



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pyf_dir@unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de
México
México

Guerrero Martínez, Fernando

CONCEPCIONES SOBRE LOS ANIMALES EN GRUPOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS

Revista Pueblos y Fronteras Digital, vol. 10, núm. 20, diciembre, 2015, pp. 6-43

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90643038002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



CONCEPCIONES SOBRE LOS ANIMALES EN GRUPOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS

Fernando Guerrero Martínez

Posgrado en Estudios Mesoamericanos

yaushu@ciencias.unam.mx

RESUMEN

Las concepciones de los grupos mayas sobre la fauna involucran conocimientos y prácticas que son resultado de una percepción aguda del entorno. En este trabajo se articulan algunos de los aspectos importantes de la interacción humano-animal para mostrar la complejidad subyacente a la noción de lo que significan los animales en el mundo maya y sus implicaciones para sus pobladores. La narración del origen de la fauna en diferentes relatos mayas justifica la naturaleza de los animales, su papel en el mundo y su relación con los humanos. La posición privilegiada de aquellos como puente del humano con las deidades y otros seres se verifica mediante las señales y los presagios que da la fauna. El contacto con los animales del entorno posibilita relaciones de diversa índole que son útiles para la población indígena, para desarrollar su forma de vida y sus explicaciones sobre el mundo.

PALABRAS CLAVE: percepción del entorno, fauna, zoogonía, adivinación y señales.

CONTEMPORARY MAYAN GROUPS' CONCEPTS ABOUT ANIMALS

ABSTRACT

The concepts Mayan groups have regarding fauna involve knowledge and practices that result from sharp observation of their surroundings. This paper articulates important aspects of human-animal interaction in order to demonstrate the complexity underlying the notion of what animals mean in the Mayan world and the implications for the inhabitants of these areas. Narratives regarding the origin of animals in different Mayan stories describe the nature of animals, the role they play in the world and their relationship with humans. Animals' privileged position as a bridge between human beings and deities and other beings can be read through animal signs and omens. Contact with animals in their natural environment enables diverse kinds of relationships that are of use to indigenous people in developing their way of life and their explanations about the world.

KEY WORDS: perception of surroundings, fauna, zoogony, divination and signs.



INTRODUCCIÓN

Las relaciones de los grupos humanos con su entorno han sido determinantes en su visión del mundo y en las formas de actuar en él. La percepción de los fenómenos naturales ha marcado el desarrollo de diversas concepciones sobre los seres que habitan el universo, con quienes las personas establecen y mantienen vínculos de diferente índole, necesarios en su vida cotidiana. Entre los mayas, la interacción con entes como animales, plantas, hongos y fenómenos atmosféricos ha sido trascendental a lo largo de su historia y forma parte de un complejo simbólico inserto en procesos de larga duración que van reconfigurándose con las nuevas realidades de las sociedades actuales. Especialmente, los animales han tenido fuertes implicaciones culturales a lo largo del tiempo y el espacio, de las cuales existen numerosas pruebas en el ámbito mesoamericano y maya en particular (De la Garza 1984, López 1999 y 2000, González 2001, Cano-Contreras 2009).

En este artículo se analizan aspectos de las concepciones de algunos grupos mayas contemporáneos sobre la fauna que permiten vislumbrar diversas formas de relación entre distintos seres y sus implicaciones para la vida humana, así como dar cuenta de nociones complejas respecto de las entidades que habitan el universo, su naturaleza y papel en el mundo, de acuerdo con los puntos de vista locales. Para esto, se abordan en primer lugar algunos enfoques teóricos que han tratado las relaciones de personas con su entorno, identificando ciertos temas principales que pueden ser retomados en el contexto de los datos provenientes de diferentes comunidades mayas de México y Guatemala (figura 1).¹ Se citan narraciones mayas sobre el origen de los animales a partir de fuentes de tradición oral, con el propósito de mostrar, por un lado, elementos comunes entre diferentes grupos y, por el otro, como rasgo principal. Buena parte de las concepciones asociadas a la fauna, y de forma correspondiente las relaciones establecidas con ella, tienen que ver con un orden preestablecido, un origen mítico. Este primer tema nos permitirá hablar sobre la «naturaleza» de los animales. En este sentido es posible plantear, a partir de varios datos, algunas ideas en torno a lo que los grupos mayas consideran que son los animales, dejando ver

¹ Asumimos la existencia de alrededor de 30 lenguas mayas, porque algunas son consideradas variantes por ciertos autores, mientras que otros las reconocen como lenguas diferentes. En México se hablan en los estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas, Tabasco, San Luis Potosí y Veracruz; en Guatemala se hablan en la mayor parte del país, y en Belice y Honduras solo en algunas zonas (Schumann 1990:11-12, Zavala 2010:151).

múltiples asociaciones e identidades que difieren en la forma respecto de la ciencia moderna. Esto se tratará mediante un tema que por sus características resulta pertinente para enlazar concepciones y prácticas: la adivinación y las señales que dan los animales.

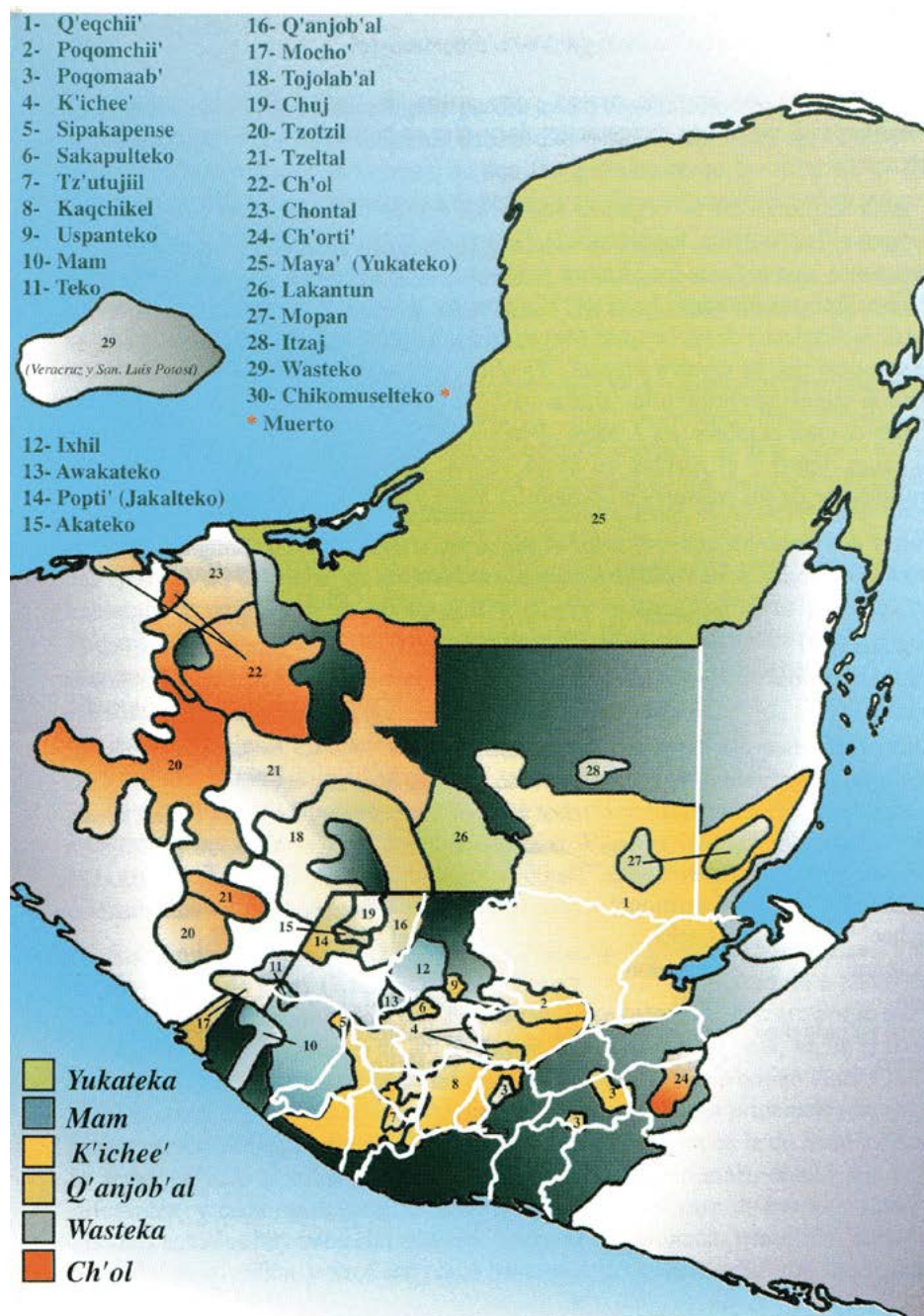


Figura 1. Mapa con la ubicación de las lenguas mayas.

Fuente: tomado de England (1993).

En este trabajo se considera que las concepciones de los grupos humanos acerca de un ente o fenómeno dado son producto de un conjunto de procesos que integran, en primer término, formas variadas de percepción que involucran sensaciones afectivas. Estas les permiten comprender y aprehender el funcionamiento del mundo al integrar información de diversa índole para, de ese modo, elaborar ideas explicativas al respecto. Así, una concepción «expresa una idea que fue gestada por y dentro de una colectividad, siendo por tanto un producto cultural particular» (Santos et al. 2009:24).

DE ENFOQUES Y PERSPECTIVAS: PENSANDO LA INTERACCIÓN HUMANO-ANIMAL

En las últimas décadas, algunas disciplinas se han concentrado en dar cuenta de conocimientos y prácticas que los pueblos originarios de diferentes latitudes tienen sobre el mundo que los rodea y en el que interaccionan. Ciencias naturales y ciencias sociales han convergido, en varias ocasiones de manera interdisciplinaria, en la consideración de que dichos saberes son fundamentales, y se han preocupado por establecer, en lo posible, un diálogo con aquellos otros producidos por la ciencia moderna, la de la academia. Es así que varios autores han hecho referencia a los saberes generados por los grupos indígenas de diferentes maneras: saberes indígenas, saberes campesinos, conocimientos tradicionales, saberes locales, sistemas de saberes, saberes agrícolas tradicionales, entre otros (Muchavisoy y Narciso 1997, Toledo 2002, Gómez-Espinoza y Gómez-González 2006, González 2008, Argueta 2011, Leff 2011).

Una parte de estos saberes es precisamente la que constituyen los conocimientos que los pueblos indígenas tienen sobre la fauna. De una manera muy general, se puede entender el conocimiento zoológico tradicional como un conjunto dinámico formado por saberes y prácticas que los individuos tienen y llevan a cabo con respecto a los animales. Ese es justamente el objeto de estudio de una disciplina que representa una rama de la etnobiología,² la cual está situa-

² En esta disciplina, así como en la etnoecología, se ha postulado que existen tres componentes fundamentales en la amplia interacción del ser humano con su entorno: conocimientos, prácticas y creencias (Toledo 1992, Hunn 2007, Berkes 2004). El presente estudio considera los saberes como un sistema complejo en el que conocimientos y creencias están articulados y son indisolubles, como se puede decir de las prácticas, formando lo que se conoce como el saber-hacer. Con esto se quiere hacer énfasis en que la interacción del ser humano con su medio involucra muchos otros elementos más que se engloban dentro de matrices culturales y religiosas propias y dinámicas.

da en el amplio campo de las etnociencias: la etnozootología (Santos et al. 2009, Argueta et al. 2012). El estudio de la interrelación humano-fauna abordado por esta disciplina se ha nutrido de diferentes campos del saber como la ecología humana, la antropología ecológica, la sociología, la arqueología, la lingüística, y puede resumirse de manera breve como el estudio del conocimiento local acerca de la fauna (Hunn y Brown 2011). De acuerdo con Costa et al. (2009), la etnozootología busca el conocimiento zoológico tradicional que poseen los grupos humanos. Este incluye los saberes y el saber-hacer respecto de la biodiversidad, tomando en cuenta las relaciones existentes con los ámbitos sociales, políticos, económicos y culturales, con los que el conocimiento zoológico tradicional se transforma constantemente. En México, las definiciones del campo de estudio de la etnozootología han sido bastante prolíficas desde sus inicios en cuanto a considerar y vincular aspectos que en otras geografías no parecían haber sido explicitados. Por ejemplo, el trabajo pionero de Manuel Maldonado Koerdell (1940) hace hincapié en advertir las interacciones entre los seres vivos y en la importancia de tomar en cuenta los contextos culturales específicos, relacionados con sus propios espacios y momentos históricos, por lo que este autor marca de manera significativa una tradición de investigación en México que se caracteriza por retomar las ricas fuentes históricas y arqueológicas en cuanto al conocimiento y manejo de los seres vivos (Santos et al. 2012).³

De este modo, los conocimientos zoológicos tradicionales están asociados de manera inseparable con prácticas y creencias centrales para las poblaciones, que en conjunto se erigen como saberes efectivos sobre la naturaleza que deben entenderse también como un producto histórico de larga duración, pues provienen de observaciones y percepciones realizadas desde épocas antiguas y dan como resultado su transmisión, principalmente oral, a lo largo de generaciones, lo que es más que evidente en el ámbito mesoamericano.

Por otra parte, en años recientes se ha acrecentado el interés entre múltiples investigadores por utilizar una teoría antropológica que se ha replanteado los conceptos de naturaleza y cultura, poniendo mayor atención en la relación del humano con otros seres. Esta corriente, que se ha llamado antropología de la naturaleza, enfatiza la existencia de ontologías indígenas en las que la dicotomía

³ Cabe resaltar que en el análisis y la discusión acerca de la historia y el desarrollo de la etnozootología en México (Argueta et al. 2012, Santos et al. 2012), aunque sí se consideran los trabajos de Rafael Martín del Campo, no se han situado ni dimensionado cabalmente como pioneros de la investigación etnozootológica, no obstante que este autor publica artículos de este tipo desde la segunda mitad de los años treinta del siglo pasado (Martín del Campo 1936) y es reconocido de manera especial por sus *Ensayos de interpretación* (véase Serrano et al. 2009).

establecida entre cultura y naturaleza no es clara ni propia de todos los grupos humanos, sino que representa una construcción de ciertos modos de relación con los otros. Philipe Descola (2011) menciona claramente que la separación naturaleza/cultura no es concebida en todas las sociedades:

Muchos de los pueblos modernos parecen indiferentes a esta división porque atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, controlan artes y técnicas de la humanidad; en suma, son concebidos y tratados como personas [...]. Una naturaleza así dotada de la mayor parte de los atributos de la humanidad ya no es evidentemente una naturaleza: esta noción designa para nosotros el conjunto de seres y fenómenos que se distinguen de la esfera de acción humana en que poseen leyes de desarrollo propias (Descola 2011:64-65).

En este sentido, el paradigma que actualmente se maneja al dividir la esfera de lo natural de la esfera de lo cultural o social implica solamente una forma de concepción y relación que no es compartida por todas las sociedades, pero que ha sido impuesta en el pensamiento moderno hegemónico (Descola 2001).

De acuerdo con este mismo autor, existen muchas sociedades que imputan a animales y plantas un principio espiritual propio y que pueden entablarse con ambos diferentes relaciones, semejantes a las de persona a persona, ya sean de amistad, hostilidad, seducción, alianza o intercambio (Descola 2011). En estas sociedades, animales y plantas «se ven conferidos de atributos antropomórficos —intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias—, pero también se les asignan características propiamente sociales» (Descola 2011:68). Según el autor, tal afirmación es propia de sociedades animistas, por lo que los grupos de tradición mesoamericana se incluirían dentro de ellas. Sin embargo, también los grupos mesoamericanos se identificarían con el analogismo, el cual sustenta la idea de que «propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidos por el comportamiento de estos últimos» (Descola 2011:72), lo que es evidente en el complejo sistema del nahualismo y en las concepciones sobre las entidades anímicas.

Århem sugiere el concepto de «ecocosmología» para designar estos modelos integrales de conectividad entre los humanos y la naturaleza, con base en las ideas de Croll y Parkin (1992). En su estudio, Århem relaciona los conceptos de

«animismo» y «totemismo» con el de «ecocosmología» a partir de su trabajo en la Amazonía; sin embargo, critica la separación analítica de estos dos sistemas, como lo hace Descola (1992), debido a que tienen en común la propiedad fundamental de suponer dicha relación de contigüidad entre naturaleza y sociedad, en la que se integran conocimientos prácticos y valores morales (Århem 2001:215).

Con relación a este orden de ideas, Zent (2013:4) utiliza el concepto de «ecogonía» para describir el conocimiento de las causas que originan las distintas formas en que las culturas interaccionan con su ambiente biótico y abiótico, es decir, las raíces que forman la base de las diferentes interacciones entre un grupo humano y su entorno. Su principal meta es comprender las distintas interrelaciones causales (ideológicas, materiales, económicas, sociales, espirituales) subyacentes para generar y explicar las articulaciones y dinámicas de la gente con otros entes y su ambiente. Zent atribuye un peso mayor al origen de las relaciones de una sociedad con su entorno para explicar la concepción de su patrimonio biocultural a partir de sus propias categorías. Esta noción asume que para los pueblos amerindios existe una sola esfera de vida, indivisible, donde todas las entidades se encuentran. Los conceptos de «organismo» y «ambiente» no son dos «cosas» separadas, sino una totalidad inseparable, un sistema de desarrollo, un proceso en crecimiento, una «ecogonía» (Zent 2013:5). Esta autora pone énfasis en los mitos de origen y en los rituales jotí (pueblo amazónico) para sustentar sus actuales modos de vida y su ética en torno a las prácticas que llevan a cabo en el ambiente en el que se desarrollan. Esto pone de manifiesto implicaciones epistemológicas importantes en las maneras en que los jotí construyen su visión del mundo y generan sus prácticas culturales.

Por otro lado, Kirsch (2006) caracteriza, a partir de su trabajo en Nueva Guinea, lo que llama «modos indígenas de análisis del ambiente». Esta interesante propuesta combina diferentes conceptos desarrollados principalmente por antropólogos que han trabajado con grupos amazónicos, como el animismo (Descola 1992), la agencia o agentividad (Bird-David 1999, Ingold 2000), el totemismo (Lévi-Strauss 1963), el perspectivismo (Viveiros de Castro 1998), que Kirsch encuentra sumamente entrelazados en Melanesia. El análisis indígena se basa en las prácticas mágicas. A partir del discurso o la palabra mágica se muestra lo que normalmente está oculto, como una forma de revelación. Esta forma de habla o discurso se constituye como un vehículo para expresar deseos y, a su vez, originar situaciones favorables o desfavorables para el humano: crear algo. Destaca la consideración de que los animales y la gente comparten un solo lenguaje y exis-

te una comunicación en ambos sentidos entre los diferentes seres con los que el humano comparte el medio, ya sea en la vida cotidiana o en los sueños, pero como un tipo de revelación: «estas formas mágicas de revelación constituyen un modo indígena de análisis del ambiente» (Kirsch 2006:63).

A partir de las interacciones con el otro, el ser humano está capacitado para ver el pasado y conocer el futuro, es decir, que la adivinación cobra sentido solo en la interconexión entre los diversos entes del mundo. Para los yonggom (pueblo de Melanesia), es fundamental la asociación entre los sonidos de la naturaleza y los nombres de las cosas, o sea que la forma en que este pueblo nombra a los diferentes elementos de su entorno expresa las cualidades únicas y productivas de tal cosa, lo que los posibilita para interactuar con ellos a partir del conocimiento de sus nombres verdaderos. Existen, pues, nombres que denotan y hacen real un acontecimiento a partir de un «lenguaje encantado» (Kirsch 2006:69). En otras palabras, la gente es capaz de modificar acciones o resultados mediante la magia, a partir del nombre secreto de las cosas.

Eduardo Viveiros de Castro (2002) también discute la impertinencia de aplicar los conceptos occidentales de «naturaleza» y «cultura» en sociedades que no los conciben como tales, sino que se basan más bien en un pensamiento «perspectivista» en el que se conciben múltiples «naturalezas». Esta idea parte de la existencia de una unidad del espíritu y una diversidad de cuerpos, lo que permite que se establezcan diferentes relaciones entre los seres que habitan el mundo, independientemente de su «ropaje» (el cuerpo) (Viveiros de Castro 2002). De acuerdo con este autor, «el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo [...] es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y a sí mismos [...] En resumen, los animales son gente, o se ven como personas» (Viveiros de Castro 2002:38-39). Es importante mencionar la posibilidad de que ciertos datos etnográficos puedan entenderse de mejor manera si se consideran estas ideas. En este sentido, es común encontrar en las etnografías mesoamericanistas las diferencias de perspectiva que ocurren cuando seres que habitan en un cierto nivel del cosmos viajan a otro y las formas de ver los contenidos de dicho nivel cambian radicalmente, por lo que existen distintas implicaciones en las que es posible hacer un análisis desde el enfoque perspectivista.

En Mesoamérica, y en particular entre los grupos mayas, es posible entender varias creencias y prácticas presentes en las comunidades a partir de las consideraciones teóricas presentadas línea arriba. En los mitos mayas sobre el origen

de los animales, no solo se explica cómo fueron creados estos y el porqué de su condición actual, sino que también se califica y marca las relaciones y actitudes que las personas toman frente a ellos. El mito certifica y pone de manifiesto las reglas de la interacción, como lo explica Zent mediante la «ecogonía». Así, la naturaleza de los animales es explicada en el mito, pero es reafirmada en la acción cotidiana. Esta, a su vez, da la pauta para comprender las formas locales de comunicación con los entes del mundo, principalmente con los animales, en la que los procedimientos mágicos y adivinatorios son los que predominan y caracterizan lo que Kirsch llama modos indígenas de análisis ambiental. La antropología de las ontologías indígenas puede ayudar a comprender qué son realmente los animales para el indígena maya, alejándonos de nuestra concepción «naturalista», deconstruyendo el «mundo animal» y develando una heterogeneidad de carácter complejo. Lo que es fundamental destacar de estos enfoques es que permiten, más allá de hacer una clasificación de los tipos de relación, considerar los vínculos del ser humano con otros seres en el sentido del propio punto de vista local, o la visión emic.

ZOOGONÍA: EL ORIGEN DE LOS ANIMALES Y SU NATURALEZA

En este trabajo se utiliza el término *zoogonía* para hacer referencia a los saberes que los grupos humanos tienen sobre el origen de los animales, de sus características y relaciones con humanos y otros seres, explicadas fundamentalmente a través de su mitología y de sus narraciones, pero también de forma importante mediante las creencias. La voz «zoogonía» fue utilizada por algunos filósofos griegos, como Empédocles, Parménides y Demócrito, para explicar el origen de las especies animales; al respecto se concibieron etapas de creación anteriores pero malogradas, ya que se aducía que en un momento se formaron seres a partir de la conjunción de partes del cuerpo aisladas que originaban monstruos; después aparecieron otra clase de entes a partir del fuego subterráneo y el agua pero sin órganos reproductores, por lo que perecieron, para dar paso a los animales actuales (Cappelletti 1990). Lo interesante es la consideración griega sobre la existencia de creaciones anteriores de seres, lo cual también se observa entre los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, no se pretende usar el concepto de zoogonía como una categoría propia que manejen los grupos mayas, sino como

un concepto analítico útil, una herramienta de estudio, para hacer referencia a las concepciones sobre el origen de los animales en el complejo mundo maya.⁴

Como se ha apuntado arriba, los mitos establecen cómo fueron creadas las cosas y explican el porqué de las relaciones actuales entre distintos seres habitantes del mundo, y entre diferentes ámbitos del universo. El mito, como producto del pensamiento colectivo, nutrido por hechos históricos y sociales, imbrica procesos de creación en diferentes tiempos, mediante la conjunción de fuerzas especiales (López 1998). Alfredo López Austin establece que uno de los núcleos del mito es la concepción causal y taxonómica que atribuye el origen y la naturaleza de los distintos seres, clases y procesos a «conjunciones particulares de fuerzas personalizadas» (López 1998:452). Dichas concepciones permean y modifican la forma de pensar y actuar del humano con respecto a su entorno y a sí mismo, pues «se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción» (López 1998:452).

Ya Mercedes de la Garza (1984), al estudiar diversos relatos sobre el origen de los animales en tierras mayas a partir de una serie de mitos provenientes de diferentes grupos, había dejado ver cierta unidad de pensamiento respecto de las ideas de la creación faunística.⁵ En las fuentes históricas del área maya también existe mucha información valiosa en lo tocante al génesis de la fauna que sería importante considerar en otro trabajo.⁶ A continuación se mostrarán solo algunos ejemplos sobre el tema, los cuales permiten acercarse a las explicaciones mayas de su interacción con «lo animal».

En la narrativa tojolabal existe un mito que habla de cómo los antepasados se refugiaron en las cuevas para salvarse del fin del mundo, y al salir de ellas no lo hicieron como humanos sino que se «voltearon» en animales para siempre (Ruz 1983-I, Gómez et al. 1999).

⁴ Cabe recomendar aquí la revisión de la reciente propuesta clasificatoria de Alfredo López Austin (2013) sobre la «fauna maravillosa» mesoamericana. Este ordenamiento parte, como lo aclara el autor, «de quien construye puentes de comprensión entre dos otredades culturales (la estudiada y la propia); puentes que permiten avanzar desde una orilla hacia la percepción de la otra» (2013:32). De la misma forma se propone en el presente estudio la utilización del concepto de zoogonía.

⁵ También es recomendable ver, en el trabajo de Victoria Schlesinger (2001), datos importantes sobre el origen de los animales entre los grupos mayas del pasado y del presente.

⁶ Véanse al respecto las primeras páginas del *Popol Wuj* (2008), donde se menciona la concepción k'ichee' sobre el origen de la fauna, en la que se aclara que los animales fueron creados antes que el ser humano, pero por no poder hablar y adorar a las deidades creadoras, fueron confinados al monte, aunque como sus guardianes; o el estudio de Perezgrovas (2014) sobre los conocimientos tsotsiles y tseltales respecto de la fauna silvestre en la época colonial.

Una vez que el nuevo mundo se hubo secado, los antiguos que se habían refugiado en las cuevas salieron de ellas, pero ya no como humanos sino convertidos en animales. Así nacieron el *jalaw* (tepescuintle), el *iboy* (armadillo), la *chu'u* (ardilla), el *wet* (zorra), el *machin* (mono araña), el *batz* (mono saraguato) y el *chich* (conejo). Una viejecita de pelo entrecano salió convertida en mapache. Todos estos animales, como recuerdo de su antigua condición humana, guardaron la forma de sus manos (Gómez et al. 1999:133).

Muchos animales antes eran gente, antepasados. Es interesante resaltar el análisis indígena sobre el parecido morfológico de las manos de ciertas especies de mamíferos y su correspondencia con las del humano. También lo es el hecho del sitio en el que se refugiaron los antiguos, las cuevas que conducen al mundo subterráneo donde mora el señor del inframundo, con quien establecieron el trato para seguir viviendo. No podemos escapar en este momento a la cuestión del inframundo como lugar de inversión y de conjunción de tiempos y espacios, en el que continuamente, según varias narraciones indígenas, se encuentran episodios en que una persona que es llevada a dicho lugar termina transformada en algún animal.

El mito tojolabal funda también un tipo de relación con los animales. Un ejemplo interesante tiene que ver con el mapache, *napach*, que antes de ser animal era, como lo dice el mito, una anciana con ojeras que se refugió en las cuevas junto con los antepasados para salvarse de la destrucción del mundo, pero cuando salió se «volteó» en animal y ahora, «cascarrabias, se ofende si se le conceptúa como animal, y daña las cosechas. Por ello se alude a él [al mapache] como 'la vieja'» (Gómez et al. 1999:138). Queda implícita la idea de que los tojolabales piensan que el mapache «entiende» cuando el humano pronuncia su nombre *napach*, pero no le gusta porque es su nombre de animal y entonces la gente prefiere llamarle *me'um*, «vieja», para que no se disguste porque podría perjudicar la milpa. Se atribuye entonces al animal una capacidad de escuchar y entender el lenguaje de las personas, debido acaso a su antigua condición humana. También el tlacuache *ujchum* es un animal que no hace caso y se enoja si la gente no lo llama por su «cargo», que es el de «señor juez» *ja tat jwesi'*, quien es considerado en la narrativa tojolabal como el «abogado» de la humanidad (Gómez et al. 1999).



Imagen 1. Tlacuache. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

En el área tz'utujil los habitantes coinciden en que los seres humanos se convirtieron en animales después de una inundación (Rosales 1949:801). Los mames dicen que las personas de la primera creación eran monos, y los de la segunda,

tuzas (Wagley 1949:51). El mono es un animal muy importante dentro de este conjunto de ideas, ya que, debido a su parecido con el ser humano, no es sorprendente que se le conciba como antepasado o como un ser que antes era humano. Los chujes dicen que los hermanos mayores de Jesucristo fueron transformados por él en monos, en castigo por sus malos tratos, y se les ordenó que subieran a los árboles (Shaw 1972:102). En las diferentes versiones que se pueden encontrar entre los grupos mayas impera el origen del mono como castigo a una transgresión. De acuerdo con Nájera (2013:242), «en multitud de mitos de las comunidades mayas contemporáneas, el mono es el símbolo del fracaso de los dioses en sus diversos ensayos por crear al hombre verdadero, humanidades fallidas que por no cumplir con las expectativas divinas son castigadas y transformadas en monos».



Imagen 2. Mono araña. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

En otros casos, los animales son creados a partir de huesos y restos de comida, como lo cuenta un mito akateko:

Nuestro Padre Dios recogió y juntó los huesos restantes de la comida de sus hermanos, los llevó a su rancho y los sembró, construyó un corral y allí encontró después a los animales: el ganado, la bestia, el cerdo, el venado, el carnero, el chivo, el armadillo, las gallinas, el conejo, el chompipe, la zorra, el coyote, el tejón, el mapache, el pisote, el perro de lanas, el tacuazín, la ardilla, la culebra, el ratón, el pájaro, la lagartija, el sapo, la rana, la iguana, el cangrejo, el ganso, la tortuga, el zopilote, la viuda, el gavilán, el pájaro cantor, el cuervo, la lechuza, el búho, la cucaracha, el perro, el gato, el pez, el alacrán, la mariposa, la hormiga, el piojo, el piojo blanco, la pulga, tres tipos de pájaro carpintero, el gorrión, el tigre y el león. «Dios sembró a todos los animales que hay en el mundo».

Cuando los Antiguos vieron el corral, lo abrieron. Cuando Nuestro Padre Dios llegó otra vez para verlo, solamente quedaba la mitad de los animales. Sí, solamente el caballo, el carnero, el ganado, el marrano, las gallinas, el pato, el chompipe, el perro y la cabra, sólo estos pudo coger Nuestro Padre Dios. Los animales salvajes ya se habían huido al bosque cuando llegó (Siegel y Grolig 1996:33-34).

Como semillas vegetales, los animales surgieron de la tierra. Además se explica la distinción de origen entre los animales domésticos y silvestres. Es interesante vincular el mito akateko con una práctica ritual relacionada con la cacería llevada a cabo en varias comunidades tz'utujiles y kaqchikeles de los alrededores del lago Atitlán en Guatemala, ya que los cazadores depositan en sitios especiales ciertos huesos de los animales cazados con el fin de no ser castigados por el Dueño de los Animales, pero más importante es la creencia en que de estos huesos dicho Dueño puede crear y restituir a los animales (Brown 2009). La Farge (1947:50) reportó que en la mitología de los chujes se encontraba una entidad que guardaba los huesos de los animales para sembrarlos en la tierra con el fin de que pudieran nacer nuevos animales. Tal relato probablemente era parecido al que recopiló después Shaw (1972) entre los chujes. En él se habla de Jesucristo cuando era niño y de su relación con sus hermanos mayores que no lo querían y lo molestaban.

En otra ocasión, ellos se juntaron con sus otros compañeros y tuvieron un gran baile. También comieron otra vez y tiraron los huesos afuera. El muchachito los recogió como

siempre, pero había un cierto lugar en donde el muchacho había hecho varios corrales para poner aparte los huesos de venado, de oveja, de pollo, etcétera.

Entonces el día llegó cuando él se fue a donde estaba su madre y le dice: «Hay unos huesos que mis hermanos me dieron. Yo los junté porque no tenían nada que comerles, ven a verlos», invitó a su madre, y sus hermanos no sabían nada. Su madre entonces se fue con él y encontraron en los corrales muchos venados, pollos, ovejas, etc. «Ah», dice su madre, «así eres tú. Has hecho milagros con tu inteligencia». «No lo digas a mis hermanos, porque ellos me odian», suplicó el niño. «Está bien», dijo la madre. Y los animales se quedaron allí (Shaw 1972:101).

Los pokomames de Chinautla, Guatemala, comparten concepciones similares en relación a este tema.

A los cerdos había que matarlos, pero los huesos y otras partes que no se comen debían ser arrojadas al chiquero. Lo inexplicable para el chinautleco era que él mataba veinte cerdos cada día pero había solamente unos cuantos en el corral. Pronto se dio cuenta de que de los desechos de huesos formábanse nuevos cerdos. En una ocasión le habló un cerdo como si fuera un ser humano, explicándole que ellos habían estado sufriendo por largo tiempo. El ser sacrificados les producía dolores de cabeza muy fuertes. El cerdo le pidió al chinautleco que no arrojara los huesos de nuevo al corral sino que se los llevara fuera del reino con él, y un día cuando la puerta estaba abierta al medio día como de costumbre, se fue. Los huesos que llevaba se convirtieron en gente de verdad (Reina 1973:253).

En palabras de Linda A. Brown (2009:25) «estas creencias se basan en el concepto del «florecimiento de los muertos», que es uno de los paradigmas culturales más importantes que ilustran la manera en que la vida ancestral sostiene a las nuevas generaciones, reciclándose sin fin». El depósito ritual de huesos y la concepción en los mitos de la regeneración animal a partir de la siembra de restos óseos es clara cuando consideramos las formas lingüísticas para referirse a los huesos y a las semillas. Por ejemplo, en lengua *tojol-ab'al* la carne y los huesos de la persona son designados con el término *b'ak'tel*, que puede traducirse también como «carne (del cuerpo humano o de animales vivos)», y proviene de la raíz *b'ak'* que se traduce como «semilla», pero que puede significar también «testículos» o «globo ocular» (Lenkersdorf 2010). Es interesante la relación etimológica entre estas palabras ya que es posible vincular al cuerpo humano o animal con una semilla, como si esta fuera el cuerpo del fruto (Guerrero 2013). Por su parte,

en el área k'ichee' se concibe a los huesos como semillas que poseen fuerza y vida de forma latente (Carmack 1981:352). Con este ejemplo vemos la relevancia de estudiar mitología y prácticas rituales en su conjunto, ya que tanto en las narraciones como en las acciones se expresan con peculiaridad y profundidad las concepciones que los grupos mayas tienen sobre la fauna.

Pero los animales no siempre han sido así. Un mito tojolabal narra cómo ciertas especies animales adquirieron su forma y características actuales, además de su encargo o función en el universo. Después de haberse destruido el mundo debido a una gran inundación:

Envió Dios entonces a una paloma para ver cómo había quedado el mundo, y el animalito, cuando vio las piedrecitas que dejó la corriente a la orilla de los ríos, confundíéndolas con alimento, se puso a comerlas, y creció y pesó tanto su buche, que le impidió volar.

Fue enviado después el zopilote José quien al bajar, olvidándose de su encargo, vio los cuerpos descompuestos y púsose a comer en forma tan desmedida que tampoco pudo regresar.

Nuevamente mandó Dios a un mensajero, tocándole el turno ahora al *tzunul* (colibrí). Este, al ver las flores se puso a chuparlas, pero pensó 'mejor voy a guardar su palabra de mi patrón', sacó entonces su tecomatito y empezó a guardar las flores para chuparlas después. Alzó el vuelo y llegó hasta el Sol, donde vive Dios, al mismo tiempo que la paloma y el *usej*.

Dios interpeló a la paloma y al zopilote diciéndoles que no les había enviado a comer, y entonces José, grosero, replicó que el mundo estaba muy lejos y, la verdad, a él le había dado mucha hambre. Ambos fueron castigados; a la paloma se le hizo pasar por brasas, quemándosele las patas, por eso las tiene rojas desde entonces. Al zopilote se le aplicó el mismo castigo, pero como las brasas eran ya solo cenizas, le quedaron las patas grises, entonces Dios se las volteó, por eso camina como pato. Además, por haber comido carroña, Dios le volteó la cabeza sacándosela por el ano, por eso la tiene como hasta ahora. Al colibrí, en cambio, se le concedió seguir alimentándose de flores, por eso es tan limpio este animalito (Gómez et al. 1999:132-133).

Muy similar es la versión mopán del diluvio, en la que se dice que la primera paloma que envió Dios a ver cómo había quedado el mundo se alimentó de las personas muertas que encontró, por lo que se le castigó y Dios le ordenó: «Comerás lo que está podrido. Cuando haya animales muertos podridos tendrás tu comida» y la transformó en el zopilote (Shaw 1972:176). A la segunda paloma

que envió Dios al mundo «sólo las patas le pintó. Fueron pintadas con la sangre de los que murieron en el agua. Por eso son coloradas las patas de la paloma» (Shaw 1972:176).



Imagen 3. Zopilote. Foto: Rafael Serrano González.

En ambos casos se explica el origen de los rasgos biológicos de las especies, tanto a nivel morfológico como etológico. No obstante, otro aspecto de la naturaleza de estos animales que es fijado en el mito es el de ser mensajeros de Dios. Este hecho es importante puesto que varios de los animales mensajeros de las deidades en los mitos son considerados presagiantes de diversas situaciones para la gente en la actualidad. En el caso tojolabal, cuando un colibrí se posa sobre una persona que está enferma, es señal de que se curará; mientras

que el vuelo del zopilote de cabeza roja es asociado en ocasiones con anuncios de enfermedad o muerte (Guerrero 2013). De ese modo, la participación de los animales en los mitos y su correspondencia en las creencias actuales pone de manifiesto un tema de suma relevancia para el estudio de la interacción humano-animal, que es el de las señales y los presagios que transmite la fauna, asunto que se tratará en el siguiente apartado.



Imagen 4. Zopilote de cabeza roja. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

Sin embargo, es preciso mencionar la existencia de algunos datos interesantes en el sentido de que los animales no son concebidos en todo momento como seres de características fijas, sino que poseen una capacidad bastante peculiar de transformación en otros entes. Además, es común encontrar referencias de

animales que comparten atributos de diferentes especies en un solo ser, lo cual incluso se puede visualizar en el arte precolombino.

De acuerdo con una narración recabada por Otto Schumann entre los chujes, es clara la identificación de los peces con las aves, pertenecientes, a su vez, a deidades o seres sobrenaturales particulares. El relato cuenta el contacto que tuvieron unos cazadores con la Madre del Agua a través del sueño de uno de ellos, y la situación en la que se vieron posteriormente.

En cuanto mi abuelo se durmió, empezó a soñar, y en sus sueños apareció una señora, ella le habló y le dijo:

—Vengo a pedirles que por favor se vayan para el río, no porque me sienta mal de verlos aquí, sino porque este día va a suceder algo aquí en la laguna, vamos a tener una fiesta, mis animales y yo, para celebrar el agua, por eso les suplico que se vayan [...]

Mi abuelo se despertó, despertó a sus compañeros de caza y les dijo —¿Qué vamos a hacer ahora?, porque tuve un sueño; en él me fue dicho que por favor saliéramos de este lugar, que vayamos a dormir al río que se encuentra más abajo. Los tres estuvieron de acuerdo, y se fueron a dormir; por la noche, oyeron el ruido de la fiesta, los truenos que causaban los cohetes al reventar, y escucharon también el ruido de muchos pájaros, y el de muchas aves que salían volando.

Al día siguiente, al despertarse, fueron a ver qué había sucedido en el lago y encontraron mucho pellejo de pescado, parecía que estuviera aún con vida, recordaron que la señora les había prometido que ella les daría una paloma y mucho caracol; y mi abuelo se dio cuenta que ella es el corazón del agua, ella es el espíritu del agua, para ella, los pájaros y las aves son los mismos peces, a los que en ocasiones les permite salir a volar, y fue por eso que encontraron muchas plumas sobre el agua, plumas que brotan al convertirse de nuevo en peces, por eso habían dejado sus pellejos, para recuperarlos al volver a su forma de peces (Schumann 1994:245-246).

No es raro encontrar, entre los grupos mayas y mesoamericanos en general, ideas en torno a que ciertos animales pueden convertirse en otros. Por ejemplo, los tojolabales creen que el ratón o la musaraña *cho'* pueden transformarse en murciélago *sots'* si superan una prueba que consiste en cruzar tres veces cierto camino; el murciélago también puede convertirse en lechuza *xoch'*, mientras que para algunas personas el tepezcuintle *jalaw* puede escapar de su cazador transformándose en serpiente. Otras personas afirman lo mismo para el armadillo *ib'oy*.

Por otro lado, hay registros que nos hablan de la forma en que los animales se ven a sí mismos y a otros animales, tema de gran interés debido a su relación con los postulados teóricos del llamado «perspectivismo». Es el caso de una narración ch'ol recopilada por José Alejos, en la que un campesino, desesperado por no poder impedir que los animales se comieran sus cultivos, se encontró con un jaguar y este lo llevó a su cueva para prestarle una piel de jaguar con el fin de convertirse en un animal de este tipo.

Se puso una piel y se convirtió en tigre. Su primer encuentro fue con los armadillos, pero vio a éstos como si fueran una muchedumbre de gente con un gran cargamento de palos, lo cual lo atemorizó mucho y tuvo que huir. Lo mismo le ocurrió con los tepezcuintles, a los que vio como un enorme grupo de gente vieja que se acercaba vociferando, también los venados, se le aparecieron como si fueran bachajonteros armados de lanzas. De igual modo su encuentro con los jabalíes lo aterró e hizo huir, pues los vio como una gente feroz que hacía sonar sus machetes, rompiendo la maleza a su paso (Alejos 1988:35).



Imagen 5. Jaguar. Foto: Rafael Serrano González.

Aunque es solo una muestra de tal aspecto, lo importante es llamar la atención sobre la falta de investigaciones al respecto, las cuales darían luz para comprender de mejor forma la compleja concepción del mundo animal entre los grupos mayas.

LA FAUNA, SUS SEÑALES Y PRESAGIOS COMO FORMA DE ADIVINACIÓN

El fenómeno de la interpretación de un presagio dado por un animal puede ser concebido e integrado en el marco general de la adivinación. Entre los grupos mesoamericanos las prácticas o artes adivinatorias han tenido un papel fundamental en su cultura desde la época prehispánica y hasta la actualidad. Mediante diferentes técnicas de adivinación, los grupos indígenas han pretendido conocer el futuro, pero también cuestiones del pasado y del presente que se le ocultan (López 2004). Como afirma Todorov (2003:70), «los indios dedican gran parte de su tiempo y de sus fuerzas a la interpretación de los mensajes, y esta interpretación tiene formas notablemente elaboradas, relacionadas con las diferentes especies de adivinación».

Según López Austin (2004), las técnicas adivinatorias pueden clasificarse en tres tipos: a) la acción directa, que radica en la sabiduría y el 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 particular, valiéndose de diferentes elementos, como pueden ser los granos de maíz o de otras plantas; c) el viaje extático, en el cual el adivino, por medio de diferentes alteradores de la conciencia, ya sean sustancias o ejercicios, modifica su percepción para ver lo desconocido. Las señales que dan los animales serían parte, según esta clasificación, del primer tipo. Cabe señalar que este autor da una fuerte preeminencia al adivino, como un especialista capaz de manejar eficazmente el arte adivinatorio, aunque no deja de lado que cualquier persona podría interpretar un presagio.

Para Todorov (2003), es posible considerar 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 o del

orden común será interpretado como anuncio de otro acontecimiento que habrá de ocurrir, por lo que la noción de casualidad no existe. La principal vía en este caso serían los animales. No obstante, los presagios que da la fauna estarían insertos en un conjunto más grande que podríamos considerar como las señales de la naturaleza, entre las cuales se cuentan los fenómenos atmosféricos y otros seres vivos, como plantas y hongos.

Los presagios asociados con la fauna no son creencias vanas o meramente dichos de dominio popular, sino que constituyen saberes que sintetizan una percepción profunda y sistemática de la naturaleza, a la par que influyen de manera importante en la vida cotidiana de las personas y en sus relaciones con otros seres. Esto pone de manifiesto la continuidad de amplios conocimientos que los pobladores tienen con respecto a la fauna, que han pervivido al paso del tiempo y que se siguen reproduciendo debido a la trascendencia que adquieren al interior de las comunidades, como una parte importante de la cosmovisión mesoamericana.

De acuerdo con Redfield y Villa Rojas (1962:210), «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». En el primer caso, los presagios que da la fauna son indicadores del principio de la enfermedad (Metzger y Williams 1970, Campos 1983), mientras que en el segundo los augurios anuncian los cambios meteorológicos (Katz 2008, Motte-Florac 2008). Sin embargo, se deben agregar a esta clasificación básica las señales animales que avisan a las personas la ocurrencia de eventos particulares, los cuales no corresponden a los temas antes identificados. Por ejemplo, para los tojolabales la mariposa llamada *turtux* es una mariposa diurna que identifican con la especie *Eurytides philolaus*, un animal muy especial para ellos, pues se cree que tiene una carga positiva y presagia algo bueno. Se dice que cuando revolotea dentro de una casa significa que llegará una visita en las próximas horas o en los días siguientes (Guerrero 2013:108). Calixta Guiteras encontró entre los tsotsiles el caso de un ave que «también avisa si van a dar empleo: si van a nombrar de alférez, de mayordomo, de mayor... es el *kuin* que llega a anunciarlo. «Lo oye uno y dice ¿qué cosa va a haber? Al rato llegan a invitar» (Guiteras 1986:147).

Uno de los rasgos comunes más importantes entre estos tipos de señales es precisamente la interpretación de la señal, la cual depende estrictamente de la captación del mensaje por alguna persona. Este hecho no es de ningún modo

trivial y constituye en sí mismo la parte fundamental de la dinámica de las señales. Estas tienen que ver con rasgos de la conducta animal que son captadas por el ser humano, aunque es común que las señales sean en realidad fenómenos que escapan a lo que se considera como la conducta «normal» de la fauna. Su correcta interpretación depende de una aguda percepción y de conocimientos previos que tiene la persona que interpreta el presagio. Estas señales suelen ser bastante concretas y sutiles en el sentido de que se efectúan a través de hechos particulares, por lo que para conocer el sentido del mensaje es necesario fijarse en todos los detalles que confluyen en el momento mismo del augurio.

En dicho orden de ideas, la adquisición de estos saberes no se da en periodos cortos de tiempo: son aprendizajes que se generan a lo largo de la vida de una persona. Un brujo quiché le explicó a Sarbelio Mariscal que las señales «son avisos, tatita, son avisos... Pero uno ha de poner inteligencia para saber cuándo 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 este que lo vamos a prender en dos día...» (Mariscal 2000:6).

Mario Humberto Ruz reproduce la siguiente información obtenida con un especialista ritual mam (*chimán*):

Descifrador de mensajes, el *chimán* conoce el augurio que emiten la lechuza, el tecolote y el gato de monte o los coyotes, carnívoros a los que 'Dios les deja vaporear la carne' y que de pronto aparecen revolcándose en la calle, por allí por donde va a haber muerte. Más exactos incluso son los tecolotes, porque pueden hablar. Vuelan bajo, se paran en una esquina y avisan diciendo *luk jul, luk jul, luk jul*, cuando se va a abrir una sepultura, y agregan *cux, cux, cux* cuando va a ser en una semana, aunque a veces no calculan exactamente o engañan. Pero eso solo es capaz de diferenciarlo el *chimán* (Ruz 2000:111).

Entre los tseltales, Hunn (1977:171) registró un ave llamada *ti'* que identifica con la especie *Centurus aurifrons*, la cual se clasifica dentro del grupo de los pájaros carpinteros y además forma parte de un grupo que se caracteriza por ser de mal agüero o llevar enfermedad y desgracias a las personas, nombrado en tseltal *hlabtawaneh mut*, que se puede traducir como «ave portadora del mal». Por otra parte, los tsotsiles también tienen en su inventario zoológico un ave llamada *ti'*, que según Laughlin (2007) corresponde a la especie *Dendrocopus villosus*, aunque no aclara si también es concebida como un animal que presagie algo. Entre los tojolabales se dice que el ave *ti'* anuncia una desgracia que va a ocurrir o que

está ocurriendo en ese momento. La gente sabe que si se escucha más de una vez a este pájaro, significa que su canto no es una señal e incluso arguyen que el ave los está engañando. Es decir, el presagio se cumple solo cuando canta una vez, puesto que si se escucha más veces la gente piensa que se está apareando. Sin embargo, también se dice que no es común encontrarse con este animal, sino solo justamente cuando habrá de anunciar algo. Se sabe que aparece repentinamente para avisar a las personas del infortunio, pero existen otras consideraciones más sobre esta ave que tienen que ver con las sensaciones producidas por este animal cuando una persona lo escucha, ya que no solo es escuchar una vez en el monte al ave *ti'*, sino que la sensación que produce en quien escucha su canto es angustiosa y ese es precisamente el elemento que las personas consideran más fidedigno para saber que se trata de un aviso por parte del animal. Cabe señalar que el *ti'* aparece en la narrativa tojolabal como el «pájaro sabio» debido a que conoce lo que le sucederá a la gente, lo que se le oculta (Jiménez 2000).

DE MENSAJEROS, CAUSANTES, VIGILANTES Y AYUDANTES: LAS IDENTIDADES MÚLTIPLES DE LOS ANIMALES

Además de lograr percibir e interpretar correctamente las señales, existen otros elementos que hacen más compleja la situación, los cuales tienen que ver con cómo son concebidos los animales que dan estas señales (¿quiénes son en realidad?) y por qué las dan (con qué fin). Esto tiene que ver con la consideración de que las señales no son casuales, no son producto del azar, sino que parecen responder a la voluntad de otros seres.

Un caso relevante lo encontramos en un trabajo de Metzger y Williams (1970:435-437) entre los tseltales de Tenejapa, donde reconocieron dos tipos de respuestas fundamentales a por qué un animal, en este caso el ave *toytoy*, le anuncia algo a una persona: a) el animal es considerado un enviado de los dioses que avisa a sus criaturas que la enfermedad entrará en su casa; b) el animal es la contraparte de un brujo que acude a enfermar a la persona. Dependiendo de la elección de una de las dos respuestas anteriores, la gente que recibe el presagio tomará diferentes acciones para contrarrestar el mal augurio. En el caso de la primera, la persona deberá quemar incienso para que el humo bañe al animal, el cual regresará con los dioses y estos sabrán entonces que su mensajero fue tomado en serio y quedarán satisfechos con la respuesta que dio la persona,

aunque se dice que el ave morirá en los días siguientes. En cambio, si se toma la segunda respuesta, la persona intentará matar al animal agorero y, de la misma forma, al brujo que es su contraparte. En ambos casos el animal muere, pero las concepciones sobre por qué se recibe la señal son totalmente distintas.

En este sentido, es preciso decir que «ante la manifestación del presagio, la cultura ha establecido patrones de conducta específicos que deben seguirse al pie de la letra para aprovechar o contrarrestar la revelación. Una conducta atropellada o irreflexiva deviene impotente para rehuir el daño; aún más, provoca su realización» (Aguirre 1992:175). Así, la importancia de los augurios o presagios en el pronóstico médico no se limita al conocimiento de la enfermedad, sino que su campo de acción se amplía en diferentes sentidos, pues interfiere en cuanto a la determinación del origen del mal, a la materia médica en sí y al proceso curativo adecuado para cada padecimiento.

Entre la población indígena de Guatemala se conoce que la esperanza, un insecto ortóptero, puede avisar diferentes cosas según los sonidos que emita, e incluso se busca en su interior para saber si un presagio funesto habrá o no de cumplirse. Algunos dicen que la esperanza de color verde es mal agorero, en cambio la de color café da anuncios buenos. El secreto está en el número de veces que se le oiga. Si este insecto chilla una vez, quiere decir que va a llegar una visita a la casa; si lo hace dos veces, que la visita será de una buena persona; si lo hace tres veces quiere decir que llegarán muchas personas a la casa a tratar un tema de manera urgente. En cambio, si la esperanza llegara a chillar adentro de la casa, «entonces es minister que lo agarramos para veriguar qué nos trae el animalite; se abre por en medio del pancite y si tiene tierrite negra, es señal de que alguna se va a morir en la familia. Si no tiene tierra entre el pancite, entonces quiere decir que te da buenas noticias» (Mariscal 2000:24).

En el área q'anjob'al de Soloma, Huehuetenango, existe una práctica adivinatoria relacionada con un artrópodo llamado «chichigüeta». Se dice que es un gusano de color verde muy parecido al gusano de seda pero de tamaño mayor y con una antena pequeña sobre la cabeza.⁷ Se tiene por mal agüero ya que cuando el gusano entra en la casa de alguna persona, se interpreta como un presagio de muerte. Lo interesante es la práctica que llevan a cabo los indígenas para saber exactamente a quién está dirigido el anuncio funesto, pues se le interroga sobre quién ha de morir pronunciando el nombre de los familiares. Cuando el animal se

⁷ En varias localidades de Chiapas, México, este gusano es conocido con el nombre de *sats'* y es una especie comestible muy apreciada.

mueve y oculta su antena, se interpreta que su reacción indica el fallecimiento de la persona que acaban de mencionar, a lo que se agrega que, una vez conocida tal información, se abre el abdomen del artrópodo y se revisa el interior de este: si se encuentra tierra negra se confirma el presagio mortal (Mariscal 2000:25-27).



Imagen 6. Sats'. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

Por otra parte, es posible que los animales asociados con augurios funestos sean en realidad «servidores» de los brujos, quienes los manipulan a su conveniencia para enfermar a alguien y no son considerados meros mensajeros como tales, ni la contraparte animal del brujo. Por ejemplo, entre los mayas de Chan Kom, Yucatán, una de las formas en que el brujo manda el encantamiento a una

persona para hacerla enfermar es por medio de alguno de los pequeños animales que él controla. Uno de ellos es el *maz*, un insecto homóptero nocturno de coloración verde, al cual la gente procura matar o quemar cuando entra en la casa (Redfield y Villa Rojas 1962). Otro insecto es el *akab dzunuun*, que hace un zumbido cuando vuela y choca con el cuerpo de la víctima, al tiempo que libera de sus alas y en forma de polvo la enfermedad. También se dice que el *chapat*, un ciempiés, deja sus huevecillos en un recipiente con agua, la cual es bebida por la víctima para caer enferma. El brujo puede mandar un tipo de mosca llamada *chuc-muc* a perjudicar a las mujeres, pues este insecto deja sus huevecillos en el lugar donde ellas van a orinar, con el propósito de que cuando alguna mujer se encuentre ahí los huevecillos puedan transmitirle la enfermedad (Redfield y Villa Rojas 1962).



Imagen 7. Ciempiés. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

Las serpientes son también cargadoras de enfermedad que envía el brujo, principalmente la llamada *hoonob*, ya que si esta se arrastra sobre un sombrero o una sandalia, el propietario enfermará cuando se ponga alguna de las prendas.

Todos estos animales que cargan la enfermedad o la muerte son referidos en Chan Kom como *alakob* del brujo, es decir, los animales domésticos o las mascotas de los brujos (Redfield y Villa Rojas 1962). Estos animales se diferencian de los *uay* debido a que el brujo o hechicero no se transforma en ellos, sino que son sus aliados y el brujo tiene la capacidad de controlarlos para mandarlos a los lugares propicios para enfermar a alguna persona (Redfield y Villa Rojas 1962).⁸

Se registró que entre los tsotsiles el *h'ak' chamel ts'unun* 'colibrí hechicero' o 'colibrí que ocasiona enfermedad' indica, cuando se le oye por la noche sobre una casa, que está trayendo la enfermedad de los brujos o *h'ak' chameletik* (Acheson 1966:444-445).

Hay un grupo de unas diez o veinte aves que tienen la propiedad especial de anunciar o traer enfermedad a una familia, lo que hacen por lo general cantando cerca de la casa escogida por la noche. El zinacanteco que escucha una de tales aves, intentará curar la enfermedad antes aún de que se presente, mediante una ceremonia. Las aves de referencia se llaman *hpay chamel mutetik* (aves que traen enfermedad). La mayoría de los informantes agrupará las *hpay chamel mutetik* ordenándolas desde la más fuerte o peligrosa, hasta la más débil. Entre estas aves se hallan los búhos, los tapacaminos, los colibríes nocturnos, los buitres, los correcaminos y los sensontles. No se ha hallado ninguna característica común a todas estas aves; los informantes responden a las preguntas referentes a por qué un ave es más poderosa que otra con respuestas como «es más fuerte para mandar la enfermedad» (Acheson 1966:452).

Relacionados con el señor del inframundo, hay animales a los que se considera como vigilantes de la gente, enviados por esa deidad para que la mantengan informada. Entre los tojolabales la *sat Pukuj*, también denominada *Pukuj chan*, es una mariposa nocturna, correspondiente con la especie *Caligo eurylochus*. Su nombre es un dato muy interesante, ya que, por un lado, *sat* significa «ojo» o «rostro», mientras que *Pukuj* es una palabra para designar al diablo y al brujo. Las personas mencionan que su nombre significa «ojo del diablo» debido a las manchas circulares que presenta en la parte ventral e inferior de sus alas, las cuales asemejan ojos. *Pukuj chan* significaría «animal del diablo». Esta mariposa, cuando entra en una casa, se interpreta el anuncio de un infortunio, al día siguiente, para los dueños. También se considera presagio si se posa en algún lugar de la casa de forma tal que se puedan ver los «ojos» de las alas, a causa de los cuales

⁸ Para comparar ciertos conocimientos y concepciones sobre los animales entre los mayas de Quintana Roo, véase Anderson y Medina (2005).

la gente dice que el *Pukuj* observa lo que las personas hacen, es decir, los vigila. Entre los tsotsiles zinacantecos se dice que existe un colibrí mensajero, el *mayol ts'unun*, que es considerado un emisario de los dioses ancestrales para vigilar durante la noche a la gente con el fin de saber si necesita ayuda divina (Acheson 1966:444).



Imagen 8. Mariposa del género *Caligo*. Foto: Fernando Guerrero Martínez.

Existen otros casos en los que el animal puede «hablar» y manifestarse mediante un especialista ritual en particular. Por ejemplo, entre los mames, el *chimán* tiene que esperar a que los Dueños de los Cerros lleguen a él transformados en las mariposas de nombre *pácal* y le susurren al oído, con el fin de que estos dueños hablen a través de él, y le digan al enfermo cómo restituir su salud.

Incluso el paciente verá al *chimán* moverse asemejando el aleteo de las mariposas (Ruz 2000). Cabe preguntarse si en este caso las mariposas son ellas mismas los dueños de los cerros, como es expresado, o son más bien las mensajeras de estas entidades. Como se puede ver, existen diferencias sutiles pero significativas que en muchos casos no quedan del todo claras.

Por otro lado, respecto de los animales que anuncian cambios en el estado del clima, es menos claro si estos son considerados mensajeros o representantes de algún ser en particular, o si constituyen en sí una entidad humana o no humana que se manifiesta de manera zoomorfa. Sin embargo, hay algunas evidencias que apuntan a que no son señales que se expliquen únicamente por el hecho mismo de la conducta de los animales con relación a las épocas del año, sino que son avisos que el especialista ritual o la gente común recibe de ciertas entidades con el fin de que prepare los rituales o actividades correspondientes del ciclo agrícola. Por lo tanto, hay animales que entonces son referidos como ayudantes del campesino.

En el caso de los mayas peninsulares, la rana, el sapo y la tortuga están relacionados con *Chaak* debido a que se les encuentra en los cenotes y en las cuevas, lugares propios de estas deidades. Según los H-men de Chan Kom, Yucatán, estos animales no han de matarse, especialmente la tortuga. Las personas tienen una relación especial con este reptil, pues en tiempo de secas es común encontrarlas desplazándose trabajosamente por los caminos que utiliza la gente. Se dice que sus ojos se cubren de lágrimas, y se considera que lloran por las personas y con sus lágrimas provoca la lluvia en beneficio de los humanos. Los cazadores tienen por buen augurio encontrarla a su paso (Redfield y Villa Rojas 1962).

Se tienen registros de aves que benefician al ser humano al propiciar que las plantas de la milpa crezcan bien; por ejemplo, una especie de halcón llamada *ch'uy* es considerada «guardián de la milpa» porque ahuyenta a otras aves que llegan a comerse los granos del maíz. El ave llamada *x-kol* tiene un canto suave del que se dice que cuando se escucha en la milpa es porque el ave le está cantando a la planta de maíz para que esté feliz, mientras que otra avecita de color azul conocida como «la que ensancha las plantas de maíz» salta alrededor de las plantas instándolas a crecer. Todos estos son animales de los *yuntzilob* y es malo matarlos o correrlos de la milpa, debido a que ayudan al agricultor en su trabajo (Redfield y Villa Rojas 1962). Cuando un tipo de mariposa grande y negra, conocida como *x-mahan nai* («pide casas»), entra en una casa se dice que está pidiendo refugio porque se acerca la temporada de lluvias, y por lo tanto avisa a

las personas del cambio de tiempo. Se consideran anuncios de la temporada lluviosa cuando los guajolotes toman baños de polvo, cuando las hormigas se ven cargando hojas a sus casas o cuando se mudan a terrenos más altos, entre otros diversos comportamientos de la fauna (Redfield y Villa Rojas 1962).

Un último tema que se encuentra íntimamente relacionado con lo anterior es la adivinación a través de los sueños. Así, podemos referirnos a la zoo-oniromancia como una especie de adivinación por medio de sueños con animales, en la cual la participación de la fauna puede tener diferentes sentidos, de acuerdo con una multitud de factores. Aunque no es posible en este trabajo adentrarse en el tema, es pertinente poner de manifiesto la importancia que algunos autores han advertido sobre la relevancia del símbolo animal presente en los sueños de los indígenas, como lo afirmaron Laughlin (1966) entre los tsotsiles, Bruce (1979) entre los lacandones, y Galinier entre los otomíes (1990). Mario Ruz (2010:210), al analizar los sueños con animales en varios grupos mayas, afirma que su presencia se debe a la voluntad de ciertas entidades, pues «las cosas no suceden sin razón; no es la casualidad la que hace cantar al tecolote, la que lleva a las mariposas negras a una habitación, la que empuja al coyote o al venado a atravesar en pleno día las calles de un pueblo, la que hace que las gallinas «canten como gallos», ni la que anima a un antepasado a manifestarse en sueños a sus descendientes».

Los sueños para los grupos indígenas pueden ser concebidos como estados de contacto entre espacios y tiempos, momentos liminares pero simultáneos que vinculan el mundo de la vigilia con aquel perteneciente al ámbito divino y sobrenatural, los cuales en conjunto forman lo que se considera la realidad de forma holística (Fagetti 2010:22, De la Garza 2012:284, Bartolomé y Barabas 2013:22-23). Los sueños «pueden ser metáforas de la vida, imágenes del futuro, aprendizajes del pasado, corredores anímicos que conectan distintos espacios y tiempos, pero nunca solo meras fabulaciones» (Bartolomé y Barabas 2013:20). Los animales, como signos predilectos presentes en los sueños, tienen el potencial de representar, figurar y asociar una diversidad enorme de conceptos que ningún otro tipo de seres posee, gracias a la misma variedad de formas y conductas de los animales.

REFLEXIONES FINALES

La relación de los grupos mayas con la fauna tiene distintas y complejas aristas que se entrecruzan con una diversidad bastante amplia de temas. Esta diversi-

dad aún ofrece muchos saberes que tienen una gran relevancia local pues son producto de experiencias acumuladas y transmitidas desde hace mucho tiempo, que se siguen reproduciendo debido al hecho nada trivial de que son útiles para ellos y representan lo que las personas conciben como su cultura, lo que, además, las dota de identidad. Para los grupos mayas esta interacción con su medio sigue siendo de vital importancia dada la forma en la que mantienen su vida, aunque existan fuertes presiones sociales, religiosas y económicas que hacen que varias personas busquen o se vean obligadas a salir de la comunidad, a pesar de que eso signifique apartarse de la vida comunitaria en la que se reproduce su cultura. Sin embargo, la fuerte relación que tienen con su tierra ha hecho que aun con el paso de los años la gente no olvide completamente algunas de sus actividades y conocimientos tradicionales así como sus costumbres, aunque debemos dejar claro que muchas de ellas se han perdido o se encuentran en constante transformación, como es el caso de los mitos que cuentan el origen de la fauna en los que se incorporan animales domésticos no mesoamericanos; así como los ejemplos en los que encontramos la participación de Jesucristo en el origen del mundo y de los animales, entre otros aspectos.⁹

Las concepciones existentes acerca de la capacidad de ciertos animales para presagiar sucesos particulares conducen a diferentes formas de pensar y relacionarse con ellos. A partir de un vínculo fundamental establecido entre estos dos seres, el humano ha sabido comunicarse y percibir los mensajes de las entidades que, en su forma de ver, controlan el mundo. No es trivial que un grupo humano mantenga conocimientos tan profundos con respecto a lo que los animales les pueden decir y cómo se establece una relación entre ellos y otro tipo de seres, ni tampoco es asunto menor que estas concepciones sean manejadas, en mayor o menor medida, por el grueso de la población.

El reconocimiento por parte de la academia de dichos saberes resulta primordial, en principio, para lograr respeto y valoración de los propios sistemas que los pueblos han utilizado y utilizan en su interacción con el medio. Por ello se necesita establecer vínculos y diálogos entre lo que conoce la ciencia moderna hegemónica y lo que maneja la ciencia indígena, establecida a partir de la experiencia cotidiana, pues solo así se podrán construir puentes que permitan reivindicar los saberes ancestrales, campesinos, indígenas, que constituyen el legítimo valor e identidad de una nación.

⁹ Estas referencias se pueden extender más allá del área maya, ya que encontramos ejemplos en otras regiones de Mesoamérica (véanse Báez-Jorge 1998 y Stresser-Péan 2011).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Fausto Bolom Ton por su atenta y amable invitación para publicar este trabajo, además de su interés por conjuntar diversas visiones y enfoques para abordar un tema tan trascendental y complejo como el de Sociedades y Naturalezas. Doy las gracias a Otto Schumann Gálvez por compartir conmigo sus amplios saberes sobre los grupos mayas, orientándome en todo momento sobre las prácticas y creencias en torno a la naturaleza que existen en el área maya.

FUENTES DE CONSULTA

- Acheson, Nicholas, 1966, «Etnozoología Zinacanteca», en Evon Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 433-454 (Colección de Antropología Social).
- Aguirre, Gonzalo, 1992, *Obra antropológica VIII. Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Alejos, José, 1988, *Wajalix ba t'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas (Cuaderno 20).
- Anderson, Eugene N. y Félix Medina, 2005, *Animals and the maya in southeast Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
- Århem, Kaj, 2001, «La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de Amazonía», en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 214-236.
- Argueta, Arturo, 2011, «Introducción», en Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch Martínez (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, pp. 11-49.
- Argueta, Arturo, Eduardo Corona-M., Graciela Alcántara-Salinas, Dídac Santos-Fita, Elda M. Aldasoro, Rafael Serrano, Carlos Teutli y Mario Astorga-Domínguez, 2012, «Historia, situación actual y perspectivas de la etnozología en México», *Etnobiología*, 10(1), pp. 18-40.
- Báez-Jorge, Félix, 1998, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México Indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 2013, «Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual», en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Volumen II. Pueblos mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-48 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos).

- Berkes, Fikret, 2004, «Traditional Ecological Knowledge in perspective», en Julian T. Inglis (ed.), *Traditional Ecological Knowledge: concepts and cases*, Ottawa, International Program on Traditional Ecological Knowledge, pp. 1-6.
- Bird-David, Nurit, 1999, «“Animism” revisited: Personhood, environment and relational epistemology», *Current Anthropology*, 40(S1), pp. 867-891.
- Brown, Linda A., 2009, «Santuarios de cacería comunitarios e individuales en torno al Lago de Atitlán, Guatemala», traducción de “Communal and Personal Hunting Shrines around Lake Atitlan, Guatemala”, en Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 1*, pp. 36-59, San Francisco, Precolumbian Mesoweb Press. <www.mesoweb.com/es/articulos/Brown.pdf>.
- Bruce, Robert, 1979, *Lacandon Dream Symbolism*, vol. 1, México, Ediciones Euroamericanas.
- Campos, Teresa, 1983, «El sistema médico de los tojolabales», en Mario H. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. III, México, UNAM, pp. 195-234.
- Cano-Contreras, Eréndira, 2009, «El papel de la cosmovisión en el conocimiento etnozoológico», en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo (coords.), *Manual de etnozología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 54-66.
- Cappelletti, Ángel J., 1990, *Notas de filosofía griega*, Caracas, Universidad Simón Bolívar (Colección Cuadernos U.S.B.-Serie Filosofía).
- Carmack, Robert M., 1981, *The Quiche Mayas of Uatatlán: The Evolution of a Highland Maya Kingdom*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Costa, Eraldo Medeiros, Mauricio Vargas y Dídac Santos, 2009, «Introducción», en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo (coords.), *Manual de Etnozología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 15-20.
- Croll, Elisabeth y David J. Parkin, 1992, *Bush Base-Forest Farm: Culture, Environment and Development*, Londres, Routledge.
- De la Garza, Mercedes, 1984, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- De la Garza, Mercedes, 2012, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, UNAM/FCE.
- Descola, Philippe, 1992, «Societies of nature and the nature of society», en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Londres, pp. 107-126.
- Descola, Philippe, 2001, «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social», en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 101-123.
- Descola, Philippe, 2011, «Más allá de la naturaleza y la cultura», en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Colombia, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, pp. 54-77.

- England, Nora, 1993, *Maya' Chii'*. Los idiomas mayas de Guatemala, Guatemala, Cholsamaj.
- Fagetti, Antonella, 2010, «Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México», en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Plaza y Valdés / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 11-40.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.
- Guerrero, Fernando, 2013, «Chante' wa xjil b'esniye': los animales y sus señales entre los tojolabales de Saltillo, Las Margaritas, Chiapas», tesis de maestría inédita, México, UNAM.
- Guiteras, Calixta, 1986, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Gómez, Antonio, María R. Palazón y Mario H. Ruz, 1999, *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, UNAM/Universidad Autónoma de Chiapas.
- Gómez-Espinoza, José A. y Gerardo Gómez-González, 2006, «Saberes tradicionales agrícolas indígenas y campesinos: rescate, sistematización e incorporación a la IEAS», *Ra Ximhai*, 2(1), pp. 97-126.
- González, María V., 2008, *Agroecología: saberes campesinos y agricultura como forma de vida*, Estado de México, Universidad Autónoma Chapingo.
- González, Yolotl, 2001, «Lo animal en la cosmovisión mexicana o mesoamericana», en Yolotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, pp. 107-122.
- Hunn, Eugene, 1977, *Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature*, Nueva York, Academic.
- Hunn, Eugene, 2007, «Ethnobiology in four phases», *Journal of Ethnobiology*, 27(1), pp. 1-10.
- Hunn, Eugene y Cecil H. Brown, 2011, «Linguistic Ethnobiology», en Eugene N. Anderson, Deborah M. Pearsall, Eugene S. Hunn y Nancy J. Turner (eds.), *Ethnobiology*, Hoboken N. J., Wiley-Blackwell, pp. 319-334.
- Ingold, Timothy, 2000, *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*, Nueva York, Routledge.
- Jiménez, María, 2000, *K'ak' choj. Tojolab'al-Español. Slo'il yal untik: cuentos infantiles*, Chiapas, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes.
- Katz, Esther, 2008, «Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la "Tierra de la Lluvia" (Mixteca alta, Oaxaca)», en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CIESAS/IRD/CEMCA, pp. 283-322.
- Kirsch, Stuart, 2006, *Reverse Anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*, Stanford, Stanford University Press.
- La Farge, Oliver, 1947, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town*, Chicago, University of Chicago Press.

- Laughlin, Robert, 1966, «Oficio de tinieblas: cómo el zinacanteco adivina sus sueños», en Evon Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, INI, pp. 396-413 (Colección de Antropología Social).
- Laughlin, Robert, 2007, *Mol Cholobil K'op ta Sots'leb/El Gran Diccionario Tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, México, CIESAS / Conaculta.
- Leff, Enrique, 2011, «Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad», en Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch Martínez (eds.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, UNAM-CRIM, pp. 379-392.
- Lenkersdorf, Carlos, 2010, *B'omak'umal kastiya-tojol'ab'al. Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de Chiapas*, tercera edición, México, Plaza y Valdés.
- Lévi-Strauss, Claude, 1963, *Totemism*, Boston, Beacon.
- López Austin, Alfredo, 1998, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, cuarta edición, México, UNAM.
- López Austin, Alfredo, 1999, «Los animales como personajes del mito», *Arqueología Mexicana*, VI(35), pp. 48-55.
- López Austin, Alfredo, 2000, «Palabras finales», en Beatriz Barba (coord.), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH, pp. 329-334 (Colección Científica).
- López Austin, Alfredo, 2004, «La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana», *Arqueología Mexicana*, XII(69), pp. 20-29.
- López Austin, Alfredo, 2013, «La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)», en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, UNAM-IIA, pp. 31-91.
- Maldonado Koerdell, M., 1940, «Estudios etnobiológicos. I. Definición, relaciones y métodos de la etnobiología», *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, IV(3), pp. 195-202.
- Mariscal, Sarbelio L., 2000, *El pixcoy. Agorero guatemalteco*, Guatemala, Editorial Artemis-Edinter.
- Martín del Campo, Rafael, 1936, «Los batracios y reptiles según los códices y relatos de los antiguos mexicanos», *Anales del Instituto de Biología*, UNAM, vol. 7, pp. 489-502.
- Metzger, Duane y Gerald Williams, 1970, «Medicina tenejapaneca», en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), traducción de Daniel Cazés, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, INI, pp. 391-441.
- Motte-Florac, Elisabeth, 2008, «Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán)», en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CIESAS/IRD/CEMCA, pp. 481-515.
- Muchavisoy, Jamioy y José Narciso, 1997, «Los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad», *Nómadas*, 7, septiembre, Bogotá, Universidad Central, pp. 64-72.
- Nájera, Martha Ilia, 2013, «Un acercamiento al simbolismo del simio entre los grupos mayas», en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, UNAM, pp. 211-252.

- Perezgrovas, Raúl, 2014, «Conocimiento sobre fauna silvestre en las etnias tzeltal y tzotzil durante la época colonial», *Quehacer Científico en Chiapas*, 9(1), pp. 24-34.
- Popol Wuj, 2008, traducción al español y notas de Luis Enrique Sam Colop, Guatemala, Cholsamaj.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, 1962, *Chan Kom. A maya village*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Reina, Rubén E., 1973, *La ley de los santos. Un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.
- Rosales, Juan de Dios, 1949, *Notes on San Pedro La Laguna*, Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 24, University of Chicago Library, Chicago.
- Ruz, Mario H., 1983, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 volúmenes, México, UNAM.
- Ruz, Mario H., 2000, «El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos», en E. Gutiérrez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, Madrid, Casa de América, pp. 107-136.
- Ruz, Mario H., 2010, «Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya», Aureore Monod, Alain Breton y Mario H. Ruz (eds.), *Figuras mayas de la diversidad*, Mérida, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales-UNAM, pp. 209-224.
- Santos, Dídac, Eraldo M. Costa y Eréndira Cano-Contreras, 2009, «El quehacer de la etnozoología», en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo (coords.), *Manual de etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 23-44.
- Santos-Fita, Dídac, Arturo Argueta, Mario Astorga-Domínguez y Miroslava Quiñonez-Martínez, 2012, «La etnozoología en México: la producción bibliográfica del siglo XXI (2000-2011)», *Etnobiología*, 10(1), pp. 41-51.
- Schlesinger, Victoria, 2001, *Animals and plants of the ancient maya. A guide*, Austin, University of Texas Press.
- Schumann, Otto, 1990, *Aproximación a las lenguas mayas*, México, Seminario Permanente de Estudios México-Guatemala, Dirección General, INAH (Cuaderno de Trabajo 6).
- Schumann, Otto, 1994, «La Madre del Agua», *Actas del XXIX congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Barcelona, 15-19 de junio de 1992, coordinado por Joaquín Marco, vol. 1, pp. 245-250.
- Serrano, Rafael, Juan P. Dávila, Elvia J. Jiménez y José C. Juárez, 2009, «El primer etnobiólogo universitario: Rafael Martín del Campo y Sánchez», en Marco A. Vázquez-Dávila, Ángel Moreno-Fuentes, Ramón Mariaca-Méndez y Yuliana Venegas-Ramírez (eds.), *Cultura y Diversidad, paradigmas axiales del siglo XXI*, Memorias del VII Congreso Mexicano de Etnobiología y I Congreso Latinoamericano de Etnobiología, Hidalgo, p. 99.
- Shaw, Mary, 1972, *Según nuestros antepasados... textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano en Centro América.

- Siegel, Morris y Francis X. Grollig, 1996, *Konob' samiel yet peyxa. San Miguel Acatán, 1938-1959. Las observaciones de dos antropólogos norteamericanos*, Guatemala, Ediciones Yax Te'.
- Stresser-Péan, Guy, 2011, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, FCE.
- Todorov, Tzvetan, 2003, *La conquista de América. El problema del otro*, tercera edición, México, Siglo XXI Editores.
- Toledo, Víctor M., 1992, «What is Ethnoecology? Origins, scope, and implications of a rising discipline», *Ethnoecologica*, 1, pp. 5-21.
- Toledo, Víctor M., 2002, «Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature», en John R. Stepp, Felice S. Wyndham y Rebecca K. Zarger (eds.), *Ethnobiology and Biocultural Diversity. Proceedings of the Seventh International Congress of Ethnobiology*, Georgia, International Society of Ethnobiology, pp. 511-522.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1998, «Cosmological deixis and amerindian perspectivism: a view from Amazonia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), pp. 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2002, *A inconstancia da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*, São Paulo, Cosac & Naify.
- Wagley, Charles, 1949, *The social and religious life of a Guatemalan village*, Menasha, American Anthropological Association.
- Zavala, Roberto. 2010, «El estado de la lingüística en Chiapas y Guatemala», en Gabriel Ascencio Franco (ed.), *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, México, Red Centroamericana de Antropología/UNICACH/UNAM/UNICH, pp. 149-183.
- Zent, Egleé L., 2013, «Jotí Ecogony, Venezuelan Amazon», *Environmental Research Letters*, vol. 8, pp. 1-15.

Fecha de recepción: 6 de diciembre de 2014

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2015