

SABIDURÍA, IDENTIDAD Y RESISTENCIA: EL SIMBOLISMO DEL JAGUAR ENTRE LAS TIERRAS ALTAS Y BAJAS DE LA CULTURA MAYA

Gustavo Aviña Cerecer

Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades-
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

RESUMEN: Desde un posicionamiento epistemológico acerca de la identidad y los sistemas mayas de clasificación social, nos interesa proponer una perspectiva relacional, interpersonal e interétnica del simbolismo del jaguar y de la naturaleza cultural que le rodea. Esta visión implica entender cierta lógica estructural en la unidad y la diferencia étnica que se da entre las tierras altas y bajas mayas. Mediante el análisis de la evidencia histórica relacional, cierta literatura, la tradición oral interétnica y otra evidencia contextual, resulta posible ver que el poder político en manos propias promueve una interpretación en la que el jaguar es creador y sabio. Sin embargo, cuando el poder político ha estado claramente en manos del otro (por una interpretación interétnica y autointerpretaciones), el jaguar es visto como un animal meramente destructivo y tonto. Resulta así un esquema práctico de relaciones simbólicas interétnicas que, además de cierta sumisión, posibilita un acto de resistencia interétnica; es decir, que estamos ante una estructura de alteridades complementarias e identidades excluyentes históricamente determinadas, en cambio constante.

ABSTRACT: From a theory about the identity and the social systems of Maya classifications, interests us to propose a perspective that allows making relations from the interethnic symbolism of the jaguar to the nature and culture that surrounds it. These visions allow us to understand certain structural logic in the unit and the ethnic difference that is given among the high lands and lower lands of the Maya. By the search of the analysis of the historic evidence, certain interethnic literature and oral traditions, besides another contextual evidence, it can be possible to see that the political power in own hands values an interpretation in which the jaguar is creator and wise. But, when the political power has been clearly in the hands of the other (by a interethnic and selfinterpretation), the jaguar is seen like a foolish and mere destructive animal. A practical plan of symbolic relations results thus in interethnic ideas and values that besides certain submission enable an act of interethnic resistance that can be so unpredictable just as real life is. That is to say, that we are before a complementary structure of othernesses and identities in movement, in historic changes.

PALABRAS CLAVE: Procesos simbólicos, clasificación, identidad, relaciones interétnicas, nahualismo, jaguar, significado, sentido

INTRODUCCIÓN

El problema de la diversidad étnica en México es parte del problema de la identidad. Implica que desde lo simbólico reconozcamos lo similar y diferente en el ámbito de las palabras y las cosas, pero también del ser social que da vida a éstos y sus palabras: el pensamiento humano en sus variantes. A nosotros como antropólogos nos interesa la diversidad y la regularidad del pensamiento humano en general y, en este caso en particular, alguna posible relación entre las visiones occidentales y ciertas autoconcepciones del pensamiento maya.

Esta propuesta es una breve reflexión en torno a ciertos procesos simbólicos del pensamiento y a ciertas estructuras lógico-simbólicas, las cuales refieren la identidad étnico-cultural que implica el simbolismo del jaguar. A través de este símbolo-animal, nos interesan algunas relaciones de autoidentificación maya, así como algunas relaciones interétnicas maya-mestizo.

Concretamente, lo que a continuación veremos es un estudio comparativo derivado de la narrativa y la tradición oral de la península maya en las tierras altas (Chiapas y Guatemala) y las tierras bajas (Yucatán y Quintana Roo). Presentamos información bibliográfica complementada con reflexiones hechas desde nuestra experiencia en el territorio maya, así como desde la antropología simbólica y la denominada antropología del conocimiento o antropología cognitiva.¹ Ambas son el marco teórico metodológico con el que empezamos nuestra propuesta.

El concepto de identidad es básicamente una categoría analítica que forma parte importante de todas las humanísticas y las ciencias sociales. Se compone de una serie de conceptos sistemáticamente relacionados con los cuales se tratan de explicar y comprender fenómenos específicos del acontecer humano, tanto de lo individual como de lo social.

Con más precisión, la identidad forma parte del campo de la ideología y de las relaciones sociales, de los modos en los que segmentos e individuos se conciben e interrelacionan entre sí. En este sentido, la categoría de identidad se puede utilizar dentro de la filosofía, la historia, la psicología y la antropología.² En su afán por conocer lo humano, esta última disciplina ha de ser, cada vez es más claro, interdisciplinaria e incluyente.

¹ Básicamente, seguimos a Francisco Javier Varela [1992, 2000], quien a su vez retoma las ideas centrales de la fenomenología de Martin Heidegger, planteamientos que coinciden con el constructivismo de Humberto Maturana [1997, 2000]. Todas son ideas antropológicas cuyo eje central es la crítica a la metafísica y el reconocimiento de una sola naturaleza, pues toda idea sobrenatural es únicamente irracional y puede servir para descalificar la realidad del conocimiento indígena no occidental.

² En otra publicación [Aviña Cerecer, 2000a] ya hemos tratado de manera introductoria, pero amplia, nuestro concepto de identidad desde una perspectiva interdisciplinaria.

En este sentido, desde el simbolismo del jaguar y parte de la naturaleza social que le rodea nos interesa proponer una perspectiva relacional, interpersonal e interétnica de la identidad; una que implique entender la unidad y la diferencia étnica que se da entre las tierras altas y bajas mayas.

Para Jaques Lacan [1995], hablar de la identidad de los individuos es reflexionar lo que significa determinar a la persona al mismo tiempo que lo que está más allá de ella, que también la determina como tal. Parte importante de esta determinación inter e intrapersonal es lo real, lo imaginario y el vínculo entre ambos: lo simbólico.³ Como resultado de esto, el consciente y el inconsciente implican el desconocimiento del *yo*; y no por accidente, sino por una alienación necesaria del *yo* que se proyecta hacia el *otro*. Así, el *yo* necesita de la mediación del *otro* para su plena identificación: del *otro* étnico, cultural, individual y colectivo.

Lacan expone esta oposición complementaria entre el *yo* y el *otro* al seguir al gran pilar de la filosofía fenomenológica: Hegel, quien desde el siglo XVIII propone que la historia certera del ser humano está en su movimiento, que no es más que su propia negación dialéctica. El ser es uno *en sí* pero al verse a sí mismo es *para sí* y es *para otro*; la dialéctica del *yo* es justamente la continua disyunción convergente de la separación complementaria entre el *ser en sí* y el *para sí*. Esta es la lógica de las relaciones interétnicas, desde la identidad individual y colectiva.

Entonces, la identidad de un individuo o de un grupo social está en continua construcción histórica, lejos de toda determinación metafísica o predeterminada. A lo largo de la historia práctica, el ambiguo contexto real y constructivo de la divergencia-convergencia, *yo-otro*, determina la identidad de los pueblos y sus procesos de identificación, tanto los de autoidentificación como los de percepción e interpretación del *otro*. En este sentido, nuestro argumento hipotético es que desde el simbolismo del jaguar puede registrarse una estructura de sentido práctico,⁴ cierto *savoir-faire*, de muy larga duración; pero con su diversidad, variabilidad y diferencia estructural interna e interétnica, entre las tierras altas y bajas de lo maya. Más adelante veremos a qué estructura significativa nos referimos y cómo ésta nos permite entender las diferencias y las similitudes.

³ Esta trilogía de lo real, lo imaginario y lo simbólico se la debemos a Jaques Lacan, para quien esto representa su propuesta de aparato psíquico. Sigue, claro, el modelo freudiano del *yo*, el *superyo* y el *ello*.

⁴ Concepto que bien podemos derivar del de praxis del materialismo histórico, pero mejor en su variante estructural, de Pierre Bordieu con su concepto de *habitus*, o más precisamente la idea de *schemata* de *praxis* de Phillipe Descola: “[...] se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas que “no hace falta decir” [Bloch, 1992]... son simplemente propiedades de objetivación [*sic*] de las prácticas sociales, diagramas cognitivo o representaciones que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” [Descola, 2001:106 y s].

Para comenzar, pensemos que en la cultura maya el jaguar es una estructura compuesta por una alta fragmentación cultural interna. Esto es producto de la diversidad cultural intra e intersimbólica, que mediante ciertas complementariedades, proposiciones y relaciones varias, metáforas, metonimias, tropos y abstracciones determinantes de identidad, construyen su autonomía comunitaria de alteridades excluyentes e identidades complementarias. Así se establece, en la relación misma, la diversidad de los grupos étnicos con su propio territorio, su propia forma de hacer, ver y decir las cosas; con sus propias afinidades o rechazos parentales.

Para nosotros, como antropólogos, no hay duda de que la raíz de la comunicación intercultural es factor clave para el cambio positivo y el desarrollo de un país pluriétnico como México. Sin embargo, para poder entender la diversidad cultural y sus relaciones interétnicas es necesario trascender la visión integracionista del indigenismo, que hasta hoy pretende dar una visión de uniformidad y desarrollo que en realidad no existe.

Por ejemplo, la diversidad étnica es tan amplia que toda reducción lingüística es inaceptable como criterio de clasificación diferencial de los grupos étnicos pues, además de la variabilidad de las lenguas, lo étnico y lo cultural es determinante a nivel local, territorial y contextual. Incluso, las variaciones dialectales no son poca cosa a considerar. No obstante, muchas veces se ha tratado a lo maya como un bloque monolítico, unilineal e intermedio (frente al centralismo colonial), compuesto por una clara diversidad lingüística pero, por cierto abandono, aún con muchas preguntas por investigar en su variabilidad étnica interna, en su autorrepresentación y frente al ser occidentalizante del mestizo mexicano, quien constantemente se proyecta sobre el *otro* indígena.

Así, las etnias indígenas en realidad son diversas, complejas, plurales y diferentes, lejos de las visiones unívocas, generales, simples y estáticas frente al mestizo, quien debe estar en movimiento pendiente de lo que hace el ser occidental. Lo étnico no se reduce a la cultura ni mucho menos meramente a la lengua.

Igualmente, por citar otro ejemplo, es clara la persistencia mestiza de adjudicar "nombres propios" a los grupos indígenas sin considerar el nombre, verdaderamente propio, que expresa su autoidentificación. Un caso claro es el de los macehuales de Quintana Roo, a quienes los mestizos aún prefieren identificar como parte de la etnia de Yucatán, al nombrarlos mayas yucatecos. Esto a pesar de una guerra entre yucatecos centralistas y rebeldes macehuales que duró más de 60 años, conflagración que dio pie en gran medida a la formación de Quintana Roo y que ha marcado el sello de una nueva identidad: los actuales macehuales de este estado.

La metafísica⁵ es la ontología que ha sustentado este reduccionismo de la diversidad étnica y su importancia, pues supone que la reflexión en torno de las posibilidades del conocimiento ha de sustentarse sobre entidades abstractas sin presencia real y concreta, como es el caso de las nociones de sujeto y objeto, en la epistemología clásica occidental. Sin embargo, la cuestión es reconocer en términos reales qué sujeto, qué objeto y bajo qué condiciones contextuales de tiempo y espacio se da su inmanencia con sus respectivas relaciones mutuas. Incluso, frente a la noción moderna de objeto es necesario desprendernos de lo que ya Descola ha referido como una visión occidental y naturalista del objeto,⁶ el cual es visto como:

[...] una entidad sustancial, atomizada, equivalente a una inferencia predicativa o la subsunción de un objeto en una clase [...] los artículos clasificados son concebidos como sustancias, que se distinguen unas de otras por rasgos contrastantes y, en general, por un marcador lingüístico específico; así son tratados como representaciones mentales individuales, dotados de autonomía relativa como resultado de un relieve perceptual supuestamente homogéneo [Descola, 2001:112 y s].

Pero además, como marcador de la naturaleza heterogénea de lo simbólico, tenemos la vocación de cambio, movimiento y variabilidad del ser históricamente determinado, diferencia de la que todos somos portadores por ser humanos.

Sin embargo, en varias ocasiones la antropología mexicana ha persistido en el camino del irrealismo metafísico, de los símbolos eternizantes, especialmente en los escritos sobre ideología, identidad y los sistemas de conocimiento simbólico de las culturas indígenas. Para explicar sus ideas y sistemas de pensamiento hasta con cierta memoria teológica, se recurre a entidades indefinibles en lo real, como las categorías o conceptos de sobrenatural, misterio, maná, lo demoniaco y lo espiritual, entre otros. Son abstracciones o generalizaciones categoriales que reducen de manera importante el papel simbólico de elementos reales y concretos, propios de la naturaleza y la gran diversidad cultural del mundo maya.

En este mismo sentido, en el caso del simbolismo del jaguar, sucede que predetermina el concepto sobre la vivencia real: cuando en lugar de referir el nombre local o étnicamente determinado del hombre de conocimiento de cada población y/o del animal, con su respectiva exégesis autóctona,⁷ se usa de ma-

⁵ Es una visión del ser, de las palabras y las cosas, que supone la existencia de algo más allá de lo físico.

⁶ Al respecto, en 1994, en una investigación acerca del simbolismo maya del rayo, ya apuntábamos que de hecho "[...] los elementos del pensamiento humano no son 'objetos' cerrados o piezas de un rompecabezas, sustituyibles entre sí mediante palabras; son unidades abiertas de conjugación significativa, capaces de amoldarse en muy diversas situaciones culturales" [Aviña Cerecer, 2000b:197].

⁷ Esto es lo que ya de manera importante refiere Marvin Harris [1979] desde finales de los setenta como el análisis *emic*, para distinguirlo del tipo *etic*: el primero como discurso del autóctono acerca del sí mismo; el segundo como el análisis hipotético del investigador externo.

nera indiferente el concepto, no del todo claramente definible, de chamán o chamánismo. También, cuando se dicen palabras sin sentido físico se nos dice que

[...] el jaguar parece haber sido uno de los principales símbolos del lado nocturno de la vida, del reino del misterio, la oscuridad y las tinieblas, es la bestia salvaje que es capaz de comer todo tipo de animales, que penetra en todos los espacios [además de] un espectacular modo de apareamiento. Por todo ello, es el símbolo de las fuerzas misteriosas, de los poderes ocultos e incomprensibles, de los lugares inaccesibles al hombre común [De la Garza, 1987:192].

Sin duda, estos conceptos de misterio, oscuridad y tinieblas, implican cierto aspecto emocional y sentimental; pero ¿cuál puede ser el significado de esto? Podemos ver que se quiere dar cierta idea de falta de significado, de sentido; es decir, de lo que se ignora, de lo desconocido.⁸ Pero incluso estas afirmaciones son muy abstractas, imposibles de ubicar en tiempo y experiencia real. Por lo pronto, nos parece evidente que la oscuridad de una cueva y la noche no son únicamente las que viven personas en casas “de material”, ciudades y calles; muy lejos de las cuevas, las chozas y las noches de las selvas mayas.

SINONIMIAS CONDUCTUALES

En Mesoamérica, y de manera destacada en la cultura maya, se poseía una gran cantidad de operaciones lógicas de clasificación por oposición, complementariedad, coesencialidad y coparticipación, dentro de un mismo proceso de pensamiento y de acción. Una palabra náhuatl que da cuenta de la gran diversidad de asociaciones lógicas (por las que se pueden manifestar estas conjugaciones posibles de orden y clasificación en el mundo mesoamericano) es el verbo *námic*, que da origen a varios verbos más que denotan distintos tipos de relaciones, entre los que se encuentran:

[...] casarse, contender, ayudar, favorecer, concertar, conchabar, encontrar, incurrir en pena, recibir, pagar, juntar, igualar, tener éxito, lograr, acertar, trocar, explicar sueños, recompensar, trabar amistad, trabar enemistad, rivalizar, ser vecino, apoyarse, ser feliz [...], relaciones entre medicamento y enfermedad, combinaciones culinarias, cónyuge, compañero, enemigo, y contrario en el juego [López Austin, 1990:242].

⁸ Es interesante lo que comenta López Austin respecto a su reflexión en torno al concepto de sobrenatural: “[...] remite a disímbolos conceptos o se disuelve en la indefinición [...] Durkheim negó su validez como característico de lo religioso [...] rechazó la definición de Spencer y de Max Müller, que hablaban del misterio, de lo inconcebible, de lo inexplorable y del infinito. Para el hombre primitivo —y cito a Durkheim en su terminología— las potencias que ponen en juego no tienen nada de misterioso, pues son fuerzas que no son más inteligibles que la gravedad o la electricidad del físico de hoy” [López Austin, 1990:157]. En este sentido, nos queda muy claro que lo ininteligible para el *uno* no siempre lo es para el *otro*.

Dada esta riqueza relacional del pensamiento mesoamericano, algunos investigadores han propuesto estructuras simbólicas de pensamiento a las que se han llamado réplicas [Vogt, 1979; Villa Rojas, 1981] e isonomías [López Austin, 1990]. Para nosotros es claro que tanto una como otra son estrategias lógicas de relación con lo diverso: sinonimias producto de las analogías, de las relaciones de oposición complementaria que el pensamiento humano realiza en general, asociaciones lógicas que derivan, en el caso maya, de una concepción del mundo holístico y circular. Esto es claro, pues evocan un mismo orden universal dentro de cada uno de los ámbitos sociales. Al respecto Villa Rojas, siguiendo a Vogt, nos dice:

Esta inclinación de los mayas por repetir el mismo diseño a niveles diversos de su mundo, ha sido designado por Vogt [*op. cit.*:42] con el nombre de *replication* o réplica, considerándolo como uno de los más importantes mecanismos integrativos de que dispone su cultura. Es así como, exactamente, el mismo modelo cuadrangular se encuentra en la forma de la milpa, del jacal, del pueblo, del cosmos y, finalmente, del cuerpo humano [Villa Rojas, 1981:17].

Entonces, las sinonimias son aquellas estrategias lógicas que consisten en otorgar un significado parecido a distintos objetos y procesos de pensamiento y acción social, con ciertas características similares, por coparticipación de un mismo campo semántico; básicamente porque están regidos por las mismas fuerzas sociales e ideológicas. Por ejemplo, está el hecho de que metonímicamente se otorgue un mismo nombre a diversos objetos, como que debido a la similitud que se establece entre el proceso de la agricultura y la procreación de la vida animal, existe una sinonimia entre la coa y el falo, así como entre la tierra y la vagina [López Austin, 1990:250].

Entonces, las sinonimias conductuales son resultado del trabajo abstracto del pensamiento; pero son conductuales porque se trata del pensamiento como cuerpo, como conciencia estructurada desde el soma, como virtud mental espacial, temporal, lógica y simbólica, sensible e imaginaria.⁹ Es una unidualidad mente-cuerpo que está detrás de la epistemología corporal del psicoanálisis lacaniano francés y del proyecto de la gestalt alemana, pues ambas comparten la convicción de que en el origen de la producción simbólica, antes que nada, se encuentra el uso del cuerpo como instrumento clave para el conocimiento de la naturaleza y de toda trascendencia.¹⁰ De tal suerte, es por medio de éste y de su comparación-reflexión frente a otros cuerpos o presencias-cosas-espacios-distan-

⁹ Es claro que la mente es física y no se limita al cerebro como capacidad emergente del conocer. De hecho, podemos pensar que el cuerpo de la mente es el mismo que el cuerpo de la persona, del sujeto, del yo y del individuo; esto es, todo el cuerpo, el propio soma, y su extensibilidad existencial posible.

¹⁰ Incluso, es la misma idea de uno de los más destacados estructuralistas franceses: Jean Piaget [1991], padre de la epistemología genética.

cias, que se posibilita la realización de asociaciones cognitivas¹¹ y comparativas de orden lógico, semántico, metonímico, analógico y metafórico,¹² que es materia prima de las clasificaciones sociales de identidad.

En este sentido, es posible entender a los símbolos como dispositivos cognitivos y referenciales mediante los cuales constantemente se disparan disposiciones de conducta. Son de orden lógico y abstracto, pero se apoyan sobre fundamentos orgánico-corporales y sociales, y de ninguna manera por medio de formas ideales históricamente indeterminadas o arquetípicas, eternizantes. Se trata de manifestaciones ciertas, pero consecuencia de otras instancias, epifenómenos coyunturales del verdadero sentido que subyace como lógica estructural del *uno-otro*.

Entonces, los símbolos son dispositivos procesuales y conductuales de aprehensión y recreación de un mundo; no representaciones formales ni meras abstracciones emocionales o imágenes eternizantes. Van mucho más allá de ser uno o varios conceptos meramente nominales del tipo definición = *definendum* o meros supuestos espacios semánticos cuya sacralidad supone ser supra-real. Los símbolos son más bien elaboradas relaciones culturales, prácticas y referenciales, que en su conjunto funcionan, como diría Lyotard [1990], a manera de metadiscursos ordenadores del sentido práctico.¹³

JAGUAR: NAHUALISMO Y SABIDURÍA

Los elementos concretos del mundo natural son parte determinante en los procesos cognitivos de la cultura maya; lejos de toda metafísica sobrenatural, están en el mundo físico y en la organización social de la producción. Ambos, tanto naturaleza y producción social de sentido como de materia, son los referentes simbólicos de los que se deriva y a los que se debe este tipo de conocimiento. Podemos comenzar a revelar este análisis desde la relación que existe entre el cuerpo

¹¹ En *El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo* [1999] hemos desarrollado un poco más esta idea de la epistemología kinestésica del cuerpo como mente. Andrés Medina también ha presentado en la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, de agosto de 2000, una ponencia denominada: "El cuerpo humano en la cosmovisión mesoamericana: una reconsideración etnográfica". Ahí, el autor fundamenta la existencia de distintos tropos simbólicos en torno a la importancia del cuerpo en la cosmovisión de algunos pueblos indígenas de México.

¹² Para conocer el sentido de lo metafórico y metonímico, puede consultarse la obra de Edmund Leach [1977]. Sin embargo, de manera sencilla podemos decir que lo metonímico es la representación del todo por medio de una de las partes de sí mismo (a) (por ejemplo, los ojos por el rostro) y lo metafórico; es la representación de algo por medio de otro de distinta especie (una rosa por un rosario).

¹³ Concepción cercana a la idea de *glosa*, de Bajtin [v. R. H. Maturana, 1997]; o de *habitus*, de Bourdieu [1999].

humano, los *otros* cuerpos y el complejo místico de conocimiento al que en otra publicación hemos identificado como nahualismo [Aviña Cerecer, 1999].¹⁴

También es frecuente encontrar, desde la concepción metafísica del sentido común, la idea de que los nahuales son personas que se transforman en animal. Desde la investigación etnohistórica, esta afirmación pretende sostenerse, la mayoría de las veces, mediante una visión ambigua, difusa, basada en abstracciones irreales, atribuibles “a fuerzas misteriosas, poderes ocultos e incomprensibles”. Pero en términos científicos ¿cómo puede ser algo simplemente incomprensible? O más bien, ¿no son cosas incomprensibles para el ser occidentalizante pero comprensibles para los pueblos mayas?

De hecho, nuestra propuesta es que el jaguar es todo lo contrario a esta perspectiva que consideramos neoteológica, de misterio y poderes ocultos;¹⁵ es decir, el jaguar es el símbolo corporal del conocimiento, del poder de la conciencia, ánima de la reproducción de la estirpe política y de la sabiduría.

Una de las formas que la antropología estructural ha registrado como propia de las sociedades alternativas a Occidente es el llamado totemismo.¹⁶ Esta es una manera de extender el sentido de la existencia sobre la totalidad; es decir, que al totemismo lo podemos entender como un metadiscurso ordenador del universo y de las relaciones humanas-no humanas (cultura-naturaleza), compuesto por distintas formas de asociación de lo diverso. El totemismo es propio de la gran mayoría de las sociedades de cazadores recolectores, como una forma más general, de conjunto, de pensar y de actuar en el mundo; como una filosofía de vida práctica y pragmática, consciente y deliberada.

Entonces, es claro que el fenómeno del nahualismo se sostiene sobre una estructura ontológica y epistemológica maya similar a la propuesta de Lévi-Strauss y Descola acerca del totemismo.¹⁷

¹⁴ Cabe aclarar que proponemos al nahualismo, tomado del náhuatl *nahualli*, como una categoría de análisis y no una realidad específica. Para ello, proponemos usar el nombre real; es decir, el nombre autóctono de la técnica de *éxtasis espiritual* que en cada caso es diferente al interior de cada etnia, como en los mayas, en donde tenemos al nombre de *ilol*, entre los tzotziles; pero el de *wuay*, entre los yucatecos y los macehuales; o *nuhual*, entre los tzutujiles de Guatemala, además de que hay distintas especialidades con distintos nombres para cada una.

¹⁵ Ver la nota 7 anteriormente expuesta.

¹⁶ Véase el *Totemismo en la Actualidad* [1986] y en general toda la obra de Lévi-Strauss, quien reflexiona en torno al totemismo, lejos de una simple adjetivación de parentesco, como un mecanismo de intermediación entre la naturaleza y la cultura. Es un sistema de organización social que toma como modelo de ser al orden filogenético, segmentario y diverso, pero complementario de la vida natural.

¹⁷ Más recientemente Descola [2001], bajo la misma línea de Lévi-Strauss, ha propuesto tres formas de identificación entre lo natural y lo social, tres esquemas de clasificación de la naturaleza humana en relación a la no humana: el totemismo, el proteccionismo y el animismo.

Ana Erice ya había relacionado al totemismo con el nahualismo. Dice que el significado de la relación nahual-hombre u hombre-animal en general puede entenderse en tanto que

[...] el ser humano utiliza a veces elementos de la naturaleza para explicar y comprender su propia cultura. La relación entre el individuo y el objeto no es causal sino metafórica y es tan íntima que ambos llegan a compartir las mismas características [...] así el nahualismo es una ilusión referida a un marco clasificatorio o un conjunto de metáforas y metonimias que sirven para organizar las relaciones entre naturaleza y cultura [Erice, 1985:266 y s].

Pero en este sentido podemos ir más lejos. Los símbolos no sólo deben buscarse en la naturaleza del animal y tampoco son meramente una forma clasificatoria, sino que es en las interrelaciones conductuales que evoca la presencia real del animal en donde está el sentido del simbolismo animal y del nahualismo. En este caso, es en la interrelación emergente de la conducta humana y del jaguar de donde surge el sentido de su símbolo,¹⁸ e incluso en su carácter de símbolo identificador de las relaciones y autorrelaciones entre los mestizos y los mayas (como más adelante se verá).

Entonces, podemos proponer hasta aquí que los símbolos son dispositivos pragmáticos inquisitivos que captan nuestra atención en cada práctica. Se trata de hechos psicoconductuales que mediante homologías sintagmáticas y paradigmáticas, de acuerdo con Leach [1977], ejercitan las diferencias e identidades dentro del universo de las especies naturales y los grupos humanos. El error del mestizo occidentalizante sería no entender este pensamiento del nahualismo como un acto humano de reflexión y cognición, de clasificación y taxonomías ordenadoras del mundo mediante códigos referenciales conductuales, filosóficos pero objetivos, y fantásticos pero concretos (como de hecho son tantos símbolos).

Ahora, de manera muy sencilla, podemos decir que el nahualismo es una filosofía mística de vida, práctica y abstracta, que gira en torno al cuerpo del nahual, quien es el individuo-símbolo, el artista político y el canal de comunicación con lo divino. Este cuerpo-símbolo, con base en ciertos esquemas prácticos de la cosmovisión de su pueblo, posee desde la época del periodo Formativo prehispánico cierta fuerza portentosa para organizar y dirigir la vida religiosa y el contacto mágico de su pueblo con los dioses.

¹⁸ De hecho, esta es una proyección del sentido humano a través de todo lo animal, pues como apunta Berman: “[...] nos formamos una idea de cuán profundamente inmersas en la vida animal estaban las culturas cazadoras-recolectoras, a la que consideraban como agente para ordenar las relaciones sí mismo-otro y el significado de la vida humana. Propiamente hablando, la vida humana no tenía un significado especial fuera del mundo animal” [Berman, 1993:56].

En destacados estudios etnohistóricos y etnológicos, principalmente al nahual se le ha relacionado con los siguientes hechos: 1) la posesión de una fuerza anímica conocida entre los nahuas del siglo XVI como *ihiyotl* [López Austin, 1989], utilizada con el fin de poseer a otros seres o dejarse poseer; 2) el poder de los individuos de controlar las fuerzas de la naturaleza ubicadas tanto en el cielo como en el interior de la tierra [Sahagún, 1985; Aramoni, 1992]; 3) el ser doble o *alter ego* de todas y cada una de las personas habitantes de una comunidad (en ocasiones el tonal es el *alter ego* de todas las personas, incluido el nahual); en otras, sólo lo es de los individuos “normales” que carecen del poder del nahual [De la Garza, 1990]; 4) el nahual es el líder espiritual y político en el que recae la responsabilidad de mantener la transmisión de la cultura esotérica y el orden social [Villa Rojas, 1985; Hermitte, 1970]; y 5) es una fuerza divina e impersonal que ejerce su influencia sobre todas las cosas [Aguirre, 1987; Knab, s/f].

Entonces, de manera categorial y cuya validez científica es sólo una primera aproximación, proponemos entender al simbolismo del jaguar como parte de este complejo filosófico práctico, de organización corporal y social, identificado como nahualismo, pues es claro que desde tiempos inmemoriales, muy probable desde la llegada del hombre al continente, en toda la Latinoamérica indígena el jaguar guarda un simbolismo protagónico en los ámbitos del poder político, la guerra, lo mágico, lo religioso y toda la ideología mítica en general.¹⁹

Una de las primeras referencias etnográficas al poder del jaguar entre los mayas peninsulares es de 1934, información recopilada por Redfield y Villa Rojas [1933], en la comunidad yucateca de Chan Kom. Desde entonces hasta la fecha, en la zona maya peninsular es claro que los *balamo'ob* (plural de jaguar) son “los encargados de proteger a los hombres”. Incluso ahora en Quintana Roo y gran parte de Yucatán, a los jaguares se les identifica como los *Yumitsilo'ob*, quienes son el conjunto de viejos protectores del lugar: son los que cuidan el monte, son los dueños, los que vigilan de noche, los que nos vigilan. Son apariciones fantasmales, los *balam winco'ob*; es decir, “los hombres-jaguar” [Naranjo, s/f:1 y s].

Además, bajo el supuesto epistemológico de que el nahualismo es una *doxa* de conocimiento comunitario, lógico y referencial, aquí lo formal corporal importa mucho, pues los mismos mayas yucatecos dicen que:

[...] su aspecto es muy semejante al de los humanos-ancianos de cabellos, barbas o bigotes blancos, vestidos con indumentaria tradicional también de color blanco aunque la identidad formal va más allá pues dicen que “son de la misma naturaleza que los *Yumitsilo'ob* [...] son de puro viento, de puro aire”. Se piensa que son cuatro, uno por cada punto cardinal [Naranjo, *op. cit.*:3].

¹⁹ Respecto al importante simbolismo del jaguar, como *alter ego* animal de la identidad humana, en toda la América tropical, ver Dolmatoff [1978] y Sharon [1988].

También en Quintana Roo dicen que los *Yumitsilo'ob* son cuatro jaguares que desde un centro arqueológico protegen a los montes, "son los *macizos* [*sic*] que controlan, que desde una cueva nos protegen. Es un señor el *balam*. Son los que andan en la gruta [...] ellos son de la época de los antiguos [...] de las ruinas" [Filiberto Pat, comunidad de Señor, Quintana Roo, 1998].

Aún en el moderno Yucatán, la relación del hombre con el felino es la del humano que es protegido por el poder del jaguar. De hecho, existe una relación pedagógica cuya importancia resalta Naranjo cuando nos dice que "[...] otra de sus funciones es la de instruir y ayudar a los *h'men* o curanderos, sienten cierta predilección por algunos niños a los que llevan a sus moradas para instruirlos en el conocimiento de la medicina tradicional" [Naranjo, *op. cit.*].

Por todo lo anterior, como apunta De la Garza [1987], resulta pertinente el tamaño, la fuerza e incluso los impulsos sexuales del animal, entre otros rasgos. Sin embargo, lo más importante es que estos atributos descriptivos son un hecho de sinergia biológica, de donde creemos que resulta una especie de mutualismo biológico entre el jaguar y el humano; pero también una suerte de mutuo reflejo identitario, entre el jaguar y algunos roles sociales, de tipo totémico. Es ésta una relación ecocultural.

Entonces, por ahora, lo importante es la coparticipación históricamente determinada de un mismo nicho ecológico, compartido por el felino y el humano. Por la lógica del totemismo, se trata de un espacio ecocultural donde el jaguar resulta ser un *alter ego* del humano, un identitario primordial, lógico referencial, clave para la comprensión del mundo sistema maya. Esta identificación sinérgica humano-jaguar está sujeta a la variabilidad histórica, ecocultural y local; por ende, es claro que hay cambios en la visión maya del jaguar entre las tierras altas y las bajas, así como a lo largo del tiempo,²⁰ pero el nahualismo y el jaguar siguen siendo protagónicos, aunque con un sentido diferente.

Así, por razones que más adelante ahondaremos, de manera sorpresiva y bastante compleja en algunas comunidades mayas de las llamadas tierras altas, algunos sujetos culturalmente representativos de grupos actualmente tienden a percibir el sentido del jaguar como opuesto al que ya hemos presentado que existe en las llamadas tierras bajas. Esta cuestión podemos entenderla únicamente como una oposición simbólico estructural, sobre todo cuando nos damos cuenta que el campo significativo del símbolo permanece tanto en las tierras altas como las bajas, pues en ambos casos tenemos la estructura del significado, la composición

²⁰ Al respecto, Luis Villoro nos dice claramente: "Las necesidades de un pueblo cambian con sus situaciones históricas. Cada situación plantea un nuevo reto para responder a ella. La identidad de un pueblo evoluciona y se va conformando en esos sucesivos cambios. Implican a menudo identificaciones sucesivas con otras culturas" [Villoro, 1994:98]. Esta última frase también, como se verá, es muy importante para el sustento de esta investigación.

ecocultura del mutuo reflejo conocimiento-ignorancia, mas no su sentido ni su posición dentro del espacio valorativo y jerárquico de lo social e imaginario.

Por todo lo anterior, y como ahora veremos, aquí nos parece claro que el sentido del vector semántico de la estructura significativa del jaguar es voluble, cambiante y variable por la historia y los contextos sociales. Entonces, ahora veamos cómo las aparentemente contradictorias referencias del Chiapas de hoy difieren de las que se tienen en las tierras bajas.

Nuestro primer ejemplo es un relato de la región de Los Altos de Chiapas. Aquí, contrario al decir peninsular, la relación humano-jaguar trae consigo un final fatal; el papel del jaguar está invertido. El relato no tiene un final feliz: “[...] más tarde, escuchó gritos dentro de la casa y, al amanecer, vinieron a ver al hombre y lo encontraron muerto, convertido en tigre” [Méndez, en Morales, 1994:126].

De hecho algunos de los discursos chiapanecos, más apegados a la conversión católica y cristiana²¹ que a los mayas de las tierras bajas, tienen una visión de la relación hombre-naturaleza maniquea, más naturalista.²² Es similar a la de un santo Tomás de Aquino, respecto de que toda transformación de hombre en animal es “obra del demonio”. Pero recordemos que lejos de esta representación del discurso popular chiapaneco de un tigre²³ víctima de su necesidad y salvajismo, los mayas macehuales de Quintana Roo, quienes vivieron una época de autonomía cultural muy importante de 1847 a 1903, representan al jaguar como el maestro protector, el poder de la fuerza del conocimiento y la tradición.

Ahora, una parte importante de la identidad étnica de los pueblos mayas de ambas regiones es la determinación de clase, afinidad y exclusión. Son identificaciones frente a las cuales las formas de reproducción económica e históricamente han sido altamente diferenciales entre ambas regiones de lo maya. De tal suerte que, básicamente por la permisividad de la Iglesia católica, se ha mantenido desde la Colonia hasta nuestros días cierto simbolismo prehispánico, mismo que en la península maya subsiste ahora con mayor fuerza, de manera positiva entre muchos de sus miembros, autovalorativa, y de confianza y luz con el brillo de la melancolía y la utopía. Sin embargo, a contraluz, cierta literatura oral chiapaneca, contemporánea, descalifica al nahualismo del jaguar con aires de desprecio inquisitorial:

Aquél que disparó primero su escopeta le dio al tigre, le pegó y lo hirió, alcanzó a herir la carne del animal [...] cuando llegaron a él se espantaron, porque lo que estaban

²¹ En Chiapas se les designa Cristianos a los seguidores de las iglesias protestantes.

²² En el sentido al que hace referencia Descola [2001]; esto es, de ser el modo identificador de las relaciones entre humanos y no humanos. Es una forma en la que ontológicamente se presupone, de manera metafísica, la existencia de una dualidad de opuestos: naturaleza y cultura, al ser humano como opuesto al medio natural.

²³ Sin duda, en los pueblos mayas actuales, como reminiscencia del pensamiento europeo colonial, a los jaguares en español se les dice tigras.

arreando no era un simple tigre. Cuando lo encontraron, el animal estaba sufriendo el fenómeno de la metamorfosis, pues se estaba convirtiendo en un hombre grande [...]. Así murió aquél que perjudicó tanto al pueblo [Morales, *op. cit.*:63].

Así, en el estado de Chiapas, en la región de Los Altos, la concepción de la relación ser humano-jaguar, lejos de ser una relación entre un maestro protector y la persona, como en las tierras bajas, resulta ser una irreconciliable oposición complementaria. Incluso es doblemente inversa, pues aquí el aprendiz llega a ser el jaguar y el supuesto maestro es el hombre:

¿Qué será lo que pasa, dios mío?— pensó el hombre. Se levantó rápidamente y vio que el tigre estaba allí tirando piedras sobre su casa. El tigre no se espantó, se metió a la casa del hombre y se lo comió. Así murió aquel hombre por no haber cumplido con su palabra, que era enseñarle al tigre a hablar en su lengua [Girón y Méndez, 1994:35].

Pero incluso de manera más contradictoria, pero no ilógica, frente a esta norma yucateca prehispánica tradicional de que el jaguar es protector y sabio, en los discursos chiapanecos de los últimos años se evidencia al tigre como más tonto que el humilde tlacuache:²⁴

Así, el tlacuache se escapó para siempre de las garras de los tigres hambrientos, así también resultaron perdedores para siempre los tigres y el triunfador, sin lugar a dudas, fue el tlacuache [Sánchez Gómez, 1997:309].

Igualmente en la región chol de Salto de Agua, Sánchez Meneses nos cuenta una historia en la que el tlacuache constantemente engaña al tigre:

- No me mates. Cómeme vivo.

Y el tigre hizo caso y se lo comió vivo y entonces estando en su estómago el tlacuache le reventó toda la tripa y murió el tigre, ya muerto salió el tlacuache vivo todo mojado, pegajoso, y por eso es que vemos que tiene toda la pelusa parada [Sánchez Meneses, 1998:237-239].

Ante esta divergencia de opiniones simbólicas entre las tierras altas y bajas con respecto al simbolismo del jaguar, podemos preguntarnos ¿por qué existe esta inversión de los papeles? Es claro que es una oposición estructural, pero ¿por qué se da de esta manera, en estos particulares espacios históricos y geográficos?

Podemos avanzar en la respuesta al considerar el hecho mismo de que su significado es estructural. La lógica estructural permite ver un mismo significado pero en sentido contrario. Ambas versiones provienen de la misma matriz formativa, la sinonimia conductual anteriormente referida, el ámbito de la relación humano-jaguar que ahora se evidencia como simbiótica y ecocultural:

²⁴ El tlacuache es un mamífero, pariente de los roedores, cuya torpeza a la luz del sol es evidente, pues su hogar lo tiene en la oscuridad, al interior de la tierra.

jaguar-humano
 conocimiento-ignorancia
 alta capacidad-incapacidad
 inteligencia-fuerza irracional

En este sentido, suponemos que el jaguar fue y ha sido el maestro, el guía, el sabio protector y el guardián de los pueblos, como lo muestra la evidencia peninsular desde la época prehispánica entre todas las culturas mayas. Sin embargo, en procesos recientes, entre cierta población chiapaneca (como seguramente en otros estados del sureste y Centroamérica) se ha convertido en un animal inversamente proporcional; es decir, un jaguar que en muchas ocasiones aparece como tonto, violento, irreflexivo, carente de conocimiento, incluso más incapaz que el ciego tlacuache.

De hecho, hace unos 40 ó 50 años en Chiapas el jaguar era visto con mayor respeto que en estos tiempos. Antes tenía una interpretación más similar a lo que aún hoy sucede en las tierras bajas. Como apuntan los trabajos etnológicos de la década de los sesenta del siglo pasado, los zinacatecos se identifican simbólicamente por medio de cuatro animales. Nos referimos a los *chanuletik*, cierto cuerpo anímico de todas las personas, cada uno en correspondencia con cargos de poder y reconocimiento de estatus social: los jaguares eran los mayores jefes; los ocelotes, los jefes menores; los coyotes eran los notables del pueblo; y, cosa muy importante, los *tacuacin* eran la gente común [Vogt, *op. cit.*:60].

De tal suerte que, sujeto a un hecho histórico, el simbolismo del jaguar ha cambiado de sentido pero no de estructura, pues ésta sigue siendo del ámbito del conocimiento. Es un animal *alter ego* de lo humano con el que se metaforizan las cualidades de sabiduría, gobierno y poder, pero también sus opuestos complementarios variables. Entonces, ni siquiera estamos ante un problema de significado, es un simple hecho de inversión estructural, resultado de la diferencia dada entre las relaciones sociales de identidad de las tierras bajas y las de Los Altos de Chiapas, la selva y Guatemala.

JAGUAR Y REPRODUCCIÓN SOCIAL: IDENTIDAD Y RESISTENCIA

Además de las determinaciones lógico-estructurales propias de la organización social del conocimiento de lo humano, y específicamente del mundo simbólico maya anteriormente mencionado, nos parece claro que esta inversión estructural del símbolo jaguar es fruto del cambio histórico de los últimos 60 años, aproximadamente. Esta variación en el sentido del significado es el resultado del nuevo modo de vida históricamente posmoderno, en el que justamente las relaciones de dependencia e inequidad han cambiado desde la perspectiva indígena de manera sorprendente. Son cambios históricamente determinados, más profundos y activos en el estado

mexicano de Chiapas y en el Petén guatemalteco por la acción de las iglesias protestantes, que es muy posible sean contribuyentes clave para la identificación ideológica negativa del jaguar. Por ejemplo, está el trabajo de Calixta Guiteras de hace unos 40 años; ahí se puede leer que su informante de San Pedro Chenaló le decía:

Las fuerzas malignas que se encuentran arriba están personificadas en el jaguar, el *poslob* [...], la única meta del *poslob* es el aniquilamiento de la humanidad y sus protectores. Los *wayjeletik* del mal son sus aliados [...]. El *poslob* parece ser el aspecto de la tierra que todo lo devora [...]. El *poslob* es hombre igualmente. Su epifanía animal es el jaguar [Guiteras, 1965:237].

La última cita, en conjunción con todo lo anterior, deriva en la siguiente oposición:

Jaguar prehispánico y peninsular actual:
proceso catabólico (positivo) de vida humana y no humana
Jaguar actual chiapaneco:
inferior, menos inteligente, tonto

Suponemos entonces que esta estructura de oposición existe desde el mundo prehispánico. Esta conducta pedagógica ecocultural es mesoamericana, significado dominante denotado en la palabra yucateca *balam*, que significa jaguar; pero además están los distintos usos y relaciones cognadas que pueden reconocerse en esta misma palabra.

Balam resulta de la unión de *bal*, "ocultamiento"; y *am*, "denotación del actor" [Diccionario Cordemex]. De esto se resalta una capacidad emergente para aparecer y desaparecer sin que se pueda precisar de qué modo y cómo es que se da tanto el ocultamiento como el aparecer, acción conductual que lógicamente se extiende al hecho epistemológico maya de conocer lo antes desconocido. Una extensibilidad del sentido también se manifiesta, según el Diccionario Maya Cordemex, en el verbo *il*, "ver" en español, como fuente del saber.²⁵ Al hablar de la acción de mirar con poder también extensivo a los "hombres de conocimiento" de Los Altos de Chiapas, nos referimos a los *'ilol* o *iloletik*, "los que ven" quienes, además de conocer otras artes místicas, diagnostican y curan enfermedades.

La acción del ver como fuente de conocimiento se reafirma al percatarnos de que espejo en yucateco es una palabra cognada a la de rezador u hombre de conocimiento: *nen* significa espejo; y *h'men*, rezador. Además, el diccionario de *Motul* (según el Maya Cordemex) dice que *u neen kab* es traducible como "sacerdote, cacique o gobernador". Esto es un hecho por demás interesante, pues *neen kab*,

²⁵ Simbolismo del conocer como visión que existe en muchas otras partes del mundo, en donde priva una concepción mística de la vida (v. Eliade [1989]).

como gobernador, resulta de la palabra *neen* (espejo) y *kab* (miel, veneno, abeja). Lo anterior nos recuerda a los *bakabo'ob* prehispánicos, hombres-abejas, poderosas alquimias que desde las cuatro esquinas del mundo cuidaban y defendían a su pueblo. Al parecer ahora esos *bakabo'ob* prehispánicos son comprendidos bajo el significado de los actuales *Yumitsilo'ob*, o también es posible que coexistan con este nombre desde la época prehispánica.

La hermenéutica de las palabras nos evidencia de manera reveladora la unión íntima entre el saber del espejo del hombre de conocimiento con la ponzoña dulce de los guardianes militares, que se defienden con su poder trascendental, como los *bakabo'ob*, desde las cuatro esquinas del cosmos. Según el mismo Diccionario Cordemex, el *u neen kab* o *u neen kah*, es "[...] el sacerdote, es el cacique o gobernador de la tierra o pueblo, que es el espejo en que todos se miran" [Barrera, 1980:565] (cursivas nuestras).

La acción del poder, placer de la miel y letalidad de la ponzoña, como reflejo de la presencia de alguien especial, animal o persona, es el nahual en el centro de México; el *nuhual* entre los tzutujiles de Atitlán, Guatemala; el *ilol* de las tierras altas chiapanecas; o el *wuay* de la península de Yucatán. Así, el espejo es un punto de ruptura desde el que la materia más poderosa del *más allá* se trasmite para el mundo "normal" del *más acá* (ambos lados igualmente naturales dentro de la cosmovisión maya, pues en su pensamiento no hay un mundo natural y otro sobrenatural).²⁶

Sólo así es que podemos comprender por qué el *balam k'oh che'* es el brujo que decían se convertía en tigre y mataba a la gente (Diccionario Cordemex) y cómo es que este hecho es el medio de legitimación última del poder político en varios contextos arqueológicos, iconográficos y textuales; por ejemplo el *Popol Vuh*, en donde los cuatro jaguares son los fundadores del pueblo guatemalteco de los quiché. Son cuatro jaguares videntes de la naturaleza sutil del universo, pero también cuatro gobernantes que sacrificaban humanos para el dios *Tohil*. De hecho, la misma palabra *balam k'oh che'* se usa para designar al brujo que hace daño. También, *balam* en yucateco se usa como adjetivo para denotar fuerza, veneno y portento [Barrera, 1980].

La unidualidad veneno-protección, o más precisamente veneno-dulzura, y miel, cohabita como un sentido simbólico bajo el signo del empoderamiento. Toma el poder de la abeja y del jaguar en la naturaleza, modelo a seguir entre los humanos. Esta idea nos corrobora que la implicación del poder biológico protector, dentro del pensamiento maya, siempre es correlativo con su contrario: el daño. Así, la miel de la abeja se identifica con su ponzoña, de igual manera que la suave y tierna flor es correlativa con la presencia salvaje y fiera del jaguar, como se evidencia en muchas representaciones prehispánicas del animal.²⁷

²⁶ Ver la introducción de este artículo y la nota 7.

²⁷ Respecto a la asociación del jaguar con la flor, ver Valverde y Sotelo [1991].

En este sentido, la unidualidad semántica de muchos de los términos de la lógica mesoamericana implica los dos sentidos de un mismo significado. Esta lógica simbólica está muy lejos del maniqueísmo metafísico occidentalizante anteriormente expuesto, en donde se supone que toda ánima-animal buena (o), no puede ser al mismo tiempo mala (o) y la mala (o) no puede ser buena (o). Sin embargo, como hemos podido ver en Chiapas, ya desde la misma época del proyecto Harvard de los años sesenta del siglo pasado se ha estado sedimentando esta deposición significativa de ubicar al jaguar como un ser maniqueo, totalmente malo, cuyo poder de veneno y ferocidad, lejos de ser iluminador, representante de un catabolismo necesario, dulce o protector, es un animal torpe, necio, ciego como el tlacuache, e incluso totalmente destructivo.

Pero además, matar al jaguar es matar al símbolo personificado del poder que éste ostenta; es decir, a la persona que está detrás del animal. Así, la razón de este uso simbólico del jaguar como meramente maligno o inferior ha podido suceder en la mente-cuerpo de nuestros cuentistas indígenas de los últimos tiempos, porque se sigue reconociendo el poder del jaguar y su significado social. Sin embargo, debido a que las condiciones de clase dentro de las relaciones de poder social han cambiado, la representación simbólica de este animal también se ha modificado. Así, lo simbólico exige a la reversibilidad lógica como posible, pero sobre la irreversibilidad de lo histórico y el significado.

Si bien antes los jaguares eran parte de la personalidad de los gobernantes políticos, de los más poderosos, políticamente hablando, aún lo son ahora; aunque, ante el reciente crecimiento de las posibilidades de autodesarrollo de los procesos identitarios mayas, se tiende hacia la inversión de las relaciones de poder y esto se manifiesta en el plano de lo simbólico. En otras palabras, la inversión estructural se da y los elementos siguen significando lo mismo, pero ahora están siendo vistos desde una posición inversa. Si antes los jaguares gobernaban a los tlacuaches ahora es al revés, y la posibilidad del cambio en la escala social antes imposible ahora es una realidad alcanzable.

Una vez asentado todo lo anterior; es decir, la identificación constante y diferencial del simbolismo estructural del jaguar bajo condiciones históricas y ambientales diferentes, ahora podemos pasar al movimiento de las identidades sociales e interétnicas que se derivan de este simbolismo, de esta variación de sentido en la identificación del *alter ego* jaguar.

En otro cuento de las tierras altas, el tlacuache deja de ser presa del jaguar cuatro veces. Esto hace que su especie se expanda como animal que ha evitado ser cazado; pero además, el autor se refiere a esta acción antitrófica de manera bizarra y enigmática: el mismo *tacuacin*, al tiempo que impide ser cazado, mediante una especie de conjuro o lamento, niega la reproducción del tigre cazador:

El señor tlacuache salió disparado, cuando se echó a correr, entonces dijo:

— Cómanse abuelos, cómanse ancestros; cómanse sus ojos abuelos, cómanse ancestros [Sánchez Gómez, *op. cit.*:309].

Parece entonces que es clara una conciencia de que el informante al pensar en ser tlacuache les pide a sus propios ancestros, que en el cuento son los tigres, que ya no se reproduzcan más. Que se coman entre ellos, como si fuera una frase fuera de lugar, conjuro enigmático incluso más revelador por su referencia a los ojos; “cómanse sus ojos”, dice. Sin duda, más allá de la belleza y luminosidad de los ojos de un jaguar, la idea de éstos como fuente de poder y sabiduría, como de hecho sucede en los textos de las tierras bajas coloniales ya referidas por medio del Diccionario de *Motul*, es posible debido a que los ojos son la fuente de su poder.

En este último relato de las tierras altas, cada vez que se escapa el tlacuache y recita la frase “cómanse abuelos, cómanse ancestros”, se afirma la negación de la caza del jaguar, como si fuera un conjuro que la frase simplemente intenta sellar en el tiempo. Esto es un acto de la negación de la cacería del *otro* como medio de expansión de la especie propia. Podríamos pensar entonces que la solicitud de la muerte de los ancestros en cierta medida es literal; es decir, un acto de identidad negativa, de autonegación. Sin embargo, también puede ser un acto de resistencia, frente al *otro* ladino, el extraño; es decir, frente a un jaguar que es ajeno a sus tierras y costumbres, un jaguar extranjero más tonto que el tlacuache indígena.

Este último hecho se reafirma porque, justamente en el Chiapas del último lustro, al hombre de poder, el jaguar, se le relaciona con el extranjero, ciertamente con el poderoso que se impone en todo México. Así sucede de manera clara con una de las almas de los lacandones de las selvas chiapanecas, los *onen*, partes espirituales de las personas reconocidas en los sueños; ellos hasta hace unos 30 años se reunían cada mañana para interpretar los suyos:

Un sueño es una especie de mentira. Dice acerca del futuro, pero no siempre lo dice de manera clara y directa. Entonces, hay algunas otras cosas con un significado propio: una cuerda significa una víbora, achiote colorado es sangre, un jaguar predice la llegada de la gente, especialmente del *t'sul* o extranjero [Bruce, 1975 (en Internet)].²⁸

De hecho, Ricardo Pozas registró de manera clara en su trabajo de campo que entre los chamula del mismo estado de Chiapas

²⁸ A dream is a kind of lie. It tells the future, but it doesn't always tell it at face value. Proportions and qualities are seen in reverse: Much corn foretells its scarcity, and what one dreams is great will be small. Also, people appear as animals in dreams, and viceversa. Then there are a few other things with a meaning of their own: A rope stands for a snake, achiote (annatto: Bixa orellana) coloring is blood, a jaguar foretells the coming of people, especially of *t'sul* (foreigners)... and a few others.

[...] cada pueblo tiene un animal o grupo de animales que son *chuleles*. Los chamulas, tienen cinco animales *chuleles*: *bet* (gato montés), *bolom* (tigrillo), *lon* (puma), *ok'il* (coyote) y *sabén* (onza) [...] los ladinos tienen por *chulel* al león y al tigre, que son animales más fuertes [...] pero pueden ser tan fuertes como ladinos [*sic*], porque también los chamulas tienen al tigre como *chulel* [Pozas, 1977:203].

Entonces, dentro del mar de posibilidades, opuestos complementarios anteriormente puestos en juego (jaguar: tlacuache; miel: veneno, protector: agresor; sabio: tonto), resulta lo que podríamos llamar un esquema práctico de relaciones simbólicas interétnicas que, paradójicamente, pueden también resultar en un acto de resistencia interétnica de identidades excluyentes. Así, resulta posible que inhibir la cacería del jaguar sea inhibir la reproducción social del cazador y con ello la propia reproducción simbólica del pasado prehispánico, pero también el cese de la desigualdad tan profunda que existe entre el jaguar *caxlan* y el tlacuache maya.

Un hecho revelador de esto último es lo que sucedía en la Guatemala prehispánica:

[...] a los capturados de guerra se les denominaba en k'iche' antiguo *caná*; es decir, los que han sido ganados, por la analogía con los venados y otros animales cazados [...] la mayoría de capturados en la guerra pasaban a ser *munib* o esclavos domésticos. A algunos de estos cautivos se les llamaban *tz'i* (perro), pues los perros eran la otra ofrenda, aparte de los humanos, que tenía un gran valor para los dioses k'iche's. Los inmolados a los dioses eran, por lo común, guerreros nobles [Carmack, 1979:130, en Dary, 1997].

En este mismo sentido, 400 años después, en la región de Los Altos de Chiapas, apenas en 1960 está lo dicho por Vogt respecto de que

[...] la mayoría de los indígenas parece haber aceptado la superioridad ladina como un hecho inevitable en su vida [Aguirre, *op. cit.*:116]; sin embargo, sus actitudes hacia los ladinos son ambivalentes. Las leyendas populares indígenas, como la de *Petul* —un héroe cultural indígena que se burla de los ladinos y les hace bromas sucias— revelan los sentimientos de agresividad que se tienen hacia los ladinos. Un mito indígena explica que los ladinos son bravos debido a que son vástagos de una mujer y un perro [Vogt, *op. cit.*:52].

Es claro entonces el hecho de la asociación del jaguar con el sacrificador, el gobernante prehispánico, el sabio poderoso; pero también con el extranjero, el noble y el perro (animal cazador pero también domesticado), con su consiguiente dominio sobre el espacio familiar pero con su pertinente significado de presa doméstica.

Así, la resistencia del tlacuache a ser cazado, al mismo tiempo que nos permite establecer una oposición clave para la cultura maya en su generalidad, la del jaguar-tlacuache, nos refiere un orden jerárquico social e intercultural y, con esto, sus posibilidades de resistencia real frente al *otro* ladino, el *dzul*, el *caxlan*, el *meco*, el blanco.

De esta forma puede establecerse la siguiente equivalencia:

Jaguar en perspectiva positiva:

poder político, nobleza en manos propias; reproducción de su grupo

Jaguar en perspectiva negativa:

poder político en manos del otro; inhibición de su grupo

Finalmente, no olvidemos que la base de la enajenación, de acuerdo con el materialismo dialéctico de Karel Kosik [1982], es que el modo de producción hace al humano y no al revés, como pretende hacer creer la ideología del capital. En realidad el sistema utiliza y clasifica a las personas por su estatus y legitimidad desde posiciones preestablecidas por el mismo sistema, de donde resulta que la realidad no es algo predado por alguna instancia superior o por alguna entelequia obtusa de la realidad o por alguna rígida tradición histórica, sino por las mismas relaciones sociales de producción que se establecen en el sistema a cada momento histórico. Así se genera lo que es afín y ajeno a la persona, más precisamente el carácter, la extensividad y profundidad de las cosas y de las personas; especialmente el estatus y la naturaleza de las relaciones de poder.

Resulta entonces que la identificación del jaguar como inferior al tlacuache y tan malo como el mismo anticristo es por las actuales relaciones de poder y control, que desde y frente al poderoso han cambiado drásticamente en el estado de Chiapas durante las últimas décadas.

Las relaciones sociales de producción son programadas por las reglas sociales de los sistemas económicos. De alguna manera, este fetichismo de la mercancía y la cosificación de las personas de la modernidad tiene su correlato en las sociedades indígenas mesoamericanas, en donde el modelo del modo de producción de la cacería (y la recolección) es el punto de quiebre entre lo recreado de manera social y lo enajenado igualmente de manera social; el *en sí* frente al *para sí*. Desde este punto se desplaza la posibilidad del ser cazador o cazado, asegurando con este juego al deber ser, el del orden y el respeto, pero también el del *ver* como fuente del *conocer*. Es un movimiento semántico, dialógico, que permite la inversión del poder prehispánico del jaguar por el efecto de la intromisión, cada vez más clara, del poderoso *caxlan*, el *dzul*, que se niega a escuchar al humilde tlacuache.

De hecho, podemos pensar que el modo de reproducción simbólica es parte inherente del modo de reproducción económica y política; pero en el sentido maya, recrear lo social es una metáfora de la cacería. Así el jaguar, lejos de ser el animal del misterio, es el del saber hacer, el *savoir faire* por antonomasia: la cacería, *praxis* determinativa del orden social y el entendimiento político, es decir, jaguar regulador del orden social como símbolo de la cacería y su totemismo

cognitivo. Pero más que una metáfora, la cacería está en la base estructural de la reproducción o la muerte social mesoamericana, y por lo mismo el jaguar es un *alter ego* de lo humano, un símbolo animal desde el cual entender lo humano y las reglas de la diferencia identitaria entre las personas mayas. Entonces:

Poder político en manos propias: el jaguar es sabio
 Poder político en manos de otro: el jaguar es tonto

De esta manera, lejos de caer en el maniqueísmo, de manera alternativa a occidente, el simbolismo maya del jaguar entre las tierras altas y bajas resulta en un hecho de identidad ambivalente, que se desplaza al parecer sobre una línea de bipolaridad lógica, propia de muchos actos de identidad cultural. Esta estructura identitaria indígena es una especie de manía y depresión anímico social de autovaloración o autodestrucción, pero sólo por aceptación o rechazo frente al *otro*, que en los últimos siglos ha coincidido con el grupo social dominante.

Esta ambivalencia identitaria indígena posiblemente sea así, necesariamente, porque la realidad o la visión del orden del cosmos humano no puede ser maniquea; es decir, que lógicamente no puede ser un acto de total autonegación (como negación de la autorreproducción de su propia identidad y del entorno), pero tampoco de total autoafirmación con la consiguiente sujeción social de los demás sujetos frente al poderoso. Así, el significado del simbolismo del jaguar va pendiente de una posición lógico-estructural ambivalente, de opuestos complementarios entre el ser tonto o no serlo, entre la miel y el veneno, que da pie a una gran variabilidad de posibilidades interpretativas desde lo maya. La ambivalencia de sentido, pero con el mismo significado estructural, está lejos del intento modernista católico y protestante por ubicar al jaguar como una entidad meramente maligna y destructiva, sin ninguna mediación positiva.

Hoy en la cultura maya, el jaguar sigue siendo el guardián de la identidad y la diferencia dentro de las escalas de lo social. Permite al maya explicarse el modelo real de inequidad y abuso de poder bajo el que viven, pero del cual también son parte los textos simbólicos y literarios de su pasado, armas de su identidad que subsisten y que de manera muy general aquí hemos podido observar.

El simbolismo del jaguar nos ha dejado ver lo que, de hecho, puede ser la duda existencial de la plurivalencia social latinoamericana. La duda identitaria de todo pueblo indígena amestizado y más precisamente de los pueblos mayas: ser moderno o tradicional, ser cazador o presa, ser con el poderoso y su dulce veneno o con el humilde y su amarga miel; ¿ser el jaguar, el perro o el tlacuache?

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia*, México, INI.

Alcántar, Alfredo

s/f "El nahualismo y las transformaciones del ser", en *El nahualismo en México*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Aramoni Calderon, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado*, México, CONACULTA.

Aviña Cerecer, Gustavo

1999 "El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo", en *Ludus Vitalis*, vol. III, núm. 4, México, Anthropos-UAM-ILT.

2000a "Antropología, identificación e identidad cultural", en Pérez-Taylor (eds.), *Antropología Aprender-comprender*, México, CECSA.

2000b "La fuerza del rayo dentro del proceso cósmico de los mayas de Mesoamérica y el México contemporáneo", en *Estudios de Cultura Maya XXI*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Augé, Marc

1995 Apuntes del curso "Antropología Simbólica" impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Barrera Vasquéz Alfredo (coord.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Berman, Morris

1993 *Cuerpo y espíritu*, Santiago de Chile, Cuatro vientos.

Bourdieu, Pierre

1999 *El sentido Práctico*, México, Taurus.

Bruce, Robert

1975 *Lacandon dream symbolism*, Ediciones Euroamericanas Klaus Theile, Internet.

Dary, Claudia

1997 *El derecho internacional humanitario y el orden jurídico maya*, Guatemala, CICR, FLACSO.

De la Garza, Mercedes

1987 "Jaguar y nahual en el mundo maya", en *Studia Humanitatis: Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

1990 *Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.)

2001 *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI.

Dolmatoff, R. Gerardo

1978 *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI.

Eliade, Mircea

1989 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

Erice, Ana

1985 "Reconsideraciones de las creencias mayas en torno al nahualismo", en *Estudios de cultura maya XVI*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Freud, Sigmud

1986 *Tótem y tabú*, México, FCE.

García Escobar, Carlos

2001 *La hora*, Diario de Guatemala de la Asunción, semana 3 al 9 de noviembre, internet.

Girón Guzman, Pedro y Jacinto Méndez Méndez

1994 *Cuentos y relatos indígenas número 4*, UNAM-CIHMECA, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Guiteras Holmes, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

Harris, Marvin

1979 *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de la teoría de la cultura*, México, Siglo XXI.

Heidegger, Martin

1987 *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Hermitte, M. E.

1970 *Poder sobrenatural y control social*, México, INI.

Jung, Carl Gustav

1984 *El hombre y sus símbolos*, Madrid, Caralt.

Knab Tim, Wind, Smoke

s/f *Divination and duality: aspects of Tezcatlipca*, México, Sobretiro de la biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, clave: Arq5BBD3.

Kosik, Karel

1982 *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.

Lacan, Jaques

1995 *Escritos I y II*, México, Siglo XXI.

Leach, Edmund

1977 *Comunicación y cultura*, España, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude

1984 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

1986 *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.

López Austin, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología*, tomo I y II, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza.

Lytard, Jean François

1990 *La posmodernidad explicada para los niños*, México, Gedisa.

Maturana, R. H.

1997 *La realidad, ¿objetiva o construida?*, Barcelona, Antropos-U. Iberoamericana-ITESO.

Maturana R. H. y Francisco Javier Várela

2000 *El árbol del conocimiento; las bases biológicas del conocimiento*, España, Debate.

Morales López, Manuel

1994 *Cuentos y relatos indígenas 2-3*, Gobierno del estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, UNAM.

Morin, Edgar

1996 *Introducción al pensamiento complejo*, México, Gedisa.

Naranjo, Antonio

s/f "Balamob alteridad sobrenatural", Segundo Congreso Internacional de Mayistas, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Piaget, Jean

1991 *Biología y conocimiento*, México, Siglo XXI.

Rabinal, Achí

1862 Translated into English by Claire Stracke; translated from Rabinal-Achí, ou le drame-ballet du tun, Appendix to Grammaire de la langue Quiché Brasseur, Paris.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1933 *Chan Kom: A Maya village*, Washington, Carnegie Institution.

Sahagún, Bernardino de

1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Sánchez Gómez, Francisco

1997 *Cuentos y relatos indígenas 6*, Gobierno del Estado de Chiapas, UNAM-CIHMECH.

Sánchez Meneses, Juan

1998 *Cuentos y relatos indígenas 7*, Chiapas, UNAM-CIHMECH, UNACH.

Sharon, Douglas

1988 *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI.

Taussig, Michael

1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen.

Valverde, María del Carmen y Laura Sotelo

1991 "Jaguar y Oxoloxochitl: iconografía de un emblema de poder", en *Área de Arqueología, ciudad de Guatemala*, Escuela de Historia, vol. 1, núm. 2, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Varela, Francisco Javier

1992 *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa.

2000 *El árbol del conocimiento, las bases biológicas del conocimiento*, Madrid, Debate.

Villa Rojas, Alfonso

1981 "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", en *Anales de Antropología*, vol. XXVIII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1985 *Estudios etnológicos de los mayas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1987 *Los elegidos de Dios*, México, INI.

Villoro, Luis

1994 "Sobre la identidad de los pueblos", en Olivé, León y Fernando Salmerón (eds.), *La identidad personal y colectiva*, Cuadernos, núm. 62, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Vogt Z., Evon

1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.