos formas de clasificación social que utilizan la naturaleza como modo explicativo del mundo cultural; las diferencias cualitativas del orden natural se relacionan directamente con los distintos *status* sociales y los diversos grupos humanos. Cada especie puede cumplir distintas funciones dependiendo de los sistemas simbólicos en los que se inserte.

Tradicionalmente se ha venido considerando necesaria para la existencia del totemismo la conjunción de tres elementos distintos, uno social, uno psicológico y uno ritual, que podemos también aplicar al nahualismo. El elemento social en el totemismo alude a una especie vegetal o animal que se asocia a un grupo social o más concretamente a un clan; en el nahualismo un "individuo-animal" se relaciona íntimamente con un "individuo-hombre". El elemento psicológico hace referencia a una relación de parentesco entre el elemento natural y el grupo humano en el totemismo, la relación es de interdependencia en el segundo caso; el hombre y su nahual comparten el mismo destino y poseen caracteres semejantes. Por último, el elemento ritual, aunque es común en ambos sistemas de creencias, se da con frecuencia en el totemismo: la carne del animal no puede ser comida salvo en raras excepciones. En cualquier caso se puede afirmar que el animal actúa como mediador entre la naturaleza y la cultura. Al conceptualizar las diferencias entre especies vegetales o animales, el hombre elabora modelos de diferenciación dentro de la naturaleza para crear distinciones en la sociedad. El totemismo cumple una doble función: expresa el parentesco por una parte y, por otra, la cooperación del hombre con la naturaleza, la continuidad entre el pasado y el presente. El nahualismo expresa la estructura social (la posición de poder del individuo en la jerarquía social) y el destino y las características de cada individuo en particular.

El carácter totémico del nahualismo, las semejanzas entre nahualismo y totemismo, no sólo derivan de algunas de sus funciones comunes, sobre todo la de servir para expresar la ordenación y clasificación de la sociedad humana, sino también de la suerte semejante que ambos conceptos han sufrido en su tratamiento antropológico. Ambos han sido erigidos en "instituciones" y han sido paulatinamente despojados de esa entidad después para ser contemplados como una "ilusión" (Lévi-Strauss, 1965: 29-55). Una ilusión referida a un marco clasificatorio o a un conjunto de metáforas y metonimias que sirven para organizar las relaciones entre la naturaleza y la cultura.

Entendido como un tipo determinado de relación establecido entre un hombre y un animal o fenómeno natural (con menos frecuencia) el nahualismo no es más que una de las manifestaciones de la interacción de la cultura y la naturaleza: la vida social transforma el sistema natural imponiendo a cada individuo animal o vegetal una personalidad propia y el universo natural, igualmente, aparece representado en forma de relaciones sociales como los grupos humanos. El sistema de creencias actúa de este modo en un doble sentido: culturizando la naturaleza y naturalizando la cultura.

El análisis de los datos etnográficos conduce al establecimiento de sistemas simbólicos en los que el animal adquiere el papel de mediador entre la naturaleza y la cultura. Las relaciones entre seres humanos y animales no constituyen más que un fragmento de un discurso que habla de las relaciones entre el universo natural y el mundo socio-cultural y que, para ello, utiliza dos figuras estilísticas, la metáfora y la metonimia. Mediante ellas, los aspectos más importantes de la conducta social, estrechamente vinculados a la actividad o comportamiento del individuo que establece una relación con un animal, quedan perfectamente determinados y delimitados.

El establecimiento de fronteras simbólicas es una forma de ordenar la experiencia de por sí poco ordenada. Haciendo énfasis en los contrastes dentro de las distintas especies del reino animal se crea aparentemente un orden. El nahualismo constituye dentro de este contexto, un sistema simbólico basado en la imagen de un animal, cuyo último fin es el de ordenar la jerarquía social.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1963 "Nagualismo y complejos afines", en *Medicina y Magia*, Instituto Nacional Indigenista, n° 1: 99-144, México.
- BRINTON, DANIEL G.
1894 *Nagualism: a study in native american Folklore and History*, Philadelphia: Mc Calla & Company, 237-9 Dock Street.
- CORREA, GUSTAVO
1955 "El espíritu del mal en Guatemala: ensayo de semántica cultural", en *Nativism and Syncretism*, Middle American Research, pub. 19, Tulane University, New Orleans.
- DURAND, E. J. et DURAND FOREST
1968 "Nagualism et chamanisme", *Verhandlungen der XXXVIII Internationalen Americanistenkongresses*, 12 bis 18 August: 339-345, Ban II, Stuttgart - Munchen.
- ERICE ANA
1981 *El nahualismo maya: una nueva ordenación de los materiales* (Memoria de Licenciatura presentada en la Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Antropología Americana).
- FÁBREGAS, ANDRÉS
1970 "El problema del nahualismo en la literatura etnológica mexicana", *Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas*, 2ª época, n° 1 (19) enero-junio, Tuxtla Gutiérrez.
- GARCÍA RUIZ, JESÚS
1979 "Éléments pour une analyse de la représentation de la conception de la personne chez les Mam", *Cahiers des Amériques Latines*, n° 19, Série Sciences de l'homme, Paris.
- GILLIN, JOHN
1958 *San Luis Jilotepeque*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, pub. 17, Guatemala.
- GOSEN, GARY H.
1979 *Los chamulas en el mundo del sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*, Instituto Nacional Indigenista, n° 58, México.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA
1965 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica. México.
- HERMITTE, ESTHER
1970/a "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola", en *Ensayos Antropológicos*, Pitt - Rivers & N. A. Mc Quon, Instituto Nacional Indigenista, n° 371-391, México.
1970/b "El nahual y el ch'ulel", en *Poder sobrenatural y control social*, Instituto Indigenista Interamericano, n° 57: 78-100, México.
- HOLLAND, WILLIAM
1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
1964 "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", *América Indígena*, vol. XXIV, n° 1, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- KAPLAN, LUCILLE
1956 "Tonal and nagual in coastal Oaxaca, México", in *Journal of American Folklore*, pub. 19, Richmond, Virginia.

KÖHLER, ULRICH

- 1975 *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, n° 42, México.

LEACH, EDMUND

- 1978 *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Ed. S. XXI, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1964 *El pensamiento salvaje*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, n° 173, México.
 1965 *El totemismo en la actualidad*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, n° 185, México.
 1958 *Antropología Estructural*, vol. 1, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.
 1979 *Antropología Estructural*, vol. 2, Ed. S. XXI, Madrid.

NASH, MANNING

- 1960 "Witchcraft as social process in a tzeltal community", *América Indígena*, vol. 20, n° 2, 121-126, Instituto Indigenista Interamericano, México.
 1969 "Guatemala highlands", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, part one, 30-46, Robert Wauchope ed., University of Texas Press.

NASH, JUNE

- 1970 *In the eyes of the ancestors: belief and behavior in a mayan community*, Yale University Press, New Haven and London.

PITT-RIVERS, JULIAN

- 1970 "Spiritual power in Central America: the naguales of Chiapas", *Witchcraft Confessions and accusations*, 183-206, Douglas M. ed., London.
 1971 "Thomas Gage parmi les naguales: conceptions européenne et maya de la sorcellerie", *L'homme*, vol. XI, 1: 5-31, Mouton & C.O. éditeurs, Paris.

POZAS, RICARDO

- 1977 *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, n° 1, vol. II, México.

REINA, RUBÉN

- 1973 *La ley de los santos: un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*, Ed. José Pineda Ibarra, Guatemala.

SALER, BENSON

- 1969 *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, Cuadernos del Seminario de Integración social guatemalteca, n° 20, 4ª serie, Ed. José Pineda Ibarra, Guatemala.

SOUSTELLE, JACQUES

- 1940 *La pensée cosmologique des anciens mexicains: représentation du monde et de l'espace*, Hermann & Ciss éditeurs, Paris.

STRATMEYER, DENNIS Y JEAN

- 1977 "El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huiста", en *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, 124-151, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala.

TRANFO, LUIGI

- 1979 "Tona y nagual", en *Los huaves de San Mateo del mar*, Instituto Nacional Indigenista, n° 59, 177-373, México.

VILLA-ROJAS, ALFONSO

- 1947 "Kinship and nagualism in a tzeltal community", in *American Anthropologist*, vol. 49, 578-587, Washington.
 1963 "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos

KOHLER, ULRICH

- 1975 *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, n° 42, México.

LEACH, EDMUND

- 1978 *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Ed. S. XXI, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1964 *El pensamiento salvaje*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, n° 173, México.
 1965 *El totemismo en la actualidad*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, n° 185, México.
 1968 *Antropología Estructural*, vol. 1, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.
 1979 *Antropología Estructural*, vol. 2, Ed. S. XXI, Madrid.

NASH, MANNING

- 1960 "Witchcraft as social process in a tzeltal community", *América Indígena*, vol. 20, n° 2, 121-126, Instituto Indigenista Interamericano, México.
 1969 "Guatemala highlands", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, part one, 30-46, Robert Wauchop ed., University of Texas Press.

NASH, JUNE

- 1970 *In the eyes of the ancestors: belief and behavior in a mayan community*, Yale University Press, New Haven and London.

PITT-RIVERS, JULIAN

- 1970 "Spiritual power in Central America: the naguals of Chiapas", *Witchcraft Confessions and accusations*, 183-206, Douglas M. ed., London.
 1971 "Thomas Gage parmi les naguales: conceptions européenne et maya de la sorcellerie", *L'homme*, vol. XI, 1: 5-31, Mouton & C.O. éditeurs, Paris.

POZAS, RICARDO

- 1977 *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, n° 1, vol. II, México.

REINA, RUBÉN

- 1973 *La ley de los santos: un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*, Ed. José Pineda Ibarra, Guatemala.

SALER, BENSON

- 1969 *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, Cuadernos del Seminario de Integración social guatemalteca, n° 20, 4ª serie, Ed. José Pineda Ibarra, Guatemala.

SOUSTELLE, JACQUES

- 1940 *La pensée cosmologique des anciens mexicains: représentation du monde et de l'espace*, Hermann & Ciss éditeurs, Paris.

STRATMEYER, DENNIS Y JEAN

- 1977 "El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huista", en *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, 124-151, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala.

TRANFO, LUIGI

- 1979 "Tona y nagual", en *Los huaves de San Mateo del mar*, Instituto Nacional Indigenista, n° 59, 177-373, México.

VILLA-ROJAS, ALFONSO

- 1947 "Kinship and nagualism in a tzeltal community", in *American Anthropologist*, vol. 49, 578-587, Washington.
 1963 "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos

- mayances de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. III, 242-260, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VOGT, EVON Z.
1966 *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, n° 7, México.
1969 "Chiapas highlands", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, parte one, 133-152, Robert Wauchope ed., University of Texas Press.
1979 *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WAGLEY, CHARLES
1957 *Santiago Chimaltenango*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, pub. n° 4, Guatemala.
- WISDOM, CHARLES
1940 *The chorti of Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, pub. n° 10, Guatemala.