

7 Hojas

11/16
Antrop.
P. 112
1977

**OTECA
DE LA
UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA**



Criaturas de la Naturaleza, Criaturas de la Cultura:

EL TONAL Y EL NAGUAL EN UNA PERSPECTIVA ESTRUCTURAL

Brenda Picciotto de Rosenbaum

BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA

Prefacio

El artículo que se presenta a continuación deriva principalmente de mi trabajo de campo en el pueblo cakchiquel de Patzún, en los meses de julio, agosto y noviembre de 1977.

El propósito de este trabajo de campo había sido el de recolectar una serie de mitos, cuentos e historias, es decir, la tradición oral de este pueblo. Desde el inicio me percaté de la recurrencia de relatos sobre transformaciones de individuos en animales, lo que en la literatura antropológica de mesoamérica se conoce como naganlismo. Efectivamente, un porcentaje muy elevado de las historias recogidas hacían alusión a este fenómeno, no solamente como una característica de personajes especiales, en los relatos míticos, sino como un acontecimiento de actualidad, atestiguado por los mismos individuos que contaban las historias. Por ejemplo decían que "la señora que vive allá en la esquina se transforma por las noches en una vaca... y sale a asustar a la gente. La otra noche, varios vecinos le pegaron a la vaca en la cabeza con unos palos; al día siguiente, unas personas que fueran a visitar a la señora a su casa, la encontraron con la cabeza vendada..." y "el otro día salí persiguiendo a un chuchito que se había metido en mi casa, de seguro quería robar algo; yo lo corrí, pero ese no era chuchito, puro hombre era, transformado en animal".

De hecho, cuando yo llegué al pueblo toda la gente hablaba de un acontecimiento que había ocurrido varias veces en los meses anteriores: como a las diez o doce de la noche se escuchaban los rugidos de un gorila, en los alrededores del pueblo, lo que impedía el sueño de los vecinos; sin duda, decían, era un hombre de otro pueblo que se transformaba en gorila para asustar a los patzúneros. Parece ser que varios grupos de vecinos trataron de capturarlo, saliendo en las noches con antorchas y perros.

Así pues, en Patzún el tema de las transformaciones de individuos en animales se presenta constantemente, revestido del más vivo interés y cargado de emo-

En el curso del análisis me di cuenta, sin embargo, que para entender el fenómeno a fondo, sería necesario tocar también un concepto relacionado, el de tonal o compñero animal, cuyos elementos, como se verá más adelante, son similares a los del nagual. De esta manera, aún cuando no encontré información alguna en Patzún sobre el dnal, decidí tratar los dos tópicos en forma conjunta y basarme, para el tonal, en las informaciones de otros autores.

Es por esta razón que, en el trabajo, los datos de Patzún se hallan sumergidos en el resto de la información y aparecen sólo ocasionalmente, cuando se hace alusión a las historias donde ocurren las transformaciones. Los datos de campo podrían, pues, parecer secundarios. Para mí, empero, no lo son ya que por una parte, como dije antes, proveyeron la inspiración y el punto de partida para el estudio de este tema tan fascinante y, por otra, justifican ampliamente la selección del tópico en vista de la importancia y el interés que los individuos le adscriben.

Agradecimientos

Introducción

Los conceptos de nagual y tonal son bien conocidos por los etnólogos que trabajan en el área de México y Guatemala, aunque no por ser ampliamente utilizados son claros y unívocos. Efectivamente, ha existido mucha confusión en el tratamiento y definición de estos términos, y no fue sino hasta 1944, con la publicación del artículo de Foster (Nagualism in Mexico and Guatemala) que empezó a delimitarse el ámbito correspondiente a cada uno de ellos.

En términos generales, nagual significa el uso temporal de una forma animal -la transformación de un individuo en animal- con el propósito de hacer brujerías o cometer actos dañinos. Según el diccionario de Molina, escrito en 1571, este término deriva del azteca naualli que se traduce como bruja; muchos de los derivados de esta raíz "connotan la idea de algo escondido, disfrazado o velado" (cita de Foster 1944:88)

Por otra parte, tonal significa el animal compañero, contraparte del ser humano, vinculado íntimamente al individuo durante toda la vida de este. La palabra tonal deriva del uso del Tonalamatl (libro de los días buenos y malos) calendario profético que los aztecas empleaban para nombrar a sus hijos (Foster 1944:90). Según Foster, entre los siglos XVII y XIX se fijó el término tonal y sus derivados tono y tona en el vocabulario de varios grupos, con el significado de un animal compañero íntimamente relacionado al individuo (Foster 1944:95).

Por mucho tiempo se utilizó el término nagual para significar ambas ideas, fundiéndose las de tal manera que se pensaba que el individuo podía transformarse en su compañero animal. Esta confusión empezó con los escritos de los misioneros españoles de la época de la conquista para quienes

Debe hacerse énfasis en que, aún cuando en los casos en que se da esta fusión de ideas es necesario desde el punto de vista analítico, distinguir

muchas de las creencias y prácticas de los indígenas aparecían como uniformes, desde el punto de vista de sus "rasgos satánicos" (Foster 1944; véase también Hartado 1971; Durand y Durand-Forest 1968). La palabra nagual vino a ser utilizada como un receptáculo conveniente para poner juntas una serie de creencias mágicas de los indios.

La fusión de elementos de uno y otro concepto aparece también entre los mismos individuos que sostienen y practican estas ideas, la existencia de un animal compañero y las transformaciones del individuo en animal. Esta fusión deriva, en parte, de un hecho histórico: en el momento de su difusión, el concepto y el término nagual se encontraron en algunas regiones, con la creencia en la existencia de un compañero animal, contraparte del hombre, lo que produjo un entrelazamiento de los conceptos y términos (Foster 1944: 89). Sin embargo, pensamos que esto representa más que un mero accidente histórico; en este artículo se intenta mostrar que las ideas básicas que subyacen a ambos conceptos son similares, por lo cual, la mezcla no debe sorprendernos.

Ambos fenómenos, nagual y tonal son comunes en muchas partes de México y Guatemala². No se conocen los límites geográficos exactos dentro de los cuales se encuentran estas creencias, y es posible que se extiendan más allá de México y Guatemala. Foster (1944:87), por ejemplo, menciona que en muchas partes de América del Norte y Sudamérica, los nativos pensaban que ciertos individuos poseían el poder de transformarse en animales, y en esa forma se dedicaban a hacer daño. Por otra parte, se ha señalado que en algunos grupos de indígenas norteamericanos existe la creencia en espíritus guardianes, similar en ciertos aspectos al tonal (Levi-Strauss 1965:17; Foster 1944:90).

²Se encuentran, uno u otro, con frecuencia ambos, en pueblos y grupos étni-

El presente artículo, sin embargo, se limita al área de México y Guatemala, área de donde provienen los términos nagual y tonal, cuya evolución puede trasarse aún desde antes de la conquista.³ Esta región puede considerarse como una de contactos continuos entre los diferentes pueblos y con una tradición cultural pre y post conquista compartiendo rasgos de importancia, lo que justifica su tratamiento conjunto.

La literatura sobre nagual y tonal es abundante pero no tan completa o detallada como sería deseable. Exceptuando el artículo de Foster que sí hace referencia a algunas de las características básicas de los conceptos, la bibliografía existente, si menciona más que la mera existencia de las creencias, presenta un mosaico de datos locales, variados en sus énfasis y en los aspectos estudiados que hacen imposible obtener una perspectiva clara y honda del fenómeno que se estudia. Así, algunos autores utilizan un enfoque principalmente descriptivo, ya sincrónico (nagual: Lewis 1963; Kearney 1971; Oakes 1951. Tonal: Mendelson 1965; Bunzel 1967; Wagley 1959. Ambos: Parsons 1970; Kaplan 1956; La Farge 1947), ya diacrónico (Durand & Durand-Forest 1968 Correa 1971). Otros utilizan un enfoque funcional, vinculando estas creencias con la organización social (Villa Rojas 1947 y 1963; Stratmeyer & Stratmeyer 1977; Hermitte 1970; Holland 1961; y hasta cierto punto Guiteras 1965), con las necesidades psicológicas del individuo (Saler 1969), con el sistema

... de Todos Santos (Oakes 1951) y Santiago Chimaltenango (Wagley 1959); los jacaltecos de Concepción Huista (Stratmeyer y Stratmeyer 1977); los kanjobales de Santa Eulalia (La Farge 1947); los ixiles de Nebaj (Elliot & Parsons 1972); los mopanes de San Luis Petén (Ulrich 1972); zapotecas de Mitla (Parsons 1970) de Ixtepeji (Kearney 1971); los nahuatl de Tepoztlán (Lewis 1963) los tzeltales de Anatenango (Nash 1960); los mayas de Chen Kom (Redfield y Villa Rojas 1954) y de Oxchuc (Villa Rojas 1947); los mixtecos y negros mestizos de la costa de Oaxaca (Kaplan 1956); los tzotziles de Barrañazar (Holland 1961), de Chenalhó (Guiteras 1965) de Zinacantán (Vogt 1970b), los triquiles de Oaxaca (Nader 1969), Zoques de Guerrero y Oaxaca (Neviez y Berman 1969), Cuicatrecos (Weitlaner 1969), Mixe, Zoque y Popoloca (Foster 1969), pinoltecos (Hermitte 1970). Esta lista no es, de ninguna manera, exhaustiva.

cultural más amplio (visión del mundo: Guiteras 1965; sistema de enfermedades: Hermitte 1970; Holland 1961 y 1963). Vogt (1970^b) realiza un análisis estructural en la línea del que se intenta en el presente artículo haciendo énfasis en las ideas básicas y sus interrelaciones.

En nuestra opinión, el momento es apropiado para una interpretación más profunda de estas creencias; por una parte, los estudios mencionados hacen evidente la necesidad de comprender el fenómeno de una manera más general y comprensiva; por otra, existe ya una cantidad suficiente de datos que haga posible un análisis en un nivel mayor de abstracción.

En este artículo se desea llegar a un entendimiento de los conceptos de nagual y tonal, a través de la identificación y desarrollo de las ideas básicas que contienen y el ordenamiento de estas, hasta llegar a formular su estructura subyacente.

Es comprensible que concepciones tan antiguas y difundidas en un área relativamente extensa, presenten gran cantidad de variación. No obstante pensamos que, partiendo de los datos descriptivos de estas variantes, es posible lograr una penetración en las características esenciales de estos conceptos y trascender sus manifestaciones circunstanciales. Una vez aprehendida la estructura que subyace a estas concepciones será posible analizar las variantes como transformaciones modeladas por las culturas locales.

Partimos de la idea de que éstos conceptos, como codificaciones de la realidad que son, contienen un mensaje susceptible de traducción a diferentes niveles, expresando las maneras cómo los individuos captan y entienden su realidad empírica.

En términos de Levi-Strauss, estos conceptos constituirían para los individuos de esa cultura, una especie de enrejillado,

"que se aplica para descifrarlo, sobre un texto al que su inteligibilidad primera da la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual, el enrejillado permite introducir cortes y contrastes..." (LeviStrauss 1970: 112)

En otras palabras, estos conceptos, códigos en sí, permiten a las individuos aprehender y expresar los aspectos significativos de su mundo, aún cuando estos aspectos, en apariencia, no constituyen los temas sobre los que tratan dichos conceptos.

Metodología

A continuación se exponen los lineamientos básicos de la metodología del presente artículo y algunos de sus problemas. No entramos en mucho detalle en este aspecto, ya que como fue expresado anteriormente el objetivo principal del trabajo consiste en tratar de hacer sentido de los datos y no en hacer una contribución metodológica.

1. Niveles de análisis

Se parte en el análisis de un primer nivel, al que llamaremos nivel de expresión o del relato. Este corresponde a la expresión de los nativos acerca de los temas que aquí se tratan, ya sea en forma directa, a través de preguntas y respuestas, o en forma indirecta a través de la narración de historias y cuentos en los que aparecen estos tópicos. El lector encontrará, en el curso del trabajo, ~~una~~ descripciones detalladas de los fenómenos que se estudian, ~~estas~~ ^{descripciones} que sirven de base para la elaboración teórica.

El análisis del material se basa sobre todo en una serie de cuentos recolectados en mi trabajo de campo en Patzún, y otras historias que aparecen en colecciones de cuentos (véase Shaw 1972; de la Cruz Torres 1965). Se utilizan también, como referencia, estudios de otros autores sobre el tema. En el caso del tonal, se hizo necesario basarnos totalmente en los trabajos de otros antropólogos, siempre tratando hasta donde fue posible, de separar sus propias interpretaciones y explicaciones de los datos proporcionados por sus informantes y citados en forma explícita en las obras. En las ocasiones ~~que~~ en que se utilizan las interpretaciones de los autores, ello quedará claro en

Así, en general, diremos que el tonal es la manifestación de una parte del hombre, su alma, en forma animal, en el monte; el tonal o compañero animal "carga" el alma del hombre, o bien posee la misma alma que él, y por esta razón ambos comparten el mismo destino. El concepto de nagual, también en términos generales, se refiere a la transformación corporal del hombre en animal, la que usualmente se asocia a la realización de actos antisociales o de naturaleza extraordinaria que caen fuera de las expectativas sociales de comportamiento.

Estos enunciados, claramente, sólo representan un punto de partida en el análisis, punto de partida que deberá ser justificado, desarrollado y elaborado a lo largo del trabajo.

En nuestra manera de ver, los enunciados antes expuestos incluyen, por lo menos, dos aspectos importantes:

Por una parte, aparece la noción de la dualidad alma/cuerpo: el tonal alude al alma del hombre y a su representación o encarnación en una forma animal, mientras que el nagual habla de las transformaciones corporales. De esta manera, los conceptos de nagual y tonal están expresando, al igual que el "susto", el sueño, la embriaguez, la muerte, etc., -en los sistemas de creencias de los indígenas-, la idea de que el hombre está constituido por dos entidades, alma y cuerpo, que en algunos casos pueden actuar independientemente una de la otra (véase adelante).

Por otra parte, el hecho de que el ^h hombre se manifieste, además de su forma humana, en forma animal, parece indicar que hay algo en él que lo hace parcialmente animal, que posee características en común con los animales. Este aspecto ha sido ya resaltado por otros antropólogos estudiosos del tema. Así, en su estudio de Zinacantán, Vogt interpretó el tonal como la "naturalización del hombre" (1970:1159); Ravicz y Romney (1969:394) mencionan también

que, entre los mixtecos, el hombre y los animales están relacionados a través del concepto de tonal. En contraposición, el nagual trata acerca de la violación de las prohibiciones y la evasión de las prescripciones sociales; menciona, pues, en forma clara las regulaciones sociales y, por lo tanto, enfatiza la pertenencia del individuo a un grupo social. Ambos conceptos están, entonces ubicando al hombre en su universo: el tonal desarrolla la idea de su pertenencia a la naturaleza; el nagual, en contraste, lo ubica en la cultura.

Desde este punto de vista, el nagual y el tonal vendrían a ser una manifestación más, en términos concretos, de las categorías de naturaleza y cultura, cuya ubicuidad e importancia en el pensamiento primitivo, tanto como en el moderno, han sido puestas de relieve por los estudios de Levi-Strauss y sus seguidores.

En pocas palabras, de acuerdo al presente estudio, un análisis detallado de las oposiciones alma/cuerpo y naturaleza/cultura permitiría profundizar en aspectos importantes del significado del nagual y el tonal. Es ese el análisis que se desarrolla en este ensayo.

Enseguida se examinan estas oposiciones, primero en general, y después en el contexto de la cultura local y, específicamente, de los conceptos que se estudian.

a. Naturaleza/Cultura

Según Levi-Strauss (Charbonnier 1969:147), dos categorías de hechos caracterizan al ser humano: una de estas vincula al hombre con el reino animal; se trata de las características de naturaleza biológica transmitidas a través de la herencia y compartidas por el hombre con todas las especies vivas presentes y pasadas. La otra categoría de hechos que caracteriza al hombre consiste en un universo que recibe de la tradición, en el que vive como miembro de una comunidad (Charbonnier 1969:147). La cualidad esencial de la cultura es la presencia de reglas que hacen posible la consistencia, predictibilidad y orden del compor-

tamiento, indispensables para la vida de grupo (Levi-Strauss 1969:8).

Por el hecho de ser hombres, somos parte de la naturaleza; porque somos seres humanos somos parte de la cultura. Es la tesis de Levi-Strauss que esta distinción entre naturaleza y cultura está siempre latente en las actitudes y comportamientos de los seres humanos, aún cuando no esté explícitamente formulada en palabras (Leach 1974:56).

Además de los estudios de Levi-Strauss, varias investigaciones antropológicas han comprobado la presencia de las categorías de naturaleza y cultura en diversas manifestaciones culturales, tales como el pensamiento mítico (véase por ejemplo Ariane de Luz 1970), las costumbres y rituales (Vogt 1970, Luc de Heusch 1970), expresiones del lenguaje cotidiano (Stein 1970), la construcción y disposición de objetos, personas y animales en las casas (Bordieu 1970). Todos estos análisis evidencian la utilidad de emplear estas categorías en la comprensión de sistemas de creencias y de pensamiento diferentes de los occidentales que, a primera vista, aparecen como incomprensibles y faltos de lógica.

Es difícil encontrar en la bibliografía mesoamericana, datos que permitan determinar la existencia y significación de la oposición naturaleza/cultura en la visión del mundo de los diferentes grupos culturales. El único estudio que trata este tema, aplicado a la región, es el de Vogt (1970b) quien muestra que estos conceptos son culturalmente significativos. Se encuentran, por una parte, en la distinción que hacen los zinacantecos entre naetik (la parte de la superficie terrestre que es ocupada por las casas del poblado) y te'tik (que connota el espacio sa vaje utilizado por los humanos únicamente para cortar leña y recoger plantas silvestres) y la ritualización que caracteriza la invasión de un dominio por el otro (por ejemplo, en la construcción de nuevas casas). Pero, según Vogt, la evidencia más convincente de la existencia de esta oposición naturaleza/cultura, se encuentra en la coexistencia en la existencia de

dos almas: el ch'ulel, o alma interior, personal, ubicada en el corazón de la persona; y el chamal, espíritu animal compañero que comparte el mismo ch'ulel del individuo.

Así, en el sistema de pensamiento de los zinacantecos se naturaliza al hombre porque comparte su ch'ulel (alma interior) con un animal salvaje (chamal) El zinacanteco piensa que una parte esencial de él está vinculada a un animal salvaje en la naturaleza.

b. Alma/Cuerpo

Como se dijo arriba, la idea de que el hombre está constituido por dos elementos, el alma y el cuerpo, está firmemente establecida en la conciencia de los indígenas del área. Esto se nota, sobretudo, en la creencia de que el alma o espíritu tiene la posibilidad de vivir y actuar separada del cuerpo.

Según Vogt (1964:33) puede pensarse que los mayas ya tenían este concepto de dualidad alma/cuerpo, aunque el "alma" de los mayas es parte de una creencia más generalizada en el animismo y no tiene exactamente las mismas cualidades del alma cristiana. Las diferencias básicas estriban en que aquélla es concebida como formada por más de una parte y con la posibilidad de dejar el cuerpo durante el sueño, el "susto" o espanto mágico y otras circunstancias especiales.

En general, el alma es concebida por los indígenas como el espíritu vital, el aliento de vida, de naturaleza etérea que da fuerza y anima el cuerpo. Es vista como "una entidad real y no como una abstracción, de la misma manera que el viento es invisible pero efectivo" (Paul 1959:245)

De acuerdo con Guiteras, en Chenalhó, se considera que "es la esencia impalpable del individuo, de su forma física y de sus características mentales; en breves palabras, es la imagen onírica del individuo" (1965:240). Y, en La-rrainazar "es la fuerza vital a través de la cual los rasgos del carácter individual y de la personalidad tratan de encontrar expresión" (Holland 1965:264)

La intencionalidad y la inteligencia son expresión del alma humana. (Hermitte 1970:100)

El cuerpo, por otra lado, es la parte puramente física, orgánica del individuo. La relación entre cuerpo y alma o espíritu es dinámica e interdependiente, de manera que lo que afecta a uno, afecta también al otro; los dos son, sin embargo, muy diferentes: el cuerpo es finito y mortal, el alma, infinita e inmortal (Holland 1963:264)

La dualidad alma/cuerpo sirve, dentro de los sistemas de creencias de los indígenas, para explicar varios fenómenos de diferente naturaleza.

Por ejemplo, la idea de que el alma y el cuerpo se separan cuando muere la persona es una creencia universal en el área (véase Reina 1969:115; Laughlin 1969:193; Villa Rojas 1969:225; Ravicz y Romney 1969:394; Ravicz y Romney 1969:431; Weitlaner 1969:446; Guiteras 1965:241; Hermitte 1970 ; Mendelson 1967: 113 Holland 1963:267).

El alma también deja el cuerpo durante el sueño, la inconsciencia, la muerte aparente, la embriaguez (Paul 1959:215; Guiteras 1965:241) estados que de acuerdo con algunos autores, se asimilan, en el pensamiento indígena a la muerte (véase por ejemplo Guiteras 1965:). Los sueños, especialmente, son explicados como aventuras que tiene el alma al salir del cuerpo, mientras este yace dormido (Mendelson 1967: 111 ;Holland 1963:266; Reina 1969:116; Laughlin 1969: 185; Ravicz y Romney 1969:394; Daby y Blom 1969:293; Weitlaner 1969:447)

También se piensa que el alma puede salir del cuerpo involuntariamente: alguien puede llamarla para sacarla del cuerpo y provocar un daño a su dueño (véase Hermitte 1970: y Guiteras 1965:245), o bien un ser sobrenatural puede robarla (Foster 1944:97 y 1969:474).

El susto o espanto mágico produce, asimismo, una separación involuntaria del espíritu o alma y el cuerpo. Esta es una enfermedad común en el área, que se explica como "pérdida del alma"; se cree que el alma escapa del cuerpo durante un susto, una impresión fuerte, un miedo; cualquier encuentro repentino, o el encuentro con animales peligrosos como una culebra, o una caída, son sus-

también Cabarrús 1974:32; Tax y Hinchaw 1969:94; Reina 1969:116; Reina 1969:129; Nador 1969:414; Laughlin 1969:308; Ravicz y Romney 1969:395; Weitlaner 1969:446; Foster 1969:474; Weitlaner y Cline 1969:542; Weitlaner y Hoppe 1969:520). La curación implica procedimientos mágicos cuyo objetivo principal es el de convar al alma que regrese, realizar la recaptura y retornar el alma al cuerpo del paciente (Gillin 1959:165). Algunas veces se sacrifican animales "ofreciendo su espíritu a los dioses de la tierra a cambio de la libertad del espíritu del paciente" (Holland 1963:272)

En algunas ocasiones, el espíritu se "queda", es retenido por el dueño del lugar donde se asustó el individuo y no puede regresar ya que está atrapado; es muy difícil rescatarlo (Hermitte 1970:58; Hoppe y Weitlaner 1969:512; Gillin ¹⁹⁵⁶ ~~1959~~:311)

Se mencionan también casos en los que el espíritu tiende a dejar el cuerpo de un niño pequeño porque aún no está acostumbrado a su nuevo dueño. Se piensa que el alma del niño está poseída sólo tenuemente por el cuerpo y por lo tanto se debe tener mucho cuidado de que no se separe del cuerpo y le produzca la muerte. El bautizo fija el alma más firmemente al cuerpo (Vogt 1970b:1155; Laughlin 1969:188)

Estos ejemplos son suficientes para mostrar que la dualidad alma/cuerpo está bien establecida en la consciencia de los individuos y forma parte integral e importante de sus sistemas de creencias.

Nos hemos extendido un tanto en la descripción de las circunstancias en que el alma se separa del cuerpo, situaciones en que se pone en evidencia, de manera clara, que el hombre está formado por dos entidades, susceptibles de separación, porque, como ya se indicó, este aspecto es clave en el entendimiento del tonal y del nagual.

= c. Naturaleza/Cultura, alma/cuerpo

Como se expresó antes, los conceptos de tonal y nagual hacen referencia a la pertenencia del hombre al mundo natural y al mundo cultural. Ahora bien, la ligazón del individuo con estos no es de naturaleza abstracta, basada en complejos razonamientos, como podría serlo el afirmar que la herencia biológica lo relaciona con la naturaleza (lo que presupone ideas como la evolución filogenética, leyes de herencia, estudios etológicos, etc.) mientras que su tradición lo vincula a la cultura (lo que también presupone una serie de concepciones complejas y abstractas). Por el contrario, en el caso del tonal y el nagual, el vínculo es concebido como algo concreto y deriva de una concepción importante en el sistema de creencias de los indígenas, la concepción de la dualidad alma/cuerpo, inherente al hombre.

De esta manera, se piensa que una parte del hombre -su alma- lo representa en la naturaleza, mientras que la otra parte -su cuerpo- lo mantiene ligado a su grupo y a la cultura de este. El concepto de tonal desarrolla y cualifica la idea de que el alma del hombre lo vincula a la naturaleza, ~~xxxxxxx~~ El de nagual, en forma complementaria, alude a la manera cómo el cuerpo relaciona al individuo con su sociedad y cultura.

Debe hacerse énfasis en el hecho de que si bien el alma es la que se encarna y manifiesta en forma animal, ello no significa que se le piense necesariamente como la "parte animal del hombre" y el cuerpo, por el contrario, como su parte cultural. Habría que explorar esta idea más a fondo, en todas las creencias para comprobar este punto. Porque a esto podría objetarse, desde un punto de vista occidental y cristiano, que es realmente el cuerpo el que se parece o comparte rasgos con los animales (por ejemplo, en lo que respecta a las necesidades biológicas, a la procreación, la muerte física, etc.), mientras que el alma, por ser vista como el asiento de la voluntad e inteligencia humanas,

tible de salir y vagar por doquiera, se representa en la naturaleza, y su cuerpo, que generalmente permanece en el ámbito del grupo, lo vincula a la cultura. Estos vínculos son arbitrarios puesto que dependen de una concepción previa que hubiera podido ser diferente.

Resumiendo, en el presente artículo se exploran los conceptos de nagual y tonal desde el punto de vista de dos oposiciones básicas, incluidas en estos, alma/cuerpo y naturaleza/cultura, y la interrelación entre ellas. Como se dijo antes, en el curso del análisis se irán integrando diferentes elementos que permitan un mejor entendimiento del fenómeno y de la visión del mundo vinculada a ~~estas expresiones~~. *Estos conceptos.*

3. Problemas metodológicos

El tipo de análisis aquí realizado puede ser objeto de crítica desde varios puntos de vista. Mencionaremos únicamente dos de los problemas más importantes que enfrenta.

El primero de ellos tiene que ver con el nivel de análisis en que se trabaja, esto es, el intento generalizador, la búsqueda de las ideas comunes a las diferentes expresiones del tonal y nagual. En este sentido puede argumentarse que no es razonable asumir que ideas tan antiguas e integradas a sistemas culturales tan diversos puedan tener un núcleo común de significación. Ya Foster (1944) y Drúand & Durand-Forrest (1968) hacían énfasis en la necesidad de mantener los nombres vernáculos locales antes que generalizar, utilizando los términos nagual y tonal, a rasgos de similitud aparente y extender así estos términos de manera que se tornen demasiado vagos y poco utilizables. Es indudable que, a un cierto nivel, estos conceptos representan diferentes cosas, y tienen funciones distintas de pueblo a pueblo.

Sin embargo, cómo se explicó en la introducción, las variantes locales han

sido ya estudiadas y reportadas, de manera que su significación particular es, en muchos casos, conocida. No puede negarse que el intento de trazar los puntos básicos y recurrentes en estos conceptos y abandonar momentáneamente la posición de relativismo total, merece la pena, puesto que puede contribuir de manera notable a la comprensión del fenómeno. Debe recordarse, además, que el área que se estudia está emparentada por un pasado prehispánico, en el cual se dieron múltiples contactos culturales, y por una herencia similar de conquista y colonización española. Es posible pensar, entonces, que ~~en~~ un nivel profundo, quizás no consciente, los conceptos de tonal y nagual contienen aspectos comunes de significación.

Pero el problema más serio de un análisis como el que aquí se realiza, radica en que no se establece una relación entre la estructura formal aquí delineada y otros aspectos de la ~~vida~~ vida, mental, religiosa, etc. de los individuos estudiados. En efecto, para poder concluir que los significados atribuidos a los conceptos de nagual y tonal son algo más que una interpretación personal, debe explorarse hasta qué punto coinciden con las ideas conscientes de los individuos, o bien, a un nivel inconsciente, si pueden encontrarse en otras expresiones culturales.

Su nexo con aspectos sociales debe también ser ^{explorado} ~~explorado~~. A nivel de hipótesis, puede plantearse, por ejemplo, una relación entre la proliferación de relatos sobre nagualismo y el cambio sociocultural acelerado. Si, como se verá más adelante, el nagualismo expresa la violación de las reglas sociales, puede pensarse que el derrumbe del viejo sistema de moralidad -motivado por la aculturación acelerada- y la consiguiente evasión de las obligaciones y prohibiciones tradicionales es interpretada -de acuerdo con las categorías culturales aún persistentes- como una transformación de los individuos en animales. En otras pa-

labras, el nagualismo, remanente de un sistema cultural en proceso de cambio, estaría sirviendo para interpretar la continua violación del código conductual tradicional. Esto podría explicar la abundancia de relatos de nagualismo (y quizás la frecuencia de un determinado tipo de nagualismo) en pueblos cuya tasa de cambio es alta, como Patzún por ejemplo, si pudiera probarse que la incidencia de estos relatos es menor (o de otro tipo) en pueblos más tradicionales y menos expuestos a influencias aculturativas.

Esta hipótesis y otras que relacionen los significados del tonal y nagual con aspectos sociales y culturales deben ser investigadas para comprobar la validez del análisis que sigue y sus conclusiones. El presente artículo queda, pues, incompleto. Debe considerarse únicamente como un paso en el estudio de estos conceptos.

No obstante, pensamos que, por el momento, el trabajo puede evaluarse en términos de su utilidad. Si permite penetraciones que antes no eran posibles y la comprensión de aspectos previamente oscuros y si ilumina otros temas relacionados, entonces la exploración habrá valido la pena.

El tonal

1. Conceptos básicos

Ya en 1944, Foster señaló la conexión entre la idea de la pérdida del alma y el concepto de tonal. Según él, ambas son expresión de la creencia generalizada de que el hombre es incapaz de enfrentar, por sí mismo, en forma exitosa, todos los peligros, y

" Para propósitos prácticos, una parte integral del individuo viene de una fuente exterior y, ya sea que continúa llevando una vida separada, o tiene el poder de dejar al individuo bajo ciertas circunstancias. La existencia de esta otra parte completa el ego y le permite vivir una vida normal." (1944:98; la traducción es mía)

Como se explicó anteriormente, estamos de acuerdo en que existe una relación entre ambas ideas, tanto así que la actividad independiente del alma

De la Serna (citado por Foster 1944:95), quien escribió a mediados del siglo XVII, hace referencia a que, originalmente, el tonalli era concebido como una especie de alma o "esencia espiritual" porque si el individuo perdía su tonalli enfermaba, y si este no regresaba, moría.

Entre los aztecas de Catemaco se piensa que la sombra o espíritu se une al individuo en el momento de nacimiento, y que esta protege al individuo por la noche. Según Foster, la descripción de la sombra se refiere claramente al antiguo tonalli (1944:97)

En Santiago Atitlán, el ajelbal*, término local para designar al tonal, es definido por los nativos como "el espíritu de uno" (Mendelson 1965:112). Igualmente, en San Pedro Chenalhó, se cree que el alma animal o wayjel "sale del cuerpo y vaga durante el sueño" (Guiteras 1965:244). Por otra parte, entre los jacaltecos de Concepción Huista, el término yixomal ispixan nax, que designa al animal compañero, significa "el cargador de su alma" (Stratmeyer y Stratmeyer 1977:128). En Chichicastenango se considera que "la forma y sustancia" de la personalidad humana está incorporada en algún animal (Bunzel 1967:274)

En varios de los pueblos que creen en la existencia de un animal compañero para cada individuo, esta relación no es explícita o no ha sido suficientemente explorada por los autores.

Sin embargo, parece claro que existe un vínculo íntimo entre estas concepciones. El tonal es la manifestación exterior del alma del individuo. Es parte inherente de la naturaleza humana puesto que todos los individuos poseen un tonal, de la misma manera que todos los individuos poseen un alma.

* Los términos vernáculos casi no serán empleados en el texto, con el objeto de no confundir al lector. En este artículo se equiparan, como generalmente en los textos de los autores, al concepto de tonal. Así, el ajelbal de Santiago Atitlán, el wayjel de Chenalhó, el chechul de Escuintlán, el lab de Oxchuc, el t'kaljel de Santiago Chimaltenango, etc. son considerados en el presente artículo como diferentes términos para expresar el mismo concepto. En

Uno puede preguntarse entonces ¿por qué ha de representarse o manifestarse el alma en la forma de un animal, o aunque más raramente, de un fenómeno natural? y ¿cómo se define la pertenencia a la naturaleza? es decir ¿cuáles son las características básicas que comparte el hombre con los animales, en virtud de estar ambos ubicados en el mundo natural?

El examen de los datos sugiere algunas respuestas. Se dice que el individuo y su tonal comparten un destino común, puesto que ambos tienen una misma alma o espíritu. El destino común implica, sobretudo, que el hombre y su tonal nacen, enferman o sufren accidentes y mueren, en el mismo momento, aún cuando el resto del tiempo llevan una vida independiente. Algunas veces se menciona también que comparten cualidades físicas y temperamentales, como el ser tímido o agresivo, fuerte y valiente o débil y cobarde, astuto, etc. o aún la posición social (Hermitte 1970: ; Holland 1961: 170). Pero esta idea no se da en todos los pueblos, mientras que la idea de que nacen, enferman y mueren al mismo tiempo es, hasta donde sabemos, universal.

El destino, en general, es concebido como una especie de lotería del universo (véase Banzel 1967:275). Fuerzas poderosas de las que el hombre está poco consciente le preparan su destino: no se trata de la voluntad de alguien sino de una vasta concatenación de fuerzas (loc.cit.)

Los hombres sienten que la vida, la muerte y las enfermedades, sobretudo aquellas que culminan con la muerte, son acontecimientos externos a su control y, que, una vez definido su destino, no hay nada que pueda hacerse al respecto (véase ^{Schulze-Jena} por ejemplo Holland 1963:275; Reina 1969:116; Kearney 1971:80)

Como lo expresa Schulze-Jena, hablando del tonal, para los individuos de estas culturas,

"La dualidad en el destino es una fuerza sui generis que, al igual que la fuerza que rige los destinos de los animales, encuentra expresión en los mandatos ciegos de la naturaleza y por lo tanto no escucha las oraciones de los hombres" (citado por Correa 1971:27)

Hay dos aspectos de importancia que deben mencionarse en este respecto. El primero de ellos es que, a veces, los fenómenos naturales están identificados con animales o con las acciones de estos. Así, Kaplan menciona que entre los mixtecos, la nube de agua es conocida como culebra de agua; Hermitte encontró que los tonales rayo, torbellino y meteoro son los más poderosos, de acuerdo con los pinoltecos, porque "pueden volar más alto que las aves". Hermitte afirma que, aunque no es posible concluir en forma definitiva que existe siempre una correspondencia entre un fenómeno natural y un animal, algunos individuos mencionan que sí la hay: por ejemplo, dicen que paslam (meteoro) es un pájaro. Calnek (citado por Hermitte 1970:) encontró que el dueño del Torbellino es el mapache.

El segundo aspecto que debe mencionarse es que los fenómenos naturales parecen ser, con frecuencia, tonales de los hombres poderosos del poblado, los guardianes, gobernantes, sabios, curanderos, etc. Este aspecto es muy interesante puesto que los fenómenos naturales no comparten con el hombre, de la misma manera que lo hacen los animales, la cualidad de tener un principio bien definido -el nacimiento- y de parecer. Ahora bien, puede ser que estos hombres poderosos y respetados sean concebidos en el fondo como inmortales, puesto que se piensa que regresan en espíritu a las cuevas y se quedan siempre cerca para guiar a los demás y darles su consejo; viven, además, incorporados a la mitología (véase Hermitte 1970 y Holland 1961¹⁷¹ y 1963:266)

"En el caso de los guardianes (ancianos que son conocidos y respetados) sus primeros naturales (aquí en el sentido de tonal), ya sean Rayo, Torbellino o Meteoro sobreviven a la muerte del ser físico y continúan una vida eterna en las cuevas" (Hermitte 1970:) (Los paréntesis son míos)

De acuerdo con Holland (1963:266), los tonales de los ancianos y curanderos son dioses de linaje que ocupan los más altos niveles de las montañas sagradas. Puede pensarse, entonces, que, como dioses, no están sujetos a las mismas influencias de las fuerzas naturales que los hombres.

En breve, el tonal fenómeno natural es de cualquier manera una expresión del hombre en la naturaleza. Además, es posible que los fenómenos naturales sean concebidos como animales de cierta clase o bien que sean tonales de los hombres especiales.

Obviamente, estas afirmaciones son tentativas, es necesario estudiar más a fondo este aspecto, tanto en lo que respecta a las diferentes ocurrencias del tonal fenómeno natural, como a las concepciones nativas de estos fenómenos. Los datos que se poseen hasta ahora no permiten llegar más lejos.

Debe recordarse, sin embargo, que en la gran mayoría de los casos, los tonales o espíritus compañeros son animales. Parece comprensible que esto sea así, ya que de las expresiones de la naturaleza es el animal la que presenta más semejanza con el hombre, tanto en sus características físicas (posesión de órganos similares a los del hombre) como en su actividad (locomoción, cuidado de las crías, búsqueda de alimentos, etc.). *Mayormente a este respecto ver la obra de Grosse* // Cuanto más distantes de los rasgos humanos están una planta, una piedra, una tormenta, etc. El animal expresa de mejor manera la vulnerabilidad del hombre ante las fuerzas naturales, su destino.

Según lo anterior, entonces, el concepto de tonal pone en correspondencia el hombre con el mundo natural. No estamos de acuerdo con Foster en que la idea básica en esto sea "la creencia generalizada de que el hombre no puede por sí mismo, salvar en forma exitosa los peligros de la vida..." (Foster 1944: 98). Si esto fuera así, debería mostrarse que el tonal ayuda al individuo a salvar los peligros que enfrenta. Es cierto que, en algunos casos, el tonal es concebido como un ayudante o protector general. Sin embargo, en todos los pueblos estudiados es básica la idea de que ambos, individuo y tonal, enferman y mueren en el mismo momento, lo que indica que el tonal no es capaz de salvar los peligros que no puede salvar el individuo. Como el mismo Foster lo admite el tonal hace al hombre doblemente vulnerable, ya que su bienestar no depen-

El hecho de que sea el alma la que sale a residir o se materializa en la forma de un animal, la que estableció el vínculo entre el hombre y la naturaleza, debe haber sorprendido en el curso del tiempo a más de un autor de la tradición cristiana. De acuerdo con esta tradición es el cuerpo del hombre el que representa su animalidad, la parte que lo "amarra con la naturaleza", mientras que el alma es la parte exclusivamente humana y el vínculo con lo divino. La discrepancia entre estas dos visiones del mundo es profunda y deriva de concepciones totalmente diferentes sobre la naturaleza, y la vinculación del hombre con esta. Mientras que en la concepción nativa esto significa la sujeción del hombre a fuerzas poderosas que ejercen su actividad rectora sobre todas las criaturas vivas, en la concepción cristiana connota bestialidad o salvajismo, impureza e imperfección del hombre.

Como se dijo antes, el hecho de que sea el alma la que se manifiesta fuera del hombre, en forma animal, depende en gran parte de que se la piense como capaz de vivir independientemente del cuerpo. Por otra, depende de que se la conciba como el principio vital, a quien afecta directamente las enfermedades y la muerte.

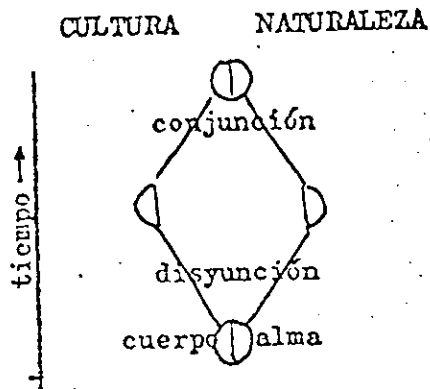
2. Estructura y Transformaciones

En esta sección se presenta un esquema de la estructura del concepto de tonal, esto es, sus ideas básicas y la interrelación lógica y diacrónica entre ellas. Enseguida se analizan las diferentes variantes y se proponen tres diferentes tipos o transformaciones de la estructura básica, cuyo criterio es, primordialmente, la interrelación entre el individuo y su tonal.

Como punto de partida, este concepto postula la dualidad alma/cuerpo, inherente a la naturaleza humana, y su vinculación simultánea a la naturaleza y a la cultura. En una dimensión temporal, esta dualidad sufre una disyunción, una separación, de tal manera que una de sus partes, el alma, al separarse del cuerpo se ubica en la naturaleza a través de su encarnación en

un animal. El cuerpo permanece en la cultura. Esta separación puede ser más o menos prolongada y se dan diferentes tipos de relaciones entre los sujetos ahora separados, en los diferentes sistemas de creencias (véase adelante). Finalmente, después de un lapso de tiempo determinado, se produce una conjunción de los elementos separados reconstituyéndose así la unidad (Figura 1)

Figura 1
Estructura básica del tonal



La disyunción y la conjunción de los elementos se dan en forma automática como parte de un proceso natural, sin intervención de la decisión humana. Esto confirma la ubicación del tonal en el ámbito del mundo natural que, como se dijo, se caracteriza por presentar un orden determinado que no puede cambiar la voluntad humana. Así, el hombre percibe que el desdoblamiento mismo de su naturaleza, tanto como su nacimiento, su muerte y otras experiencias importantes -como accidentes y enfermedades, no dependen en absoluto de su voluntad, sino de fuerzas exteriores que actúan indistintamente, sobre todas las criaturas de la naturaleza.

Sin embargo, en algunos sistemas de creencias, la conjunción de las partes puede llevarse a cabo por intervención humana; esta intervención puede postergar o aliviar momentáneamente los designios naturales, como se muestra claramente en el caso de las enfermedades. Pero obviamente, así definidos, no puede eludirlos. Por ejemplo, para los mixtecos, la conjunción puede ser lograda

to; por esta razón, cuando una persona está muy enferma se supone que su tonal ha muerto y se hace todo lo posible por conseguir la piel intacta del animal. Es posible pensar que, de esta manera, se produce la unión del alma, que seguramente ha contaminado la piel del animal, con el cuerpo de la persona (de la misma manera, por ejemplo, que en la curación del susto se recoge un poco de la tierra del lugar donde se "asustó" la persona y se le pone debajo de la almohada; esta tierra, probablemente, contiene el alma o está contaminada por ella.)

En otros casos, cuando el tonal ha sido retenido por alguna persona, o por el "dueño" sobrenatural del lugar donde la persona se asustó, es necesario realizar rituales para que se produzca la conjunción de los elementos (véase tonal interior).

Estos ejemplos son interesantes porque muestran la intervención del dominio de la cultura en el de la naturaleza; este tema será abordado en mayor detalle al final de esta sección.

2.1 Tonal Interior

En algunos de los grupos estudiados se considera que el tonal reside en el cuerpo del individuo. La ocurrencia de esta creencia en los sistemas de pensamiento del área es poco frecuente, comparado con el tonal exterior (adelante). De hecho, en la literatura accesible encontramos únicamente dos ejemplos, el llamado "lab" de los tzeltales de Oxchuc y el "ajelbal" de Santiago Atitlán. (Darand y Darand-Forest (1968:341) mencionan brevemente una cita de Wonderly sobre la existencia de una creencia similar entre los Zoque).

En ambos casos se trata, sin duda, del alma o espíritu de la persona que se manifiesta en forma animal cuando sale del cuerpo en circunstancias específicas, tales como la inconsciencia, la enfermedad y sobretodo, el sueño.

Entre los tzeltales, por ejemplo, se piensa que

"Durante el día, el nagual permanece 'en el corazón' de su dueño, pero por la noche puede moverse solo, independientemente del cuerpo de su dueño"
(Villa Rojas 1947:584)

**BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA**

-25-

Villa Rojas se refiere a este espíritu que vive en el cuerpo del hombre como nagual, en el sentido de persona que se transforma en animal. Nos parece incorrecta la utilización de este concepto, ya que el lab es una manifestación del alma del individuo y no una transformación ~~total~~ corporal del individuo en animal, que constituye el rasgo que define el nagual (véase adelante). Según él, en Oxchuc, sólo los hombres poderosos, ancianos y sabios, tienen el poder de transformar sus almas en animales y ejercer control social por medio de ellas. Sin embargo, más adelante se refiere a que, en el decir de la gente, el alma de los individuos comunes es como un pollito, si se trata de un niño, como una gallina o un gallo si se trata de una mujer y un hombre respectivamente (Villa Rojas 1963:254). Es posible entonces que la idea sea que sólo los ancianos y los ancianos pueden controlar sus tonales, sus almas animales, a fin de que realicen lo que ellos desean. La gente común tiene tonales pero no puede controlarlos. Ideas similares aparecen en San Pedro Chenalhó (Guiterras 1963) y en Pinola (Hermitte 1970) (véase también Mendelson 1967:112 y Darand & Darand-Forest 1968:342).

Los nativos de Santiago Atitlán consideran que el ajelbal es 'el corazón' que mientras que duerme el individuo sale a viajar por tierras extrañas ó a pasear en su forma animal. Se considera que hay ajelbales buenos y ajelbales malos, como hay gente buena y mala y el comportamiento de aquellos es consistente con el comportamiento de sus dueños.

El lapso de tiempo en que se realiza la estructura del tonal interior, es decir, el tiempo que toma desde la disyunción de los elementos hasta su conjunción posterior, incluye unas pocas horas o un día en la vida del individuo. Así, la dualidad alma/cuerpo está integrada durante la vida consciente del individuo. Se segrega cuando este duerme o está inconsciente o muerto, en general, como ya se dijo, ^{en} estados que se asemejan a la muerte. Una vez separados

los elementos, no existe comunicación entre ellos, puesto que el cuerpo yace mientras que el alma protagoniza las aventuras. Finalmente, la dualidad se restituye cuando el individuo "renace", "revive" o despierta. Es pues, durante estos lapsos de inconsciencia cuando la parte vinculada a la naturaleza está activa y manifiesta.

Como lo indica Guiteras, de acuerdo con los pedranos,

"A la puesta del sol, la parte de nosotros mismos que se vincula con la naturaleza y con la tierra carece de la protección de la luz y de nuestra vida consciente, la de la vigilia, y nos vemos incitados a aniquilar a nuestros semejantes, formando parte del mundo y de la Santa Tierra que busca la destrucción de la humanidad" (Guiteras 1967:245)

Esto parecería indicar que es principalmente durante la noche cuando las fuerzas naturales se hacen patentes y cuando se expresa la parte del hombre que pertenece a la naturaleza, mientras que, el resto del tiempo, ese elemento está inmerso y controlado por la cultura.

Es importante mencionar que, dado que el tonal interior reside dentro del cuerpo del hombre, tiende a asimilarse a la idea general del alma y a la posibilidad de que esta salga del cuerpo y, a veces, tiende a hacerse menos clara su vinculación con la naturaleza. Así, para los tzeltales de Oxchuc, los tonales son "puro aire" pero a veces se materializan en diferentes formas: pueden tomar no sólo la forma animal, sino también forma de bolas de fuego o seres humanos diminutos con la vestimenta de los sacerdotes católicos (Villa Rojas 1947:585).

También entre los tzutuhiles, el ajelbal sale del cuerpo cuando el individuo muere, no en forma animal sino en la imagen de la persona.

Podría pensarse, entonces, que el tonal interior representa una especie de concepción limítrofe del tonal, ya que si sigue desarrollándose en la línea de identificación con las características generales del alma y su posibilidad de salir del cuerpo, corre el riesgo de perder su vinculación significativa

con la naturaleza y de significar únicamente, lo mismo que el 'susto', la explicación de los fenómenos oníricos o los espantos (personajes etéreos muy comunes en el área), el elemento que se opone al cuerpo en la dualidad alma/cuerpo.

Parece ser que el punto fundamental susceptible de elaboración y desarrollo en las creencias del tonal interior, es el de la actividad del tonal cuando esta fuera del cuerpo del individuo. Así, en Santiago Atitlán se considera que el tonal es el protagonista de los sueños y, como tal, vive muchas aventuras, viajes, encuentros con seres sobrenaturales. Además los tonales de personas malas provocan daños a sus enemigos, tales como matar a sus animales, invadir sus casas, desvestir a la gente que duerme, etc.

En Oxchuc, los tonales de los hombres poderosos vigilan los actos de todos los miembros del grupo, con el propósito de que se cumpla el código moral del grupo. Estos tonales saben de las intenciones y planes de los individuos, aún antes de que los realicen, ya que siendo 'puro aire' pueden 'ver los corazones' de las personas. El castigo suele ser una enfermedad u otro infortunio y sólo puede curarse a través de la confesión del pecado o mala intención. Esta vigilancia llega a tal extremo que provoca una ansiedad notable a las personas quienes sienten que se está observando cada detalle de su vida privada; a veces este resentimiento puede llevar al asesinato del individuo cuyo tonal, se cree, está provocando una ansiedad extrema al individuo (Villa Rojas 1947:585)

2.2 Tonal Exterior

La mayoría de los casos reportados en la bibliografía del tonal aluden a la creencia en un espíritu animal compañero, que carga o representa el alma del hombre, pero que lleva una vida independientemente de este, si bien paralela en todo sentido. Este paralelismo es especialmente notorio en los momentos del nacimiento, enfermedades, accidentes y muerte.

Una de las expresiones más claras de esta idea de paralelismo puede encontrarse en las creencias de los tzotziles de Larrainzar

"Cuando un individuo deja su choza y se encamina por territorios que le son poco familiares, supone que su animal compañero sale simultáneamente de la montaña sagrada y vaga por los montes. Si aquel sufre un mal acontecimiento como una mala caída o el ataque de algún animal, los dioses de la tierra de ese lugar podrían capturar allí a su espíritu y tomarlo prisionero; al mismo tiempo su animal compañero habrá tenido la misma experiencia y permanecerá en los montes, imposibilitado para regresar a su montaña sagrada y a la protección y seguridad proporcionadas por los dioses del linaje" (Holland citado por Hermitte 1970:97)

En esta cultura, la concepción de paralelismo es tan extrema que no se limita a la relación del hombre con su tonal sino se extiende a abarcar toda la sociedad. Efectivamente, se piensa que los tonales mantienen las mismas relaciones sociales y de parentesco entre sí, que las que existen entre sus dueños humanos, de manera que la sociedad tzotzil y la sociedad de la montaña sagrada tienen la misma estructura y, sus miembros, las mismas funciones. Los tonales de los individuos sabios y poderosos gobiernan la sociedad de la montaña sagrada, lo mismo que sus contrapartes humanas lo hacen en la sociedad humana. Esto representa la culturización de la naturaleza (véase Vogt 1970; Holland 1961, Hermitte 1970 y Guiteras 1963)

Así pues, la idea básica en este caso es que el alma del hombre está encarnada en un animal que vive una vida independiente pero paralela a la del hombre.

Ahora bien, si como se indicó antes, al salir del cuerpo el alma provoca estados de debilidad, enfermedad o muerte ¿cómo es posible pensar que el alma sale a residir fuera del individuo y que este continúa viviendo?

Una de las respuestas lógicas a este problema ha sido la de ubicar el tonal dentro del individuo (tonal interior). La otra, acorde con la concepción del tonal exterior, postula la existencia de dos almas en el ser humano.

Según Vogt, esta creencia en dos almas se remonta a la época de los mayas antiguos. Se pensaba que existía un alma personal o espíritu, localizado en el cuerpo, usualmente en el corazón, y un espíritu animal compañero viviendo apar-

te pero íntimamente relacionado con el individuo. Según este autor, las esculturas tipo Olmeca en las que los rostros combinan rasgos de un "baby face" con los rasgos diagnósticos del jaguar, pueden ser expresión temprana del concepto del espíritu animal compañero y de la existencia de dos almas (Vogt 1964:35)

Esta creencia en dos almas, que derivan de una misma unidad básica o que una es réplica de la otra, es común en varios poblados actuales, por ejemplo Santa Eulalia (La Farge 1947), Concepción Huista (Stratzmeyer & Stratzmeyer 1977), Pinola (Hermitte 1970), San Pedro Chenalhó (Guiteras 1967). En Zinacantan la creencia es que el ch'ulel o alma personal interior es compartida por el hombre y su animal compañero,

"Esto significa que cuando las deidades ancestrales instauran el ch'ulel en el embrión de un zinacanteco, instauran el mismo ch'ulel en el embrión del chanul o animal compañero" (Vogt 1970:1157)

Mientras que el lapso en que se reunifica la dualidad, en el tonal interior, es corto, en el tonal exterior se extiende a través de toda la vida del individuo. Así, la dualidad del ser humano y la manifestación de una de sus partes en la naturaleza se hacen evidentes en el momento del nacimiento del individuo, o aún de su concepción, ya que se piensa que ambos son concebidos y nacen al mismo tiempo. Pero este punto de partida parece ser más bien metafórico que concreto o literal, como en el tonal interior. De hecho, se concibe que desde el nacimiento, el individuo vive separado de su tonal o sea que hay un desdoblamiento entre la parte que lo vincula a la cultura y la parte que conlleva la naturaleza. Sin embargo, dado que los individuos se refieren con frecuencia al hecho de que, en el momento del nacimiento de una persona, está naciendo también su animal compañero, puede pensarse que, en ese momento, se les concibe unidos, aún cuando en términos metafóricos; en ese momento se hace consciente, para los individuos, el hecho de que el individuo y su compañero animal son manifestaciones diferentes de una misma unidad. Esta separación o segregación de los elementos se mantiene de por vida, aunque como ya se indicó, la existencia de una de las partes

es paralela a la de la otra. La unidad se restituye, en forma temporal, nuevamente en términos metafóricos, cuando se interpreta una enfermedad del individuo como resultado de algo sucedido al tonal: en ese momento, otra vez, se presenta a la conciencia el hecho de que individuo y tonal están unidos. Pero no es sino en el momento de la muerte en que la unidad finalmente se restituye, en la mente de los individuos, puesto que la persona y su tonal mueren en el mismo momento y presentando síntomas y características idénticas: por ejemplo, si el animal compañero muere de una herida de bala en el cuello, el cuerpo del hombre mostrará la misma herida en el mismo lugar. Este aspecto es característico también del tonal interior, lo cual corrobora que individuo y tonal se consideran partes de una unidad, como alma y cuerpo, en el caso del tonal exterior.

Debe notarse otro aspecto importante en la estructura del tonal exterior. Puesto que el tonal exterior presupone la creencia en dos almas, o en un alma compartida por hombre y tonal, el cuerpo sí tiene un alma interior, además de aquella que se encarna en el tonal. El esquema conceptual se modificaría así

cuerpo/alma	/	alma
cultura	/	naturaleza

Una parte de su alma lo vincula aún con la naturaleza, pero él se ubica integralmente, cuerpo y alma, en la cultura. A nivel analítico, ya no es fundamental contrastar qué parte de él lo vincula a cada uno de estos ámbitos.

A pesar de que el tonal exterior vive separado del individuo, de quien es contraparte, generalmente no se concibe que exista comunicación explícita alguna entre ellos. Por otra parte, el hecho de que viva independientemente del hombre y que, sin embargo, está íntimamente relacionado a él, pone al hombre en una situación de dependencia extrema del bienestar de su tonal. De ahí que un gran número de ideas y desarrollos del concepto de tonal exterior estén relacionadas a la importancia de conocer la identidad del tonal y los procedimientos para ello y a la creación de dispositivos que permitan disminuir la vulne-

rabilidad de la vida del tonal y, por lo consiguiente, la del hombre. De hecho, la presentación detallada de estas elaboraciones constituye el grueso de las descripciones etnográficas del concepto de tonal

No es este el lugar apropiado para exponer en detalle, las variaciones locales del concepto de tonal, en lo que respecta a dichas elaboraciones. Las mencionaremos en forma breve, con el objeto de que el lector aprecie la variabilidad de soluciones que surgen, en los diferentes grupos culturales, como respuesta a los mismos problemas planteados por las ideas básicas.

La necesidad de conocer la identidad del tonal deriva de la concepción de que el bienestar del hombre está directamente relacionado al bienestar de su tonal, puesto que este último conlleva una parte del individuo. Así, conociendo la identidad del tonal, puede evitarse infligirle involuntariamente un daño; o si es posible diagnosticar la enfermedad del animal compañero, puede darse al hombre el remedio apropiado a su enfermedad; o, en algunos casos, como el antes mencionado de los mixtecos, conseguir la piel del animal compañero y envolver en ella al hombre, puede significar salvar la vida del individuo.

Un indígena de Chichicastenango expresa dramáticamente esta situación

"Un día mientras estaba yo de cacería encontré un león en la montaña. Estaba frente a mí, pero no actuaba como un león, no tenía miedo, no me atacó, ni corrió, ni huyó, sólo se quedó ahí mirándome. Debí haber sabido que era sobrenatural pero no pensé y lo maté. Cuando regresé a mi casa estaban llorando, mi hijo un pequeño estaba muerto. Había estado enfermo, pero a demasiado enfermo, sólo una enfermedad de niños, y había muerto súbitamente en el momento que maté al león..." (Dunzel 1967: 274-275) (La traducción es mía).

La mayoría de los grupos se preocupan por saber cuál es el animal compañero vinculado a cada individuo.

En algunos poblados, sin embargo, en que se considera que el tonal es capaz de hacer daño y hasta provocar la muerte de una persona obedeciendo las órdenes de su contraparte humana, los individuos dicen 'no saber' o 'no importales' cuál es su tonal porque sólo uno que conoce su tonal puede controlarlo y hacerlo actuar bajo su mando (véase por ejemplo Stratmeyer & Stratmeyer 1977: 130; Hermitte 1970:).

Los procedimientos para descubrir la identidad del tonal son variados y no mutuamente excluyentes. Algunos utilizan el calendario ceremonial o Tonal-amatl -de dónde, como se indicó al principio de este trabajo, deriva el empleo del término tonal para referirse al animal compañero (véase sobre todo Foster 1944: 91 ; también Guiteras 1965: 242-43; Banzel 1967: 278 ; Termer 1957: ; Saler 1969: 17). Este procedimiento, muy antiguo, persiste en algunos poblados; a veces se utiliza el calendario moderno y los signos del Zodíaco son los puntos de partida para asignar el tonal (Saler 1969: 16)

Otro procedimiento ampliamente utilizado es el de poner cenizas o arena, rodeando al recién nacido o su casa, para descubrir en ellas las huellas del animal compañero del niño. Esta práctica también es muy antigua. Fue relatada por Esquemelín en 1671 (Foster 1944: 94) y por Cortés y Larraz (Hurtado 1971;) Más modernamente, Parsons encontró el mismo procedimiento entre los nativos de Oaxaca (1970: 225)

En algunos grupos es el curandero o adivino quien determina el animal compañero del individuo puesto que "tiene el poder de ir alto al cielo y determinar las relaciones entre sus criaturas" (véase Kaplan 1956: 364; Hermitte 1970: Guiteras 1965: 243)

A veces, se utilizan procedimientos que determinan el tonal a posteriori partiendo de las características físicas (por ejemplo, en Pinola), temperamentales (Santiago Chimaltenango y Concepción Huista) y sociales de los individuos (Larraínzar).

Otra serie de ideas, como ya se indicó, se desarrollaron a partir de los conceptos básicos con el propósito de explicar la duración relativamente larga de la vida humana en comparación a la vida de los animales, y para hacer ver la precariedad de la vida humana.

Una de estas es la de que el tonal no es un animal cualquiera, sino un animal mágico, sobrenatural, en el sentido de que su vida es más larga que la vida promedio de su especie (véase Stratmeyer y Stratmeyer 1977: 131 ;

Kaplan 1956:364; Bunzel 1967:274)

Por otra parte, la vulnerabilidad de los tonales se ve disminuida por el concepto de que los animales compañeros son mantenidos en corrales o cuevas, donde un guardián los vigila y cuida y que, solamente cuando salen de estos corrales, ya sea accidentalmente o por curiosidad del animal, o bien porque el hombre ha cometido algún pecado y el castigo consiste en dejar escapar su tonal para que ponga en peligro la vida del hombre, se exponen a riesgos (Vogt 1970: ; Holland 1963: ²⁶⁶⁻²⁶⁹; Stratmeyer & Stratmeyer 1977:131; Hermitte 1970:)

Finalmente, otra idea que reduce la vulnerabilidad de la vida humana, aunque no la del tonal es la de que el hombre tiene más de un animal compañero:

"el riesgo de tener sólo uno sería demasiado grande: si algo le pasara a su tonal, el individuo moriría automáticamente" (Hermitte 1970:)

Esta idea aparece también en las creencias de Chamala (Bunzel citada en Hermitte 1970 y Gossen ^{citado en Collier 1976:150}). En otras partes se considera que los individuos más importantes de la comunidad tienen el mayor número de tonales (Holland 1961:171; Hermitte 1970:)

Todos estos aspectos dan una idea de la variedad de elaboraciones que surgen a partir de la idea básica de que el individuo está íntimamente vinculado a su tonal, porque comparten una misma alma. En un nivel práctico, estas ideas son muy importantes puesto que permiten al individuo comprender la situación, y en algunos casos, tomar las medidas necesarias para salvaguardar el bienestar de su tonal y el propio. Es de esperarse, pues, que estos son los aspectos manifiestos a un nivel consciente en los nativos, y por ello son los que usualmente enfatizados y más desarrollados en los estudios de tonalismo.

Es interesante observar que algunos de los casos reportados en la bibliografía representan una especie de mezcla o incorporación de elementos entre el tonal interior y el exterior.

Así, por ejemplo, en Pinola se cree que el tonal vive en el monte y que se mantiene separado del individuo durante toda la vida de este (tonal exterior)

Sin embargo,

"sólo de noche, cuando el cuerpo está en un estado semejante al de la muerte, es cuando el nahual (en el sentido de tonal) está activo" (Hermitte 1970:) (Los paréntesis son míos)

La mezcla de las dos concepciones está aún más explícita en San Pedro Chenalhó: "cada uno tiene un wayjel, un animal silvestre, que habita en la selva o en el monte" (Gaiteras 1967:242)... "el alma animal (wayjel) sale del cuerpo y vaga durante el sueño, y lo mismo puede ser víctima que victimaria" (p.244)

Esto pone en evidencia la dificultad de separar de una manera radical la creencia en un espíritu animal compañero que vive fuera del hombre, pero que es la manifestación de su alma, de la idea del alma que reside en el cuerpo del hombre y que generalmente sale de noche mientras que este duerme. La idea general del alma contaminada, pues, fuertemente, el concepto de tonal exterior.

2.3 Tonal "objeto de culto"

Este tipo de tonal representa, posiblemente una extensión y transformación del concepto de tonal exterior. Aquí el animal compañero es considerado como animal de la suerte o de la fortuna, por lo cual se le hace objeto de rituales y ceremonias especiales. Lo mismo que el tonal interior, la ocurrencia de este tipo de tonal es poco frecuente.

El desarrollo de esta idea posiblemente responde a dos fenómenos, uno de naturaleza teórica, el otro, de naturaleza histórica. Por una parte, puede considerarse como una extensión lógica de la idea de que el bienestar y la vida del hombre están directamente ligados al bienestar y la vida del tonal: el animal viene a ser visto como el responsable de la vida y la muerte del hombre. ¿No es fácil extender su competencia a abarcar la suerte o fortuna del hombre, en otros aspectos tales como la riqueza material? Por otra parte, el hecho histórico del que, en parte, depende es el uso del calendario profético para determinar el tonal del niño; este era utilizado principalmente para predecir el destino y la fortuna del individuo de acuerdo con la fecha de su nacimiento y sólo posteriormente fue empleado para asignar el tonal (Foster 1944: 91)

Esto posiblemente reforzó la relación entre la idea de tonal y la suerte y fortuna del individuo. Sin embargo, en varios de los poblados que utilizan el calendario para asignar el tonal no se ha dado esta transformación.

En estos casos, el individuo y su tonal se conciben como desvinculados, el hombre es el sujeto que desea tener buena suerte y lo consigue realizando rituales a su tonal. El ejemplo más claro de esta visión del tonal es el presentado por Herrera y Tordesillas. Según él, los indios buscaban una alianza con los animales. Se iban a las montañas, llevaban animales para ofrecer un sacrificio. Después se dormían y al despertar aparecían los tonales y les pedían sal, cacao y otras cosas, a cambio de sus favores,

"Entonces sacaban sangre de su lengua, orejas y otras partes del cuerpo para hacer un pacto con los animales; estos los decía, 'yo voy a ser tu nagual y compañero todo el tiempo' y de esta manera se establecía una amistad entre hombre y animal y cuando moría uno, moría el otro. Aquel que no tenía nagual no podía ser rico" (Citado por Foster 1944:90)

Podría observarse cómo la idea de que cada hombre tiene su tonal, puesto que cada hombre tiene su alma, está ausente -en contraposición a lo que sucede en el tonal interior y el tonal exterior. Esto muestra que las concepciones básicas, según se definen en el presente trabajo, esto es que el tonal es una expresión del alma del individuo en la naturaleza parecen estar ausentes.

Podría ser, sin embargo, que se trate de una mala interpretación del autor y que la idea sea más bien la de que es necesario sellar un pacto con el tonal para conseguir sus favores. Así, Foster cuenta el relato de un informante de Soteapán

"Una vez en un viaje había encontrado un animal muy grande, más tarde se dio cuenta que había sido su suerte, el compañero animal de la suerte... falló en sellar el pacto necesario y como resultado nunca ha tenido suerte en el sentido monetario" (Foster 1944:95)

Pero el hecho mismo de que exista comunicación entre el individuo y su tonal es indicativo de que se considera a este, al menos en parte, desvinculado del hombre. Compárese por ejemplo, la situación antes descrita de sellar

un pacto con el tonal a través de rituales y oraciones, con la afirmación de los indígenas de pinola, para quienes el tonal es considerado, claramente, como la manifestación del alma individual:

"no hay comunicación entre la persona y su coesencia animal; no hay proximidad física entre la persona y su coesencia animal; el hombre es el animal" (Hermitte 1970:)

En varios poblados, aunque todavía se concibe al animal compañero como contraparte del hombre, se realizan rituales y se le ofrecen candelas para obtener sus favores (véase Bunzel 1967: 214; Cortez y Larraz citado por Hurtado 1971: *Jacinto de la Serna* y *Don de Ubellana* citado por Foster 1944: 92). En estos casos aún se manifiestan las ideas de que el tonal es una representación del alma humana, puesto que se concibe que todos tienen un tonal y que cuando muere este, muere también el hombre. Es posible, sin embargo, que el desarrollo en esta dirección, la concepción del animal compañero como objeto de culto, lleve a la transformación del concepto de tonal a un punto en que el animal se convierte en una deidad más a quien pedir lo que se desee.

Algo así se observa en Cantel, por ejemplo, donde se piensa que las cuatro cruces que marcan las entradas y salidas del municipio representan el espíritu guardián -tonal- del pueblo (Nash 1970:147). También Saler (1969:18) menciona que, en el Palmar, algunas personas se refieren al patrono Santiago Aspóstol como "el nagonal (en el sentido de tonal) de el Palmar". Estas ideas muestran un desarrollo en la línea indicada, el concepto de tonal se extiende aquí en dos direcciones: por una parte, se ha deificado y por otra, se ha colectivizado; se ha transformado, por así decirlo, en tonal de una unidad colectiva. Las concepciones básicas del tonal, como expresión del alma humana en la naturaleza, están, pues, transformadas y, a menos que se trace la relación lógica -como se intenta hacer aquí- son irreconocibles.

Es difícil hablar de elaboraciones a partir de las ideas básicas en el caso del tonal objeto de culto, ya que los casos reportados son pocos y están descritos con escasez de detalle. Es posible pensar, sin embargo, que las elaboraciones

estarían dirigidas a aclarar todos los aspectos del ritual, los días y procedimientos apropiados para llamar, encontrar y propiciar al énal. Los datos de Banzol sobre Chichicastenango, que se acercan a este tipo de tonal, confirman esta idea, pero se necesitan más datos para poder establecer este punto en forma definitiva.

Algunos casos muestran características mezcladas de tonal exterior y tonal objeto de culto. En estos, el tonal es concebido como un ayudante o protector del individuo, pero esta ayuda es pensada como una función inherente a la naturaleza del tonal y no se consigue a través de una comunicación consciente entre individuo y tonal, menos aún a través de rituales. La expresión del alma humana en la naturaleza aún prevalece.

En Santiago Chimaltenango, por ejemplo, se cuenta el caso de un león de la montaña que salvó a tres hombres de una bestia desconocida. Este león era el tonal de alguno de los tres hombres, aunque ninguno de ellos logró establecer quién era el dueño. En este pueblo,

"son pocos los que conocen a sus naguales (en el sentido de tonal) y estas personas no tienen manera de acercarse ni de buscar la ayuda de tales seres sobrenaturales" (Wagley 1959:204) (Los paréntesis son míos)

Foster y Kaplan mencionan también casos en los que el tonal es concebido como ayudante o puede trabajar en beneficio del individuo. Sin embargo, no explicitan en qué consiste la ayuda ni la manera de obtenerla. Por esta razón no se puede estar completamente seguro de la ubicación de estos casos en los diferentes tipos de tonal.

3. Resumen y conclusiones

A través del análisis anterior se muestra que el concepto de tonal se refiere a la pertenencia del hombre a la naturaleza, siendo el alma el vínculo que los une. El hecho de que una parte del hombre esté encarnada en un animal que vive en el monte ha sido interpretado como la existencia de una idea de

identidad parcial entre hombre y animal. Estos animales compañeros son, en algunos ~~xxx~~ aspectos, considerados como animales mágicos o sobrenaturales; esto es entendible ya que son animales especiales, diferentes, puesto que tienen o "cargan" un alma de hombre. Sin embargo, el ser sobrenaturales no los excluye de estar sometidos a los mismos procesos naturales que el resto de los animales. En otras palabras son, en el sentido que aquí nos interesa, iguales a los demás animales -nacen, procrean hijos, enferman, son víctimas de asaltos de otros animales y hombres, mueren- con la única excepción que tienen una contraparte humana.

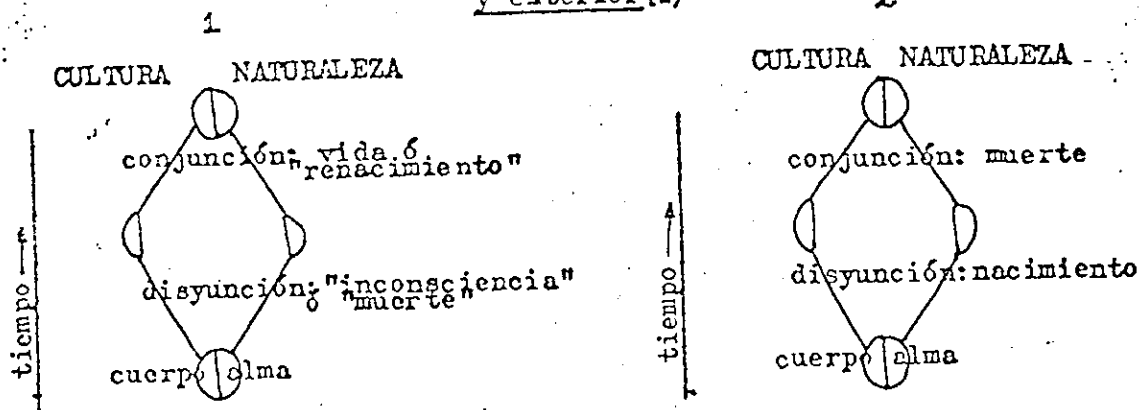
El hecho de que esta identidad entre hombre y animal esté especialmente resaltada en acontecimientos como el nacimiento, las enfermedades y la muerte ha sido interpretado como que la pertenencia a la naturaleza significa la sujeción a leyes y fuerzas sobre las cuales el hombre no tiene control.

Los diferentes tipos de tonal presentan relaciones de distinta clase entre el individuo y el tonal, que van de la completa fusión del tonal y el individuo (tonal interior), a la idea de una contraparte exterior del hombre que es la manifestación de su alma (tonal exterior), hasta la idea de que el tonal es un objeto de culto, desvinculado del hombre. El tonal exterior parece ser el que mejor llena las características del esquema conceptual básico del tonal, puesto que tanto el tonal interior como el tonal objeto de culto muestran desarrollos hacia rasgos ajenos al tonal, lo que en el curso del tiempo puede producir modificaciones de la estructura, a tal grado que su relación con la estructura original sea del todo imperceptible.

El tonal interior y el exterior están en una relación de inversión estructural, en lo que se refiere a los momentos en que se da la disyunción y la conjunción de los elementos de la dualidad cuerpo/alma y también en lo que respecta al significado de estos procesos (véase Figura 2).

Así, en el dual interior, la disyunción se da en el momento en que el individuo "muere" (duerme, está ebrio o inconsciente), particularmente durante el sueño; los elementos hombre-tonal se mantienen separados todo el tiempo que el individuo permanece en este estado y se reconstituyen formando una unidad cuando el individuo "revivir", cuando despierta y está consciente de sus actos. Por otra parte, en el tonal exterior, la disyunción de los elementos se da en el momento del nacimiento (cuando una parte del alma del hombre o una réplica de ella es instaurada en el animal compañero), se mantiene durante toda la vida del individuo y, es hasta el momento de la muerte cuando se conjugan -metafóricamente, desde el punto de vista de los individuos que en ese momento piensan en la muerte simultánea e idéntica del hombre y el tonal- para formar una totalidad.

Figura 2
Estructuras del tonal interior (1)
y exterior (2)



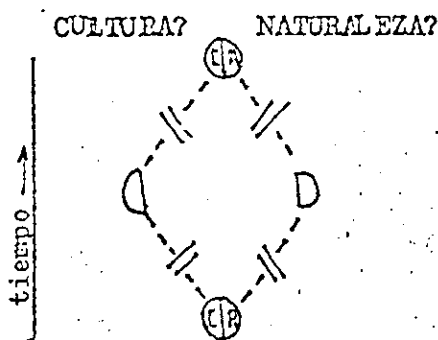
El tonal interior refleja la idea de que el individuo no puede expresar, simultáneamente, su parte cultural y su parte natural, probablemente porque, en cierto modo, son consideradas antitéticas; los ejemplos y citas de San Pedro Chenalhó, en las páginas anteriores, dejan ver con claridad este aspecto (p.26)

En términos generales, este parece ser el significado de la afirmación de que sólo cuando el individuo está inconsciente puede manifestarse su pertenencia a la naturaleza; el resto del tiempo el hombre es un ente netamente cultural.

Por el contrario, la existencia del tonal exterior representa la posibilidad de que la expresión social y cultural del hombre coexistan con su expresión en la naturaleza.

Por otra parte, el tonal objeto de culto representa una transformación en la cual los nexos entre la dualidad del hombre y su expresión en los ámbitos natural y cultural no son claros y parecen tender a perderse. Las ideas de disyunción y conjunción, por lo consiguiente, tienden a desaparecer. (véase Figura 3)

Figura 3
Estructura del tonal ob-
jeto de culto



Finalmente, se exponen algunas ideas sobre la intervención de la cultura en la naturaleza, observables en ciertos desarrollos del tonal. Como se dijo antes, el concepto de tonal hace énfasis en que el hombre es una criatura de la naturaleza, como el resto de las criaturas vivas, y como tal, sujeto a fuerzas fuera de su control

Una vez establecido este hecho fundamental, el hombre se encuentra en una situación de extrema dependencia de las fuerzas de la naturaleza, sobretudo

en lo que respecta a experiencias vitales como enfermedades, accidentes, muerte. Es interesante observar cómo la intervención de la cultura en la naturaleza, produce una disminución de esta dependencia y la posibilidad de que el individuo pueda, hasta cierto punto, tener control de su propio destino.

Por ejemplo, en el caso del tonal interior, los nativos de Oxchuc, consideran que los tonales de los hombres poderosos, su manifestación en la naturaleza, vigilan el comportamiento de los individuos y les provocan enfermedades y muerte, si no actúan de acuerdo con el código del grupo. ~~En estos casos, el individuo puede ser castigado por su comportamiento incorrecto.~~

Una idea similar deriva de la creencia en que el espíritu animal compañero es mantenido en corrales y cuidado y controlado por diferentes personajes. Es interesante notar que ni la parte natural del hombre puede concebirse en un estado totalmente salvaje: el estar en corrales socializa y culturaliza al animal compañero, como lo observó Vogt. Aún más, los accidentes, enfermedades y muerte del tonal y del individuo se dan cuando el individuo comete alguna violación de las reglas sociales, en cuyo caso, el cuidador deja salir al tonal (como castigo al individuo) para que se vea expuesto a peligros.

En este caso, como en el de Oxchuc, se condicionan la muerte y las enfermedades al comportamiento voluntario del individuo.

También la utilización de rituales para propiciar al tonal, como en el tonal objeto de culto, muestran la intervención de la cultura en la naturaleza. Exagerando el punto, podría pensarse que la deificación de los fenómenos naturales deja ver, asimismo, este proceso de intervención.

Estos ejemplos muestran que la intervención de la cultura en el dominio natural significa, fundamentalmente, la posibilidad de tener algún control sobre los procesos naturales, para disminuir el sentimiento de impotencia y dependencia ante estas fuerzas.

3. El Nagual

1. Conceptos básicos

En esta sección se desea mostrar que la dualidad alma/cuerpo y su expresión en los mundos natural y cultural, subyacen también al concepto de nagual. En efecto, este concepto desarrolla, en forma complementaria al de tonal, los aspectos opuestos, la vinculación del cuerpo a la cultura.

La mayoría de autores se refieren al nagualismo en el sentido de brujo que se transforma, el uso temporal de una forma animal para esconderse o disfrazarse, con el propósito de llevar a cabo acciones que no podrían realizar en su forma humana (Foster 1944:103; Kaplan 1956:363; Saler 1969:9; Holland 1961:171; La Farge 1947:153; Kearney 1971:80; Parsons 1970:27; Cortez y Larraz citado por Hurtado 1971:11) Las implicaciones son siempre negativas, el nagual roba, molesta, mata, asusta, causa enfermedades, etc.

Sin embargo, uno de los primeros autores en referirse al nagual, Sahagún, distinguía dos categorías de nagual, un nagual bueno, respetado y venerado por su abiduría, y un nagual malo, malhechor, que se comportaba como un brujo (Durand & Durand-Forest 1968:339). Mis propios datos recolectados en Patzún muestran que las transformaciones de personas en animales incluyen un espectro mucho más amplio de situaciones e intenciones que las que usualmente se consideran al tratar este tema.

Partimos de la idea básica que los diferentes tipos de transformación de persona en animal tienen en común la concepción de que el cuerpo vincula al individuo a un grupo y lo sujeta a las normas y reglas, a la cultura, de ese grupo. El cuerpo expresa, pues, su vínculo con el mundo cultural. Desafortunadamente no existe en la bibliografía ningún análisis teórico de las ideas subyacentes al nagual, por lo que será necesario basar el análisis únicamente en el estudio de las manifestaciones locales -expuestas en la bibliografía- y de mis propios datos.

Puede pensarse que el tener un cuerpo de hombre no sólo identifica al individuo como tal o cual persona, sino lo que es más importante, lo señala como hombre y por lo tanto lo fija como miembro de una sociedad y lo sujeta automáticamente a la serie de prescripciones y prohibiciones que constituyen el código moral de esa sociedad. El nágualismo implica, fundamentalmente, el cambiar de cuerpo para liberarse, por una parte, de las restricciones impuestas por el cuerpo humano, cuyas fuerzas y posibilidades son limitadas en comparación con las de los animales y, por otra, de los mandatos y prohibiciones sociales. Las transformaciones generalmente involucran los dos aspectos, aunque uno de estos puede predominar.

En algunos casos, sin embargo, la transformación en animal parece implicar únicamente el ser capaz de realizar proezas que no se hubieran podido realizar en la forma humana o bien mostrar, a través de la transformación, que se es poderoso. En estos casos no parece haber una intención de evadir las regulaciones sociales, sino únicamente de liberarse de las restricciones impuestas por el cuerpo humano. Este tipo de transformaciones predomina en los relatos míticos, en los cuales los héroes son concebidos como personajes sobrenaturales -dioses o semidioses- ubicados por encima de las normas sociales. Como seres especiales no se ven sometidos a la cultura de la misma manera que los hombres comunes.

En relatos míticos se encuentran los ejemplos de estas transformaciones. Foster (1944:87) relata la leyenda azteca que cuenta cómo el dios Tezcatlipoca fue lanzado al océano de dónde emergió un tigre, el dios transformado, y se comió una raza de gigantes.

Varios pasajes del Popol Vuh y del Memorial de Sololá hacen referencia a este tipo de transformaciones. En el Popol Vuh, por ejemplo,

"Verdaderamente, Gacumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre; verdaderamente su apariencia era de águila y de tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo" (Rocinos 1950: 150)

En el Memorial,

"A continuación comenzaron a cruzar el lago todos los guerreros; yendo por último Gagavitz y su hermana... Enseguida se marchó Gagavitz; fue realmente terrible cuando lo vieron arrojarlo al agua y convertirse en la Serpiente Empulmada" (pag 79)

Otro personaje mítico, el dueño del cerro, tiene también la capacidad de asumir la forma animal y la forma humana, lo que es un índice de su poder (Oakes 1951:170).

Estos relatos ponen de manifiesto que la capacidad de transformarse está relacionada con el poder general de algunos personajes, y que muchas veces, incluso, la utilizan para que los individuos a quienes gobiernan o con quienes tienen nexos de algún tipo se den cuenta que se trata de seres especiales, muy poderosos. Así, por ejemplo, en el Popol Vuh al hablar de las hazañas de Gucumatz se hace énfasis en que

"...no hizo esto para que hubiera un rey prodigioso; lo hizo solamente para que hubiera un medio de dominar a todos los pueblos, como una demostración de que sólo uno era llamado a ser el jefe de los pueblos" (Recinos 1950:150)

Sin embargo, la mayoría de relatos modernos del nagualismo hacen referencia a ocurrencias de transformación en individuos actuales, miembros de una sociedad determinada. Puede ser que esto no sea sino la transposición en el plano de lo humano de lo que se considera un atributo natural de las deidades, como lo sugieren Durand & Durand-Forest (1968:339). En cualquier caso, estas transformaciones de individuos corrientes -no héroes ni dioses- incluyen más que la liberación de las restricciones corporales. Incluyen, como un componente importante, la evasión de las normas sociales.

En varias narraciones aparece claramente el deseo de transformarse en animal para "conocer el mundo", pasear, tener aventuras (notas de campo nos. 61-099, ^{0x1}037, 122). La idea de la liberación de las restricciones del cuerpo humano es básica aquí, puesto que se concibe que un animal tiene la posibilidad de recorrer mayores distancias y terrenos de difícil acceso, en comparación con el hombre.

Efectivamente, en estos relatos, los individuos generalmente se convierten en aves lo que les hace posible viajar a tierras lejanas, conocer otros lugares, ver el mundo. Es indudable, no obstante, que las restricciones sociales juegan, también, un papel importante en la incapacidad del individuo de recorrer el mundo; lo mantienen dentro de los límites de su grupo porque debe cumplir con sus obligaciones y responsabilidades sociales. Esto se torna más evidente si se considera que, en teoría, el individuo podría viajar y conocer tierras extrañas caminando, a caballo o utilizando cualquier medio de transporte a su alcance.

Es interesante notar que, en varios relatos de esta clase, donde el propósito fundamental de la transformación es el de recorrer el mundo, los personajes son individuos cuyo comportamiento moral es excepcional y la transformación les es brindada como una recompensa. Además, el individuo ya transformado, en su trayecto, realiza hazañas tales como liberar a pueblos de monstruos que los oprimen o vencer en guerras, etc. Esto indica que, aún cuando se haya desprendido momentáneamente de sus responsabilidades sociales, los valores de su cultura están presentes y se muestran constantemente en sus acciones.

En este caso, el alejarse de su grupo implica abandonar las obligaciones inmediatas para atender otras más importantes, definidas a un nivel universal. La idea aquí puede ser la de que alejarse de su grupo puede justificarse únicamente a condición de que se realicen proezas valiosas a otro nivel. El individuo, pues, debe convertirse en un héroe; sólo así se justifica el abandono de sus responsabilidades más apremiantes. En estos casos la transformación es vista como positiva.

Pero esto no siempre es así. En muchas ocasiones, el pasear y visitar otros lugares viola directamente prohibiciones sociales. Tal es el caso de un grupo

de mujeres que se reunían de noche y se convertían en animales para "ir a conocer otros pueblos" (notas de campo nos. 01-044 y 125); las mujeres no tenían derecho de pasear solas, sin la compañía de sus esposos, ni de alejarse de su pueblo. En este caso, entonces, la transformación se efectuaba para poder realizar un deseo que contrax^{vonía}~~iz~~ las reglas del grupo. Uno de los esposos descubrió las transformaciones y mató a su esposa.

En el nagualismo del brujo que se transforma se encuentran también los dos aspectos: por una parte, el transformarse en animal permite al individuo realizar de la mejor manera las actividades que planea; así, puede transformarse en un animal doméstico para pasar desapercibido y poder entrar en las casas, o en víbora o coyote para provocar infortunios, malos aguaros, asustar a sus víctimas, en un animal salvaje para asaltar a una persona en el campo, etc. (véase por ejemplo Stratmeyer & Stratmeyer 1977:135 ;Holland 1941:171-172; Saler 1969:22)

Por otra parte, es claro que el factor social juega un papel muy importante en estos casos. La persona siempre se transforma con el propósito de cometer algún acto que viola las prohibiciones sociales: matar o dañar a un enemigo, asustar a la gente, tener relaciones sexuales ilícitas, robar, etc. La transformación en animal con el propósito de violar las prohibiciones sociales incluye dos facetas. Primero, el animal, como tal, está fuera de las regulaciones sociales, no pertenece a la cultura; por lo tanto, el hombre convertido en animal está fuera del alcance de estas reglas. Segundo, en teoría, el individuo transformado no sufre las consecuencias de violar las normas, puesto que se hace muy difícil identificarlo con certeza y aplicarle un castigo. Nunca se puede estar completamente seguro sobre cuál de los individuos capaces de transformarse ha cometido el crimen. Aún más, como indican los Stratmeyer, "la mayoría de estos seres malévolos son conocidos sólo por sus compañeros, los demás naval" (1977:133).

Debe hacerse énfasis en que los individuos que se convierten en animales con el propósito de violar las prohibiciones sociales, no siempre son brujos, a menos de que la conversión en animal automáticamente los ubique en esta categoría. En los relatos aparecen casos de varios individuos que, con propósitos diferentes y por medios muy variados, consiguen transformarse, sin que ello indique ~~son~~ que son brujos.

Finalmente, en algunos relatos, se realiza la transformación en animal como una evasión de las obligaciones o prescripciones sociales. Lo mismo que, en el tipo anterior, la idea básica es la de que los animales están más allá de la cultura y de las demandas que impone la sociedad, y el hombre transformado en animal está, también, libre de evadirlas.

En una de las historias de este tipo, por ejemplo, un hombre haragán desea convertirse en zopilote porque, según él, los zopilotes tienen la vida muy fácil. (notas de campo 01-104 y 119; Shaw 1972:71). El propósito de convertirse es, no solamente, el de evadir la responsabilidad de trabajar, porque esto puede hacerlo, y de hecho el individuo de la historia lo hacía en su forma humana. El propósito es también el de evadirlo sin verse sometido a la crítica y otros castigos sociales por ello, puesto que los animales están fuera de la cultura.

La evaluación de la transformación, en el caso del individuo que se transforma para violar las prohibiciones sociales, así como para evadir los mandatos o prescripciones, como podrá suponerse, es siempre negativa, considerada indeseable.

Puede concluirse, entonces, a partir de lo anterior, que una de las partes del ser humano, su cuerpo, lo vincula a su grupo social, a su cultura. La participación en este dominio parece implicar el estar restringido a un área geográfica dada, y a un código moral, al que deben adscribirse todos los miembros de un grupo. Por el contrario, desde el punto de vista del nagual, el estar ubicado en la naturaleza significa un área de acción mucho más extensa que

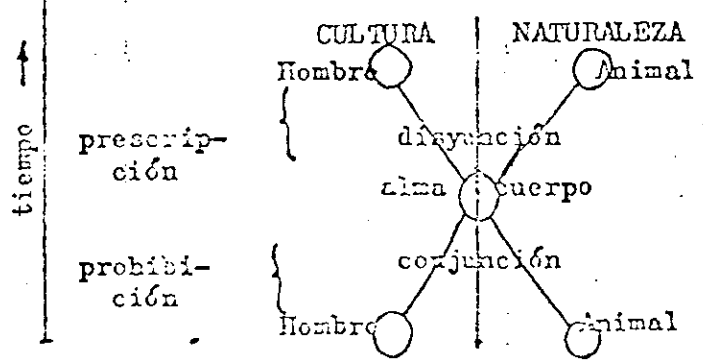
del grupo social y libertad respecto del código moral de este grupo. Los animales no pertenecen al ámbito de la cultura y, por lo tanto, no deben someterse a sus regulaciones.

2. Estructura y transformaciones

Entonces, el concepto de nágual expresa la idea de que el hombre pertenece a la cultura y el animal a la naturaleza. El hombre es concebido como cualitativamente distinto del animal.

Sin embargo, algunos hombres -y debe hacerse énfasis en que se trata de algunos, en contraposición al concepto de tonal en que todos los hombres comparten la característica de estar representados en la Naturaleza- se "salen" temporalmente del ámbito de la cultura, asumiendo la forma animal. En este momento, se da una conjunción de los elementos humano y animal (vease Figura 4): por una parte el cuerpo es el de un animal; por otra, su intencionalidad, su comportamiento, siguen siendo humanos; así, por ejemplo, si un cerdo trata de asustar a una persona, o un perro roba una bolsa de dinero, o un tigre hace alarde de su poderío transformándose en varios animales en forma sucesiva, se interpreta que son personas transformadas en animales, puesto que este comportamiento y esta intencionalidad no son animales, sino típicamente humanos o semidivididos (en el caso de los héroes míticos). El alma humana se concibe aquí, sobretodo, como el centro de la voluntad, la ^{motivación} ~~intencionalidad~~, ^{las características esenciales} ~~la motivación~~, concepto que, como se dijo antes, hace referencia al alma interior del hombre (Vogt 19 ; Hermitte 1970 ; Guiteras 1965:240

Figura 4
Estructura básica del nágual



Es en este sentido como debe entenderse el origen de la palabra nagual, derivada de nahualtía "esconderse, encubrirse, disimular, embozarse, enmascararse, disfrazarse" (de la Serna citado por Foster 1944:89). No se trata de un disfraz sino de una transformación del cuerpo, pero dado que las intenciones, la voluntad -el alma - siguen siendo humanas, no se ha consumado una transformación total y puede pensarse como un disfraz.

Después el individuo asume de nuevo su forma humana y regresa al seno de su grupo; los elementos humano y animal han sufrido un proceso de disyunción.

Al contrario de lo que sucede en el concepto de tonal, la conjunción y la disyunción, en el nagual son procesos voluntarios; el individuo se transforma en animal porque lo desea y se retransforma en ser humano o también voluntariamente.

El ámbito de la cultura es, por excelencia, el ámbito del deber ser. Por lo tanto, un componente fundamental de la estructura del nagual es la prohibición de que el individuo pase de la cultura a la naturaleza y, como correlario, la prescripción o mandato de que si lo ha hecho, regrese a su forma humana y a su sociedad.

Analizamos enseguida, las variantes o transformaciones de esta estructura básica del nagual.

2.1 Nagualismo "liberación corporal "

Estos son los casos mencionados en que los individuos, casi siempre personajes míticos, dioses, semidioses o héroes, se transforman en animales, en parte para liberar su cuerpo y realizar hazañas que no podrían en su forma humana, ~~por su naturaleza~~ y, en parte, para mostrar su naturaleza extraordinaria.

En este tipo de relatos tiende a perderse la idea de que la transformación corporal vincula al individuo con la naturaleza y lo excluye temporalmente del ámbito de influencia cultural. Esto es así, en parte porque el individuo

siendo un personaje considerado como sobrenatural, extraordinario, está por definición ^{encima} ~~fuera~~ de las reglas sociales. Por lo tanto, su representación humana, su cuerpo de hombre tampoco lo vincula, de la misma manera que a un hombre común, a la sociedad; es posible que su forma humana misma sea pensada como una transformación temporal (como en el caso del dueño del cerro y de los dioses que se manifiestan en forma humana).

Por otra parte, si la transformación en animal es una muestra de poder no está ubicando al individuo en el mundo de la naturaleza porque lo mismo que se transforma en animal es capaz de realizar otras hazañas que nada tengan que ver con esta transformación. Por ejemplo, la transformación de Hunahpí e Ixbalanqué en hombres-peces no fue más que otra prueba de la cualidad sobrehumana de estos héroes; a través del texto aparecen, una y otra vez, las proezas que dan fe de su poder: se transforman en pobres de rostro avejentado y aspecto miserable, despedazan y resucitan a un perro, vencen a los enemigos poderosos de los dioses, queman una casa y pronto ésta vuelve a quedar buena, etc.

Tampoco se aplica aquí la idea de prohibición de la transformación y prescripción de la retransformación a la forma humana, ya que, como dijimos antes, se trata de individuos que se sitúan más allá de las regulaciones sociales.

Este tipo de nagualismo representa una modificación bastante fundamental de la estructura básica ya que los ámbitos natural y cultural aún cuando presentes (puesto que hay figuras humanas y transformaciones en animales) no tienen la importancia ni el significado que implica el nagualismo.

Así pues, el desarrollo de este tipo de nagualismo en la línea de una prueba o símbolo de poder sobrenatural, conduce a conceptos y elaboraciones de las manifestaciones variadas de los personajes sobrenaturales que están más allá del concepto de nagual.

Las elaboraciones, en este tipo de nagual, están dirigidas a describir los diferentes tipos de hazañas que realizan las personas y que son manifestación de su calidad extraordinaria.

2.2. Nagualismo "evasión de las regulaciones sociales"

En este tipo de nagualismo se incluyen todos aquellos casos en que el individuo se libera de su grupo temporalmente, ya sea con el propósito de cometer algún acto antisocial o con el de no cumplir con las prescripciones sociales: se incluyen, pues, tanto los casos de crímenes (robos, matanzas, violaciones) como los de querer evadir temporalmente las obligaciones (para conocer otros lugares, o para estar más cómodo, no trabajar, etc.) y los casos en que se evaden los procedimientos aprobados socialmente para conseguir un fin (por ejemplo, el caso de individuos que se transforman en animales poderosos para cazar, en lugar de realizar los rituales apropiados y valerse de las técnicas que provee su sociedad para esta actividad (de la cruz Torres 1965:175)

En todos estos se aprecia que la transformación implica el paso del dominio de la cultura al de la naturaleza, en el que el individuo está libre de los controles sociales.

Los elementos de prohibición de pasar de un dominio al otro y prescripción de retornar a la cultura son aquí fundamentales. Los relatos de transformación de este tipo siempre incluyen un mensaje, más o menos explícito, de que el hombre debe mantenerse dentro de su sociedad: así, cuentan que a los individuos que se transforman en animales, les espera un futuro de sufrimiento, en su misma sociedad, puesto que tarde o temprano, por ciertas señas definidas, los demás miembros del grupo se darán cuenta de que ellos se transforman y los aislarán, criticarán y más tendrán el derecho de matarlos (notas de campo no s. 01-059, 078, 138, 125, 133, 029, 145). Varios de estos relatos mencionan que, cuando el individuo se da cuenta de que ha sido descubierto, muere; esto podría significar que es imposible vivir dentro del grupo con este estigma.

Por ejemplo, en el cuento del hombre que se transforma en zopilote

"Al segundo día le contó a su mujer lo que había hecho con el zopilote, y le dijo, 'Tal vez me voy a morir porque fui aconocer allá lojos'. Entonces la mujer dijo al hombre 'Andate de aquí. Con razón yo no entendí por qué aquél tenía un olor muy feo'. A los cinco días el hombre murió por haber contado a su mujer el trato que hizo con el zopilote"
(Shaw 1972:72)

Otras veces, el castigo es en el más allá donde son sometidos a una vida de sufrimientos e infortunios: semencioan castigos como el ser transformados en animal y ser sometidos a tareas difíciles y pesadas, después ser muertos y vueltos a recrear en forma animal, muertos de nuevo y así para siempre. En otros casos el individuo se ve condenado por una u otra circunstancias a permanecer todo el resto de su vida en forma de animal y se narra el sufrimiento y el arrepentimiento del individuo en esta situación. (notas de campo 01-082,078, 074,098)

En resumen, este tipo de nágualismo manifiesta la estructura básica, donde la separación entre un dominio y otro debe mantenerse de cualquier forma y donde la prohibición de transformarse y el mandato de retransformarse son esenciales.

En este tipo de nágual, los desarrollos más importantes tienen por objeto explicar de dónde viene la capacidad del individuo para transformarse y las intenciones del individuo que se transforma, además de las ya mencionadas consecuencias a corto plazo para el individuo que se transforma.

Los diferentes orígenes de la transformación matizan y modifican los sentimientos de los miembros del grupo hacia los individuos que se transforman.

Así, la capacidad de metamorfosis, en algunos casos, es vista como explícitamente buscada por el individuo para satisfacer su codicia, su pereza, su ambición y agresividad y envidia hacia los demás. En tal caso, el individuo consigue este poder asociándose por diversos procedimientos a personajes diabólicos (Correa 1971: ;Stratmeyer & Stratmeyer=1977: Saler 1969:22).

Varias historias hablan de que los individuos van a pedir este poder al dueño de la montaña o al dueño del dinaro (notas de campo nos. 01-146, 145, 078, 082). El resultado de esta asociación es siempre el aprendizaje de los procedimientos de la magia negra que permiten convertirse en animal. El resultado de esta asociación es siempre el aprendizaje de los procedimientos de la magia negra que permiten convertirse en animal. Una vez transformado, el individuo despliega su actividad contra sus congéneres, robándoles, atacándolos física o espiritualmente, asustándolos, etc. Estos individuos, como es de esperarse, se convierten en el blanco de las hostilidades del grupo.

En otros casos se piensa que la capacidad de transformarse depende de cualidades innatas (Stratmeyer & Stratmeyer 1977:132; notas de campo no. 01-133 y 165), no es directamente buscada por el individuo, aunque no hay ningún indicio de que el individuo se resista y no desee transformarse. El individuo transformado también provoca daños lo mismo que en los casos anteriores. Sin embargo, por el hecho de que no son considerados directamente responsables, a veces se les tiene lástima o al menos se les juzga con menos dureza. A veces aparece la idea de que el nagual cumple órdenes de su jefe y de que no debe responsabilizársele por ello.

"El hombre despertó, la agarró y la hubiera matado si no se hubiera transformado otra vez en mujer. Ella entonces le rogó que la perdonara porque solamente cumplía los mandatos de su jefe, el alcalde los nawal, y porque ella no tenía poder de desobedecer a su jefe" (Stratmeyer & Stratmeyer 1977:135)

Aún cuando no se considere al individuo directamente responsable por la transformación, la estructura básica se mantiene: la transformación sigue considerándose como algo prohibido y los individuos que se transforman aún están sujetos a castigos de diferentes tipos. Los elementos cultural y natural deben mantenerse separados, no importa qué mecanismo sea utilizado para producir la conjunción.

Finalmente, varias historias mencionan el establecimiento de un pacto entre hombre y animal, por medio del cual este permite al hombre utilizar

su cuerpo para poder pasear y alejarse del grupo o evadir sus obligaciones (notas de campo nos. 01-104, 119, 126). El animal, por su parte, puede tomar el lugar del hombre o esperar que lo sea devuelta su piel para retransformarse en animal y el individuo vuelve a tomar su forma humana. En estos casos, puesto que las acciones no son dirigidas de una manera activa contra los demás miembros del grupo, aún cuando se critica la transformación porque el individuo evade sus responsabilidades, no está cargada de la hostilidad que caracteriza los casos antes mencionados. El individuo sufre, de cualquier modo, las consecuencias y castigos por evadir sus obligaciones.

"Esa patoja no hacía nada, le gustaba dormir y todo, y cuando se levantaba ya era bien tarde, nunca hacía lo que querían sus suegros. Una vez se fue la suegra y se quedó ella solita. Estaba ahí una gatita con ella y pensó: 'tal vez sería mejor si fuera gata, sería lo mejor en mi vida porque ella no hace nada sólo durmiendo... ¡Qué si la gatita estaba escuchando todo y le dijo 'si se quiere convertir en gata por qué no cambiamos entonces'. Y se convirtieron... Pero no se podían convertir otra vez en lo que eran porque estaban los familiares y si se daban cuenta morirían... entonces pasaron las dos semanas estipuladas para transformarse de vuelta cada una en lo que era y como no pudieron hacerlo murieron" (notas de campo no. 01-126)

Es posible que las historias donde el individuo de comportamiento moral excepcional que desea "ver el mundo" tiene la oportunidad de transformarse en animal para realizar sus deseos, y en su trayecto realiza grandes hazañas, representen un punto intermedio entre el nagual "liberación corporal" y el nagual "evasión de las regulaciones sociales".

Porque por una parte, el individuo evade sus obligaciones al dejar su sociedad, pero puesto que realiza hazañas para salvar a otros individuos, está manifestando la presencia de los valores morales de su cultura y no merece un castigo. Se convierte pues, en un héroe y, como tal, al menos temporalmente, se le libera de sus responsabilidades más inmediatas para con su familia y grupo local.

2.3 Nagual transformación accidental

Este tipo de transformación generalmente no es incluido por los autores dentro del nagualismo, puesto que consideran que este incluye únicamente transformaciones en las que media, de una u otra forma, una decisión individual. Sin embargo, como se verá, este tipo de nagual tiene todos los elementos y representa una transformación del patrón básico. Se parte igualmente de una separación necesaria del hombre-perteneciente a la cultura- y el animal perteneciente a la naturaleza.

La conjunción de los elementos, la transformación del individuo en animal se da, en este caso, como resultado de una experiencia accidental que afecta al individuo; generalmente se trata de la ingestión de algún alimento contaminado prohibido que el individuo come, sin conocer su verdadera naturaleza. Después de comer este alimento el individuo empieza a comportarse de una manera extraña, en comparación a su conducta anterior y a la conducta esperada de un ser humano. Este comportamiento hace pensar a los demás miembros del grupo que el individuo está convirtiéndose apulatinamente en animal. La transformación no es interpretada aquí, como en los dos tipos anteriores, como un medio para obtener un fin deseado sino como un trastorno.

La dualidad que se percibe en este caso es inversa a la de la estructura básicas: no es ya un cuerpo animal en un comportamiento e intencionalidad humanas, sino un cuerpo humano con un comportamiento e intencionalidad catalogados como no-humanos, esto es, animales. Por ejemplo, un individuo comienza a alimentarse de carne cruda, no desea la comida cocida que le ofrecen, se pone a dar vueltas "como un loco" cerca del fuego hasta que le dan su pedazo de carne cruda (notas de campo no. ⁰¹⁻077). En otro caso, un individuo se va de cacería al bosque, pasan varios días y no regresa; lo van a buscar pero no puede regresar, se ha aislado de su grupo (notas de campo no. 01-029). Otro individuo deja crecer su barba de una manera descuidada, anda con ropa sucia y vieja, camina por las calles con la strada perdida y trata de esconderse de

la gente, no trabaja, generalmente se mantiene encerrado en su casa (notas de campo ⁰¹⁻no. 170).

En todos estos casos, el individuo se aparta de la manera de ser y actuar consideradas correctas en la sociedad. El individuo no dirige sus ataques de una manera consciente y abierta contra el grupo, pero su comportamiento es decididamente antisocial.

La disyunción, la separación de los elementos humano y animal, cualitativa y natural, generalmente proviene del esfuerzo del resto de individuos para volver a aquel a la normalidad. Sin embargo, en los relatos de este tipo, generalmente, la disyunción no puede lograrse y el individuo muere o es desterrado del grupo. De otra manera se plantearía un riesgo muy grande para la sociedad.

Las elaboraciones de este tipo de nágualismo se refieren principalmente, como en el tipo anterior, a dilucidar el origen del trastorno y casi siempre trata de vincularse con la ingestión de alimentos que el individuo no debió comer puesto que no estaba seguro de lo que contenían. En todo caso indican, pues, la violación de una regla, no del mismo tipo e importancia que las regulaciones básicas a que se ha hecho referencia antes, pero de cualquier manera, el individuo pudo haber controlado el resultado.

También se refieren las elaboraciones a los diversos procedimientos para provocar la disyunción de los elementos humano y animal. Por ejemplo, hacer que el individuo vomite la comida ingerida y volverla a poner en el camino para que el trastorno pase a otra persona que la ingiera y así se cure el individuo. En otro caso se menciona la presencia de un sacerdote católico que viendo que no podía hacer que el individuo tornara a la normalidad, a través de sus rituales, le dio la bendición para que quedara transformado en animal y viviera para siempre en el monte.

Un aspecto complementario que represente el reverso, la otra cara, del nágualismo "evasión de las regulaciones sociales" permite establecer un vínculo ~~entre~~ conceptual entre este y el nágual "transformación accidental".

Como se explicó arriba, en el nagual "evasión de las regulaciones sociales", la conjunción de los elementos humano y animal se pone de manifiesto en la dualidad cuerpo animal/alma humana. Pero esta idea se invierte para hacer posible la identificación de los individuos que se transforman, cuando están en su forma humana: así, físicamente, estos individuos tienen los ojos inyectados de sangre y los caninos grandes y saltados (Saler 1969:23; Stratmeyer y Stratmeyer 1977:133), su temperamento y su conducta también los identifica como capaces de transformarse: son haraganes y avarientos (Saler 1969:22), tercos, agresivos, entremetidos y conspicuos en el consumo de bienes (Stratmeyer 1977:132)

En otras palabras, ciertas características del hombre son signos de su poder de metamorfosis. En contraposición al nagual "evasión de las regulaciones sociales" este desarrollo posterior que representa su reverso, aprehende los "rasgos animales" en un cuerpo humano.

Esto es lo mismo que sucede en el nagual que hemos denominado "transformación accidental". La diferencia es que, en este tipo, se hace referencia a un trastorno del comportamiento que hace pensar que el individuo está en el proceso de convertirse en animal; y no a los rasgos de carácter del individuo que tiene la capacidad de transformarse y que lo hace para realizar objetivos determinados.

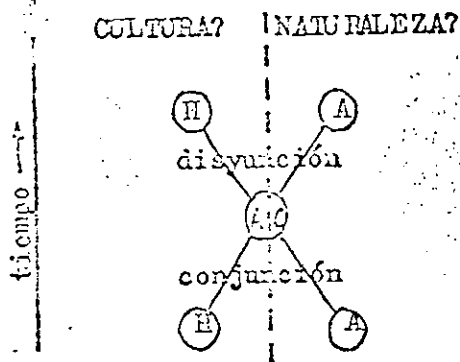
3. Resumen y conclusiones

Se ha tratado de mostrar, en lo anterior, que el concepto de nagual presenta la idea de que el hombre es un individuo esencialmente cultural y que su cuerpo lo identifica como tal. Desde el punto de vista del nagual, que representa precisamente la desviación de esta regla general, el hombre debe mantenerse dentro de la cultura, cumplir a cabalidad todos sus requerimientos. La existencia misma del nagualismo hace ver que existe la posibilidad de desviarse de estas reglas y menciona las consecuencias de dicha desviación. Pero al tocar y enfatizar en la

excepción confirma y hace resaltar la regla.

El nagual tipo "liberación corporal" no presenta las características fundamentales de prohibición de transformarse y prescripción de la separación de los elementos humano y animal. Aún cuando expresa el paso de la cultura a la naturaleza, lo despoja de su significación básica puesto que este paso viene a ser una manifestación más del poder del personaje, como podría serlo cualquier otro relato de sus hazañas. Representa, pues, una transformación del concepto de nagual, en la cual las concepciones fundamentales tienden a perder importancia (véase Figura 5).

Figura 5
Estructura del nagual
"liberación corporal"

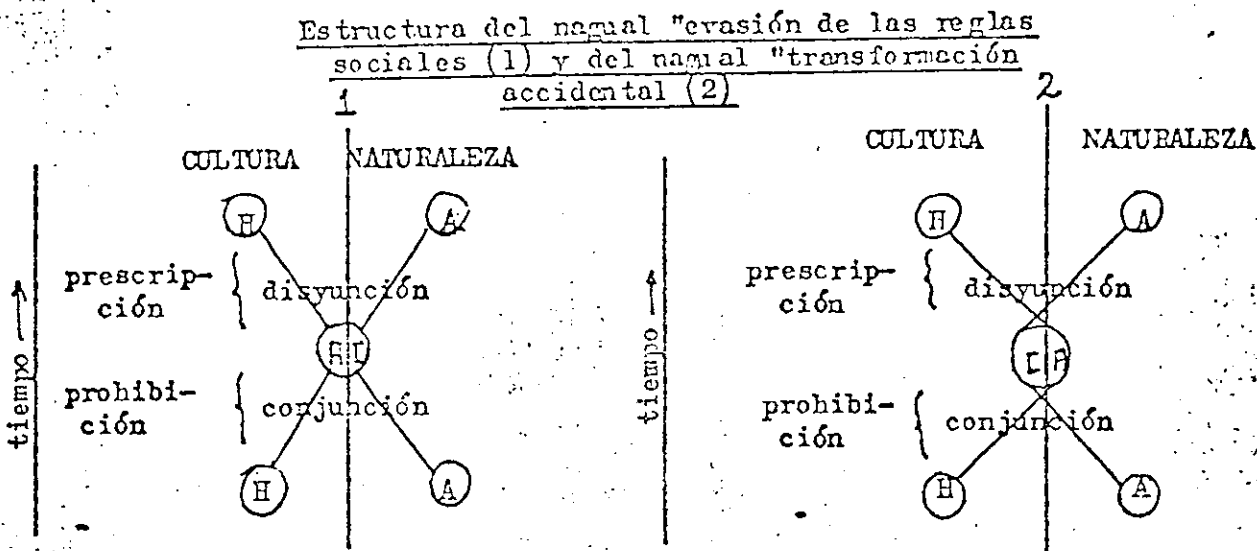


Los tipos de nagualismo "evasión de las regulaciones sociales" y "transformación accidental" son inversos entre sí en lo que respecta a la concepción de la dualidad, lo que produce modificaciones conceptuales muy interesantes.

En nagual "transformación accidental" representa una transformación importante porque ya no es (solamente) el cuerpo el que vincula al individuo con su cultura y lo identifica como ser humano. Este concepto pone en evidencia el hecho de que el cuerpo puede vincular al individuo, al menos temporalmente, a su grupo (puesto que el individuo sigue teniendo un cuerpo humano), mientras que el alma concebida como centro de la inteligencia y la intencionalidad lo vincula a la naturaleza (puesto que su comportamiento no es el esperado de un hombre)

Hay un lapso de tiempo entre la transformación del alma y la del cuerpo, pero finalmente el cuerpo también se transforma. Esto representa, claramente, una inversión del nagualismo de evasión. (véase figura 6)

Figura 6



= El hecho de que el nagualismo mismo supone el paso de la cultura a la naturaleza hace pensar que, aún cuando el énfasis del concepto está en la necesidad de mantener la separación entre los dos dominios, una parte importante del concepto es la idea de que las reglas sociales son susceptibles de violación y evasión y el paso al ámbito de la naturaleza hace posible esta desviación. Así,* puede verse que la intervención del dominio de la naturaleza en la cultura, en el concepto de nagual es básica, inherente en la estructura y el significado de este concepto, en contraposición al concepto de tonal en el cual la intervención de la cultura en la naturaleza es un desarrollo posterior -vinculado a la dependencia extrema del bienestar del hombre en las fuerzas naturales.

En efecto, debe recordarse que la intervención de la cultura en la naturaleza en el concepto de tonal, hacía disminuir la dependencia masiva del individuo en fuerzas fuera de su control. De la misma manera, la intervención de la naturaleza en la cultura, en el concepto de nagual, parece expresar la posibilidad de liberarse, de encontrar un escape, a veces momentáneo, a la tiranía

de la cultura y sus reglas, que mantienen al individuo ligado a una serie de obligaciones y requerimientos que le coartan su libertad y su individualidad.

Pasando al ámbito del mundo natural, el individuo tiene la posibilidad de explorar otros ambientes y dar rienda suelta a sus deseos e iniciativa, liberándose temporalmente de la cultura.

Discusión y Conclusiones

En las páginas anteriores hemos tratado de comprobar que partiendo de las oposiciones naturaleza/cultura y alma/cuerpo es posible aprehender características importantes de los conceptos de tonal y nagual, así como sus transformaciones, y lograr de esta manera una mejor comprensión del fenómeno.

Como se dijo en un principio, el análisis empelado representa un enfoque, un acercamiento al problema, que si bien se espera contribuya al entendimiento de aspectos fundamentales de estos conceptos, no presenta una perspectiva exhaustiva del tema. Nuestro interés se ha centrado en el entendimiento de concepciones importantes, incluidas en el nagual y el tonal, las interrelaciones entre estas y sus significados. Todo esto hizo posible la extracción de una visión del mundo que tratamos de redondear en esta sección final.

Los conceptos de nagual y tonal incluyen concepciones sobre la naturaleza humana y la pertenencia del hombre a la cultura y a la naturaleza. No representan, como a veces pareciera en las descripciones etnográficas, una mezcla indiscriminada de acontecimientos e ideas, y comportamientos "supersticiosos", sino la manifestación estructurada y coherente de una serie de perspectivas básicas, a partir de las cuales se desarrollan otras, más superficiales y variadas, pero entendibles en términos de la estructura subyacente.

El concepto de tonal expresa esencialmente el sentimiento del ser humano de pertenencia a la naturaleza y establece un vínculo por medio del cual el hombre se asocia a ella, el alma. Por otra parte, el concepto de nagual se

ocupa de la pertenencia del hombre a la cultura y de las posibilidades de liberarse temporalmente de las restricciones que impone la sociedad, a través de la transformación de su cuerpo humano en animal. Esto indica que el cuerpo humano mantiene al hombre vinculado a la cultura.

Alma/cuerpo, naturaleza/cultura son pues las oposiciones fundamentales que desarrollan estos conceptos y la combinación de sus términos define la posición del hombre en su mundo y la parte de él mismo que lo relaciona y expresa su pertenencia a cada uno de los dominios en que segmenta su mundo.

Puede apreciarse, entonces, que los conceptos de tonal y nagual tienen como base las mismas ideas y temas, por lo que es entendible la frecuencia con que se presentan las mezclas de términos y de conceptos.

Sin embargo, estructuralmente, son inversos (véanse Figuras 1 (p23) y 4 (p.48)). El tonal postula pertenencia simultánea del individuo al mundo natural y cultural y de esta manera hace operante la dualidad cuerpo/alma porque cada uno de sus términos vincula al individuo con uno de los ámbitos. Este proceso, que incluye la disyunción de los elementos, su vinculación simultánea a la cultura y a la naturaleza y la conjunción final -concreta o metafórica- de ellos, es aprehendido como inherente a la estructura del hombre y del universo, como natural; esto es, como un proceso cuyo desenvolvimiento sucesivo es atómico, independiente de la voluntad humana.

Por el contrario, el concepto de nagual parte de la idea de que el hombre debe pertenecer únicamente al ámbito de la cultura y, por lo tanto, en este nivel general, la dualidad cuerpo/alma no es operativa, puesto que el hombre se sitúa integralmente en la cultura. En lo que respecta al hombre se debe dar, pues, una separación tajante y obligatoria entre cultura y naturaleza.

Sin embargo, aunque es prohibido, existe la posibilidad de pasar a la naturaleza, transformando el cuerpo en animal. En este momento, la dualidad cuerpo/alma se hace operativa y realiza el hecho de que el cuerpo constituía

el nexo principal entre el individuo y su sociedad y cultura, puesto que al cambiar de cuerpo el individuo se sale de la esfera cultural. El proceso de conjunción de los elementos y la consiguiente pertenencia temporal a ambos dominios en forma simultánea (cuerpo animal/alma humana; o viceversa) así como la disyunción posterior (obligatoria) no son parte de un proceso natural inherente a la estructura del hombre y del universo, como en el tonal sino son el resultado de la voluntad y decisión humanas o de experiencias previas que el individuo es capaz de controlar.

Así, en lo que respecta a la pertenencia del individuo a la naturaleza, el concepto de tonal se refiere a una ocurrencia universal que pone de manifiesto la naturaleza inherente del universo, mientras que el concepto de nagual hace alusión a acontecimientos particulares, expresión de los deseos y decisiones de algunos individuos que se desvían de las formulaciones culturales.

Resumiendo, en el primero, el individuo pertenece a la naturaleza y a la cultura simultáneamente. Se ubica en el ámbito de lo que es de una manera determinada y no puede cambiarse. En el segundo, el nagual, el individuo debe pertenecer únicamente a la cultura. Se ubica en el ámbito del deber ser, de lo que debe ser de la forma estipulada, aunque siempre existe la posibilidad de desviación.

En cuanto al significado de la oposición cultura/naturaleza, los conceptos de nagual y tonal son complementarios ya que cada uno enfatiza aspectos un poco diferentes. Desde el punto de vista del nagual, el paso al mundo natural, a través de la transformación, significa la liberación de las regulaciones sociales y del control rígido que ejercen sobre el individuo. Desde el punto de vista del tonal, por el contrario, la naturaleza representa una serie de leyes y procesos inflexibles, de los cuales el hombre no puede escapar.

En apariencia estas ideas son contradictorias, puesto que en un caso implican sujeción a fuerzas poderosas, a leyes naturales, en el otro, la liberación de las reglas sociales. Sin embargo, no lo son; las dos pueden coexistir: la liberación de regulaciones sociales que se refieren a la vida diaria del individuo no incluyen la liberación de las grandes fuerzas que rigen las experiencias vitales (nacimiento, enfermedad y muerte) del individuo.

En lo que respecta a la pertenencia al ámbito de la cultura, en términos del concepto de tonal, esta significa la posibilidad de que el hombre controle, al menos parcialmente, los aspectos más significativos de su vida y su suerte, puesto que condiciona la muerte y las enfermedades al cumplimiento de las reglas sociales. En términos del nagual, por otra parte, la pertenencia a la cultura significa sujeción a las regulaciones que mantienen al individuo restringido a un área geográfica y a las obligaciones y prohibiciones culturales.

Se observa pues, una relación complementaria entre el nagual y el tonal, en lo que respecta al significado de la pertenencia del individuo a la cultura y a la naturaleza. Esquemáticamente puede ilustrarse de la siguiente manera.

	<u>TONAL</u> sujeción a fuerzas superiores al control humano	<u>NAGUAL</u> liberación de las regulaciones y del control social
<u>NATURALEZA</u>		
<u>CULTURA</u>	liberación de la extrema dependencia de estas fuerzas superiores al control del hombre	sujeción a las regulaciones y al control social

El tonal hace referencia a las regulaciones en el ámbito de la naturaleza, nagual, en el ámbito de la cultura. Cuando el individuo se ubica en la naturaleza (tonal) la intervención de la cultura significa una liberación de su dependencia de fuerzas sobre las que no tiene influencia. Cuando se ubica en cultura (nagual) la intervención de la naturaleza significa la liberación del despotismo de las reglas sociales.

De esta manera, los dos significan control cuando se aplica al dominio que es propio, y liberación cuando intervienen en el otro dominio.

Visto desde el punto de vista del sistema de pensamiento ~~existencialista~~ estas culturas, se aprecia que, a través de los conceptos de nagual y tonal, los individuos pueden aprehender tópicos fundamentales acerca de la manera como la cultura concibe la naturaleza del hombre y la naturaleza del mundo en que viven.

Así, cultura y naturaleza, dos segmentos del universo, se presentan al hombre como sistemas ordenados, coherentes y comprensibles. Ordenados y coherentes porque los acontecimientos que se dan en cada ámbito son manifestaciones de los principios específicos que rigen cada segmento. Los acontecimientos en el mundo de la cultura responden a las prohibiciones y prescripciones sociales y a las ocasionales violaciones de ellas; los acontecimientos en el mundo de la naturaleza, por otra parte, expresan las leyes o procesos naturales.

El hombre siente, en algunas ocasiones, por las definiciones que su cultura proporciona de los procesos naturales, que puede en cierta medida controlar esos procesos. Las normas sociales, por su parte, conllevan las recompensas y castigos de acuerdo con los cuales el hombre generalmente elige su curso de acción: en el mundo cultural, el individuo puede controlar los resultados, de acuerdo con su actuación.

Aunque con frecuencia los conceptos de nagual y tonal están presentes simultáneamente en los sistemas de pensamiento de los grupos estudiados, hay casos en que no es así, y sólo uno de ellos está presente. En estos casos se enfatiza la pertenencia y las características de uno de los ámbitos. Posiblemente, el otro se expresa, aunque quizás no de la misma manera que en el nagual y tonal, en otros conceptos y creencias.

En cualquier caso, estos segmentos, naturaleza y cultura, se hacen comprensibles para el individuo a través de las formulaciones del nagual y tonal. El individuo sabe cómo debe actuar y qué debe esperar en cada uno de ellos.

El hombre es presentado, desde cierto ángulo, como el sujeto que participa y está bajo el control de las reglas que rigen cada uno de los segmentos. Desde otro ángulo, sin embargo, su pertenencia a ambos y su actividad provocan una interacción continuada entre aquellos, que es, finalmente, la que permite concebir una totalidad por encima de las variaciones y deferencias. En otras palabras, es la actividad del hombre en la naturaleza y en la cultura, la que "crea" la unidad de los dos segmentos, su concepción como un todo.

Para terminar, debemos hacer énfasis en que la visión del mundo que presenta este estudio es parcial y provisional. Parcial, puesto que ha sido formulada únicamente a partir de dos conceptos, nagual y tonal. Estos aún cuando muy importantes y cargados de significado en las culturas estudiadas, no pueden presentar una imagen completa. Es necesario estudiar otros conceptos y creencias para ampliar los aspectos aquí tocados.

Por otra parte, los significados y visión del mundo expuestos deben tomarse como tentativos. Su validez debe ser explorada a través del estudio de sus interrelaciones con la organización social o económica u otros aspectos del sistema social; o del análisis de la recurrencia de los temas y definiciones tratados en este artículo, en otras expresiones de la vida mental y cultural, por ejemplo, en los sistemas de clasificación, en mitos, rituales, etc.

Bibliografía

- ourdicu, Pierre
1970 "La maison Kabyle ou le monde renversé" en Echanges et Communications (Vol II) págs. 739-758. Recopilado por Jean Pouillon y Pierre Maranda. La Haya: Mouton
- unzel, Ruth
1967 Chichicastenango. A Guatemalan Village. Seattle: University of Washington Press.
- atler, James
1972 "Marcas del Destino en el Recién Nacido" (relato tzutuhil) en Según Nuestros Antepasados pag. 228. Recopilado por Mary Shaw. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- ollier, George
1976 Planos de Interacción del Mundo Tzotzil. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Correa, Gustavo
1971 "El Espíritu del Mal en Guatemala". Guatemala Indígena Vol. VI Nos.2-3
- Charbonnier, G. ed.
1969 Conversations with Claude Lévi-Strauss. Traducción de John y Doreen Weightman. London: Jonathan Cape
- ^{DE LATORRE CRUZ, MARÍA}
¹⁹⁶⁵
Deluz, Ariane
1970 RUEDEL PUC. GUATEMALA: EDITORIAL FINCA DEL PUC
"Un dualisme africain" en Echanges et Communications (Vol II)
Recopilado por Jean Pouillon y Pierre Maranda. La Haya: Mouton.
- de Heusch, Luc
1970 "Pour un approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue" en Echanges et Communications (Vol II) págs 801-818. Recopilado por Jean Pouillon y Pierre Maranda. La Haya: Mouton
- Daby, Gertrude y Franz Blom
1969 "The Lacandon" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs. 276-297. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.
- Darand, E.J. y J.de Durand-Forest
1968 "Nagualisme et Chamanisme" Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses págs. 339-345. Munchen.
- Elliott, Raymond
1972 "El muchacho que no quiso trabajar" (cuento Ixil) en Según Nuestros Antepasados págs 117. Recopilado por Mary Shaw. Guatemala Instituto Lingüístico de Verano.

Foster, George

1944

"Nagualism in Mexico and Guatemala" en Acta Americana 2: 85-103. Washington.

1969

"The Mixe, Zoque and Popoluca" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 448-477. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.

Gillin, John

1958

San Luis Jilotepecque. Versión castellana de Joaquín Noval. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (Vol 7)

1959

Guiteras Holmes, Calixta

1965

Los Peligros del Alma. México: Fondo de Cultura Económica.

Hermitte, Esther

1970

Poder Sobrenatural y Control Social. México: Instituto Indigenista Interamericano (ediciones especiales #57)

Holland, William

1961

"El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles" en Estudios de Cultura Maya 1: 167-181, México

1963

"Psicoterapia maya en los altos de Chiapas" en Estudios de Cultura maya 3: 261-277. México.

Hoppe, Walter y Roberto Weitlaner

1969

"The Chocho" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 506-515. Evon Vogt, editor. London: university of Texas Press.

Hurtado, Juan José

1971

"Algunas ideas sobre el culto de los animales y el Nagualismo en el Siglo XVIII" en Guatemala Indígena Vol VI No. 4. Guatemala.

Kaplan, Lucille

1956

"Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico" Journal of American Folklore 69: 365-368

Kearney, Michael

1971

Los Vientos de Ixtapejil. México: Instituto Indigenista Interamericano (ediciones especiales #59)

La Farge, Oliver

1947

Santa Dulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town. Chicago: The University of Chicago Press.

Langhlin, Robert

1969 a "The Tzotzil" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 152-194. Evon Vogt, editor. London: University of Chicago Press.

1969 b "The Huastec" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 298-314. Evon Vogt, editor. London: University of Chicago Press.

Leach, Edmund

1972 Lévi-Strauss. 4a impresión. Great Britain: Collins and Co.

Lévi-Strauss, Claude

1963 Totemism. 8a edición. Traducido por Rodney Needham. Boston: Beacon Press.

1969 a The Elementary Structures of Kinship. Traducción de James Harley Bell, Richard von Sturmer y Rodney Needham. Boston: Beacon Press.

1969 b The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology I Traducción de John y Doreen Weightman. New York: Harper and Row.

1970 El Pensamiento Salvaje. Traducción de Francisco Gonzales Alamburo. México: Fondo de Cultura Económica.

1974 From Honey to Ashes. Introduction to a Science of Mythology II. Traducción de John y Doreen Weightman. New York: Harper and Row.

Lewis, Oscar

1963 Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied. Urbana: University of Illinois Press,

Mendelson, Michael

1965 Los Escándalos de Maximón. Traducción de Julio Vielman. Guatemala; Seminario de Integración Social Guatemalteca (Vol 19)

1967 "Ritual and Mythology" en Social Anthropology (Vol VI Handbook of Middle American Indians) págs 392-415. Manning Nash, editor. London: University of Texas Press.

Nader, Laura

1969 a "The Zapotec of Oaxaca" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 329-359. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.

1969 b "The Trique of Oaxaca" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 400-416. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.

Nash, Manning

1960 "Witchcraft as social process in a Tzeltal Community". América Indígena 20:121-126

1970 Los Mayas en la Era de la Máquina. Traducción de Fernando Cruz. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (Vol 27)

- Oakes, Maud
1951 The Two Crosses of Todos Santos. Princeton: Princeton University Press.
- Parsons, Elsie C.
1970 Mitla. Town of the Souls. 3a impresión. Chicago: University of Chicago Press.
- Paul, Benjamin
1959
- Ravicz, Robert y Kimball Romney
1969 a "The Mixtec" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 367-399. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.
- 1969 b "The Amuzgo" en Ethnology. (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 417-433. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.
- Rocinos, Adrián, traductor
1970 Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché. 6a reimpression. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1974 Memorial de Sololá: Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Ttonicapán. México: Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, R. y A. Villa Rojas
1954 Chen Kom: A Maya Village. Chicago: University of Chicago Press.
- Reina, Rubén
1969 "Eastern Guatemala Highlands: The Pokomames and Chortí" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs. 101-132. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.
- Scler, Benson
1969 Nagual, Brujo y Hechicero en un pueblo Quiché. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (Cuadernos del Seminario #20)
- Shaw, Mary, editora
1972 Según Nuestros Antepasados... Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- Stein, A.R.
1970 "La Legende du Foyer dans le monde chinois" en Echanges et Communications (Vol II) pags. 1280-1305. Recopilado por Jean Poillon y Pierre Maranda. La Haya: Mouton.
- Stratmeyer, Dennis y Jean Stratmeyer
1977 "El Nawal Jacalteco y el Cargador del Alma" en Estudios Cognitivos del Sar de Mesoamérica págs 123-151. Recopilado por Helen Neuenswender y Dean Arnold. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.

Tax, Sol y Robert Minshaw
1969

"The Maya of the Midwestern Highlands" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 69-100. Evon Vogt, editor. London; University of Texas Press.

Termer, Franz
1957

Etnología y Etnografía de Guatemala. Traducción de Ernesto Schaeffer y Alicia Mendoza. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (Vol 5)

Ulrich, Matthew
1972

"El Hombre empleado del 'Mitrado'" (cuento mopán maya) en Según Nuestros Antepasados. págs 166-168. Mary Shaw, editora. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.

Villa Rojas, Alfonso
1947

"Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, South eastern Mexico." American Anthropologist 49: 578-587.

1963

"El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México". Estudios de Cultura Maya 3: 243-260

1969

"The Tzeltal" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs. 195-225. Evon Vogt, editor. London: University of Texas Press.

Vogt, Evon
1964

"The Genetic Model and Maya Cultural Development" en Desarrollo Cultural de los Mayas págs 9-48. Vogt y Albert Ruz, editores. México: UNAM

1970 a

The Zinacantecos of Mexico. A modern Maya Way of Life. New York: Holt Rinehart and Winston Inc.

1970 b

"Human souls and animal spirits in Zinacantán" en Echanges et Communications (Vol II) págs. 1148-1167. Reppilado por Jean Pouillon y Pierre Maranda. La Haya: Mouton.

Wagley, Charles
1957

Santiago Chimalteango. Traducción de Joaquín Noval. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (Vol 4)

Weitlaner, Roberto
1969

"The Cuicatec" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 454-447. Evon Vogt, editor. London: UNiversity of Texas Press.

Weitlaner Roberto y Howard Cline

1969

"The Cuicatec" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American Indians) págs 523-552. Evon Vogt, editor. London: university of Texas Press.

Blannar, Roberto y Walter Hoppe
1969

"The Mazatec" en Ethnology (Vol VII Handbook of Middle American
Indians) págs 516-522. Evon Vogt, editor. London: University of
Texas press.