

Anales de Antropología

Volumen 34

2000



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología
FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Roger Bartra, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM

Pedro Carrasco, State University of New York at Stony Brook

Luis Fernando Lara, El Colegio de México

Gabriel W. Lasker, Wayne State University

Norman McQuown, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago

Fabio Salamanca, Instituto Mexicano del Seguro Social

Iraida Vargas, Universidad Central de Caracas, Venezuela

EDITORES ASOCIADOS

Santiago Genovés, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Yolanda Lastra, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Alfredo López Austin, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Carlos Navarrete, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

EDITORA

Rosa María Ramos, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Anales de Antropología, Vol. 34, 2000, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN -0185-1225. Certificado de Licitud de Título (en trámite), Certificado de Licitud de Contenido (en trámite), Reserva al título de Derechos de Autor (en trámite).

Se terminó de imprimir en noviembre de 2001, en *Trazo Binario*, Calle Cuatro-10, Col. Espartaco, México, D.F. Su composición se hizo en el IIA por Ada Ligia Torres Maldonado y Martha González Serrano; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección la realizaron Mercedes Mejía Sánchez, Adriana Incháustegui, Litzajaya Motta y Christian Herrera; la edición estuvo al cuidado de Juan Antonio Perujo Cano. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González Serrano. Fotografía de portada: Huipil de Santiago Tilapa (detalle), en *Artes de México*, Textiles de Oaxaca, número 35, 1996.

La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g.

HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA MAYA¹

Gustavo Aviña Cerecer

Posgrado en Antropología FFyL-IIA, UNAM

Resumen: En la primera parte de este texto el lector encontrará el planteamiento del problema de la investigación, el cual consiste en dar cuenta de una teoría del conocimiento maya basada en la evolución de su propia historia, mediante una perspectiva de la mente que plantea la aceptación de la diferencia intercultural. Aquí se hace un breve recuento histórico de las nociones de mente que a lo largo de su historia Occidente ha tenido, para después plantear al nahualismo como categoría de encuentro desde la cual dialogar con esta mente occidental.

Palabras clave: mente, relaciones interétnicas, cognición, transdisciplinariedad, evolución, cacería y recolección, la diferencia, Occidente, nahualismo.

Abstract: The research problem dealt with in the first part of this text concerns the existence of a Mayan theory of knowledge based on its own historical evolution through a mind perspective that involves an acceptance of intercultural difference. The text contains a brief historical survey of the western concepts of mind in order to propose that nahualism represents a meeting category that converses with the occidental mind.

Keywords: mind, interethnic relationships, cognition, transdiscipliness, evolution, hunting and harvesting, the difference, occident, nahualism.

PREÁMBULO

No olvidemos que la antropología misma nació como instrumento de dominio colonialista y que ahora, el problema de la diferencia entre lo cultural universal y lo particular étnico está implicado directamente en la problemática actual del Estado, la nación y las autonomías.

¹Este trabajo es el resultado del enriquecimiento teórico que el autor ha tenido en el último año y medio principalmente por el seminario de Teoría Antropológica Contemporánea del Instituto de Investigaciones Antropológicas dirigido por el doctor Rafael Pérez-Taylor.

El proyecto totalizante de Occidente² a manera de impostura, pretende la uniformidad cultural de todo el orbe mundial, y se está logrando, al punto de que cabe detenernos por un momento y preguntarnos si vale la pena dejar en el olvido de la muerte la alteridad cultural, las otras etnias no occidentales de México.

Este problema de la diversidad étnica implica también el reconocimiento de lo similar y diferente en el ámbito del conocimiento. La educación y las formas de pensar son la base de una nación, el esqueleto de la historia, la raíz de la comunicación intercultural y el factor de cambio y desarrollo. ¿Acaso alguien duda de que la transmisión del conocer es mejor al uso de la guerra silenciosa, la guerra del olvido, la del aislamiento y el racismo?

La gente de este Estado pluricultural que es México, es diversa en su hacer, en sus técnicas laborales, en su organización social y en sus manifestaciones culturales, pero también en su conocer. La importancia del ámbito gnoseológico es tan grande, que si conocemos acerca de las formas en que las distintas etnias organizan su mente, clasifican y categorizan su entorno, no sólo aprendemos más acerca del ser humano y sus posibilidades de ser, sino que también podremos establecer un diálogo intercultural digno, capaz de reflejar el respeto al derecho ajeno.

Es común desde el ámbito antropológico percatarse de cómo la desinformación, los prejuicios y las malas interpretaciones componen la base de los intercambios simbólicos sucedidos entre los mayas y los mestizos occidentales. Esto ha sucedido a lo largo de toda nuestra historia, y sucede básicamente porque los referentes mentales y la lógica que los organiza no son iguales en todas las culturas, en este caso, entre los mayas y los mestizos hay diferencias leves pero también abismales, tanto en los contenidos como en los códigos simbólicos que cada uno en su mundo utiliza y que paralelamente se intercambian entre ambas partes.³

² Por Occidente se entiende una superárea histórico cultural que tuvo su origen en la parte oriental del Mediterráneo alrededor del siglo V aC, y desde entonces hasta la fecha, impulsada por los países de Europa Central. Superárea que ha pasado por grandes periodos de expansión siendo los más destacados el periodo de la llamada Guerra Santa, el Colonialismo transoceánico, la Ilustración, el Iluminismo, la revolución industrial, las dos Guerras Mundiales de la modernidad y actualmente vivimos en la expansión informática denominado época posmoderna.

³ Incluso desde el seno mismo de la antropología, ya no digamos decimonónica, sino del siglo XX se siguen pronunciando voces en favor de la superioridad hegemónica de la programática social de Occidente. Ya han quedado lejos los referentes de los ángeles y demonios, también ha quedado atrás la superlativización de la racionalidad liberal; sin embargo, aún se mantiene la supremacía de la verdadera y única ciencia. Está el caso de I. Goffman quien

Hasta la fecha, se tiene poco claro el ámbito de los intercambios simbólicos sucedidos entre los mayas y los mestizos. Las ciencias humanísticas (la filosofía, la psicología, la sociología, la historia) se han dedicado mayormente al registro de rasgos culturales similares o diferenciales, pero los productos del trabajo de investigación se expresan únicamente mediante relaciones categoriales occidentales; son escritos a manera de reporte o de ensayo, cuyo contenido no rebasa el ámbito de la descripción e interpretación occidental. Esto último no debe entenderse como una descalificación, pero en verdad hace falta insertarse en la problemática que representa querer aprender un sistema cognitivo diferente, el cual nosotros como occidentales no utilizamos.

Se ha perdido de vista la naturaleza concreta de la relación interétnica, relación que ha de ser dialógica, que resulta ser causa y no efecto; es decir, que la antropología occidental ha tratado básicamente con las emanaciones y consecuencias de su propio pensar al otro, pero no con la interacción dada entre dos formas de ver el mundo: la maya y la occidental.

Una excepción en el estudio de lo maya, es la obra *Conversaciones inconclusas* de Paul Sullivan. Aquí la naturaleza misma de la trama de carácter epistolar, denota la reciprocidad intencional del diálogo intercultural, que evidentemente resulta extremadamente particular en cada una de las dos partes constitutivas del diálogo. El suceso descrito por Sullivan es la Guerra de Castas, sucedida de 1847 a 1910 en el actual territorio de Quintana Roo, otro de tantos movimientos sociales mayas que evidencia el desconocimiento del otro, la incapacidad occidental para decodificar el síntoma alternativo; incapacidad para determinar prescripciones positivas a partir de la alteridad, insalubridad ideológica que enferma a todo el tejido social de un país pluricultural como México.⁴

En toda relación intercultural, en todo acto de comunicación humana, sucede un acto de mutua expropiación entre los participantes. La expropiación occidental consiste en aprehender al otro, es decir, capturarlo mediante una relación hegeliana de orden dialéctico (y no dialógico), donde el otro es

apunta en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* que sólo el sociólogo y el esquizofrénico pueden dar cuenta de la verdadera, fría y calculadora actuación de un individuo a lo largo de su vida cotidiana. También está el caso de la antropología funcionalista de V. Turner en *La selva de los símbolos*, quien sin medida alguna declara que lo dicho por el aborigen acerca de su propia cultura puede ser falso.

⁴ Otro excelente ejemplo de literatura antropológica de lo maya que sí rescata el espíritu de lo dialógico es la interpretación exégetica del *Popol Vuh* que Dennis Tedlock ha publicado.

negado mediante una antítesis siendo la síntesis totalmente favorable al mismo Occidente que enjuicia. Mientras que el marco conceptual a partir del cual el maya expropia al mestizo occidental simplemente lo ignoramos, ¿cuál es su forma específica, y a la vez, cuál es la naturaleza de la relación entre los mayas y las personas de tradición occidental?

El orden de lo mental se escapa al control material de la tecnología y al mercantilismo del quehacer cotidiano dentro del cual se quiere sumergir a la antropología en nuestro país. Pensar que la explotación laboral de las masas mayas soluciona el problema es negar su alteridad, dejar que se pierda el espíritu de su historia es cambiar la experiencia viva por la interpretación de lo muerto, es vivir en la nostalgia folklorista de lo perdido.

Tal vez nuestra incapacidad para pensar la relación epistemológica que resulta del encuentro de dos logos diferentes, el occidental y el maya, resulte de lo que apunta E. Morin: “[...]la asfixia y la intoxicación se dejan sentir como tales en la respiración y en la digestión, lo propio del error y la ilusión es no manifestarse como error o ilusión. ¡El error sólo consiste en no padecerlo!” (Descartes en Morin, 1994: 17)

Una relación intercultural implica el enfrentamiento de dos formas distintas de aprenderse el uno al otro, hay dos saberes en interacción, dos formas de conocer. En este sentido, la epistemología como teoría del conocimiento debe de incluir como programa de investigación a la diversidad del saber humano, pero a pesar de que supuestamente nos implica a todos en cuanto seres humanos, se fundamenta y se refiere más que nada al Ser occidental. Pero ellos, los otros, ¿cómo piensan?, ¿cuál es su orden lógico, su percepción, sus formas de enjuiciar y la gramática de su pensamiento, la razón de su sabiduría, su pedagogía, su hermenéutica; cuál es su ética y su estética, sus valores, sus pasiones y la expresión de su sentir; cuál es la lógica de sus acciones y sus justificaciones? ¿Qué es para ellos lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, su saber positivo y su perversión? En una palabra, la pregunta es ¿cómo es su epistemología y los primeros efectos gnoseológicos que de ésta derivan?

Aquí el propósito es aportar conocimiento respecto a la naturaleza y la lógica del pensamiento maya, las estrategias a seguir en el diálogo intercultural serán para pensarse y escribirse en otra oportunidad.⁵ Incluso aquí el objetivo

⁵“El problema se ha planteado a través de los siglos como una distinción entre un ellos y un nosotros; y ha subrayado consciente e inconscientemente todo un conjunto de juicios que han sido producto de relaciones de conquista, explotación, opresión, demagogia, apropiación de valores, autoevaluación y autoestima que han empañado las posibilidades de una aproximación científica” (López Austin, 1990: 136-137).

es aún más estrecho, pues tan sólo se presentan niveles de aproximación al problema, al tiempo que se propone al nahualismo como la categoría capaz de dar cuenta de las más importantes formas tradicionales de conocer del pensamiento maya.

¿QUÉ ES PARA OCCIDENTE LA MENTE?

Sin duda, la perspectiva epistemológica fundamental de la concepción moderna y occidental de la mente se encuentra en la obra de Platón (IV aC). Él es quien mediante su lógica mayéutica establece la escuela de pensamiento que marcó el inicio ideológico del quehacer occidental. Separándose de sus ancestros y contemporáneos, Platón revolucionó la ideología de la mente mediante la atribución de nuevos contenidos a la categoría de *psyche*.

Ya los antecesores de Platón, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles y Heráclito, habían sentado las bases incipientes (pero revolucionarias) del pensamiento occidental, proponiendo el concepto de mente, mismo que ya se perfilaba como el manejo de lo abstracto. Asimismo distinguieron la dualidad fundante de la cultura occidental, la que se supone existe entre el pensamiento (y el discurso) mitológico y el psíquico racional. Ellos iniciaron esta distinción que identifica a lo psíquico con el discurso de la atención despierta, con la verdad del Ser, y a lo mitológico con el discurso del sueño, el llegar a ser y la pereza. De aquí que según ellos la verdad está en sus discursos filosóficos que tratan con lo abstracto y no con los poetas que manejan la falsedad de lo mítico y lo corporal.

Al respecto, es interesante apreciar cómo ante el surgimiento del método científico en el siglo XVIII, aparece en oposición la filosofía naturalista y romántica representada por Percy y Mary Shelley, entre otros, filosofía que dialécticamente minimiza lo racional desplazándose hacia la redención del “buen salvaje”, pero sólo a costa de una supuesta supremacía de la pasión sobre la razón.

Platón, origen de la ciencia occidental, mediante sus personajes contemporáneos, incluido el maestro Sócrates, enriquece y estructura esta noción de mente o *psyche*, otorgándole un valor terapéutico de orden trascendental, al tiempo que la identifica con la actividad voluntaria del sí mismo (posteriormente conocido como el Yo).⁶ En la mente Platón encuentra la posibilidad de

⁶ Para el reconocimiento del pensamiento griego, aquí se está siguiendo al autor de *Mind & Madness in The Ancient Greece*, obra que evidentemente está en inglés, pero además es claro que la naturaleza del Self es 100% occidentalizante, ya que incluso es el sustento más poderoso de la ideología liberal.

conciencia del Ser, que moralmente posibilita a la virtud, la templanza, el amor y la justicia, otorgándole así al pensar un carácter activo y ético.

Platón es el primero que estructura a la mente como una entidad totalmente separada de lo físico, así la *psyche* trasciende a la materia para ser cuerpo y extensión de lo abstracto. De tal suerte, que la mente inmortal toma prestado al soma, temporalmente le es inherente, pero eternamente independiente, ya que de la misma manera que el filósofo domina al poeta sentimental, la *psyche* ordena, subsume al soma y a toda materia similar; escisión fundadora de la epistemología occidental que divide al sujeto psíquico que aprende y domina al objeto físico que es aprensible.

En Platón la mente controla, administra, maneja, regula y delibera, asimilando los estímulos provenientes de la *physis*. Estas son las virtudes positivas de la actividad de lo abstracto, actividad que requiere de la justicia para ser verdadera y caer en el error es ser presa del vicio, la locura y la ignorancia.

En este sentido, para Platón como en el actual Estado liberal de la modernidad, la buenaventura de sí mismo es similar a la del Estado político. La verdad que es la salud de un individuo es la misma en la sumatoria de los individuos; la verdad es igual a la justicia social.⁷ Así, la verdad se contextualiza dentro de lo real como la justa relación entre las diversas partes individuales. La justicia en Platón es la interrelación ordenada de los elementos, lo *ad hoc*, lo que le es inherente a cada una de las partes.⁸ Esencialismo que está aún muy lejos de la noción científicista de lo universal, pero que directamente implica la noción de orden (concepto que hasta la fecha es la identificación más elegante de la mente).

Platón es incluso fundamento del aparato psíquico de Freud, porque estructura la mente mediante una trilogía elemental: lo racional, el espíritu afectivo y lo apetitivo. Lo primero se encuentra en permanente conflicto con lo tercero. La *ratio* se encarga de lo bueno y positivo, es decir, lo abstracto del conocimiento y la disertación, al contrario están los apetitos del cuerpo, el error de lo material y su avaricia demandante. Oposición del supuesto ser humano superior que se enfrenta a su contraparte animal, adulto racional que se enfrenta a su infancia demandante de satisfacciones,⁹ así poeta es enfrentado al filósofo.

En medio, el espíritu afectivo es la unión de los anteriores, la mediación del conflicto y la posibilidad de la verdadera justicia. Afectividad que nece-

⁷ Cfr. De Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*.

⁸ Cfr. Bennet, *Mind & Madness in Ancient Greece, The Classical Roots of Modern Psychiatry*.

⁹ *Ibidem*.

sariamente evoca en Platón a Eros.¹⁰ Dios de la pasión por el conocimiento y la lujuria, demiurgo (demonio, como agente de la voluntad humana) que pone en movimiento la pobreza y la riqueza, lo superior y lo decadente. Evocación mitológica que de ninguna manera representa una contradicción en Platón, pues la justicia del amor de Eros es la mediación histórica entre el humano filósofo y el poeta animalizado del pasado.

La visión de Platón en realidad no se ha modificado mucho hasta la fecha. El cristianismo, en sus muy diversas variantes, responde también al llamado de la templanza, del amor como vía positiva del equilibrio individual. De hecho, ahora se sabe que muy probablemente el movimiento cristiano, es el que predicaban los escenios, comunidad filosófica (en su sentido clásico de sabiduría por el amor) que en sus orígenes fue una secta del medio oriente que sintetizaba el espíritu cosmopolita de la región, fusionando el pensamiento occidental de Platón con los cultos y el pensar del cercano oriente.¹¹

El cristianismo surgió como un movimiento alternativo al panteón mitológico del imperio romano, espíritu que llega a ser contemporáneo al culto del dios babilonio llamado Mitra, al culto egipcio de Isis, al Talmud hebreo e incluso llega a ser contemporáneo al movimiento neoplatónico de Pitágoras, la Cibeles, Eros y Dionisio.

Pero una de las grandes diferencias entre Platón y el cristianismo es que este último se institucionalizó como culto religioso, y la filosofía de Platón es más una utopía que una constatación institucional. Luego entonces, el pragmatismo del cristianismo y sus variantes fácilmente ganaron el terreno de la conquista ideológica de Occidente, pero esto lo logró a cambio de la entronización de una tercera entidad aún más abstracta que la noción de *psyche*, ésta es la noción del Espíritu Santo. Más precisamente el catolicismo en su búsqueda de lo universal ha sobredeterminado el ámbito de lo abstracto,¹² perdiéndose en la noche de los tiempos aquella relación platónica mediante la cual el individuo tenía acceso concreto a sus posibilidades mentales más efectivas y justas.

La historia del cristianismo es demasiado compleja para plantear aquí su epistemología, pero sí está claro que en la programática social de aquellos tiempos prístinos de la modernidad se desplazó el eje central de la vía mental,

¹⁰ Bennett, *Mind & Madness in Ancient Greece, The Classical Roots of Modern Psychiatry*.

¹¹ Véase *La última tentación de Cristo*, obra ampliamente conocida de Nikos Kasantzakis.

¹² En *El Anticristo* de F. Nietzsche, se trata el problema de lo universal del catolicismo, vía el Espíritu Santo, único medio hiperabstracto con posibilidades de negar la diversidad étnico-espiritual propia de la realidad concreta de los tantos pueblos sobre los que se impuso.

el sujeto dejó de buscar ser un guerrero de Eros para convertirse en un devoto católico. Desplazamiento religioso que desprende por completo al soma de la *psyche*. Así el cristianismo ha desplazado la intencionalidad de lo espiritual de una vía vertical de conocimiento, en la que están unidos los hombres con los dioses del cielo y el infierno, hacia la vía horizontal, fundamentada mediante una cosmovisión y prácticas epistemológicas que sólo en *posmortem* permiten la fusión de lo divino con lo humano.¹³

Aunque esto no impidió que un gran número de posibilidades alternativas al quehacer católico, desde su interior o a su alrededor, no siguieran buscando esta vía vertical que une al cielo con la tierra, y que permite la conjunción de lo divino con lo humano. Durante el medioevo, de manera alternativa, siempre tuvieron especial importancia la filosofía griega y otros saberes místicos de conjunción con lo divino como la alquimia, la cábala, la gnósis, el espiritismo, el tarot, y demás filosofías de lo oculto, incluidos los cultos heréticos de los cátaros y los maniqueos. Para estas prácticas religiosas alternativas también hay una entidad divina trascendental que ordena el universo, y esta entidad espiritual es vivible mediante técnicas teóricas y prácticas que, en mayor o menor medida, permiten alcanzar la iluminación, la fusión con lo divino en tiempo presente, y no únicamente mediante la simple voluntad de entrega o fe, sino que siempre mediante una relación de interacción constante y de expansión divina vertical.

Pero como ha apuntado recientemente Trías,¹⁴ la lucha del racionalismo contra sus propios fantasmas (la religión, la magia, las sectas, etcétera) en la era moderna ha llevado a la epistemología por caminos cada vez más abstractos, derivando en la metafísica y otras cosmovisiones idealistas. De hecho, esto ha permitido una clara complementación entre el catolicismo y las filosofías trascendentalistas, beneficiando al Estado liberal moderno, evidenciando el hecho de que ambas ideologías se desplazan en un mismo nivel de abstracción irrealizable. Así, desde los orígenes de la modernidad, en el siglo XVIII, esta epistemología idealista, metafísica, judeo-cristiana, fue el fundamento del proyecto universalista del iluminismo.

Afortunadamente, a la fecha esta metafísica se ha visto relativizada por el empirismo y desde siempre se ha tenido que enfrentar directamente a la

¹³ La diferencia entre una cosmovisión vertical y otra horizontal ha sido propuesta por Berman en *Cuerpo y espíritu*. Es claro además que la cultura maya tiene una cosmovisión vertical; un simbolismo demostrativo es el del cordón umbilical que une al cielo con la tierra, idea que, desde las pinturas murales de Tulum de 1200 dC, hasta 1904 en que A. Tozzer hace su etnografía, se mantiene igual.

¹⁴ *La Jornada*, México, lunes 26 de octubre de 1998.

tradición alemana del romanticismo, el materialismo y la fenomenología. De tal suerte que en siglo XX se han desarrollado los siguientes vectores epistemológicos:

Primacía del objeto	Realismo	Empirismo	Materialismo
Primacía del sujeto	Apriorismo	Pragmatismo	Idealismo
Indisociación del Sujeto y el objeto ¹⁵	Fenomenología	Relativismo	Psicología Genética

Pero hoy, siglo XXI ante las posibilidades epistemológicas de la modernidad, cabe tener muy presente las grandes convulsiones sociales del siglo XX, el proceso de descolonización y las dos guerras mundiales, así como el gran desarrollo de las ciencias naturales y sociales. Movimientos en el interior y exterior de la antropología que mediante sólidos criterios de verdad han derivado en nuevos paradigmas poseedores de un fuerte sustento en lo concreto, mismo que se puede resumir en:

1) Una relatividad ontológica: ahora el problema de la totalidad ha perdido todo sustento fundamentalista porque la relación entre el sujeto y el objeto, lo general y lo singular, ha sufrido una importante transformación, vía el criterio de falsación de Popper como criterio de verdad en la ciencia; la síntesis matemática y la fundamentación biológica de los sistemas no lineales;¹⁶ la aceptación de la imposibilidad de cubrir un todo de algo y sí algo del todo, es decir, que frente a la clásica noción de totalidad se opone la configuración hologramática de K. Kosik o de E. Morin; el principio de incertidumbre de Heissenberg, quien demuestra que hay un nivel de interdependencia determinante entre el sujeto y el objeto de análisis; la constatación cada vez más pragmática de la pérdida histórica de los metarelatos culturales, según lo propone la revisión histórica de J. F. Lyotard; así como la deconstrucción de los discursos cientificistas, vía M. Foucault y J. Derrida.

2) Dado lo anterior se ha priorizado ya no la lógica de la dialéctica de las oposiciones, sino la dialógica, intercambio comunicacional que frente a la

¹⁵ Cfr. *Jean Piaget* de Andre Nicolas.

¹⁶ Un sistema no lineal acepta al desorden como medio generativo, lo que deriva en una constante tensión dentro del sistema mental, tensión fluctuante entre lo continuo y lo discontinuo, lo simétrico y lo asimétrico, lo coherente y lo incoherente, lo progresivo y lo retrogrado, lo convergente y lo divergente.

noción de sistema cerrado funcional acepta la idea del sistema abierto, imprimiendo así mayor respeto a la noción de alteridad cultural. De esta manera, los principios de autonomía, retroacción, recursividad, dialógica y hologramática, están suplantando todo anterior fundamentalismo epistemológico.

3) La creciente interdisciplinariedad científica, ya ha derivado en la transdisciplinariedad, misma que es la utilización de un nuevo entramado de relaciones biológicas que tienden a explicar al mundo mediante el discurso filosófico y social, y viceversa. Así, el axioma máximo de Lévi-Strauss de que la naturaleza es la cultura en el hombre, está siendo demostrado minuto a minuto por todas las ciencias contemporáneas.

Hoy, la variabilidad estructural de la emergente complejidad científica y filosófica nos obliga a mantener en todo análisis de lo mental las relaciones derivables de tres programas de investigación.

1 Lo físico: lo químico, lo biológico y lo corporal (considerando al psicoanálisis de la última etapa de pensamiento de Freud).

2 Lo verbal y lo no verbal en lo social y lo individual, es decir, lo cultural consciente e inconsciente.

3 La relación entre los dos ámbitos anteriores.

En este siglo, para el estudio de la mente maya es de suma importancia cada uno de los niveles anteriores; lejos de los fundamentalismos de épocas clásicas griegas, medievales, renacentistas o iluministas (idealistas y materialistas) hemos de optar por una programática descentralizada, una polilogía transdisciplinar, en la que los conceptos y las categorías reflejen el fluir procesual de la interacción compleja, sucedida como resultado de variables no lineales, que sólo en conjunto resuelven problemas particulares, pues el intercambio de información como parte del proceso cognitivo, ahora sabemos que está muy lejos de ser simple solipsismo, hipostamiento historicista o metafísica redentora.

En este sentido, la mente humana no es una entidad acabada, su constitución material y sus extensiones energéticas (masas de pensamiento, ideas) son el resultado de una historia personal y social, es el resultado de posibilidades biológicas y psicológicas de motricidad espacio-temporal, y en este sentido, lo abstracto es sólo por mediación técnica y aplicación práctica. Mente que en su retroacción constitutiva (internalización en y por el medio), se manifiesta como estructura estructurante y estructurada, únicamente

gracias a la dialógica de deseo mutuo entre el ser en sí y el ser para sí, voluntad compleja de lo lógico, que ahora se entiende como gramaticalidad de los intercambios físico-químicos, las palabras, los números, las formas y las relaciones.¹⁷ Así, la mente humana es antes que nada órgano material y energético que manifiesta la voluntad del orden en lo biológico y la materialidad sutil.

De lo anterior resultan distintos multiniveles mentales, redes complejas de actores que intercambian información respondiendo a un diseño en el que cada una de las partes está en el todo pero sólo porque el todo está en cada una de las partes, paradoja que evidencia lo fluctuante y lo diverso de la mente;¹⁸ intercambios variables que derivan en el fenómeno de la conciencia individual y social: lo sensible, lo motriz, el lenguaje, las pasiones en el manejo de lo humoral, la lógica, lo perceptual, la interpretación, la memoria y el simbolismo.

Como apunta Vincent, en *Biología de las pasiones*, la interacción dialógica entre lo individual y lo social resulta del mecanismo perenne de interfase, de retroalimentación constante entre lo corporal (lo individual, lo material) y lo extracorporal (masas energéticas ideacionales, lo social). La mente humana permanece en estado de permanente fluctuación, si es que existe un estado central éste es fluctuante, su alta capacidad de respuesta se debe a su poder de negentropía (negación de la negación) emergente, generación de repuestas ante el estado impredecible y contingente de la realidad. Ésta es una posición dialógica de retroacción interconstitutiva entre lo individual y lo general que también implica una retroacción de orden intraconstitutivo: el estado posible central fluctuante no existe sin la interiorización del otro. El deseo y necesidad de uno es función de otro. Aunque la célula, la molécula, el órgano, el sistema, el organismo o el individuo sean singulares, la mente predispone de sus estados emergentes más atinados precisamente a partir de su estado liminal de lo uno-lo otro, lo general-lo singular.

Este orden central es movimiento y está presente en cada una de las partes del sistema o sujeto. Asimismo, es estado de oposiciones complementarias, de reproducción o inhibición, estado labial en permanente concatenación-fragmentación que sirve como generador de conciencia. Tal es el carácter de rela-

¹⁷ Aquí resumo un trabajo anterior presentado en 1996 como tesis de maestría, con título de La lógica de lo invisible: el inconsciente en el arte maya.

¹⁸ Esto resume brevemente el principio hologramático propuesto por E. Morin en *El Método*, principio que sirve de base al replanteamiento del problema de la totalidad que ya había sido tratado por K. Kosik en *Dialéctica de lo concreto*, texto que también retoma H. Zemelman en *Uso crítico de la teoría*.

ción sucedido entre los distintos niveles del mecanismo psicoanalítico actual, desde los intercambios químicos de lo humoral hasta las complejas relaciones de una personalidad; fluctuación entre el deber ser y el ideal del ser, interfase de recomposición y retroacción emergente del Yo, constitución de la personalidad del individuo y la personalidad de una sociedad. Estado liminal emergente sucedido también entre la conciencia y la inconsciencia, entre lo pulsional y lo aferente, lo pasional y lo racional:

La designación de en-activo (emergente) sirve para enfatizar la creciente convicción de que la cognición no es la re-presentación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino la puesta en marcha de un mundo y una mente a partir de la historia de la variabilidad de acciones que un ser realiza en el mundo... (Varela, 1991: 176).

El sentido se hace emerger a partir de un mundo-vida, de un trasfondo de comprensión históricamente determinado, resultante de esta fluctuación entre lo corporal y lo extracorporal: lo biológico y lo cultural.¹⁹

Pero además de que la mente humana se debe a un para sí, por esta interacción interfase entre lo químico-biológico y lo físico-social, lo mental posee su propio ámbito, su campo autónomo del en sí. El esclarecimiento de lo en sí, como propiedad emergente de la mente ha venido a revolucionar el conocimiento de lo gnoseológico, al punto que permite, por plausibilidad y elegancia, explicar mejor que el evolucionismo el conocimiento del desarrollo humano.

La mente como órgano animal en sí, tiene la capacidad de la máquina de computación, consistente en simbolizar la información que recibe y de la que dispone mediante procesos de retroacción o autoestimulación, sin necesidad de fuerzas exteriores dominantes, metafísicas o ambientales, que le obliguen a evolucionar. De la misma manera que una cultura no necesita de otra para progresar en la construcción de un mundo. Así, la mente relaciona de manera simbólica la información, porque en el ir y venir de la misma, mediante uniones y fisiones, se simbolizan estímulos y respuestas. Ésta es una sedimentación histórica del sentido que se afianza en la memoria y se predispone a ella mediante evocaciones gnomotéticas (sedimentación que no escapa al error dentro del sistema).

¹⁹ Las competencias y actividades cognitivas humanas necesitan un aparato cognitivo, el cerebro, que es una formidable máquina bio-física-química, que necesita la existencia biológica de un individuo; y las aptitudes cognitivas humanas sólo pueden desarrollarse en el seno de una cultura que ha producido, conservado, un lenguaje, una lógica, un capital de saberes, de criterios de verdad (*cf.* Morin, 1991: 20).

Esta capacidad animal de computar de manera retroactiva es lo que genera un estado de *auto-poiesis*,²⁰ es decir, de autorganización generativa; de donde resultan no sólo los *habitus*²¹ sino las respuestas fluctuantes ante la contingencia del medio interno y circundante.²² Dado este carácter computante existe una gran cantidad de orden espontáneo en la maquinaria animal y en general en toda la relación ecológica. La autoorganización es una propiedad de los fenómenos complejos; “hay un orden gratis, sin necesidad de selección natural, o de cualquier otra fuerza externa adaptativa” (Lewin, 1995: 39).

En un momento dado, cada elemento de la red de información examina las señales que le llegan de las relaciones que tiene con otros elementos, y se activa o desactiva, según sus reglas. Se piensa que una red puede recorrer todos los estados posibles antes de repetir cualquiera de ellos. Sin embargo, en la práctica, de manera espontánea la red llega en algún punto a un estado sobre el que gira repetidamente (*ibidem*: 42). A este descubrimiento de recursividad espontánea se le conoce como redes booleanas, y ahora sirven para explicar la determinación genética de los distintos tipos celulares, de manera claramente alternativa al evolucionismo darwiniano.

Esta recursividad matemático-lógica inmanente a los estados complejos de la naturaleza es lo que también ha permitido nuevas explicaciones acerca de los grandes cambios emergentes, tanto en el orden natural como en el social. Ahora, el mundo se puede apreciar en su precisa relación, es decir, como un conjunto de ámbitos autónomos que se autoregulan uno en función del otro: “desde el punto de vista de la autonomía de la máquina computante (generadora de auto-orden) el sistema y su mundo emergen al mismo tiempo” (Varela, 1991: 78).

Autodeterminación co-dependiente de los elementos co-variables de la diversidad de un mundo. Virtud emergente que en la conjunción computacional del individuo que ordena junto con la información ordenable, evidencia la co-pertenencia epistemológica del sujeto y el objeto, misma que ahora se entiende como la unidualidad sujeto-objeto: “cada una de las dos nociones es a la vez necesaria e inherente a la otra en el seno del mismo bucle dialógico” (Morin, 1994: 228).

²⁰ “*Poiesis*, del griego, producción, creación, poesía[...] un sistema autopoiético está organizado como una red de procesos de producción de componentes que 1) Regeneran continuamente, por sus transformaciones y sus interacciones, la red que los ha producido y 2) Constituyen el sistema en tanto que unidad concreta en el espacio en que existe” (Varela, 1991: 78).

²¹ *Cfr. El sentido práctico*, de Pierre Bourdieu.

²² Esta propuesta también se corrobora en la teoría de la gramática generativa de la lengua presentada por Noam Chomsky.

El individuo está en el mundo, en acto y potencia, porque el mundo está en el individuo de la misma manera. Inclusión del medio ambiente en el individuo, según Piaget, interiorización del estar-ahí según Heidegger, inclusión del otro en el Yo, según J. Lacan. Co-determinación reveladora por primera vez en la fenomenología kantiana, donde la experiencia es asimilable por el espíritu humano, sólo gracias a que el espíritu opera en el mundo su acción organizadora.²³

Si en mayor o menor medida, casi todo lo anterior es propiedad de toda organización computacional, ¿qué es lo más propio de lo humano, qué es lo que le diferencia de la animalidad más cercana? La respuesta es la necesidad del reflejo de sí mismo, la posibilidad de retroacción sucedida en el interior de la mente; es decir, que el conocer del conocer es de donde surge la característica más definible y peculiar del ser humano. De aquí que la mente humana posea: 1) El auto-hetero-didactismo rápido, que 2) jerarquiza lo importante de lo secundario, el sentido del sin sentido, lo pertinente de lo inútil, logrando 3) la profundización en la utilización de los medios para la consecución de un fin, 4) incluso tomando en cuenta la diversidad de lo problemático, la interferencia, la incertidumbre, e incluso al error como fuente de verdad, lo que deriva en 5) la capacidad de la abducción, la deducción y la inducción, 6) la capacidad de predecir largas temporalidades teniendo en cuenta modelos virtuales del Ser, 7) el reconocimiento de lo nuevo, 8) la disertación entre lo posible, lo imposible, lo incognoscible y la trascendencia, 9) el uso del bricolage, y 10) la implicación inteligente de la imaginación.²⁴

Capacidades que sirven para un simple bosquejo de las fronteras elementales de la estructura mental. Estructura que computa mediante la lógica no lineal de la obligación-displacencia, inclusión-exclusión que luego se expresa como toma de conciencia de la realidad, juego de síntesis-análisis, asimilación-rechazo, necesario-superfluo, utilización-desecho, cierre-apertura, internación-expulsión.

Dada esta característica concreta del Ser, de ser un conjunto de autonomías retroactivas y fluctuantes que están en comunicación con el entorno, debemos atravesar las ideologías excluyentes para acceder al nivel de la naturaleza y la

²³ Esta inherencia sujeto-objeto reafirma lo apuntado ya por Piaget, desde los setenta, en el sentido de que la organización biológica asimila, trabaja, se retroalimenta con el medio, de ninguna manera simplemente se adapta al medio, sino que coparticipa en su existencia. Afirmación que ya Kant desde el siglo XVIII había planteado al considerar las estructuras *a priori* de la conciencia.

²⁴ Cfr. Morin, *op. cit.*; Lévi-Strauss, 1984.

cultura incluyente. Ahora es claro que el conocimiento occidental, bajo el prejuicio del evolucionismo y el progreso, no debe nulificar el significado real y concreto de las interpretaciones y los procesos mentales de la alteridad cultural.

UN PRIMER ACERCAMIENTO A LA DIFERENCIA

La antropología debe permitir dentro del concierto del orden mundial la emergencia real de visiones alternativas a las acostumbradas por Occidente. La investigación de lo humano debe contribuir a la permanencia viva de la alteridad, para así frenar de alguna manera esta monstruosa capacidad de expansión y desarrollo de formas de vida occidentalizantes que están acabando con la diversidad cultural, natural y gnoseológica de este mundo humano.

De hecho, sólo podemos aceptar todo lo aquí escrito, mediante una filosofía intercultural²⁵ capaz de negar la metafísica que impone la exacerbación de lo abstracto individualista en detrimento de las condiciones reales del mundo; se ha de negar todo transcendentalismo que pretende dividir la mente con pensamientos que fisionan lo concreto en sagrado o profano, en primitivo o avanzado, prelógico, o lógico etcétera. Asimismo, se han de negar fisicisms como la supuesta superioridad de lo natural frente a lo social, o viceversa, lo que deriva en el vitalismo o en el culturalismo y en la supuesta superioridad de las necesidades primarias; se han de negar así historicísimos y fascismos ideológicos para superar al evolucionismo estrecho y la imposición universalista de Occidente.

Ahora se ha de tener muy en cuenta el proceso de variabilidad estructural de la mente. Proceso que ahora sabemos no es plenamente la teoría de la evolución de Darwin, pero que podemos considerar como una evolución compleja y, por ende, ésta es antes que nada un hecho histórico dialógico, retroactivo y hologramático, de orden computacional; características logiciales que determinan el tipo de selectividad natural que en cada etnia se manifiesta de manera cultural.

Ahora se puede identificar el cambio estructural del Ser como resultado de interacciones fluctuantes, variables y fortuitas, interacciones que nos mantienen alejados del relativismo, pues todo hecho sucedido al ser humano parte

²⁵ Cfr. *Filosofía andina* de Josef Estermann, en donde después de una profunda discusión acerca del uso de términos epistemológicos occidentales para el estudio de ideologías no occidentales llega al planteamiento de que lo que se debe hacer en estos casos es una filosofía de carácter intercultural.

de un estado central liminal y logicial, que es universal y del orden de lo ontológico, es decir, del orden del Ser, por lo cual cualquier cambio que no es permitido por el orden superior nunca llega a ser aceptado. De aquí que la distinción entre el pensamiento occidental y el indígena es cuestión de variabilidad estructural de un mismo hecho: la mente. La emergencia de la conciencia es paralela al proceso de hominización, es un desarrollo inacabado que dado el fenómeno de la paradoja de Colón, quien llegó a América sin conocer el camino, la mente ha emprendido un sin fin de caminos para llegar a lo mismo: la emergencia de un mundo.

En los puntos de menor resistencia a la permanencia se interrelacionan los factores de cambio, mismos que lejos de ser la presión del medio o la supervivencia del más apto, son interferencias resultado de la interacción retroactiva de carácter computacional y comunicacional, características de la actividad autónoma de cualquier mente; características de repetición e interactividad, sucedidas incluso desde la red informática de DNA.

De acuerdo con todo lo anterior, en el registro de la historia y la cosmovisión maya ha de haber un hecho comparable con el proceso evolutivo de la mente occidental, un hecho sólido recursivo, a partir del cual no sólo Occidente ha evolucionado sino que tarde o temprano todo el Ser puede manifestarse en el mismo sentido. Aquí proponemos que este puerto es la estructura mental del nahualismo, punto de bifurcación hacia la modernidad o hacia lo reductivamente nombrado tradición maya.

De hecho, hay dos estructuras ideológicas específicas de los pueblos mayas, que sin duda cumplen con los requisitos de poder dar cuenta de una epistemología similar a la de Platón, y esto tanto en su concreción interna como en su relación diacrónica e interactiva con la generalidad de la especie humana. Estas estructuras culturales son el nahualismo y el tonalismo, conjuntos ideológicos similares en toda Mesoamérica, por lo que aún con distintos nombres propios a ambas estructuras las podemos identificar como categorías mesoamericanas. Además, ambas categorías pueden comprenderse dentro de lo universal, al identificarse como parte de lo que se ha denominado totemismo y animismo.

Como se verá, el nahualismo es un complejo cultural de dimensiones totalizadoras, pues representa el camino hacia la realización del poder humano en conjunción con los dioses, es decir, que sin duda el nahualismo mesoamericano es equivalente al camino de la justicia platónica, o bien, comparable al Tao de China, o al Bagadbagita de Krisna; caminos todos de realización de los guerreros mediante la relación de complementación vertical entre las personas y los dioses.

Es exactamente en la relación del hombre con el cosmos donde podemos ubicar al nahualismo (posición ambivalente de la mente, como ya se explicó) ya que el nahual es el guerrero que va en pos del conocimiento, capaz de colocar al hombre en su justo lugar frente a las fuerzas ordenadoras del universo. En este sentido el nahualismo no es meramente “un hecho religioso de trato con lo sobrenatural”, es un complejo sistema ideológico que otorga orden y sentido a la vida en el único universo existente, el físico. Así el nahualismo, trata del ordenamiento de lo universal porque instrumenta el manejo de lo anímico, pues “las almas” de la vida natural son el fundamento maya de la existencia universal.

La virtud del conocimiento humano según los mayas radicaba en la genialidad y la sabiduría de los nahuales, pero únicamente dando cuenta de su concreción histórico-cultural es que puede irse resolviendo la madeja de la diferencia mental del ser maya. El nahual podía practicar la curación, la adivinación “viajando” tanto hacia el pasado más remoto como hacia el futuro, hablar con los muertos para interceder en sus decisiones, descubrir el paradero de objetos, personas y la identidad de algún criminal, quitar, aumentar o disminuir el poder de otros actores de lo natural; y ya que conocía a “los espíritus” de la naturaleza, podía actuar sobre la misma rechazando tempestades o atrayendo la lluvia y los rayos, o bien interaccionando con las criaturas animales, se posesionaba de ellas o asumía sus formas.

Es muy posible que en Mesoamérica se haya pensado, como en muchísimas otras culturas de tipo chamánico (*cf.* Eliade, 1989), que la relación entre los hombres y el dios creador principal estaba mediada por otros distintos dioses, de tal manera que era un dios el que posibilitaba el vínculo “más directo” entre los hombres y el creador. En Mesoamérica el nahual, con sus tantos equivalentes étnicamente determinados es su representante humano ante las comunidades.

En los tiempos prehispánicos, y aún actualmente, este personaje reconocido también como el Señor del Cerro, establece relación con los individuos de los pueblos mediante una compleja red de organización social. El origen del nombre nahual se pierde en el pasado más remoto. En el siglo XVI al “sacerdote” mexica que manejaba las fuerzas atmosféricas le llamaban nahual y es curioso cómo para el periodo Clásico, tanto en algunos sitios de la zona maya, como en Teotihuacan en el centro de México, Tláloc fue la deidad de los “hombres de conocimiento”, de la guerra, de los cerros y la agricultura, y por lo mismo, es posible que el nombre de nahual sea el de su representante desde entonces, desde aquellos tiempos del 300 dC.

En cuanto a la relación hombre de conocimiento-Tláloc para la zona maya, es interesante apuntar la siguiente reflexión de Aguirre Beltrán respecto a la relación del Dios nahual de los huastecos, grupo de lengua mayance, con el Tláloc de los mexicas:

Los huastecas fueron famosos, en la antigüedad, por su cabal conocimiento de la ciencia de la hechicería; poseían todos los secretos necesarios para hacer descender la lluvia sobre el yermo sediento; sabían cómo dañar a un enemigo con artes sutiles y disfrutaban de la sabiduría y entendimiento para entender las enfermedades. Uno de sus dioses, *Naualpilli*, –de *naua*, sabiduría, ciencia, magia; y *pilli* jefe principal, grande: Mago en jefe Principal Hechicero o gran *Nagual*– gozaba de enorme prestigio entre los pueblos del Cemanáhuac. [...] Por eso, cuando los guerreros de la confederación azteca cayeron sobre los huasteca y desbarataron su poderío tomaron como el más caro trofeo de su victoria, a ese dios mago y hechicero, llamado *Naualpilli* y [...] fue sincretizado con la deidad nacional de las aguas, Tláloc (Aguirre Beltrán, 1987: 98).

Seguramente los mexicas antes de tomar como prisionero de guerra al dios huasteco ya conocían la relación entre el nahual y Tláloc, esto debido a su influencia de tradición tolteca, misma que muy probablemente se originó desde la megalopolis de Teotihuacan, gran centro cultural del Clásico que claramente influyó en las principales ciudades mayas de la época como Yaxchilán y Tikal. Seguramente desde el periodo Clásico, 250 dC-400 dC, ya existían en la zona maya las bases ideológicas para un complejo gnoseológico del tipo del nahualismo.

De manera sencilla, podemos decir que el nahual es el individuo, el artista, que de acuerdo con la cosmovisión de su pueblo, posee la fuerza divina para organizar y dirigir la vida religiosa y el contacto mágico de su pueblo con los dioses, es el vínculo vertical entre estos y los hombres; es el medio para conectar la diferencia entre la naturaleza y la cultura. Así el nahual es quien posibilita la relación sintagmática entre lo que de principio se presenta como únicamente paradigmático,²⁶ y por ende, incluye al complejo del tonalismo, mismo que ha sido identificado como un hecho distinto, pero cuyo conocimiento recaía, sin duda, en los nahuales.

De esta manera los nahuales dirigían o participaban de manera importante en ritos propiciatorios para el bienestar de su comunidad como son aquellos de la caza, la siembra y la lucha contra enfermedades. Asimismo, al conocer la cuenta de los días y los soles, es decir, la carga de las tonas o Kines, podían actuar de manera negativa y violenta en contra de sus enemigos y de lo adverso a su

²⁶ Para entender los conceptos de sintagma y paradigma, *cfr.* Edmun Leach, *Comunicación y cultura*.

comunidad. Además eran “el espíritu” viviente de un sinfín de discursos míticos, rituales, sociales e individuales; y daban vida al arte marcial prehispánico que, hasta nuestros días, también refleja el carácter de la política maya.²⁷

El sueño utópico de *La República* de Platón en las tierras mesoamericanas de alguna manera se concretaba, los filósofos, amantes apasionados de la justicia y la sabiduría, también eran los guerreros gobernantes de la voluntad de su Estado, ideología que aún persiste en los corazones de algunos pueblos mayas. Todavía hay pueblos en los que los nahuales como seres de poder gobiernan en sus comunidades, aunque ciertamente sin el esplendor del guerrero prehispánico. Ahora, todo nahual en sus comunidades mayas puede ser sacerdote o místico, hechicero o curandero, pero esto depende de su predisposición divina, su predilección personal y de las necesidades positivas o negativas de los pueblos en los que interactúa.

Antes de nulificar la diferencia étnica en pos de analogías e imposiciones occidentales, cabe aclarar que no todo nahual entra en la categoría de chamán, el nahual también viaja y puede llegar a especializarse en esto, sin embargo, su maestría epistemológica radica en algo más concreto y poderoso; su especialidad está en la ruptura de los niveles espacio-temporales de la conciencia de todos “los espíritus o almas” de la naturaleza. La experiencia de estar en otro espacio y en otro tiempo, implica un estado de conciencia alterado, no cotidiano, para poder recorrer diversos caminos de poder. Es entonces necesario reconocer una gran diversidad de experiencias posibles y en este sentido el nahual también es equivalente al Eros de Platón quien se identificaba con Hermes, el Dios sabio señor de los magos, pero también de la razón y la justicia.

Asimismo, desde tiempos inmemoriales hasta la fecha, por razones que aún falta precisar, entre los mayas y, en general en toda Mesoamérica, al igual que en el modelo epistemológico de Platón, se conciben tres entidades o tres instancias anímicas contenidas en cada ser humano del universo, por medio de las cuales funciona el equivalente a un aparato psíquico. El destino del hombre y por ende el tipo de desarrollo mental que tuviera a lo largo de su vida, dependía del trato que se le diera a esta trilogía anímica.²⁸

²⁷ Andrés Medina (comunicación personal, 19 de octubre de 1998) tiene un interesante esquema bibliográfico, que será próximamente publicado, acerca del estudio del nahualismo en Mesoamérica. Además esta definición aparece en la tesis del autor denominada *El dios K: Rayo de vida y muerte*.

²⁸ Respecto a las entidades anímicas y su lógica tripartita, *cfr.* López Austin, *Cuerpo humano e ideología*. En lo referente a los mayas está el trabajo de Pitarch, *Etnografía de las almas en*

Estas entidades habitan en todo el cuerpo humano, pero se reconocen en alta concentración en ciertos lugares; el *teyolia* en el corazón, el *tonalli* en la cabeza, y el *ihiyotl* en el hígado. Son unidades autónomas (en constante movimiento) y bajo ciertas circunstancias las dos últimas pueden desplazarse del sitio orgánico en el que se les encuentra; el *teyolia* sólo tras la muerte abandona el cuerpo para regresar al lugar de donde provino.

Entre los mayas es el *ch'ulel* el que reside en el corazón y hasta el momento de la muerte va al más allá. A esta fuerza contenida en mayor concentración en el corazón se le otorga la exclusividad sobre la memoria, los hábitos, la afición y la dirección de las emociones y las acciones, es decir, la voluntad. En Tedlock se aclara que los quichés le atribuían al corazón todos los poderes psíquicos, alma de la razón, memoria y voluntad. También, aun cuando la conciencia está distribuida por todos los sentidos de la percepción sensorial, ya que es en estos donde, según los mayas, se realiza el conocimiento, es en el corazón donde está la fuente misma de la conciencia. El indígena, captando su corazón, conversando con él, toma cuenta de su existencia y actúa dirigiendo a los otros dos centros anímicos lo mismo sucede entre los tzeltales de Cancuc. Algo muy similar sucede con Platón, ya que hasta la fecha es parte del acervo cultural de Occidente otorgarle al corazón la capacidad de amar, pero incluso de presentir, intuir y conocer de manera directa, es lo que denominamos una corazonada.

Al *ihiyotl* se le relaciona con la vitalidad y la afición. “Es éste el centro del que surge la energía necesaria para hacer de la persona un individuo brioso, esforzado y valiente” (López Austin, 1990: 258). Se piensa que está constituido de la misma materia que la oscuridad de la noche, misma de la que se componen las apariciones fantasmales del Dios de los nahuales y los brujos. En la ordenación de este centro está la coordinación armónica de los sentimientos y las pasiones, en su dispersión y desorganización, la angustia que puede desbordar en locura y maldad; las dos grandes enfermedades de la conciencia para el indígena y también en la filosofía de Platón.

En el *tonalli* está la fuerza de la atención y de la alegría. Los tzotziles y muchos otros grupos mayenses, dicen que éste es el *Kinal* o *ch'ulel*, quien es dueño del animal compañero, así como del calor y la sombra de una persona.

Cancuc, Chiapas. Siguiendo a estos autores hay hechos concretos que nos permiten suponer que el pensamiento maya trabajaba con entidades más o menos parecidas a las nahuas. Además, lo presentado aquí no es más un instrumento heurístico que en la medida de lo posible permite establecer relaciones positivas que por lo pronto serán utilizadas como lo único disponible.

Se decía que una persona reía con la mollera y que era por esta misma zona por donde salía el *tonalli* al momento de soñar, de morir y al tener una impresión muy fuerte, como el contacto sexual y los sustos. Los tzotziles incluso temen cortar demasiado las uñas y los cabellos pues temen que el *tonalli* se disperse.

Si bien, como apuntan los nahuas de la Sierra Norte de Puebla o los cuicatecos del Istmo, todos pueden sacar su *tonalli*, pero no todos exteriorizan su carga anímica del hígado. Esta se denomina nahual y es quien sólo puede exteriorizar esta fuerza telúrica. De la misma manera, en toda Mesamérica se supone que todos los hombres poseen un doble animal que se denomina tonal, pero no todos poseen un animal nahual. Para poseer a los nahuales se ha de nacer en fecha calendárica precisa, es decir, tener un tonal especial, tener una herencia paterna poderosa, practicar complejas técnicas religiosas de abstinencia y sufrimiento, o bien realizar ciertos ejercicios tabuados.

Pero antes que ver al nahualismo como un rasgo más de la cultura y la organización social es conveniente considerar que, como ya arriba se apuntó en el enfoque emergente, experiencia y visión del mundo son interdependientes y juntos a lo largo del tiempo constituyen patrones conductuales retroactivos que al volverse habituales, reafirman ciertas relaciones estructurales dentro de la mente, el medio natural y la sociedad. Por esta razón antes que nada el nahualismo es un fundamento gnoseológico práctico, que clasifica y ordena el mundo del indígena en una relación fluctuante entre lo corporal y lo extracorporal.

Hay muchas perspectivas académicas que desgraciadamente, de manera reaccionaria, reducen al nahualismo tratándolo como un hecho meramente religioso y/o metafísico. Reduccionismo que se explaya en todo el análisis occidentalizante del cosmos maya.

En este sentido, el primer problema es que hasta la fecha, se presenta al nahualismo más como un conjunto de pedazos literarios, orales e incluso icónicos, con cierta relación con la magia, la religión, la política y las clasificaciones sociales. Pero el nahualismo es más que un sistema funcional de la cultura, es un hecho psicológico y social, un fenómeno de la conciencia humana. Para entender el mecanismo de la relación epistemológica que resulta de la percepción del mundo maya, se ha de integrar al nahualismo dentro de otra categoría antropológica de mayor poder de abstracción: el totemismo, por medio del cual se integra al nahualismo dentro del análisis de lo social, la relación hombre-naturaleza y las relaciones culturales en su plano lógico y simbólico.

El reduccionismo funcionalista que sin duda se apoya en el empirismo inglés y el racionalismo francés, contribuyen al fracturamiento de la compren-

sión del fenómeno del nahualismo, y lo hacen al apreciar a uno de sus medios de expresión, el mito, como un estilo literario, donde la fantasía y la imaginación es lo que perdura y no la realidad concreta. Reducción que le otorga a la metáfora y la metonimia²⁹ un valor cuando mucho pseudorealista.

Otra visión reduccionista que ha impedido la posibilidad de una filosofía intercultural, que ubique en términos similares tanto a Occidente como a la alteridad, y que por ende, permita tratar al nahualismo en términos reales y dialógicos, es el exceso de generalidad otorgado al fenómeno. Siguiendo al funcionalismo, el psicologismo freudiano y sobre todo el jungiano, fácilmente pueden desbordar al nahualismo, convirtiéndolo en parte comprobatoria de la suposición psicoanalítica de que el inconsciente se transmite y se expresa por medio de símbolos universales.³⁰

El inconsciente existe sin necesidad de dichos símbolos universales, pero aquí lo importante es plantear que el inconsciente al ser parte del *id*, como apuntaba Freud, su realidad no es metafísica, ni extratemporal, meramente ideal u abstracta; al contrario al ser el *id*, físico-biológico está sujeto al acontecimiento presente, al intercambio de información entre el soma y el medio ambiente. Como arriba ya se apuntó, el fenómeno de la conciencia es un fenómeno orgánico y existencial, es decir, totalmente real y concreto.

Asimismo, respecto a la exégesis sobre el nahual, que como persona se transforma en animal, existe la *doxa* popular, incluso avalada por académicos, que ve a los nahuales como “fuerzas ingobernables, omnipotencia compensadora de la miseria y de la flaqueza” (Alcantar, s.f.: 22), visión que tiene su origen en la razón aséptica y maniquea de la burguesía de los siglos XVIII y XIX. Lo que dijo Santo Tomás de Aquino, en el sentido de que: “La mutación de un ser en otro es obra del demonio, no de la creación divina”, es la verdadera justificación ideológica de toda esta identificación popular o académica que cataloga al nahualismo como un hecho irreal y fantasioso. Esto sustenta una supuesta unidad psíquica humana, con lo que se rompe la idea de

²⁹ Ambos conceptos pueden entenderse de acuerdo con Leach, 1977.

³⁰ La aplicación indiscriminada del pensamiento jungiano, sin teoría de rango medio para ser aplicable a la antropología se evidencia en la p. 304 de De James, 1973: “Un símbolo, en cuanto imagen o reflejo mental instintivo, podía surgir espontáneamente, como señala Jung, e independientemente de una volición consciente, como ocurre en sueños, visiones o alucinaciones. Este tipo de vivencias humanas encontró expresión en las interpretaciones animistas y teístas de los fenómenos naturales,[...] el misterioso poder sagrado se equiparaba con ciertas especies animales, accidentes físicos, las montañas, los ríos, el sol, el viento, la luna, las constelaciones [...] la fecundidad, la maternidad, y con todo lo que tiene que ver con la procreación y el nacimiento, así como lo aterrador y angustioso de la muerte”.

diálogo entre dos mentes autónomas y alternativas, mismo argumento impositivo que está detrás de la siguiente oposición ideológica de Occidente:

Humano: conciencia, luz de día, voluntad dirigida
opuesto a
Bestia: animal, ilusión, necesidad, obscuridad, fuerza ciega

Fundamentándose de manera consciente o no, en esta idea teológica en torno al nahualismo, la antropología del siglo XX ha propuesto los siguientes caminos ligeramente variables:

1) El psicoanálisis como parte de una antropología evolucionista plantea una identidad entre las culturas primitivas y el psicótico que presa del narcisismo, se hunde en las ilusiones de la esquizofrenia, perdiendo la diferencia entre la realidad y sus deseos.³¹ Esta misma perspectiva en su vertiente relativista, aparece con Jung quien presenta una diferencia entre pensamiento simbólico y pensamiento racional.

2) En este mismo tenor multievolutivo se movió la antropología funcionalista inglesa, primero con la teoría del animismo de Tylor, paralelamente a la cual estaba la teoría precientífica de la magia homeopática y simpática de Frazer. Después se difundió ampliamente el funcionalismo de Malinowsky y Evans-Pritchard, quienes retomando las anteriores posiciones asumen una diferencia racional, pero de manera tajante distinguen el pensamiento mágico, de la religión y la ciencia. Otra posición también inglesa y reaccionaria, es la de Turner quien distingue los símbolos dominantes o principales, de los secundarios o dependientes, proponiendo esta diferencia por la supuesta racionalidad normativa de los primeros y la sensualidad corporal de los segundos.

³¹ Superar la posición reduccionista del psicoanálisis que hace del nahualismo no un hecho concreto y sino un metalenguaje del funcionamiento de lo abstracto en lo concreto, es un reto que se puede emprender desde la revaloración de las ideologías de pensamiento alternativo a Occidente. Por supuesto que la verdad está muy lejos de aquel Freud de *Totem y Tabú*, e incluso de interpretaciones modernas de carácter psiquiátrico. Analítica que implica incluso un problema de seguridad social grave, pues lo que piensan muchos psicólogos y psiquiatras es lo mismo que opina Alcantar Camarena, en *El nahualismo y las transformaciones del ser*: “De la misma manera que el niño, el primitivo al identificarse no solo imita movimientos y pretende imitar cualidades de aquel ser que es admirado, sino que las adquiere para su fuero interno y las incorpora al caudal de su ser [...] Los sujetos arriban a formas de satisfacciones instintivas pasionales, casi a ciegas o semiconscientes; éxtasis, arrebatos, automatismo mental que hacen recordar la adopción de identidades animales (Alcantar, s. f.: 23-24).

3) También desde principios de siglo se fundamentaron los razonamientos de la escuela francesa con respecto al problema de la diferencia mental. Los franceses se fijaron menos en los elementos sociológicos y veritativos del conocer alternativo, pero desde un principio se preguntaron por la lógica y las razones que podían posibilitar una lógica alterna. Lévy-Bruhl fue quien primero planteó un desarrollo diferencial en la lógica humana, aseguró que la mente del otro es primitiva en su hacer, y por ende, es prelógica, gracias al principio de participación mística.³² Principio que después, dentro de un orden multievolutivo, Durkheim y Mauss retomaron no sólo para explicar la magia y la religión sino para incluso, bajo el concepto de solidaridad, explicar la razón de la sociedad. Lévi-Strauss también apela a la unidad racional de la mente, pero ya no hace diferencias sociológicas como sus maestros, sino que abre una opción hacia la dialógica diciendo que la magia y la ciencia son dos formas distintas de aprender la realidad.

4) Hallpike resume de manera reduccionista, la posición de la psicología del desarrollo, misma que representa la parte experimental de la psicología que mejor ha trabajado el problema de la epistemología y la biología. Apoyándose en Piaget y Vygotsky, Hallpike aplicó sus elaboradas pruebas para, desgraciadamente, concluir junto con el evolucionismo de Greenfield que: “las sociedades no técnicas, tradicionales, sólo exigen el perfeccionamiento y enriquecimiento de los modos primeros del mirar el mundo” (Hallpike, 1986: 39). Supuestamente este pensamiento primario no llega a desarrollar lo abstracto, lo meramente formal, lo pertinente de las matemáticas y los sistemas lógicos de relaciones jerarquizadas, donde se realizan “operaciones a la segunda potencia”, es decir, operaciones de operaciones, posibles únicamente para los de tradiciones occidentalizantes.

Estas posiciones ideológicas de la mente, más allá de sus implicaciones racistas, han impactado el estudio del nahualismo mesoamericano, esto debido a que hasta la fecha no ha habido un compromiso real por desentrañar la naturaleza del nahual; una visión folklorista, funcionalista y disconexa de la realidad, es decir metafísica, es la que ha imperado.

³² Participación mística que se aprecia en su versión mejorada en la obra de De James: “Por ser sagradas las misteriosas fuerzas de nutrición y propagación de la vida y representar los centros de interés emocional y de preocupación, se adoptó una actitud de veneración hacia ellas que se tradujo en una técnica ritual encaminada a someterlas a cierto control sobrenatural”. El autor también apunta el problema de la cacería y de su dependencia del azar, de los cambios estacionales, y de más hechos imprevisibles, “la angustia debió haber sido permanente [...] Por esto instituyó inmediatamente una técnica ritual, que mitigase la angustia ante lo impredecible” (De James, 1973: 234).

Ana Erice (1985), resume muy bien las principales posiciones que fundamentadas en las anteriores ideologías antropológicas al respecto se han producido desde la escena etnológica de Mesoamérica:

Grupo 1: el nahualismo es tan sólo una organización política de resistencia colonial.

Grupo 2: el nahualismo no existe como complejo de rasgos culturales, es tan sólo un término que refiere al brujo que se transforma, esto a diferencia de lo que es el Tonal: suerte, destino, animal compañero. Muchos investigadores como Aguirre Beltrán, Foster, Holland y Kohler han reforzado esta posición.

Grupo 3: Pitt Rivers resume esta posición reduccionista del pensamiento de Lévi-Strauss, diciendo que “la creencia en el nahual constituye la forma de expresar el lugar del individuo dentro del reino espiritual y de relaciones[... es] su destino con la estructura de poder de la comunidad” (Erice, 1985: 261).

Erice retoma esta tercera posición, planteando una versión del totemismo de Lévi-Strauss ya que, según ella, de manera acertada pero simple, el nahualismo es una cuestión de relación entre el individuo, el grupo y la naturaleza:

El nahualismo es una ilusión referida a un marco clasificatorio o un conjunto de metáforas y metonimias que sirven para organizar las relaciones entre naturalezas y cultura [...].sistemas simbólicos en los que el animal adquiere el papel de mediador entre la naturaleza y la cultura[...] Animal cuyo último fin es ordenar las jerarquías sociales (Erice, 1985: 267).

El nahualismo es esto y más, que realmente lo sea implica dejar de lado la tendencia metafísica, trascendentalista de excesiva abstracción y que desde posiciones occidentales, colonialistas, pretende reducir al pensamiento mesoamericano.

En este sentido, el nahualismo es el referente cultural de una relación gnosológica, sucedida entre la sociedad y la naturaleza. Relación organizativa, de interacción computacional entre el medio y los organismos, la cual se expresa mediante discursos culturales cuya materia prima son las metonimias y las metáforas, pero como parte de una lógica de la transformación de la información y no como referencias meramente convencionales o fantasiosas.

De donde resulta que el nahualismo es parte de una ontología, una visión del Ser y de su existir. Incluso se puede decir que el nahualismo es el mecanismo epistemológico del mundo maya, es el poder del ver místico, que hace uso de las visiones como criterios de verdad, y esto lejos de ser superstición, ya que los fenómenos referidos son perceptuales y reales desde su propio ámbito autónomo de recursividad mental.

La escritura maya, como transmisión de la información, no es el grafema lingüístico, es la pintura y la danza del vidente; sus límites no son las leyes escritas, son la topología y la geometría del paisaje; su química no son las fórmulas, sino las cadenas tróficas y las variaciones estacionales. En este sentido, el otro es en el orden de la naturaleza y lo que enlaza todo el conjunto es el nahualismo que permite el tránsito entre los distintos ámbitos de la corporalidad (humana) y su extracorporalidad (principalmente animal, meteórica y vegetal).

Los occidentales hemos fundamentado nuestra realidad en la palabra escrita, como apunta J. Derrida, giramos en torno a un logocentrismo lingüístico, y ciertamente creemos que el verbo se hizo carne, otorgándole a lo lingüístico facultades semióticas plenipotenciarias, pero en el caso de los indígenas, el Ser no se escucha ni mucho menos se escribe fonéticamente; se ve en el espejo de la naturaleza y se escribe iconográficamente. De tal manera, que para el maya la lógica de la metáfora natural es ontológica, se sostiene por sí misma, pero las letras dentro del texto se mantienen sólo mediante un para sí comunitario. De donde resulta que los códigos lingüísticos occidentales están en las superficies escritas de los grupos sociales y no se sostienen por sí mismos. En cambio, la mente indígena retroactúa sobre cierta óptica de la naturaleza, se desplaza desde lo que se ha denominado naturalismo ingenuo, y su escritura es la naturaleza de las formas biológicas en movimiento, siendo entonces su ontología biológica. Por esto los códigos de su epistemología son y están en la naturaleza y su gramática es el orden de la *physis* biológica. Así el holismo naturalista del pensamiento tradicional maya proviene de su alta capacidad para plegarse sobre sí mismo, mediante analogías conjeturales cuya normatividad perceptual está en el nahualismo.

Para el maya la interdependencia del cuerpo humano con la naturaleza, es equivalente a la interdependencia del libro frente a la sociedad occidental, y las relaciones dialógicas que de esto se derivan son los grandes tensores de la bifurcación pensamiento tradicional-pensamiento moderno. Oposición que desde Occidente deriva en la dada entre razón y cuerpo.

En este sentido, el poder de lo kinestésico en el pensamiento indígena va más allá del idealismo occidental que ve al cuerpo como un simple depósito somático, e incluso más allá del vitalismo simple, que presupone sólo la necesidad mecánica del cuerpo para poder pensar. Aún más, el mesoamericano aprende con el cuerpo, no sólo depende de él para el funcionamiento físico del sistema, sino que el cuerpo es instrumento lógico con calidad referencial, conceptual, categorial y metodológica. Además de ser este cuerpo el que posee conciencia, percepciones y claro, sensibilidad y sentimientos.

Esto sucede porque el ser maya alineado al proceder de los fenómenos geo-físico-biológicos se ubica como parte de un contexto de fuerzas y manifestaciones ocultas a la percepción cotidiana, pero cuyo ocultamiento del Ser es vencible mediante las mismas reglas de la normatividad biológica, conservadas culturalmente en el complejo del nahualismo. La preservación de las apariencias no impide la acción de códigos eco-culturales emergentes de estados de conciencia alterada por medio de los cuales, de manera totalizante, se ordena, categoriza y reproduce la realidad. Códigos de manejo de la conciencia que incluyen todo el espectro gnoseológico de emoción-acción-reflexión-representación; lo que también nos permite desechar la diferencia occidentalizante dada entre exotérico y esotérico.

¿DONDE ESTÁ EL CAMINO O MÉTODO DE ESTA SABIDURÍA?

Pero dado lo anterior, ¿cuál es, entonces, el método totalizante que está en consonancia con esta epistemología kinestésica del nahualismo?, misma que es referible mediante un conjunto de enseñanzas verificables y reproducibles por y desde adentro de una práctica real; además de que ha permitido el cambio en la continuidad recursiva de su autonomía evolutiva. Aún más, ¿cuál es esta práctica del maya que le ha permitido ordenar su mundo de relaciones con la naturaleza mediante una lógica totémica, y por ende, desde un carácter metafórico? La respuesta a estas preguntas es el complejo cultural cacería-recolección, en éste se encuentran las raíces y los frutos del pensamiento maya.

No tenemos duda de que los grupos humanos mesoamericanos a lo largo de su historia mayormente fueron nómadas, teniendo su tradición intelectual y gnoseológica en un complejo existencial de cazadores-recolectores. El descubrimiento de la agricultura mesoamericana sucedió ya en sus últimos tiempos de vida autónoma, es decir, sin esclavitud colonial ni paternalismo liberal.

Como bien apuntan las analogías etnológicas, respecto de lo que sucede con las representaciones prehistóricas típicas de cazadores de animales y de manos en positivo y negativo, estamos ante un complejo código de expresión simbólica, que combina distintos rituales de fertilidad animal y vegetal, cuyo origen, en el caso de Mesoamérica se remonta a más de 12 mil años.³³ En Lol-

³³ El petrograbado más antiguo conocido de América es la representación de un ritual en Brasil de 17 000 a 12 000 años a.p., en donde se describe una danza alrededor de un árbol y donde se denota presencia animal (Schobinger, 1977: 47).

tún, municipio de Oxkutsab, en el estado de Yucatán, hay 90 manos en negativo con una en positivo. No muy lejos de allí, en Acum, tenemos esculpidas cabezas de animales, logradas mediante un grabado de posiciones especiales de la mano, ejemplos claros de la interdependencia epistemológica entre cuerpo y naturaleza (de hecho, muchos glifos mayas son partes corporales); incluso del Clásico temprano, siglos III-IV, tenemos jeroglíficos superpuestos a una mano en negativo, también en sitios de Chiapas hay manos en rojo y en Honduras manos en negro.

Este culto de manos pintadas con o sin animales y vegetales denota una unidad instrumental entre lo animal y lo vegetal; de hecho a diferencia de lo propuesto por el evolucionismo progresista y la antropología culturalista, aquí se ve claramente que en el caso de los mayas lo agrícola significó tan sólo una exacerbación, y por ende una mayor complejidad de lo anterior, es decir, de la caza y la recolección.

Es en el *Popol-Vuh*, libro maya quiché escrito durante los tiempos coloniales, donde se corrobora que la cacería es el método del saber maya, ya que los nombres de los gemelos cósmicos ordenadores del mundo, mismos que aparecen como instrumentadores de los dioses (es decir, como nahuales de acuerdo con lo arriba apuntado), son *Hun Ahpu Vuch* que es traducible por Recinos como cazador *Tacuazin* y *Hun Ahpu Ahu* que se entiende como cazador coyote. Gracias a la magia del quehacer kinestésico, a esta sabiduría empírica y de ninguna manera sólo idealista, es que los gemelos cazadores vencen a los señores de la muerte, ordenando los elementos del universo de vida.

De hecho, en este *Popol-Vuh* también se aclara cómo las cadenas tróficas son el medio de intercambio de información entre el extremo negativo de la muerte y el positivo de la vida. De tal suerte, que la sabiduría maya se basa en el metarelato del cazador que interviene junto con los animales dentro del ciclo de reproducción de las especies, siendo las presas los animales y los “espíritus” en general, es decir, que los magos son cazadores de espíritus y esto les da poder empírico sobre el medio, poder pragmático de y sobre la selva.

El *savoir faire* del complejo de apropiación del medio selvático implica que las enfermedades y los peligros sean acechados por el *h'men*, el *ilol*, el *Ahkun*, el nahual maya, de la misma manera que el jaguar acecha a su presa. Es por esta razón que el jaguar es el nahual, el *alter ego* de los brujos, magos y hechiceros. Así los *balamo'ob*, los jaguares, son el principio del poder gnoseológico, y esto no porque sólo sean muy feroces o peligrosos para el hombre, más bien porque su imagen metafóricamente representa el camino de la sabiduría.

De hecho, todo el complejo lingüístico de la palabra *Balam* representa el ámbito del conocimiento. Según el *Diccionario Maya* de Cordemex: “*Balam pakat*: mirar con disimulo lo que pasa, pareciendo que no lo mira, porque el tigre mira así”, es la mirada del acecho, del que está presto a actuar en consecuencia, concepto que asegura la identidad entre la cacería y el jaguar. “*Baalamtah*: es que va a cazar como los gatos, pegándose o arrastrándose para el suelo, ponerse al acecho”. Conceptos conductuales que derivan en la representación personal del “*Balamil kah*: los sacerdotes del pueblo, caciques y regidores que con su fortaleza lo guardan” y del “*Balam k’oh che’*: brujos que decían que se convertían en tigres y mataban a la gente, y recuérdese que entre los mayas “brujo se usa como adjetivo para denotar veneno, fuerza, portento”.

Lo mismo sucede con los mayas de toda la Península de Yucatán, quienes suponen que los *Balam kaho’ob*, jaguares de los pueblos, son los encargados de proteger a los hombres. Tanto en Maxcanú como en la zona central de Quintana Roo a estos grandes felinos de poder, se les identifica con los *Yumtzilo’ob*: los cuidadores del monte, “son los que cuidan el monte, son los dueños del monte, los que vigilan de noche, los que nos vigilan. Son como fantasmas, son los *Balam winco’ob*, los jaguares hombres” (Amador, 1995: 2). De igual manera, los zinacantecos de Chiapas, mediante una epistemología totémica suponen que las comunidades tienen cuatro corrales de animales, mismos que se corresponden con cargos políticos y de reconocimiento social, siendo los jaguares los mayores jefes.³⁴

Asimismo, la etnografía ha registrado entre los mayas los nombres de El Sombrerón entre varios grupos de Tabasco y Chiapas (de la Garza); *Nim Ajab* entre los tzutujiles (Orellana); *Anjel* entre los tzotziles de Chenalho (Guiteras); *Mensabok* o *Yum Kaax* con los lacandones (Thompson), equivalentes a la categoría de nahual aquí planteada, y cuya representación más común es el jaguar. En todos estos grupos, como entre los quichés de Guatemala y en prácticamente todo Mesoamérica, este personaje también es conocido como El Señor del Cerro quien otorga la sabiduría y por ende, riquezas y poder.

Para la época del Clásico maya hay muchas evidencias de la creencia en el nahual, como Sombrerudo y Señor del Cerro, ya que es muy probable que sea el llamado Dios L, es decir, el viejo con espalda encorvada y piel de jaguar, que aparece en varios vasos pintados y figurillas con su enorme sombrero y rodeado de hermosas mujeres y riquezas. Al respecto hay muchos ejemplos, pero destaca la escena del vaso policromo número 1 de Coe y una de las figurillas mortuorias de Jaina (Miller y Schele, 1986: placa 53).

³⁴ Cfr. Erice, *op. cit.*

Todo hace pensar que esta manifestación divina del creador con la que aún “negocian” los mayas sea precisamente este felino Señor del Cerro o Sombrerón, y como se puede apreciar en el caso de los quichés del Postclásico, es clara la relación del nahual con el *Balam* o jaguar. En el mismo *Popol-Vuh* nos dicen que en el principio del universo, el Creador y el Formador hablan sobre la promesa de velar por la felicidad y tranquilidad de los hombres por medio de su sabiduría, de su bondadoso corazón: “[...] el Creador y el Formador, [es] la madre y el padre de la vida, de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar (*Popol-Vuh*, 1974: 22)”.

Para cumplir con su primer objetivo de velar por la felicidad de sus pueblos, el Creador-Formador hace uso del nahual, él es “el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe[...]”, pues los quichés así nombraban a sus dirigentes: *nawual*. En *El título de los Señores de Totonicapán* se puede constatar que lo mismo sucede entre otros grupos de lenguas quichés. En el capítulo primero llamado “El viaje de las naciones quichés y otros pueblos agregados”, dice: “Los sabios, los Nawuales, los jefes y los caudillos de tres grandes pueblos y de otros que se agregaron, llamados los U Mames [los viejos], extendiendo la vista por las cuatro partes del mundo y no viendo inconveniente, se vinieron de la otra parte del océano (Coe, 1974: 215).

En la narración de la creación del hombre del *Popol-Vuh* se hace referencia al hecho de que en un principio los hombres veían cómo lo hacían los dioses, pero después perdieron la capacidad para ver así, “el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, [...]sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca” (*Popol-Vuh*, 1974: 107); sin embargo, en la fuente de *El título de los Señores de Totonicapán*, se aclara que los nahuales sí veían sobre todas “las cuatro partes” de la tierra. Esta naturaleza sorprendente de los nahuales se revela también en el *Popol-Vuh*, en donde se explica acerca de los primeros *Balamo’ob*, los fundadores de los pueblos mayas:

Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones. [...] Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante miraban a su alrededor [...] Las cosas ocultas las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y así mismo desde el lugar en donde estaban lo veían. (*Popol-Vuh*, 1974: 105)

Entre los tzutujiles del Lago Atitlán existe una categoría para definir lo que representa este poder de Creador-Formador para la defensa de su pueblo, al invocarla dicen: “*nuwal* libros, *nuwal* tinta, *nuwal* leyes, *nuwal* justicia” (Mendelson, 1975: 106).

En estos “hombres de conocimiento” o nahuales estuvo fundamentada la organización social de los pueblos prehispánicos; ellos como manifestaciones humanas de los poderes de la tierra, incluido el rayo y otros fenómenos tales como tormentas y temblores, dirigían los sacrificios, declaraban la guerra y muy seguramente, como hasta hace 20 años en Pinola, comunidad tzeltal, con el nombre de madre-padre, regulaban los males y las curaciones de su pueblo. Es también conocido entre los actuales tzotziles de San Pedro que el Ángel, dios del cerro, el rayo y defensor de la comunidad, es también el señor del tabaco, planta que pertenece al *Balam* y a los nahuales.

El jaguar es entonces el animal más poderoso de la selva, no sólo por su ferocidad, sino porque la fiereza es consecuencia de una sabiduría ecobiológica, fundamento ontológico de la cosmovisión mesoamericana. Este animal conoce los caminos de la selva, las costumbres de sus presas, de tal manera que el movimiento de su cuerpo y sus ojos determinan el momento y lugar precisos del ataque y el repliegue efectivos. Gracias a esto posee el corazón del nahual y éste el de aquél, suerte de espejo epistemológico que corrobora la idea de mente maya aquí presentada.

UNA PRIMERA CONCLUSIÓN

El problema del pensamiento maya es el problema de su ideología y de las formas en que ésta se ha venido reproduciendo, problema de la transmisión del saber, que de acuerdo con lo que hoy sabemos es la problemática de la mente, misma que implica un reconocimiento de las formas propias en que el ser maya ha venido construyendo su mundo de verdades y mentiras de manera autónoma, con una evolución vertical y retroactiva, y no progresiva y horizontal. Reconocer esto también implica estar conscientes de la historia de la epistemología occidental para así realizar de manera consciente una serie de relaciones dialógicas, y no deterministas, entre ambas formas de aprehender la realidad. Esto que es un enfrentamiento consciente genera lo que de hecho es una antropología intercultural, donde tanto el saber de la alteridad cultural como el occidental se apropian el uno del otro para reconocerse a sí mismos.

Aquí hemos propuesto que la praxis cultural posibilitadora de una especificidad del pensamiento maya es la práctica laboral más tradicional de

estos grupos humanos: la recolección y la cacería. Praxis milenaria que, a su vez, permite la ordenación de un mundo con un carácter totémico y animista muy particulares, ordenaciones que en el mundo de las relaciones biológico-ecológicas encuentran su sentido en el nahualismo (incluyendo dentro de éste al tonalismo), ya que esto es una estructura de pensamiento que permite la explicación y la comprensión de la producción social de sentido de manera metafórica y metonímica.

Lo anterior ha permitido iniciar la construcción de una teoría del conocimiento maya, lejos del determinismo evolucionista y funcionalista de siglos pasados. La vía del nahualismo lejos de ser algún error o superstición, mera ilusión organizativa o mero sistema *folk* de orden clasificatorio o sólo ideológico, es una expresión más del espíritu cognitivo del Ser, es una más de sus posibilidades de existencia real.

Sin duda, aún falta mucho por hacer para ir desenterrando de la incompreensión y el racismo toda esta riqueza de la evolución del Ser, pero sólo a través de la mirada de los nahuales las huellas de la epistemología maya no se perderán en la ignorancia del continuismo impositivo del México occidentalizante de hoy.

REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, G.
1987 *Medicina y magia*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- ALCANTAR, A.
s.f. El nahualismo y las transformaciones del ser. *El nahualismo en México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
- AMADOR NARANJO, A.
1995 Balamob, alteridad sobrenatural. *Segundo Congreso Internacional de Mayistas*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- AVIÑA CERECER, G.
1993 El Dios K de los mayas: Rayo de vida y muerte. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
1996 La lógica de lo invisible: el inconsciente en el arte maya. Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- BERMAN, M.
1993 *Cuerpo y Espíritu*. Cuatro vientos, Santiago, Chile.
- BARRERA VÁSQUEZ, A. (COORD.)
1980 *Diccionario Maya*. Cordemex, Mérida, Yucatán.
- BENNETT, S.
1978 *Mind & Madness in Ancient Greece, The Classical Roots of Modern Psychiatry*. Cornell University Press, London.
- BOURDIEU, P.
1991 *El sentido Práctico*. Taurus, Madrid.
- CERTEAU, M. DE
1995 *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. Universidad Iberoamericana-ITESO, México.
- COE, M.
1978 *The Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. The Art Museum, Princeton University, Princeton.
- CHOMSKY, N.
1999 *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Gedisa, Barcelona.
- DERRIDA, J.
1998 *De la Gramatología*. Siglo XXI, México.
- ELIADE, M.
1989 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- ERICE, A.
1985 *Reconsideraciones de las creencias mayas en torno al nahualismo*. Estudios de cultura maya, V-XVI, México.
- FREUD, S.
1980 *Totem y tabú*. Alianza, México.
- GARZA, M. DE LA
1990 *Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl*. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GOFFMAN, I.

1984 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Mcgraw-Hill, México.

HALLPIKE, C. R.

1986 *Fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica, México.

JAMES, O. DE

1973 *La religión del hombre prehistórico*. Guadarrama, Madrid.

KASANTZAKIS, N.

1993 *Last Tentation of Christ*. Penguin Books, Middlesex, Inglaterra.

KOSIK, K.

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

LAKATOS, I.

1983 *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza Universal, Madrid.

LEACH, E.

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

LEVI-STRAUSS, C.

1984 *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.

LEWIN, R.

1995 *Complejidad, el caos como generador de orden*. Tusquets, Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN, A.

1989 *Cuerpo humano e ideología*. Tomo I, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

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

MENDELSON, M.

1965 *Los escándolos de Maximón*. Tipografía Nacional, Guatemala.

MILLER, A. Y L. SCHELE

1986 *The Blood of kings*. Kimbell Art Museum, Nueva York.

- MORIN, E.
1994 *El Método III, el conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid.
- NICOLAS, A.
1979 *Jean Piaget*. Fondo de Cultura Económica, México.
- NIETZSCHE, F.
1980 *El Anticristo*. Quinto Sol, México.
- PITARCH, P. R.
1993 *Etnografía de las almas en Cancuc, Chiapas*. Tesis de doctorado, Ann Arbor University, International Microfilm.
- POPPER, K.
1974a *Popol-Vuh*. Traducción de A. Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.
1974b *El título de los señores de Totonicapan*. Traducción de A. Recinos, Tipografía Nacional, Guatemala.
1997 La selección natural y el surgimiento de la mente. Martínez S. y León Olivé (comp.), *Epistemología evolucionista*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós, México.
- SHOBINGER, J.
1997 *El arte rupestre de América*. CONACULTA, México.
- SHORE, B.
1996 *Culture in Mind, Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford University, New York.
- SULLIVAN, P.
1991 *Conversaciones inconclusas*. Gedisa, México.
- TEDLOCK, D.
1992 The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book. Danisen, E., y R. J. Sharer (eds.), *New Theories of Ancient Maya*, University Museum of Pennsylvania, Filadelfia.
- TOZZER, A.
1974 *Mayas y lacandones*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- TURNER, V.
1994 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, México.

VARELA, F. J. Y E. THOMPSON

1991 *De cuerpo presente*. Gedisa, Madrid.

VILLACORTA, J. A. Y C. VILLACORTA. (EDS.)

1977 *Códices mayas*. Tipografía Nacional, Guatemala.

VINCENT, G. I.

1994 *Biología de las pasiones*. Anagrama, Barcelona.

ZEMELMAN, H.

1987 *Uso crítico de la teoría*. El Colegio de México, México.