



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**  
**FFyL - IIFL**

*CHANTE' WA XJUL B'ESNIYE'*  
**LOS ANIMALES Y SUS SEÑALES ENTRE LOS TOJOLABALES DE SALTILLO, LAS  
MARGARITAS, CHIAPAS**

**TESIS**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**PRESENTA:**  
**FERNANDO GUERRERO MARTÍNEZ**

**DR. OTTO SCHUMANN GÁLVEZ**  
**PROIMMSE-UNAM**

**MTRA. ERÉNDIRA JUANITA CANO CONTRERAS**  
**CIIPBIOCE**

**MÉXICO, D. F. SEPTIEMBRE DE 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Otto Schumann Gálvez*

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es en realidad producto de muchas personas. Sin ellas simplemente no existiría. Mi agradecimiento más profundo y sincero a Otto Schumann Gálvez, a quien le debo haber desarrollado esta tesis y conocido a las personas que me brindaron sus saberes, de las que he aprendido tanto. Conocerlo a usted, maestro, será de las vivencias que más agradeceré en la vida. La humildad, sencillez, generosidad y el respeto que me ha inculcado y que lo caracterizan los apreciaré por siempre. Es en verdad usted un gran maestro en toda la extensión de la palabra. Muchas gracias por su total apoyo.

Agradezco de manera especial a todas las personas que me recibieron con gran amabilidad en sus casas en Saltillo, brindándome buena parte de su tiempo y mucho de su conocimiento, pero más por su amistad y apoyo para que estuviera aprendiendo con ustedes. Conocerlos me ha marcado como persona. *Ts'akatal*.

A mi familia que siempre me ha apoyado en todo y que con su cariño hacen que todo valga la pena. Los amo mucho Lucía, Alfredo y elAle.

Quiero agradecerle mucho a Rafael Serrano González por emprender conmigo ese viaje que ya jamás acabará. Sin tu compañía no sé si habría llegado hasta aquí. Deseo firmemente que ese equipo que hemos hecho se siga construyendo como hasta ahora. Gracias carnal.

A mi querida Eréndira Cano Contreras, gracias por aceptar formar parte de esto, pero más por compartir esa esencia que es la que más importa. Gracias por ser ese espejo que me recuerda quien soy. Que el caracol siga dando vueltas.

También quiero destacar la valiosa ayuda de Alejandro Curiel, quien no dudó en compartir conmigo sus datos y todo lo que sabe sobre el *Tojol-ab'al*. Esta tesis se enriqueció mucho con tus comentarios y correcciones. Gracias por tu amabilidad y disposición.

A Martha Ilia Nájera y Fabio Flores les agradezco mucho que hayan revisado mi trabajo y que hayan aceptado ser mis sinodales.

A Alicia Juárez por brindarme su amistad y por su ayuda constante que aprecio mucho de verdad. Esta tesis se hizo gracias a tu apoyo a través del proyecto PAPIIT IA300112-2 “Los animales del temporal: un acercamiento al estudio de los animales en la cosmovisión indígena a partir de las fuentes mexicas”, del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Agradezco a la UNAM por permitirme desarrollar esta investigación con el apoyo de la Coordinación de Estudios de Posgrado y su programa PAEP. Asimismo, mis agradecimientos al programa de Movilidad Estudiantil por acceder a apoyarme con una estancia de investigación. A Carmen Valverde por su gran apoyo como coordinadora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos.

A mis amigos y amigas que han compartido conmigo esta experiencia y que han estado conmigo en este viaje. Christian, Arturo, Cristal, con sus risas y compañía nunca me he sentido solo. A Gabriela, Rocío, Alonso, Talia, Ray, Julien les agradezco todos esos momentos que hemos pasado y los que seguirán, son personas importantes para mí.

Muchas gracias a todos.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
<b>Antecedentes</b> .....	8
<i>Estudios sobre la relación humano-fauna</i> .....	8
<i>Los tojolabales</i> .....	11
<i>Área de estudio</i> .....	12
<b>MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL</b> .....	17
<b>Señal, augurio, presagio, vaticinio o pronóstico</b> .....	28
<i>Buscando conceptos locales</i> .....	32
<b>MÉTODO</b> .....	35
<b>I. LAS SEÑALES ANIMALES EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA</b> .....	40
<b>II. EL VÍNCULO HUMANO-ANIMAL ENTRE LOS TOJOLABALES</b> .....	59
<b>Consideraciones generales sobre los animales</b> .....	59
<b>La composición de la persona: el alma animal</b> .....	62
<b>Los animales y el habla</b> .....	69
<b>III. LOS “ANIMALES QUE ANUNCIAN” ENTRE LOS TOJOLABALES DE SALTILLO</b> 73	
<b>Los animales y sus señales</b> .....	73
<b>Las formas en que manifiestan la señal y los tipos de presagios</b> .....	77
<b>IV. SIMBOLISMO SONORO Y PALABRAS AFECTIVAS EN <i>TOJOL-AB’AL</i></b> .....	113
<b>Consideraciones sobre la morfología de las palabras afectivas en <i>Tojol-ab’al</i></b> .....	124
<b>V. LAS REACCIONES ANTE LAS SEÑALES DE LOS ANIMALES</b> .....	134
<b>CONSIDERACIONES FINALES</b> .....	140
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	144

## INTRODUCCIÓN

Las concepciones que los tojolabales y en general las etnias mesoamericanas tienen de la fauna, constituyen sin duda un tema relevante pues permiten conocer parte de la cosmovisión de un grupo humano, a la vez que proporcionan una valiosa forma de acercarse al estudio de la relación humano-naturaleza en una sociedad con una cultura diferente a la nuestra. No obstante, también es una cuestión compleja y amplia que comprende distintas líneas de investigación, por lo que abordarla en su cabalidad representa un proyecto a largo plazo, dentro del cual es posible plantear un tema particular que de cuenta de la importancia de la fauna para los tojolabales y que puede sentar las bases para abrir un panorama más amplio en un estudio futuro. Este tema es la consideración de que algunos animales son capaces de anunciar distintos sucesos.

Esta demarcación es un buen punto de partida para ubicar el conocimiento con referencia a los animales y sus señales, así como sobre las concepciones tojolabales de la fauna en un sentido más general. De este modo, la investigación es un acercamiento a los saberes que los tojolabales tienen de la fauna, entendiéndola como seres con los que comparten el mundo donde viven y las interacciones existentes entre ellos.

Este hecho permite destacar que los saberes que los pueblos indígenas poseen sobre la naturaleza son producto de un proceso complejo que puede tener una larga tradición dada su amplitud histórica, pero también resultado de adaptaciones y transformaciones a realidades nuevas, de tal forma que el conocimiento geográfico, físico, biológico y ecológico que tienen estos grupos es amplio y se sigue reconfigurando para transmitirse, en muchos casos, a las siguientes generaciones como parte del acervo cultural de cada pueblo. Tales características son particularmente importantes en México, ya que aquí se

entremezclan dos rasgos fundamentales que hacen de este territorio un país particularmente diverso: la diversidad biológica y la diversidad cultural. En realidad, dichas características no se expresan de manera separada, sino que conforman una unidad donde ambas se complementan y enriquecen mutuamente, por lo que es preciso pensarlas como algo indisoluble. La relación entre biodiversidad y diversidad cultural es tan profunda que se ha demostrado que existe una asociación entre la diversidad de lenguas endémicas y la megadiversidad biológica, producto tanto de las condiciones físicas, biológicas y ecológicas, como de las económicas, sociales y culturales (Boege, 2008).

Esto se debe a que los grupos étnicos o comunidades indígenas que se distribuyen a lo largo del territorio nacional han intervenido con prácticas agrícolas en los ecosistemas donde actualmente se desarrollan desde hace siglos o incluso milenios, logrando modificar las características biológicas de muchos organismos y también las propiedades ecológicas tanto de poblaciones y comunidades bióticas, como de los mismos ecosistemas (*ibid*). A pesar de esto, también existe una asociación entre la pérdida de la biodiversidad y el detrimento de las culturas y las prácticas lingüísticas, por lo que “si se pierde una especie o un paisaje, la humanidad habrá perdido conocimiento de los pueblos en cuestión. Al perder un idioma desaparece el conocimiento cultural de las relaciones humanas, los saberes ambientales, las formas de vida y las concepciones del mundo de sus hablantes” (*ibid.*: 50).

A partir de lo anterior, la presente investigación tiene el objetivo de reconocer, registrar y analizar las concepciones sobre los animales que anuncian sucesos, así como las repercusiones de los presagios entre los tojolabales de Saltillo, Las Margaritas, Chiapas. Para ello se toma en cuenta la información existente al respecto en la tradición mesoamericana a lo largo del tiempo, pues las relaciones establecidas entre los grupos de esta área cultural tiene una amplitud histórica importante en la que es posible advertir

diversas ideas en torno a los mensajes de los animales. Posteriormente se aborda el vínculo humano-animal desde la perspectiva tojolabal para reconocer los puntos más importantes de la relación y cómo se articulan con el tema de las señales. A partir de ello, se analizan las formas en que se concibe que los animales “dan” las diferentes señales y cuáles son los presagios asociados a ellas entre los tojolabales de la comunidad de estudio. Esto da la pauta para estudiar la relación entre humanos y animales desde el pensamiento tojolabal, así como la naturaleza de los animales que presagian eventos, es decir, cómo son concebidos. Así, se integra en la tesis el estudio de los sonidos animales como fuente importante de las señales, en el que se muestran palabras específicas para describirlos y cómo interactúan en la dinámica de los presagios. Finalmente, se aborda la relación entre las concepciones de los presagios y las actitudes y acciones tomadas frente a ellos, así como ante los animales en cuestión.

El estudio parte de la consideración de que el conocimiento que los tojolabales de Saltillo poseen de la fauna influye en las concepciones que tienen sobre ciertos animales como seres que presagian eventos particulares que afectan la vida del ser humano. Por ello es posible advertir las formas en que las personas actúan, las acciones que se toman frente a los distintos anuncios que dan los animales y su actitud ante los mismos. A partir de dichos saberes, se puede dilucidar la forma en que conciben y se relacionan las personas con otros seres con los que comparten el medio.

## **Antecedentes**

### *Estudios de la relación humano-fauna*

Aunque existen escasos trabajos específicos sobre la relación de los tojolabales con los animales, se pueden mencionar algunas investigaciones importantes que sirven de

antecedente a la presente, tanto centradas en el grupo de interés como en otros grupos de la familia maya, así como para distintos momentos históricos, las cuales permiten tener un marco de referencia que sirve de base a este estudio.

Eric Thompson (2006) apuntó varias consideraciones sobre los animales entre los mayas precolombinos, estableciendo comparaciones con las fuentes coloniales y datos contemporáneos. Mercedes de la Garza (1984) incluye un capítulo sobre los animales entre los mayas en su estudio sobre la serpiente. En Chiapas se han desarrollado trabajos para otros grupos indígenas, en particular los tzotziles y tzeltales, donde se abordan ciertas concepciones que se tienen sobre los animales, las cuales se relacionan con el tema central de esta tesis. Uno de ellos es el de Sánchez (2000), quien estudió la relación humano-fauna entre tzotziles y tzeltales. Hunn (1977) trató la clasificación tzeltal de la fauna; Acheson (1966) trabajó la etnozología tzotzil de Zinacantan, mientras que Vidal y Macías (1997) recopilaron información sobre el papel cultural de las aves en los Altos de Chiapas. Los trabajos de Holland (1961), Hermitte (1970), Guiteras (1986) y Pitarch (1996) son imprescindibles para conocer los conceptos sobre los animales y las entidades anímicas de tzotziles y tzeltales. Page (2005), por su parte, investigó la etnomedicina tzeltal, en donde se deja ver la injerencia de la fauna en los procesos curativos, así como el trabajo de Enríquez *et al.* (2006), quienes analizaron el uso medicinal de los animales en comunidades de los Altos de Chiapas.

En cuanto a la información disponible sobre el papel específico de los animales entre los tojolabales existen los estudios de Guerrero *et al.* (2010) y Serrano *et al.* (2011), quienes abordaron los atributos medicinales, mágicos y agoreros de los animales. Por otro lado, destacan los textos que recopilan cuentos, mitos y leyendas, entre las que se encuentran varias donde los animales juegan un papel preponderante. Una de las

narraciones de mayor importancia es la leyenda tojolabal llamada “Los dos mundos”, recopilada por Mario H. Ruz y Otto Schumann Gálvez, donde se narran, entre otras cosas, el origen de diversos animales y el por qué de sus actuales condiciones (ver Ruz, 1983, I). Narrativas tojolabales de inestimable relevancia para el estudio de las concepciones de los animales entre este grupo se encuentran en el libro editado por Antonio Gómez, María R. Palazón y Mario H. Ruz (1999). Otros cuentos importantes de la tradición oral tojolabal son los que aparecen en el trabajo de Arturo Lomelí (1988), los *Relatos Tojolabales* (1998), la recopilación de Jiménez (2000) y el libro editado por el PROIMMSE (2002), en donde se encuentra información rica sobre los animales.

Sobre la cosmovisión tojolabal existen principalmente textos como los de Ruz (1983) y Gómez (1996), donde es posible vislumbrar cuestiones referentes a los distintos ámbitos del cosmos, los seres y deidades que lo habitan y las concepciones sobre las entidades anímicas que componen al ser humano. Por otro lado, Lenkersdorf (2008) dio cuenta de las concepciones que los tojolabales tienen del mundo a partir de sus expresiones lingüísticas y los significados de éstas. Asimismo, se cuenta con una investigación muy completa sobre la medicina tradicional tojolabal (Campos, 1983), donde se explican los padecimientos que más comúnmente sufre la población y cómo muchos de ellos son originados por sucesos que se califican desde nuestra perspectiva como sobrenaturales, mostrando al final de este trabajo un cuadro con los animales empleados en la medicina tojolabal, detallando su forma de uso y la enfermedad que cura.

### *Los tojolabales*

Los tojolabales<sup>1</sup> viven actualmente en el sureste del estado de Chiapas. El 90% se ubica en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, mientras que los demás se encuentran en los municipios de Comitán, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Trinitaria y La Independencia (Cuadriello y Megchún, 2006; Peake, 2007). El número de hablantes de la lengua *Tojol-ab'al*<sup>2</sup> varía según diferentes autores, pues Lenkersdorf (2010) propone que se tratan de entre 30 y 50 mil personas; Campbell (1988) y Ruz (1993) mencionan que son alrededor de 35 mil, mientras que Peake (2007) menciona que se tratan de alrededor de 35 o 37 mil personas.

La lengua *Tojol-ab'al*, la palabra correcta, pertenece lingüísticamente a la familia maya, aunque su posición exacta se encuentra aún en un debate en el que existen dos propuestas. Una relaciona al *Tojol-ab'al* con la rama tzeltalana, debido a su parentesco morfosintáctico (Robertson, 1977 y 1992), mientras que la otra propuesta la ubica como parte de la rama q'anjob'aleana, formando el grupo chuj-tojolabal, pues se considera que está emparentada directamente con la lengua chuj de Guatemala (Kaufman, 1972 y 1990; Schumann, 1983). Campbell y Kaufmann (1985) han llamado la atención sobre la cercanía léxica del *Tojol-ab'al* con el chuj y otros idiomas como el popti', el q'anjob'al y el akateko.

---

<sup>1</sup> En este trabajo se prefieren emplear los términos en español 'tojolabal' y 'tojolabales' para referirse a la o las personas que tienen como lengua madre el *Tojol-ab'al*, ya que tanto en la literatura sobre el grupo como en las propias comunidades, el etnónimo que se utiliza puede variar. Ruz (1983) se ha referido a la gente tojolabal con el término *tojol winikotik*, sin embargo, éste sólo hace referencia al sexo masculino, a los varones, además de que este término conlleva una serie de implicaciones sociales y morales al interior de las comunidades (Cruz, 2010). Lenkersdorf (2008) apunta *tojol ixuk winikotik* para incluir al sexo femenino, pero éste no es un término que se utilice localmente. La gente de habla *Tojol-ab'al* de algunas comunidades se autonombra como *tojol-ab'al* o como *tojol-ab'alero*.

<sup>2</sup> Se utilizará la Norma de escritura de la lengua *Tojol-ab'al* del INALI (2011) cuando se utilicen términos en esa lengua. Se incluyen algunas excepciones cuando se respeta la ortografía utilizada por algún autor referenciado, así como otras que se indicarán en su momento.

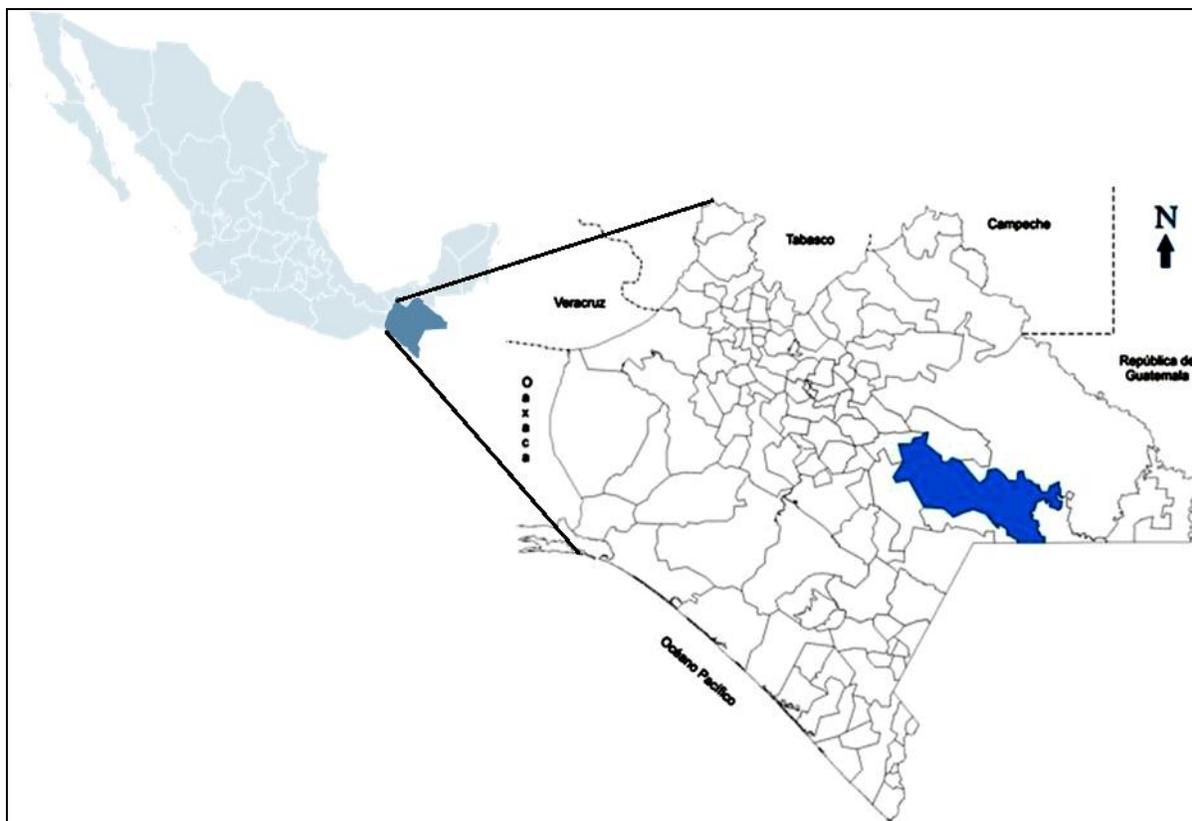
No obstante, datos recientes indican que el *Tojol-ab'al* es una lengua criolla, en el sentido de que gramaticalmente está más emparentada con el tzeltal, pero el léxico se relaciona mayormente con el chuj (Law, 2011; Schumann, comunicación personal).

La historia de los tojolabales es poco conocida debido a la escasez de fuentes y a lo confusas y contradictorias que son éstas, pues existen serios problemas para ubicar al grupo tanto en la época prehispánica como en la colonial, ya que las breves menciones que existen en ocasiones se refieren a ellos como *chañabales* o con algún otro nombre, encontrándose diferencias en las regiones donde habitaba la población tojolabal e incluso sobre sus características (Ruz, 1983, I). Este último autor también menciona que el grupo tojolabal ha sido ignorado en las investigaciones antropológicas y afirmó que, hasta el momento de la publicación de sus escritos en 1983, eran muy pocos los trabajos que han tratado a la etnia (*ibíd.*). Aunque en los años siguientes a esa afirmación se han incrementado los estudios sobre la población tojolabal, las investigaciones siguen siendo pocas en comparación con otros grupos mayenses de Chiapas, como los tzotziles y los tzeltales. Más aún en referencia a las aproximaciones sobre la relación humano-fauna entre los tojolabales, las cuales prácticamente no existen.

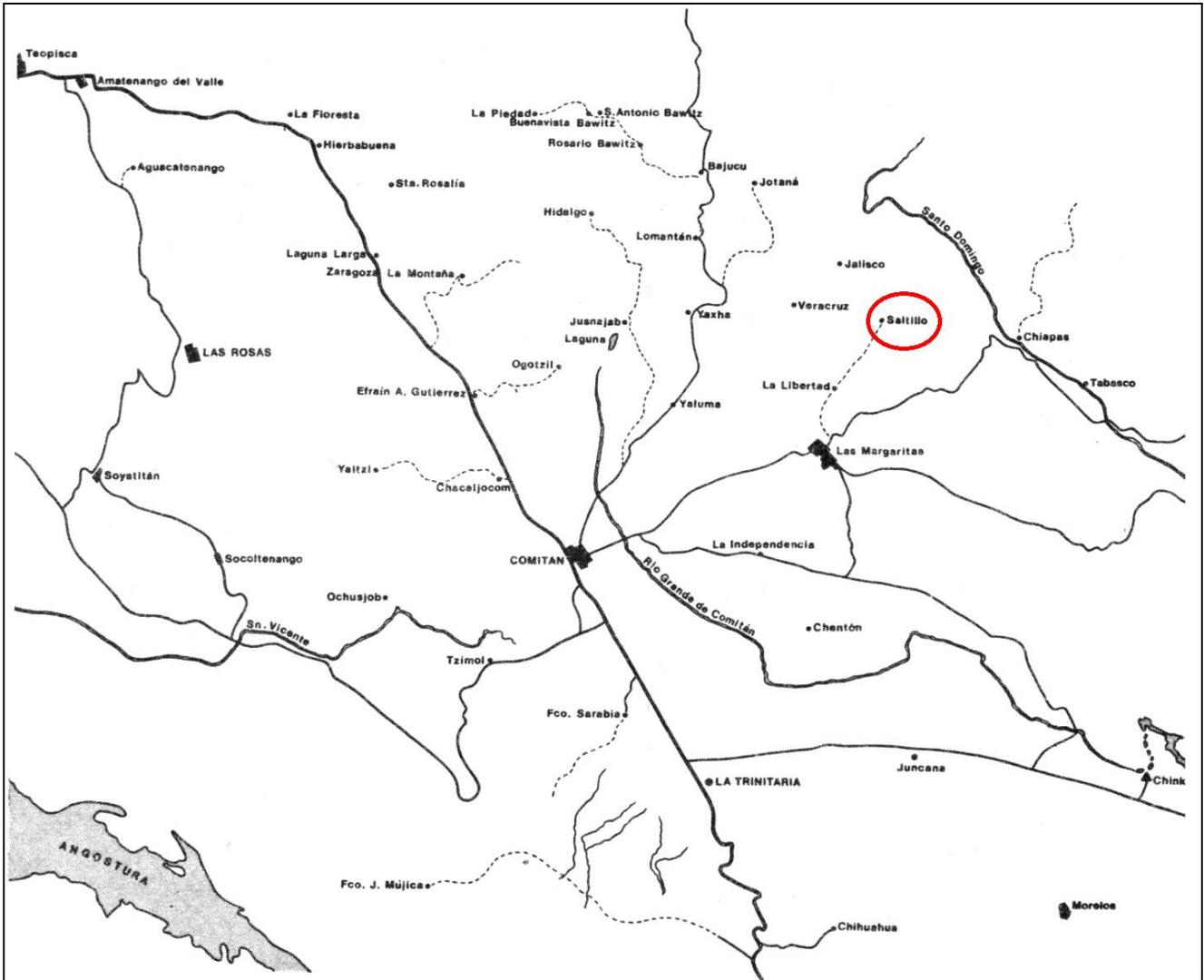
#### *Área de estudio*

Ejido Saltillo, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México. El municipio de Las Margaritas se encuentra en la parte suroriental de los Altos de Chiapas, en la zona limítrofe del altiplano con la selva lacandona; colinda con los municipios de Comitán, Altamirano, Chanal, Ocosingo, Independencia y con la República de Guatemala en una pequeña porción, ocupando un total de 4,520 km<sup>2</sup> (Álvarez, 1983). En el marco territorial y político del municipio, el Ejido Saltillo está adscrito a la llamada Micro-Región II Valle-Periferia,

integrada por 62 comunidades localizadas en la periferia de la cabecera municipal (Rivera *et al.*, 2005) (ver Figuras 1 y 2).



**Figura 1.** Mapa de Chiapas con el municipio de Las Margaritas resaltado. Modificado de INEGI.



**Figura 2.** Mapa de la región donde se encuentra el ejido Saltillo, resaltado. Modificado de Ruz (1983, III).

El ejido Saltillo tiene alrededor de 930 habitantes, cuenta con los niveles de educación inicial, preescolar indígena, primaria bilingüe y secundaria técnica, mientras que la economía familiar depende del cultivo de maíz y frijol como de la ganadería (Gómez, 2010). En la Figura 3 se observa un panorama del ejido. El uso de la lengua *Tojol-ab'al* es privilegiada dentro de las familias y la comunidad; entre los hablantes mayores existe monolingüismo y la mayoría de las personas muestran un bilingüismo incipiente pasivo (*ibíd.*).



**Figura 3.** Ejido Saltillo, Las Margaritas, Chiapas. Foto: Rafael Serrano González.

Por otro lado, de acuerdo con Álvarez (1983 y 2000) el clima del municipio de Las Margaritas es templado subhúmedo con temperaturas promedio de 18° a 20°C en las montañas más elevadas y es posible encontrar en el área cinco tipos de vegetación: a) Selva baja siempre verde; b) Bosques deciduos; c) Encinares o bosques de hojas planas y duras; d) Bosques de hojas aciculares o escamosas (pinares) y e) Zacatonales. La fauna propia de la región está representada por especies de las tierras templadas y frías así como de la selva; incluye alrededor de 20 especies de mamíferos; entre las aves características se encuentran los zopilotes (Cathartidae), rapaces diurnas (Accipitridae), rapaces nocturnas (Tytonidae y Strigidae), además de colibríes (Trochilidae), chachalacas (Cracidae) y varias especies del orden Passeriformes, entre otros, mientras que en la región de los Lagos de Montebello aún

sobreviven escasos quetzales (*Pharomachrus mocinno*) que se encuentran en grave peligro de extinción (Álvarez, 2000).

En un marco más amplio, la fauna del estado de Chiapas incluye un total de 4,533 especies de insectos, de los cuales los más representativos corresponden a los órdenes Lepidoptera y Coleoptera (León-Cortés *et al.*, 2005). Entre los peces continentales se han registrado 205 especies, de las cuales 90 son dulceacuícolas (Rodiles-Hernández, 2005). La diversidad de anfibios y reptiles incluye 324 especies, ocupando el segundo lugar nacional sólo después de Oaxaca (Reynoso *et al.*, 2011). En Chiapas se han registrado un total de 659 especies de aves (Rangel-Salazar, 2005) y es el estado que ocupa el primer lugar a nivel nacional en riqueza de mamíferos terrestres con 205 especies, que representa el 45.5% del total nacional (Naranjo *et al.*, 2005).

## MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

El acercamiento a la relación que un grupo humano tiene con la fauna puede realizarse desde diferentes perspectivas. Debido a que el vínculo humano-animal es un hecho complejo en sí mismo, es pertinente abordarlo a partir de la conjunción de diversos enfoques. Desde una perspectiva más biológica, la interrelación humano-fauna ha sido abordada por la etnozootología, la cual es una disciplina situada en el campo de las etnociencias de la naturaleza, como rama de la etnobiología, que estudia los saberes y prácticas que los grupos humanos tienen sobre los animales (Argueta, 1997; Santos *et al.*, 2009). Ésta se nutre de diferentes campos del saber como la ecología humana, la antropología ecológica, la sociología, la arqueología, la lingüística, entre otros, y puede resumirse de manera breve como el estudio de lo que las personas saben sobre los animales que no es enseñado por la ciencia moderna (Santos *et al.*, 2009).

De acuerdo con Costa *et al.* (2009), la etnozootología busca el conocimiento zoológico tradicional que poseen los grupos humanos, el cual incluye los saberes y el saber-hacer respecto a la biodiversidad, tomando en cuenta las relaciones existentes con los ámbitos sociales, políticos, económicos y culturales, con los que el conocimiento zoológico tradicional se transforma constantemente. Estos conocimientos, al ser parte sustantiva de prácticas y creencias centrales para las poblaciones, se constituyen en saberes efectivos sobre la naturaleza que deben entenderse también como un producto histórico de larga duración, pues provienen de observaciones y percepciones dadas desde épocas antiguas, y dan como resultado su transmisión, principalmente oral, a lo largo de generaciones.

En ese sentido, las señales que dan los animales sobre la ocurrencia de diferentes sucesos que afectan a las personas puede situarse en relación e interacción con varios de los

campos antes mencionados, pues están involucrados en la producción agrícola, en la medicina tradicional, e indudablemente en la cosmovisión y el universo simbólico. Así, las implicaciones que se encuentran detrás de la señal que, por ejemplo, da un ave anunciando la llegada de las lluvias, tiene que ver con el conocimiento etológico del animal, de su ciclo de vida, de su anatomía para poder reconocerlo y de sus interacciones ecológicas, ese decir, de la biología del organismo, la cual es, por supuesto, expresada en los términos específicos de la cultura en cuestión. En los casos en que las señales animales se refieren al advenimiento de una enfermedad para alguna persona, éstas conllevan de manera implícita los conocimientos sobre los procesos de salud-enfermedad, la manera en que se concibe una relación entre el ser humano y los entes con los que comparte el mundo -como seres sobrenaturales y deidades- además de incluir las acciones que la gente toma como respuesta ante el anuncio funesto, relacionadas con prácticas médicas y rituales que dependen de una correcta interpretación del fenómeno acaecido.

Por otro lado, es posible conjuntar al tratamiento del tema de las señales animales el hecho de que éstas pueden considerarse signos interpretables que comunican un mensaje. En ese sentido y desde un punto de vista antropológico, conviene mencionar ciertas ideas de algunos antropólogos identificados con la corriente simbólica, no para situar a la cultura como sistemas de símbolos y de significados compartidos, sino para analizar los presagios como una forma de comunicación que depende de una interpretación. Esta corriente antropológica, representada por las escuelas norteamericana y británica, tiene como principales referentes a Geertz, Wilson, Turner y Sahlins (Buxó, 1978). Clifford Geertz (1973) considera la cultura como aquella urdimbre de significaciones en las que el humano está inserto, y que su análisis es una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Junto con Sperber (1978), Geertz (1973) maneja un concepto de cultura que ellos mismos

califican como semiótico, en el cual se consideran como signos a las lenguas, los códigos y las señales (Giraud, 2003). Así, “la función del signo consiste en comunicar ideas por medio de mensajes” (Giraud, 2003: 11). De acuerdo con Turner (1980), un símbolo es una cosa de la que por general consenso social, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda “algo”, ya sea por la posesión de cualidades análogas o por asociación de hecho o pensamiento. Así, un símbolo puede ser un objeto, una actividad, una relación, un acontecimiento, un gesto o una unidad espacial en un contexto ritual (Turner, 1980). Los símbolos expresados en pautas de cultura ofrecen un pensamiento vivo, capaz de brindar sentido para la existencia en la sociedad (Geertz, 1973). El análisis de estas formas simbólicas debe estar ligado a los hechos sociales concretos, al mundo público de la vida común, en el que se trata de organizar el análisis de tal manera que las conexiones entre formulaciones teóricas e interpretaciones no quedan oscurecidas (Geertz, 1973).

Guido Münch (2012) utiliza este enfoque de la antropología simbólica para dar cuenta de la magia y las artes adivinatorias en el ámbito mesoamericano, en donde considera que un signo es “una sustancia sensible que estimula la asociación mental con la imagen de relación, la cual evoca el objeto percibido. El signo marca, graba el sentido de su intención”. Para el presente estudio, resultan importantes sus consideraciones en torno a la adivinación, ya que los presagios que dan los animales pueden tomarse como parte de este sistema, en el que las señales son de suma relevancia. De esta forma, Münch (2012) afirma que la señal puede ser aislada y su mensaje es formulado a partir de una combinación de signos organizados de acuerdo con un código, los cuales se toman en la interpretación global, teniendo en cuenta las relaciones de proximidad del sentido. Dichas combinaciones pueden presentar un amplio margen de interpretación para integrar la información recibida en la experiencia ancestral del ser humano transmitida por la tradición. Estas relaciones

mantienen su propia estructura, la cual, aplicada en la realidad, es delimitada en asociaciones hechas por analogía, de manera semejante a las que se observan en la naturaleza (Münch, 2012). “Los signos aislados remiten al todo y en su relación cobran mayor significación” (*ibid.*, 163).

Es factible proponer entonces que el tema de los presagios animales puede ser abordado a partir de estas consideraciones, tomando en cuenta que se inserta en un campo más amplio que es la adivinación o las artes adivinatorias. De esta forma, la adivinación puede ser concebida como sistema en el que las personas confían para tomar acciones decisivas que conciernen tanto al individuo como a su familia y trabajo, además de estimular y propiciar una defensa ante el miedo instintivo; suavizar conflictos sociales; regular la vida propia y llevar a cabo las acciones necesarias para evitar las desgracias, la enfermedad y la muerte (Münch, 2012). Los presagios dados por los animales, como parte de los sistemas adivinatorios, permiten así reafirmar una confianza ante la incertidumbre del futuro y a la vez previenen de ciertos peligros propios de la vida.

Aunque ciertas ideas expresadas a partir de la antropología simbólica pueden ser de ayuda para abordar el tema de interés en este estudio, es necesario considerar otro enfoque antropológico que se ha replanteado los conceptos de naturaleza y cultura, poniendo mayor atención a la relación del ser humano con otros seres. Esta corriente enfatiza la existencia de ontologías indígenas en las que la dicotomía establecida entre cultura y naturaleza no es clara ni propia de todos los grupos humanos, sino que representa una construcción de ciertos modos de relación con los otros, lo cual no era considerado por la antropología simbólica. Philippe Descola (2011), como uno de los principales exponentes de la corriente de las ontologías indígenas, menciona claramente que la separación naturaleza/cultura no es concebida en todas las sociedades:

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

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

De acuerdo con este mismo autor, existen muchas sociedades que imputan a animales y plantas un principio espiritual propio, con quienes es posible entablar diferentes relaciones de persona a persona, ya sean de amistad, hostilidad, seducción, alianza o intercambio (Descola, 2011). En estas sociedades, animales y plantas “se ven conferidos de atributos antropomórficos –intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias-, pero también se les asignan características propiamente sociales” (*ibid.*, 68). Según el autor, tal afirmación es propia de sociedades animistas, por lo que los grupos de tradición mesoamericana se incluirían dentro de ellas. Sin embargo, también los grupos mesoamericanos se identificarían con el analogismo, el cual sustenta la idea de que “las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo

ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de éstos últimos” (*ibid.*, 72), lo que es evidente en el complejo sistema del nagualismo.

No obstante, este enfoque permite más allá de hacer una clasificación de los tipos de relación y de afirmar si tal o cual grupo es animista o de otra índole, considerar la relación del ser humano con otros seres en el sentido del propio punto de vista del nativo, sin presuponer los límites de las esferas natural y cultural, sino vislumbrando a partir de las relaciones entre estos seres los propios rasgos de cada uno y su papel en el mundo.

Eduardo Viveiros de Castro (2002) también discute la impertinencia de aplicar los conceptos occidentales de ‘naturaleza’ y ‘cultura’ en sociedades que no los conciben como tales, sino que se basan más bien en un pensamiento “perspectivista” en el que se conciben múltiples “naturalezas”. Esta idea se basa en la existencia de una unidad del espíritu y una diversidad de cuerpos, lo que permite que se establezcan diferentes relaciones entre los seres que habitan el mundo, independientemente de su “ropaje” (el cuerpo) (*ibid.*). De acuerdo con este autor, “el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo [...] es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y a sí mismos [...] En resumen, los animales son gente, o se ven como personas” (Viveiros de Castro, 2002: 38-39). Sin embargo, hay que recalcar que no es el fin del presente trabajo afirmar que esto sucede exactamente entre los tojolabales o en los grupos mesoamericanos en general, sino mostrar que ciertos datos etnográficos pueden entenderse de mejor manera si se consideran estas ideas. En este sentido, es común encontrar en las etnografías mesoamericanistas las diferencias de perspectiva que ocurren cuando seres que habitan en un cierto nivel del cosmos viajan a otro y las formas de ver los contenidos de dicho nivel cambian radicalmente. Además, en lo que toca al tema del

presente estudio es importante considerar que los animales que anuncian sucesos diversos no son vistos meramente como animales, sino que en varias ocasiones se conciben como personas, además de que el ser humano y los animales pueden compartir un alma o espíritu. Existen distintas implicaciones en las que es posible hacer un análisis desde el enfoque perspectivista. A la vez, los animales son también considerados mensajeros de otros seres, principalmente deidades, por lo que acercarse a su estudio a través del enfoque de las ontologías indígenas permite observar de mejor forma esa estrecha relación que se establece entre el ser humano y otros seres no humanos, que en el caso que nos atañe son los animales propiamente, aunque también las divinidades.

Por otra parte, al considerar que las señales animales se dan de forma importante a través de los sonidos de la fauna, es necesario adentrarse en las concepciones que existen entre los tojolabales en torno al vínculo entre el sonido del animal y el presagio que se interpreta a partir de él. Por este motivo se decidió integrar al marco teórico del trabajo lo que se conoce como “simbolismo sonoro”, que es el análisis desde un punto de vista más lingüístico de ciertas palabras que reflejan propiedades sonoras y visuales del mundo, principalmente, y que son utilizadas por los hablantes para denotar características específicas que perciben del universo.

El tema del simbolismo sonoro es sumamente relevante en los estudios etnozoológicos pues permite adentrarse en la relación humano-fauna a un nivel profundo a partir de observar cómo son interpretadas y codificadas las características del mundo animal para traducirlas a expresiones lingüísticas. En ese sentido, Berlin (2006) llamó la atención acertadamente sobre el papel que puede tener la fonestesia en la nomenclatura zoológica tradicional, ya que los nombres de los animales no sólo se crean a partir de las onomatopeyas o simples descripciones, sino que también intervienen sonidos que hacen

referencia a características no auditivas, por ejemplo tipos de movimiento o tamaño, que le dan al escucha la idea de cómo es el animal físicamente. Este mismo autor señala que es en los nombres de los animales donde se pueden encontrar rasgos importantes del simbolismo sonoro en las lenguas indígenas. Además, es importante considerar que más allá de los propios nombres de la fauna, el simbolismo sonoro permite analizar la forma en que las personas se relacionan con estos organismos, las propiedades y acciones que les imputan y cómo todo ese conocimiento zoológico se ve reflejado en la lengua. Es por ello que en el presente trabajo se busca mostrar algunas de las implicaciones de este fenómeno en el *Tojol-'ab'al*.

El simbolismo sonoro ha sido llamado de distintas maneras según diferentes autores. Aunque el término 'simbolismo sonoro' ha sido el más utilizado recientemente, también puede encontrarse este fenómeno en la literatura bajo los nombres de 'fonosimbolismo', 'simbolismo fonético', 'simbolismo de sonido', 'iconicidad fonológica' o 'lenguaje expresivo', entre otras formas (Sapir, 1949; Fischer, 1999; Smythe, 2006; Reyes, 2007).

En general, se puede afirmar que el simbolismo sonoro trata sobre una relación existente entre sonidos y significados. De acuerdo con Pérez (2009), fue Sapir el primer autor que se refiere, en 1929, al fenómeno del simbolismo sonoro como un proceso por el cual se modifica un elemento radical por medio de transformaciones internas, entre las que se encuentran la reduplicación, los cambios vocálicos y consonánticos, el acento y la entonación, todos con efectos semánticos claros. Crystal (1994) menciona que este fenómeno tiene que ver con sonidos individuales que reflejan o simbolizan propiedades del mundo. Reay (1994) se refiere a un sonido del habla que parece relacionarse con un objeto del mundo. Según Hinton *et al.* (1994), es un enlace directo entre sonido y significado,

mientras que Jakobson (1979) lo ha expresado como una relación natural e interna por semejanza entre sonido y significado. Como se puede ver, las definiciones son bastante parecidas entre los autores, por lo que se puede resumir el simbolismo sonoro como el conjunto de estrategias expresivas caracterizadas por mostrar una relación icónica entre la forma lingüística y el significado que transmite (Reyes, 2007).

Los estudios sobre este tema, como apunta Pérez (2009), han venido a cambiar la noción de considerar que la relación sonido y significado era básicamente arbitraria, como lo expuso en su momento Saussure (1992, en Pérez, 2009) en 1916. Antes, se reducía a considerar únicamente a las onomatopeyas, pero como elementos de poca importancia para la lingüística (Reyes, 2007).

Para el tema que nos compete, las onomatopeyas son sin duda de gran importancia, ya que son los animales la fuente principal de este tipo de palabras. Sin embargo, existen ítems que no sólo hacen referencia a una imitación de un sonido, sino que expresan alguna cualidad que se relaciona también con un movimiento o acción determinada, que puede o no producir un sonido particular.

En este sentido, es importante mencionar que la clase léxica a la que nos referiremos ha sido nombrada por los autores de maneras diversas, lo que incluso ha causado confusión al tratar este tema. Uno de esos términos es el de ideófono, que fue utilizado por Doke (1935, en Reyes, 2007) al analizar el zulu, una lengua africana. Este autor define al ideófono como una palabra, generalmente onomatopéyica, la cual se realiza como predicado, un calificativo o un adverbio respecto a la forma, color, olor, sonido, acción, estado o intensidad. Para Baronti (2001), esta clase de palabras son un tipo de verbos particulares.

En el caso de las lenguas mesoamericanas, estos ítems han sido llamados palabras afectivas o ideófonos (Smythe, 2006; Pérez, 2009; England 2004; Kaufman 1990). De acuerdo con Smythe (2006), las palabras afectivas son representaciones simbólicas de sonido, acción, movimiento, sensación o una combinación de estas categorías. Entre los estudios más destacados sobre este tema para las lenguas mayas, se encuentra el de Pérez (2009), quien propone que para el tzeltal esta clase léxica debe denominarse como predicados afectivos y no verbos afectivos, argumentando que para esta lengua dichos ítems funcionan más bien como predicados no verbales. El primer autor en mencionar el término afectivo para estas palabras fue Kaufman (1971), quien tomó en cuenta las connotaciones de afectación de las sensaciones y emociones que éste termino tiene en la lengua inglesa.

De esta forma, Pérez (2009) retoma el término afectivo, pero considera que se trata más bien de predicados, asumiendo que la semántica de ellos se da efectivamente como un intento de imitación de lo que se percibe a través de los sentidos, y tomando en cuenta la profunda relación que los predicados afectivos guardan con el entorno, las onomatopeyas, las formas y el movimiento de las acciones, estas últimas relacionadas con las raíces posicionales.

De acuerdo al análisis de Hinton *et al.* (1994), el simbolismo sonoro puede clasificarse en diferentes categorías, dependiendo del tipo de sonido, acción u otro fenómeno al que se esté refiriendo la palabra, así como a su comportamiento. Dicha clasificación incluye cuatro categorías: simbolismo sonoro corporal, simbolismo sonoro imitativo, simbolismo sonoro sinestésico y simbolismo sonoro convencional. Para efectos del presente trabajo, sólo se abordarán el simbolismo sonoro imitativo y el sinestésico, por ser los que se presentan claramente en el idioma *Tojol-ab'al*.

Seguendo a Reyes (2007), quien toma como base la clasificación de Hinton *et al.* (1994), el simbolismo sonoro imitativo se refiere a aquellos ítems en los que se codifica un sonido a través de la imitación del mismo, como por ejemplo, las onomatopeyas y todas aquellas palabras que se refieren a sonidos ambientales. También son representados en este tipo de simbolismo sonidos rítmicos, principalmente por medio de la reduplicación, aunque éstos podrían pertenecer también al simbolismo sonoro sinestésico, debido a que se asocian con movimientos (Pérez, 2009). Por su parte, este último incluye palabras que simbolizan fenómenos no acústicos, por lo cual la relación entre sonido y significado no es tan directa, pues la forma debe pasar por una especie de filtro metafórico mediante el que es posible relacionar la forma acústica con un estímulo no sonoro, lo que posibilita codificar lingüísticamente cualidades como forma, tamaño, textura, movimiento y color. Pérez (2009), agrega que además de la simbolización acústica de fenómenos no acústicos, existe un proceso por el cual ciertas vocales son escogidas para representar propiedades visuales y táctiles de los objetos.

En las lenguas mayas, las palabras afectivas, relacionadas con el simbolismo sonoro tienen raíces que por lo general provienen de onomatopeyas y denotan sonidos de acciones o movimientos, pero que no son propiamente onomatopeyas debido a que tienen mucho simbolismo fonético, mientras que morfológicamente existe una reduplicación completa o parcial de la raíz, para dar un efecto de repetición o prolongación del evento correspondiente (Pérez, 2009). Éste último autor agrega que las raíces afectivas funcionan de manera aislada o derivando otras clases de palabras.

Además, es relevante tomar en cuenta la propuesta de Maffi respecto a la semántica y el por qué de la ocurrencia de estas palabras en el caso del tseltal, pues menciona que:

Un ruido debe ser fuerte, repentino o repetido [...]. De manera general, los verbos “afectivos” parecen comunicar connotaciones de intensidad, duración, repetición, u otras características de un evento que atraen la atención del hablante por alejarse de alguna norma o expectativa implícita. Al mismo tiempo, los verbos “afectivos” también tienen connotaciones emocionales, relacionadas con la reacción psicológica del hablante (sorpresa, diversión, preplejidad, etc.) frente al carácter inesperado, insólito, de determinado evento (Maffi, 1990: 61).

Esto se puede aplicar bastante bien al caso tojolabal, en particular al tema que se está tratando en el presente trabajo, ya que varios de los sonidos animales tienen connotaciones culturales sobresalientes para los tojolabales.

### **Señal, augurio, presagio, vaticinio o pronóstico**

En cuanto a los términos utilizados para referirse a las señales o anuncios que dan los animales y en general cualquier fenómeno, existe una variedad considerable que aparece en las fuentes antiguas así como en la literatura académica reciente, lo que se presta en muchas ocasiones a confusión o simplemente resulta en una indeterminación del suceso tratado. Para ejemplificar lo anterior, y aunque no sea una referencia que proviene del ámbito maya, resulta conveniente citar las palabras con las que Hernando Ruiz de Alarcón, en el siglo XVII, se refirió a las señales en el contexto en que las encontró entre los nahuas: “lo que en España llaman agüeros, en mexicano llaman *tetzahuitl*, si bien el vocablo mexicano suena algo más que el castellano, porque dice ahüero, pronóstico, portentoso o prodigio, que pronostica algún mal presente o venidero, todo lo dicho comprende el nombre *tetzahuitl*” (Ruiz de Alarcón, 2007: 50).

Podemos observar que Ruiz de Alarcón utiliza varios términos para tratar de expresar lo que el vocablo en náhuatl significa, dejando ver que el *tetzahuitl* abarca los campos semánticos de todas las palabras citadas, por lo que es posible afirmar que el significado de dicha palabra es bastante complejo. Uno de los términos que aparece con mayor frecuencia, y más en las fuentes antiguas escritas por los españoles, es el de agüero o augurio, el cual Fray Bernardino de Sahagún utiliza en todo el libro V de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, dedicado específicamente a estas señales que tomaban los nahuas del siglo XVI “de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras” (Sahagún, 2000: 433). Las palabras augurio y agüero provienen del latín *augur*, el cual a su vez se compone de *avis* ‘ave’ y *gerere* ‘conducir / dirigir’, término con el que se hacía referencia en la antigua Roma a ciertos adivinos que tenían por oficio interpretar las señales de la naturaleza (Bayet, 1984). Por tal motivo, es fácil pensar que la palabra pasó al español antiguo haciendo referencia a estos avisos que provienen del ambiente, y que fue justamente utilizada por los españoles para describir la gran cantidad de creencias al respecto que encontraron en la Nueva España entre los grupos indígenas.

Retomando el fragmento de Ruiz de Alarcón citado anteriormente, encontramos que muchas de las palabras que se refieren a lo que en este trabajo llamamos señales animales, provienen del latín, sin embargo, cada una de ellas tiene connotaciones distintas, significados diferentes que eran comprendidos y discernidos en las culturas en que se desarrollaron. Por ejemplo, la palabra presagio tiene su origen en el latín *praesagium*, que deriva de *prae-* ‘delante’, y *sagire* ‘tener olfato’, y era una señal que indica, previene y anuncia un suceso, favorable o contrario (Bloch, 1985). Es interesante que, etimológicamente, la palabra presagio tiene que ver con el sentido del olfato, lo que se relaciona con las señales animales en el sentido de que, en muchas ocasiones, el

avistamiento de la señal involucra un sentido particular, principalmente la vista, pero también de manera muy importante, el oído. En este sentido, la palabra *auspicio*, que viene del latín *auspicia* y se compone de *avis* ‘ave’ y *spicere* ‘observar’, denotaba el conjunto de signos dados por la observación específicamente de las aves, mientras que el *omen* era un presagio que se escucha y cuya interpretación interesa al individuo y a la vida diaria (*ibid.*).

El prodigio es otra palabra que se utilizó comúnmente en el español antiguo para referirse a una señal, proviene del término latín *prodigium*, que se entendía como un signo que prefigura un porvenir próximo o lejano, modificable; algo que expresa la cólera de los dioses, o también una infracción a las leyes naturales (*ibid.*). Es posible decir que todos los significados que abarcaba el término prodigio podrían ser aplicados también en el ámbito mesoamericano, ya que hay evidencias de que muchas de las señales podían ser modificadas para que no se cumplieran, y podían ser interpretadas también como un mensaje de los dioses ante ciertas situaciones.

Como se puede notar, no es trivial el uso de diferentes términos para expresar la idea de un fenómeno que ocurre y anuncia un suceso futuro, lo que nos indica que hay una complejidad inmersa en la naturaleza de dichos fenómenos, y que culturalmente tienen diversas connotaciones y formas de suceder, así como también maneras de interpretarse. Debido a esto, resulta pertinente considerar el tema de los augurios o presagios a partir del término más general de “señales”, partiendo de la idea de que “el augurio o agüero es una señal que estima captar el hombre de los acontecimientos futuros” (López, 1969: 11),<sup>3</sup> con el fin de no cargar semánticamente hechos que pueden ser de distinta naturaleza. Sin embargo, también se considera adecuado el uso de la palabra ‘presagio’, pues abarca de

---

<sup>3</sup> El subrayado es mío.

manera general aquellos fenómenos que predicen algo, y toma en cuenta que se pueden tratar de sucesos favorables o contrarios para el ser humano. No obstante, hay que notar que es posible que en cada cultura se tengan concepciones diferentes con respecto a dichas señales, diversas maneras de clasificarlas y, por ende, una gran variedad de términos y expresiones lingüísticas relacionadas con ellas.

Por ejemplo, los mayas de Yucatán utilizan el término *tamax chi'* para referirse a una serie de eventos que son augurios funestos, entre los que está el cacareo de las gallinas en la noche o el aullido de los perros, los cuales son signos de que la enfermedad o la muerte está cerca (Redfield y Villa Rojas, 1962). De acuerdo con el *Diccionario Maya Cordemex* (1980), en maya peninsular el término *tamax chi'* significa 'agüero', 'agorar', 'blasfemar'. También está el término *tamay chi'* o *tamay chi' k'u*, que tiene más acepciones, como 'agüero malo', 'pronóstico', 'blasfemar', 'renegar', 'adivinar por aves o sus cantos', 'agorar por cualquier acontecimiento' o 'maldecir de otro anunciándole un mal' (*ibid.*). Se puede ver que en algunas de estas definiciones es claro que el término va más allá de una señal, y que puede involucrar incluso la voluntad de una persona, aunque parece ser que se relaciona más con sucesos negativos.

Existe otro término en esta misma lengua que también hace referencia a la predicción de un evento en general, éste es la palabra *pach k'in*, la cual es traducida como 'vaticinio', 'pronóstico', 'predicción' o 'presagio' (*ibid.*). En apariencia, se podría pensar que esta última palabra es más general y que puede involucrar sucesos positivos también, sin embargo, no es posible con esta información establecer cuáles son las diferencias entre el *tamax chi'* o *tamay chi'* y el *pach k'in*, en qué momentos se usa una y otra, y cuáles son las connotaciones y características particulares de cada una, pero lo que es evidente es que se tratan de dos formas bastante distintas. Cabe señalar que *pach k'in* se compone de *pach*,

que entre sus acepciones se encuentra el hacer referencia a algo que está atrás, y *k'in*, que tiene muchos significados como sol, día, tiempo o fiesta (*ibid.*). Aunque es muy difícil proponer el significado correcto de este concepto, creo que sí está relacionado con algo que está oculto, lo que está detrás del sol, del tiempo o destino, y que por ende el ser humano no conoce sino justamente cuando se le brinda una señal.

### *Buscando conceptos locales*

Los tojolabales emplean el término *sk'intajel* para referirse tanto a 'augurio' como a 'adivinación', el cual tiene la raíz *k'in*, que puede significar fiesta, música o marimba, pero que también tiene que ver con aspectos de temporalidad y espacialidad (Lenkersdorf, 2010). Por ejemplo, los distintos niveles o espacios del mundo tojolabal llevan en su nombre la raíz *k'in*: el espacio celeste o "rostro del mundo" *Satk'inal*; el espacio terrestre *Lu'umk'inal* y el espacio infraterrestre *Yib'lu'um*, donde se encuentra el *K'ik'inal* (Ruz, 1983; Gómez *et al.*, 1999). La palabra *k'inta* significa 'adivívalo' y Lenkersdorf menciona que existe una concepción temporal pues el adivino explica a su paciente quién le causó el daño, a la vez que puede anunciarle lo que tendrá que hacer en los días siguientes (*ibid.*).

Las expresiones mencionadas pueden analizarse de la siguiente forma:

(1) *Sk'intajel*

S-k'in-ta-j-el

A3-música/fiesta-VERBALIZADOR.TRANSITIVO-PASIVA-NMZ.INT

'adivinación'

(2) *K'inta*

K'in-ta-ø

Música/fiesta-VRBZ-B3

'adivívalo'

Otra expresión que tiene la raíz *k'in* y que se asocia claramente a un aspecto temporal se muestra en (3).

- (3) *Sk'ijnal*  
 S-k'ijn-al  
 A3-k'in+DER-POS.INAL  
 'su tiempo'

No obstante, no figura la raíz *k'in* en expresiones sobre el pronóstico del clima, ya que pronóstico se dice en tojolabal *yaljel jasunk'a oj jakuk*, y la entrada que el mismo autor da para presagio es *senya*, la cual parece provenir del término en español “seña” (Lenkersdorf, 2010)

Siendo así, resulta pertinente conocer los términos que son utilizados en tojolabal para referirse a cada uno de los sucesos que tienen que ver con las señales y presagios que da cada animal, con el fin de averiguar cuáles son las expresiones que utilizan y el significado de éstas, así como vislumbrar si existen diferencias o cambios cuando se está haciendo referencia a un tipo de presagio o a otro de distinta índole.

Otras expresiones analíticas que tienen que ver con la manera en que se dice que algo va a pasar después de haber visto una señal son:

- (4) *Wa xjuli*  
 Wa                    x-jul-i-0  
 ICP                    ICP-llegar.aquí-VVI-B3  
 'está llegando/llega/va a llegar'

- (5) *Ay jas oj ek'uk*  
 Ay-0                jas    oj    ek'-uk-0  
 Hay-B3            Q    IRR    pasar-IRR-B3  
 'algo va a pasar / quizá algo pase'

- (6) *Ay ma' oj chamuk*  
 Ay-0                ma'    oj    cham-uk-0  
 Hay-B3            quien IRR    enfermarse / morir-IRR-B3  
 'alguien va a morir / quizá muera alguien'

Cuando la señal es producida por un animal que presagia desgracias, las frases más comunes que utilizan los tojolabales son las siguientes:

(7) *Wan ok'el xoch'*

Wan-0            ok'-el                            xoch'  
PROG-B3    llorar-NMZ.VI                    búho  
'el búho está llorando'

(8) *Wan ok'el ja men ti'*

Wan-0            ok'-el                            ja=men                            ti'  
PROG-B3    llorar-NMZ.VI                    DET=CL.NOM.FEM                    ti  
'está llorando la ti'

(9) *Yala kab'i ja men ti'i*

y-al-a-0                            k-ab'i                            ja=men                            ti'=i  
A3-decir-VVT-B3                    A1-RECEPTOR                    DET=CL.NOM.FEM                    ti'=TOP  
'me lo dijo la ti''

Por otro lado, cuando las señales de los animales tienen que ver con cambios en el temporal, los tojolabales dicen:

(10) *K'ela ojxa ya' ja'*

K'el-a-0                            oj=xa                            y-a'-0                            ja'  
Mirar-VT-B3                            IRREALIS=ya                            A3-dar-B3                            agua  
'mira, ya va a dar agua' (fíjate, ya va a llover)

(11) *Ojxa ya' ja wan ok'el ja choyeji'*

Oj=xa                            y-a'-0                            ja=wan-0                            ok'-el                            ja=choyeji=i'  
IRR=ya                            A3-dar-B3                            DET=PROG-B3                            llorar-NMZ.VI  
DET=cenzonte=TOP  
'ya va a llover/quizá llueva porque está chillando el cenzontle'

Finalmente, una expresión que tiene que ver con los presagios de eventos particulares es la siguiente:

(12) *Jakta yal ay ma' oj jakuk*

Jak-ta                            y-al-0                            ay-0                            ma'    oj                            jak-uk-0  
Llegar.aqui-ya                            A3-decir-B3                            hay-B3                            quien    IRR                            llegar.aqui-IRR-B3  
'ya vino a decir que alguien va a llegar aquí /  
ya llegó aquí a decir que alguien va a llegar aquí''.

## MÉTODO

Debido al enfoque de esta investigación, fue necesario combinar ciertos métodos de las ciencias sociales con algunos utilizados en los trabajos etnobiológicos en general y etnozoológicos en particular, incluyendo la misma investigación bibliográfica, que se nutrió de corrientes antropológicas, lingüísticas y etnocientíficas, más la información propiamente biológica. Como apunta Dos Santos (2009), la etnozología integra métodos y técnicas de las ciencias sociales, biológicas y lingüísticas, por lo que se vale de herramientas provenientes de diversos campos científicos en el afán de desarrollarse como una ciencia interdisciplinaria. Esto le confiere un rasgo flexible a las investigaciones de este tipo.

Se realizó una búsqueda bibliográfica para establecer el estado de la cuestión con respecto a las concepciones tojolabales de la fauna, enfocándose en los trabajos que contemplaban información sobre las señales que dan los animales. Dicha búsqueda comprendió las investigaciones de carácter antropológico, histórico y lingüístico que se han realizado para el grupo tojolabal y para otros vecinos, así como los trabajos de índole biológica, para reconocer las especies animales que potencialmente se distribuyen en el área donde se ubica la comunidad de estudio.

Se visitó el ejido Saltillo por primera vez en diciembre de 2009 con el apoyo de Otto Schumann y Rafael Serrano. En esa salida, se platicó con las autoridades y varias familias para conocer su interés para investigar el tema de los presagios animales en la comunidad, de lo que se obtuvo respuesta favorable. Se volvió a visitar la comunidad en ese mismo mes para comenzar la investigación. Posteriormente, se hicieron salidas a la comunidad en marzo y diciembre de 2010, en abril y junio de 2011, en enero y abril de 2012 y en marzo de 2013, con una duración que varió entre cuatro y ocho días cada una y

durante las cuales se llevaron a cabo los métodos de investigación que se describirán a continuación.

Según la definición de Aguirre (1995: 3), la etnografía es “el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma”. El método etnográfico puede ser entendido como aquel por el cual se pretende aprender el modo de vida de una unidad social concreta, mediante la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura (Rodríguez *et al.*, 1996). Para este estudio es importante reconocer que la etnografía tiene por características distintivas el registro del conocimiento cultural así como el de las narrativas orales. Cuando se emplea el método etnográfico se intenta construir un esquema teórico que recoja y responda lo más fielmente posible a las percepciones y acciones de una unidad social determinada (Rodríguez *et al.*, 1996). Algunos rasgos importantes de la investigación etnográfica son, de acuerdo con Atkinson y Hammersley (1994): la exploración de la naturaleza de un fenómeno social específico; la investigación de un pequeño número de casos pero en profundidad, incluso uno sólo; el análisis de datos que implica una interpretación de los significados y las funciones de las actitudes humanas, a través de su descripción y explicación verbales. La etnografía entonces se enfoca en vislumbrar lo que hacen las personas, pero es el esfuerzo intelectual el que se reproduce en la descripción densa a partir del trabajo de campo, intentando entender los elementos simbólicos claves de la cultura (Geertz, 1973).

En la etnografía, una de las técnicas de mayor importancia es la observación, ya que permite obtener información sobre un fenómeno o acontecimiento tal y como éste se produce (Rodríguez *et al.*, 1996). La observación participante es uno de los procedimientos de observación más utilizados en la investigación cualitativa, y se puede definir como un

método interactivo de recogida de información que requiere una implicación del observador en los acontecimientos o fenómenos que está observando, en la que se incluyen participar en la vida social y compartir actividades fundamentales que las personas realizan dentro de la comunidad (*ibid.*). De esta forma, la observación participante permite obtener aquella información más numerosa, directa, rica, profunda y compleja de un fenómeno dado, al intentar mirar desde dentro del mismo e integrando el punto de vista del “nativo” (Geertz, 1994). Es mediante este tipo de observación que se pretende captar los significados de una cultura, así como los sentidos que le otorgan los sujetos a sus acciones y prácticas (*ibid.*).

En el trabajo de campo se recurrió a la observación participante como un procedimiento para tener acceso al conocimiento que se tienen de los animales en la comunidad en los tiempos y espacios en que se genera, formando parte del aprendizaje del investigador sobre el universo que le está siendo presentado en todo momento y con el que tiene que asociar sus conocimientos previos para encontrar las respuestas a sus preguntas de investigación (Dos Santos, 2009). Este método también proporciona herramientas para decodificar los conocimientos que son transmitidos dentro de la comunidad en forma de mitos, cuentos, leyendas y otro tipo de narrativas, al contextualizar dichos saberes participando en la vida de una sociedad durante cierto tiempo (*ibid.*).

Durante las visitas a la comunidad, se aplicaron diferentes entrevistas para centrar el tema de estudio sobre las señales animales. Se recurrió principalmente a las entrevistas no estructuradas, ya que éstas se caracterizan por presentar un alto grado de libertad como de profundidad, en el que la secuencia y el tipo de preguntas es abierto con el fin de que el entrevistado tenga la libertad de hablar ampliamente sobre una serie de temas que pueden estar en mayor o menor medida relacionados con la información que le sirve más al investigador, de tal forma que exista una atmosfera adecuada en la que el entrevistado se

sienta lo más cómodo posible (Vela, 2001). En este tipo de entrevistas, el entrevistador tiende a desempeñar un papel de receptor pasivo al intervenir solamente en lo esencial para orientar la conversación hacia el tema de interés o alguno relacionado con el mismo, así como en ofrecer los estímulos necesarios para provocar el desenvolvimiento del entrevistado (*ibid.*). En particular, en esta investigación se utilizó este tipo de entrevista para generar una lista de temas que se encuentran relacionados con el tema principal de los presagios que dan los animales, con el fin de desarrollar posteriormente entrevistas semiestructuradas enfocándose en dichos temas, pero sin asignar preguntas totalmente específicas (Aguirre, 1995; Vela, 2001). Así mismo, fue muy útil para obtener las propias descripciones zoológicas que las personas hacen de los animales en cuestión, y de manera sobresaliente, las experiencias que la gente ha tenido a lo largo de su vida con respecto a las señales que les han dado los animales.

Fue relevante la realización de estas entrevistas de forma grupal, con la presencia de varios integrantes de la familia, ya que en la conversación ellos se retroalimentaban comentando y corrigiendo diferentes datos y experiencias, lo cual resultó en un ejercicio que proporcionó mucha información bastante rica.

Se utilizaron también las entrevistas a profundidad, en las que ya se tiene un conocimiento del fenómeno dado y sirven para focalizar progresivamente el interrogatorio hacia cuestiones cada vez más precisas, en las que el entrevistado pueda expresar y aclarar dudas que el investigador tenga sobre situaciones muy particulares, o con el fin de contrastar diferentes ideas (Rodríguez *et al.*, 1996; Vela, 2001). Estas entrevistas sirvieron para conocer detalles específicos de los animales que se asocian a las diferentes señales y los momentos en los que se produce el presagio, obteniendo características y descripciones a un nivel profundo.

Cabe mencionar que algunas de las entrevistas fueron realizadas a personas que hablaban poco el idioma español, por lo que se recurrió a una persona de la comunidad que intervino como traductor de su lengua materna, el *Tojol-ab'al*, con el fin de expresar algunos de los cuestionamientos del investigador.

Además, se realizaron caminatas etnobiológicas, también llamadas excursiones guiadas, las cuales fueron adaptaciones a la idea original de las caminatas botánicas de Miguel Ángel Martínez y Abigail Aguilar (Hersch-Martínez y González, 1996), que se caracterizan por ser recorridos al monte que se hacen con personas que conocen, en este caso, los animales de la zona, para visualizar y reconocer las especies etnozoológicas que participan en la investigación (Cano-Contreras, 2007; Dos Santos, 2009), dando una precisión sobre los animales, los hábitat donde se encuentran y sus características biológicas, ecológicas y etológicas de primera mano.

Para reconocer a las especies animales que se relacionan con distintos presagios, se utilizaron las propias descripciones zoológicas de los habitantes de la comunidad, en donde se registraron los nombres locales y las características biológicas que las personas conocían. Además, se complementó la identificación a partir del método del estímulo visual, el cual consiste en mostrar a los entrevistados imágenes de la fauna que se distribuye en la región, con el fin de que ellos señalen exactamente el animal al que están haciendo referencia.

Toda la información se registró de manera manual en un cuaderno de campo y digitalmente con una grabadora de voz, para facilitar el procesamiento de la información durante el trabajo de gabinete.

## I. LAS SEÑALES ANIMALES EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA

El propósito de este capítulo es abordar la complejidad que subyace al tema de los anuncios de la fauna y de los elementos más importantes para su análisis, considerando información para distintas culturas y diferentes momentos históricos mesoamericanos. El fenómeno de la interpretación de un presagio dado por un animal puede ser concebido e integrado en el marco general de la adivinación. Entre los grupos mesoamericanos las prácticas o artes adivinatorias han tenido un papel fundamental en su cultura desde la época prehispánica y hasta la actualidad. Mediante diferentes técnicas de adivinación, los grupos indígenas han pretendido conocer el futuro, pero también cuestiones del pasado y del presente que se le ocultan (López Austin, 2004). Como señala Todorov (2003: 70), “los indios dedican gran parte de su tiempo y de sus fuerzas a la interpretación de los mensajes, y esta interpretación tiene formas notablemente elaboradas, relacionadas con las diferentes especies de adivinación”.

Según López Austin (2004), las técnicas adivinatorias pueden clasificarse en tres tipos: a) la acción directa, que radica en la sabiduría y poder del adivino, quien interpreta en libros sagrados o a partir de ciertos fenómenos o sucesos aquello que está oculto; b) la construcción del modelo, en donde el adivino crea un escenario propicio para conocer algo en particular, valiéndose de diferentes elementos, como pueden ser los granos de maíz o de otras plantas; c) el viaje extático, en el cual el adivino, a través de diferentes alteradores de la conciencia, ya sean sustancias o ejercicios, modifica su percepción para ver lo desconocido. Las señales que dan los animales serían parte, según esta clasificación, del primer tipo. Cabe señalar que este autor da una fuerte prominencia al adivino, como un especialista capaz de manejar eficazmente el arte adivinatorio, aunque no deja de lado que

cualquier persona podía interpretar un presagio, lo que resulta importante en el presente trabajo.

Para Todorov (2003), es posible considerar dos tipos de adivinación: la cíclica y la puntual. La primera estaría dada principalmente por el influjo del calendario, en el que cada fecha tiene una carga distinta y sería una especie de adivinación sistemática ya establecida. Mientras que la segunda tomaría la forma principal del presagio, y en la cual todo acontecimiento que salga de la normalidad, del orden común, será interpretado como anuncio de otro acontecimiento que habrá de ocurrir, por lo que la noción de casualidad no existe. La principal vía en este caso serían los animales. No obstante, los presagios que da la fauna estarían insertos en un conjunto más grande que podríamos considerar como las señales de la naturaleza, en la cual se encuentran los fenómenos atmosféricos y otros seres vivos, como plantas y hongos.

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

Centrando el tema de la investigación en las señales animales, es posible advertir diversos aspectos de la relación humano-fauna, pero también los vínculos que el hombre establece con otros seres con los que comparte el mundo, tanto humanos como no humanos. Desde este punto de vista, se busca poner mayor atención a las concepciones que los

pueblos de tradición mesoamericana tienen con respecto a la fauna y, en el caso particular del presente trabajo, advertir las maneras en las que se pueden presentar las señales relacionadas con los animales; la forma de actuar de la persona ante un presagio; la relación e interacción que las personas establecen con los animales y las implicaciones que pudieran existir para quien recibe dicho augurio, entre otros aspectos.

A continuación se tejerán los elementos más relevantes en torno al estudio de los animales y sus presagios, basándose en fuentes históricas y etnográficas de algunos pueblos mesoamericanos, con el fin de dejar ver las interrelaciones existentes entre ellos, dedicando atención particular a los grupos mayenses, del que los tojolabales forman parte.

En general, es posible decir que las señales asociadas con los animales han sido abordadas de acuerdo con su participación en dos grandes temas: los procesos de salud-enfermedad y los ciclos del clima. De acuerdo con Redfield y Villa Rojas (1962: 210) “desde el punto de vista del nativo, estos fenómenos naturales hacen evidente el rumbo de los dioses, o anuncian al hombre los eventos del futuro que más le conciernen: el advenimiento de la época de lluvias y de secas, o la inminencia de una calamidad”. En el primer caso, los presagios que da la fauna son indicadores del principio de la enfermedad,<sup>4</sup> mientras que en el segundo los augurios son indicadores de los cambios meteorológicos.<sup>5</sup> Sin embargo, cabe aclarar que se deben agregar a esta clasificación básica las señales animales que avisan a las personas la ocurrencia de eventos particulares, los cuales no corresponden a los temas antes identificados.

---

<sup>4</sup> Véase para los tzeltales el trabajo de Metzger y Williams (1970: 434), y para los tojolabales el de Campos (1983: 207).

<sup>5</sup> Véase por ejemplo el trabajo de Katz (2008: 311) entre los mixtecos; entre los tarascos, Motte-Florac (2008: 508).

Uno de los rasgos comunes más importantes entre estos tipos de señales es precisamente la interpretación de la señal, la cual depende estrictamente de la captación del mensaje por alguna persona. Este hecho no es para nada trivial y constituye en sí mismo la parte fundamental de la dinámica de las señales.

Las señales que dan los animales tienen que ver con características de su conducta que son captadas por el ser humano, aunque como se verá más adelante, es común que las señales sean en realidad fenómenos que escapan a lo que se considera como la conducta 'normal' de la fauna. Su correcta interpretación depende de una aguda percepción y de conocimientos previos que tienen la persona que interpreta el presagio. Estas señales suelen ser bastante concretas y sutiles en el sentido de que se efectúan a través de hechos muy particulares, por lo que para conocer el sentido del mensaje es necesario fijarse en todos los detalles que suceden en el momento mismo del augurio. Uno de los casos más evidentes es reconocer exactamente el tipo de canto de un ave que anuncia un suceso particular. En el caso del cenizote tropical (*Mimus gilvus*) que los tojolabales conocen con el nombre de *choyej*, un tipo específico de canto anuncia que se acerca el amanecer, mientras que otro tipo de vocalización señala el advenimiento de las lluvias, por lo que los pobladores ponen mucha atención al momento en que esta ave canta para poder distinguir a qué evento se refiere (Guerrero *et al.*, 2010).

Ya desde el siglo XVI encontramos en las fuentes históricas la importancia de los animales como seres que le revelan al ser humano un suceso trascendental. Un claro ejemplo de esto es justamente uno de los presagios funestos que le anunciaron a los mexicas la llegada de los españoles y, con ellos, la conquista. La séptima señal de la conquista de México sucedió cuando unos cazadores de aves acuáticas llevaron a Motecuzoma una especie de garza que tenía en medio de la cabeza un espejo, en el que el

*tlatoani* vio la imagen del cielo estrellado, lo que le espantó. Volvió a asomarse al espejo y observó una muchedumbre de gente que venía armada encima de caballos, Motecuzoma llamó a sus adivinos para preguntarles sobre su visión y, antes de que le respondieran, el ave desapareció (Sahagún, 2000). Vemos aquí una de las características importantes de los presagios de la fauna, que es cuando un animal se presenta con un atributo sobrenatural, fuera de lo común, lo cual se concibe como el anuncio de algo que generalmente es una desgracia. El espejo en la cabeza de la garza y la repentina desaparición del ave evidentemente no se consideraron hechos normales, mientras que el mensaje que dejó fue absolutamente claro.

Un anuncio similar de derrota ocurrió tiempo antes, cuando los mexicas se encontraban en guerra contra los chalcas. Estando estos últimos sitiados por los primeros, sucedió un anuncio funesto:

Y estando así sobresaltados, tornaron los búhos a cantar y decir *tetec, tetec*, respondía el otro *yollo, yollo*, que quiere decir *cortar, cortar; corazones, corazones*. Tornaron a cantar tercera vez, y decía: *quetechpol chichil, quetechpol chichil*, que quiere decir *garganta sangrienta o colorada*, y respondía el otro *chalca, chalca*, que quiere decir los chalcas. Tlacaelel, cuando lo oyó, levantóse de donde estaba y fuese a donde estaba el rey y donde muchos de los mexicanos le oyeron, y dijo: oh mexicanos: mirá como los coclillos o búhos os anuncian victoria: alguna cosa divina mueve aquellos pájaros para que canten aquello, porque no es posible de su motivo salga: alguien le mueve el pico para que nos anuncie la victoria: mandado es, por tanto, oh mexicanos: ánimo y esfuerzo; no perdamos por nuestra flaqueza lo que de arriba se nos promete (Durán, 1995: 198-199).

En este fragmento se encuentran cuestiones muy interesantes en torno a la señal animal. En primer lugar, es claro cómo los sonidos que produjeron los búhos fueron lexicalizados en la lengua náhuatl, por lo que los mexicanos sabían que se encontraban ante un mensaje que les era posible discernir. Así, es posible afirmar que los mexicas realmente consideraron que las aves les hablaron, dotándolas de esa capacidad de comunicación. Además, la intencionalidad de dicha comunicación es muy notoria: “os anuncian victoria”, mientras que el papel de las aves como mensajeros de las deidades no tiene duda: “alguna cosa divina mueve a aquellos pájaros para que canten aquello”. Habla el Dios mediante el búho, y esto no ocurre normalmente: “porque no es posible de su motivo salga: alguien le mueve el pico para que nos anuncie la victoria”. A un nivel general, se puede concebir a partir de esta cita que los animales tienen la capacidad de hablar y comunicarle algo al ser humano y que no son considerados animales únicamente, sino mensajeros o vínculos mediante los que otros seres puede comunicarse con las personas. No hay casualidad en estos hechos, sino una intencionalidad.

Por otro lado, no sólo los antiguos nahuas tenían amplias concepciones sobre los anuncios que dan los animales, sino que se puede decir que en general todos los grupos mesoamericanos compartían dichos conocimientos. Por ejemplo, Fray Juan de Córdova registró entre los zapotecos del siglo XVI, algunas creencias sobre los presagios animales:

Tenían estos zapotecas muchas cosas por agüeros, a las cuales si encontraban o venían a sus casas o junto a ellas, se tenían agorados dellas. El primero y más principal era la culebra que se llama *PELLA*, y como hay muchas maneras dellas, de la manera que era ella, así era el agüero, esto deslindaba el sortilegio. El búho que llama *tama*, *tama xihui*. Ytem otro animal que el mexicano llama *tecolotl* y éstos *pequia* o *piquia*, es ave. Ytem *harda* o *tuza* que llaman *pechijza*. Pájaro que canta en

el monte que le llaman *cuega*. Alacrán a quien llaman *nioxobi*. Otro como alacrán chiquito que llaman *pegootao*. Cuando están algunos hablando y parece algún animalejo destos entre ellos, dicen que es mensajero del diablo y viene a ver lo que hablan o hacen (Córdova, 1886: 214).

Es importante recalcar lo expresado por Córdova al final del fragmento, en el que asegura que los animales son considerados enviados o mensajeros del diablo, a quien podemos reconocer más bien como la deidad del inframundo para los zapotecos, y que dichos animales vigilan lo que las personas hacen. En este caso, es una forma de comunicación vía un elemento de la fauna por la cual la gente piensa que las deidades se informan de sus acciones, para actuar en correspondencia. Caso similar ocurre con un insecto en particular entre los tojolabales, que se expondrá más adelante.

Las fuentes coloniales existentes en tierras mayas contienen mucha información sobre la participación de los animales en la interpretación de sucesos futuros. En los *Anales de los Xahil*, texto mejor conocido como el *Memorial de Sololá*, se narra la migración de varios pueblos mayenses, entre ellos los cakchiqueles, a la mítica *Tulán*. De acuerdo con el texto, al llegar a dicha ciudad fueron recibidos con augurios funestos dados por diferentes aves, las cuales les anunciaron que perecerían. Sin embargo, los cakchiqueles contestaron a cada uno de estos mensajeros que no se cumplirían sus malos presagios. La respuesta que le dan a una de estas aves, llamada *Chahal civán* e identificada con el clarín unicolor (*Myadestes unicolor*), es muy interesante pues da cuenta de la complejidad y ambivalencia de las señales animales ya que muestra, por un lado, los conocimientos sobre la conducta de ciertos animales y su significado, mientras que por otro se observa la capacidad de interpretar el tipo de señal que se está recibiendo, discernir si se trata de un engaño y la respuesta del humano para impedir su cumplimiento: “Entonces en el cielo se quejó un

animal llamado Cotorra; dijo: ‘Yo soy vuestro augur; moriréis’. Nosotros dijimos a aquel animal: ‘No hables así; tú no eres más que la señal de la primavera; lloras el primero cuando llega la primavera; cuando cesa la lluvia lloras’; así le dijimos” (*Anales de los Xahil*, 1993, p. 11-12).

Es interesante señalar que el *chahal civán* es considerado originalmente por los cakchiqueles como un ave que predice el temporal, en particular el fin de la época de lluvias, pero también, como se expresa en la cita, en ese momento específico se aparece ante los humanos como un animal que augura desgracia, la muerte. Fue una señal negativa que las personas rechazaron reclamándole al ave un engaño.

Como puede verse, la interpretación de las señales no resulta una cuestión fácil de dominar, y en el caso de las señales animales implica la adquisición de un cierto conocimiento zoológico, en particular de la etología de las especies, el cual puede estar presente en cierta medida en el grueso de la población, aunque es claro que hay personas al interior de las comunidades que pueden tener mayores conocimientos al respecto debido a la actividad particular a la que se dedican. Una persona que sale a la milpa todos los días conocerá de mejor manera las conductas diferenciadas de los animales que la frecuentan y habitan de acuerdo con la época del año; mientras que un curandero o especialista ritual, sabrá qué señales indicaron el principio de la enfermedad del paciente al que atiende, con el fin de diagnosticar el mal y saber cómo remediarlo.

En este sentido, la adquisición de estos saberes no se da en periodos cortos de tiempo: son aprendizajes que se generan a lo largo de la vida de una persona. Un brujo quiché le explicó a Sarbelio Mariscal que las señales “son avisos, tatita, son avisos... Pero uno ha de poner inteligencia para saber cuándo son bueno y para cuando son malo... Y uno

ha de saber bien si el canti es pari uno o es pari otro... Y no es coso éste que lo vamos a prender en dos día..." (Mariscal, 2000: 6).

De acuerdo con la información obtenida por Mario Humberto Ruz con un especialista ritual mam (*chimán*):

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

Además de lograr percibir e interpretar correctamente las señales, existen otros elementos que hacen más compleja la situación, los cuales tienen que ver con cómo son concebidos los animales que dan estas señales (¿quiénes son en realidad?) y el por qué las dan (¿con qué fin?). Antes de plantear posibles respuestas a estas preguntas, cabe mencionar que la idea subyacente, a manera de una hipótesis, es que las señales no son casuales, no son producto del azar, sino que parecen responder a la voluntad de otros seres.

Varios animales que son asociados con señales negativas, particularmente con la muerte, también son considerados comúnmente como embajadores de las deidades del inframundo. Este es el caso de las aves rapaces nocturnas, las cuales han sido mencionadas con esta carga desde el siglo XVI. Por ejemplo, Sahagún registra que la lechuza, *chicuatli*, era señal de mal agüero cuando se paraba en el techo de una casa y comenzaba a emitir sonidos, lo que se interpretaba como un aviso de que alguien en la casa moriría o se

enfermaría (Sahagún, 2000: 446). Sin embargo, en este caso es claro que el augurio en torno a la lechuza se debe a que era vista como el mensajero de las deidades del inframundo, pues:

Lo decían así porque dizque la lechuza es el mensajero, el enviado del Señor del Mundo de los Muertos y de la Señora de los Muertos. Por esto lo nombraban el servidor de envíos, porque es el aprehensor de la gente, el convocador de la gente del Señor del Mundo de los Muertos y de la Señora de los Muertos (López Austin, 1969: 37).

Era mediante la lechuza que Mictlantecuhтли y Mictecacihuatl les avisaban a las personas que había llegado su momento de morir, aunque, como se mencionará más adelante, la gente que recibía dicho augurio era capaz de realizar ciertas acciones para evitar que se cumpliera el presagio funesto.

Entre los tzeltales de Tenejapa, Metzger y Williams (1970: 435-437) reconocieron dos tipos de respuestas fundamentales al por qué un animal le anuncia algo a una persona: a) el animal es considerado un enviado de los dioses que avisa a sus criaturas que la enfermedad entrará en su casa; b) el animal es la contraparte de un brujo que acude a enfermar a la persona. Dependiendo de la elección de una de las dos respuestas anteriores, la gente que recibe el presagio tomará diferentes acciones para contrarrestar el mal augurio. En el caso de la primera, la persona deberá quemar incienso para que el humo bañe al animal, el cual regresará con los dioses y éstos sabrán entonces que su mensajero fue tomado en serio y quedarán satisfechos con la respuesta que dio la persona, aunque se dice que el ave morirá en los días siguientes. En cambio, si se toma la segunda respuesta, la persona intentará matar al animal agorero y, de la misma forma, al brujo que es su

contraparte. En ambos casos el animal muere, pero las concepciones sobre por qué se recibe la señal son totalmente distintas.

Sin embargo, es posible que los animales asociados con augurios funestos sean en realidad “servidores” de los brujos, quienes los manipulan a su conveniencia para enfermar a alguien y no son considerados mensajeros como tal, ni la contraparte animal del brujo. Por ejemplo, entre los mayas de Chan Kom, Yucatán, una de las formas en que el brujo manda el encantamiento a una persona para hacerla enfermar es a través de alguno de los pequeños animales que él controla. Uno de ellos es el *maz*, que es un insecto homóptero nocturno de coloración verde, al cual la gente procura matar o quemar cuando entra a la casa (Redfield y Villa Rojas, 1962). Otro insecto es el *akab dzunuun*, que hace un zumbido cuando vuela y choca con el cuerpo de la víctima, al tiempo que libera de sus alas y en forma de polvo la enfermedad. También se dice que el *chapat*, un ciempiés, deja sus huevecillos en un recipiente con agua, la cual es bebida por la víctima para caer enferma. El brujo puede mandar un tipo de mosca llamada *chuc-muc* a perjudicar a las mujeres, pues este insecto deja sus huevecillos en el lugar donde las mujeres van a orinar, con el propósito de que cuando alguna mujer se encuentre ahí los huevecillos puedan transmitir la enfermedad a su víctima (*ibíd.*).

Las serpientes son también cargadoras de enfermedad que envía el brujo, principalmente la llamada *hoonob*, ya que si ésta se arrastra sobre un sombrero o una sandalia, el propietario enfermará cuando se ponga alguna de las prendas. Todos estos animales que cargan la enfermedad o la muerte son referidos en Chan Kom como *alakob* del brujo, es decir, son considerados como los animales domésticos o las mascotas de los brujos (Redfield y Villa Rojas, 1962). Estos animales se diferencian de los *uay* debido a que el brujo o hechicero no se transforma en ellos, sino que son sus aliados y el brujo tiene

la capacidad de controlarlos para mandarlos a los lugares propicios para enfermar a alguna persona (*ibíd.*).

Existen otros casos en los que el animal puede hablar y manifestarse mediante una persona, un especialista ritual en particular. Por ejemplo, entre los mames, el *chimán* tiene que esperar a que los Dueños de los Cerros lleguen a él transformados en las mariposas de nombre *pácal* y le susurren al oído, con el fin de que estos dueños hablen a través de él, y le digan al enfermo cómo restituir su salud. Incluso el paciente verá al *chimán* moverse asemejando el aleteo de las mariposas (Ruz, 2000). Cabe preguntarse si en este caso las mariposas son ellas mismas los dueños de los cerros, como es expresado, o son más bien las mensajeras de estas entidades. Como se puede ver, existen diferencias sutiles pero significativas que en muchos casos no quedan aclaradas.

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

Estos especialistas que conocen y manejan el estado del clima son conocidos entre los nahuas del centro de México como graniceros, tiemperos o ahuizotes, los cuales se benefician de la información proveniente de las señales de origen animal, ya que es justamente “a partir del comportamiento de ciertos animales como las aves, los chapulines, las hormigas, las serpientes, las luciérnagas y las ranas, por señalar algunos, que los tiemperos hacen deducciones sobre el temporal” (Juárez, 2010: 20). El trabajo de los

graniceros se complementa con las nociones de los diferentes tipos de plantas y animales que han aprendido mediante la observación, los cuales son conocimientos botánicos y zoológicos que articulados de una forma integral con otros elementos tienen el propósito de desarrollar la vida física y social de los especialistas rituales (Juárez, 2010).

Por ejemplo, Bravo menciona para los nahuas de Xalatlaco, Estado de México, que:

Otros ‘aliados’ del ahuízote en su lucha son algunos animales, en especial ciertas aves. ‘Los pájaros dan la señal... avisan cuándo va a haber granizada’. El ahuízote aprende del comportamiento de las golondrinas y los llamados ‘graniceros’, interpretando según sus patrones de vuelo la presencia del granizo, lluvia y otros fenómenos meteorológicos. Estas aves además están cargadas de un alto simbolismo [...] que representan el espíritu de la lluvia que se ha soltado y embiste, por lo que hay que volverlo a encerrar en su cueva (Bravo, 1997: 373).

Además, en los mismos testimonios recogidos en las comunidades se advierte la importancia que estos animales tienen para el ahuízote o granicero, pues ellos saben que sin la ayuda de los presagios o señales que estos animales dan, su trabajo como especialistas rituales sucedería con mayores pesares y la prosperidad de todo un pueblo se vería en entredicho, pues en palabras de un ahuízote de Xalatlaco:

Se trabaja en tiempo de aguas que es cuando hay maíz, lo que en verdad nos encargan cuidar. Apartamos de esta planta todo lo que le pueda hacer daño, como el granizo, la cola de agua, la helada. Para esto nosotros conocemos ya las nubes, sabemos cuáles traen granizo o tormenta peligrosa con relámpagos y mucha agua; también sabemos porque los pájaros nos dan la señal, las golondrinas son para nosotros las mejores mensajeras, según su vuelo es el tipo de lluvia que viene, es por esto que nadie mata a estos pájaros; cuando alguien lo hace todo el pueblo

recibe el castigo. Otros pájaros que nos ayudan a presagiar la lluvia son el tititziquiz, otros son los montoneros o graniceros y otros los sacatoritos” (Bravo, 1997: 367-368).

Hay animales que se relacionan con los aires que producen las lluvias no en un sentido únicamente de presagio, sino como representaciones de dichos aires o como seres que atraen los vientos propicios y las lluvias que harán crecer las milpas. Entre los nahuas de Zitlala, el zopilote de cabeza negra se asocia al viento del norte, que anuncia “la granizada, las heladas y la mala lluvia” (Suárez Jácome, 1978: 5, citada en Hémond y Goloubinoff, 2008: 149). El color rojo se asocia al punto cardinal oriental, y el zopilote de cabeza roja sería el mensajero del beneficioso viento rojo del este. En Acatlán y Zitlala los niños, disfrazados de zopilotes, ejecutan una danza a orillas del río. Los zopilotes son mensajeros de los vientos: al comer las inmundicias y los cadáveres, estas aves contribuyen a limpiar la tierra, de la misma manera que los vientos barren el cielo (Hémond y Goloubinoff, 2008: 149).<sup>6</sup> En este sentido, existe una gran complejidad con respecto a las ofrendas que los especialistas atmosféricos deben preparar para establecer el vínculo con las entidades que mandan los buenos aires y con las que evitan la entrada de los malos vientos. A Miguel Morayta (1997: 223-224) le dijeron en Ocotepéc que algunas personas pudieron ver que ciertas serpientes llegaban a comerse parte de la ofrenda que se ponía para los aires; estas eran consideradas como los aires en sí y se concebían como las encargadas de cuidar las milpas. Por ello muchas personas se dedicaban con verdadero esmero en

---

<sup>6</sup> Los mixtecos de Yosotato asocian la lluvia con las aves, “animales que vuelan en el cielo”: dicen que “son las aves que traen la lluvia”; “es Dios quien las manda” y “si se matan mucho a las aves, ya no va a llover” (Katz, 2008: 296).

proteger a las víboras que había en sus tierras, puesto que eran ellas las que lograban las buenas cosechas:

Varios llegaron a lamentar la muerte de algunos de esos cuidanderos sobrenaturales, porque con eso se acababa la capacidad de las tierras para ser muy productivas. Hay versiones de que el color de estos reptiles influía en el color de los granos de maíz que se lograba. Las víboras, como otros aires, también tenían un aspecto destructivo. Cuando alguien pasaba por donde vivían, la gente podía enfermar. Para alejarlas de las casa se colocaban no precisamente ofrendas, sino que se les prendía un fuego cerca de su guarida, a la que le echaban semillas de chile, huevos de pípila, cal y flor de pericón en viernes y martes, con esto se les ahuyentaba (Morayta, 1997: 224).

Aspectos muy similares han sido registrados también por Liliana Huicochea en San Andrés de la Cal, pues “las viboritas son para llamar el agua, los sapitos, las ranitas, las tortugas, todos esos animalitos, son para llamar el agua; los muñequitos son como para darles un regalo a los aires [...] entonces, ya después que les dimos el regalo, el mole es ofrenda, el pan, toda clase de fruta es la ofrenda de los señores que trabajan el tiempo” (Huicochea, 1997: 242). De esta forma, el poder tanto benigno como maligno de los animales y su injerencia en el ser humano es un continuo cambio en las relaciones que las personas viven día a día en un medio que cada vez va perdiendo todos esos sistemas culturales de los que se valía la población para interactuar con aquellas fuerzas que sobrepasan al alcance humano.

En el caso de los mayas peninsulares, la rana, el sapo y la tortuga están relacionados con *Chaak* debido a que se les encuentra en los cenotes y en las cuevas, lugares propios de estas deidades. Según los H-men de Chan Kom, Yucatán, estos animales no han de matarse,

especialmente la tortuga. Las personas tienen una relación especial con este reptil, pues en tiempo de secas es común encontrar a la tortuga desplazándose trabajosamente en los caminos que utiliza la gente, y se dice que sus ojos se cubren de lágrimas, por lo que se considera que la tortuga llora por las personas y con sus lágrimas provoca la lluvia en beneficio del ser humano, por lo que los cazadores tienen por buen augurio encontrarla a su paso (Redfield y Villa Rojas, 1962).

Además, se tienen registros de aves que benefician al ser humano al propiciar que las plantas de la milpa crezcan bien; por ejemplo, una especie de halcón llamada *ch'uy* es considerada “guardián de la milpa” porque ahuyenta a otras aves que llegan a comerse el grano del maíz. El ave llamada *x-kol* tiene un canto suave del que se dice que cuando se escucha en la milpa es porque el ave le está cantando a la planta de maíz para que esté feliz, mientras que otra avecita de color azul conocida como “la que ensancha las plantas de maíz” salta alrededor de las plantas instándolas a crecer. Todos estos son animales de los *yuntzilob* y es malo matarlos o correrlos de la milpa, debido a que ayudan al agricultor en su trabajo (Redfield y Villa Rojas, 1962).<sup>7</sup>

Las personas, al recibir y entender una señal, saben ya lo que dichos anuncios significan y ponen en práctica las acciones que los favorecen, cuando es positivo el augurio, o las que contradicen el presagio cuando éste es desfavorable (Aguirre, 1992). Cabe mencionar que estos conocimientos y prácticas provienen de la época prehispánica, ya que Sahagún registró que para contradecir o hacer que el mal augurio adjudicado a la lechuza

---

<sup>7</sup> Cuando un tipo de mariposa grande y negra, conocida como *x-mahan nai* (“pide casas”), entra a la casa se dice que está pidiendo refugio porque se acerca la temporada de lluvias, y por lo tanto avisa a las personas del cambio de tiempo. Se consideran anuncios de la temporada lluviosa cuando los guajolotes toman baños de polvo, cuando las hormigas se ven cargando hojas a sus casas o cuando se mudan a terrenos más altos, entre otros diversos comportamientos de la fauna (Redfield y Villa Rojas, 1962: 211).

no logre manifestarse, el hombre y la mujer debían expresarse en forma insultante y amedrentadora en el momento de escuchar el presagio, pues:

Cuando oían el canto, y que hacía ruido con las uñas, entonces le reñían, le decían los varones: ‘Quédate quieto, bellaco, ojihundiducho, tú, el que fornicas con tu madre.’ Y las mujeres le decían: ‘Quietito, putón. ¿Acaso perforaste el cabello con el que habré de beber? Porque aún no es tiempo de que me vaya’ (López Austin, 1969: 37).

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

En estos casos son sumamente importantes los sueños, porque es a través de ellos que se puede conocer a detalle el origen de la enfermedad. Laughlin (1966) recopiló entre los tzotziles de Zinacantán una serie de sueños con animales que presagian diferentes eventos que son por lo general enfermedades. Entre ellos podemos mencionar los siguientes a manera de ejemplo: “Soñar que uno es mordido por una serpiente, significa que uno será molestado por el Señor de la Tierra, o que se enfermará (de aire frío, entumecimiento o locura). Ser picado por hormigas o por avispas significa ser molestado por el Señor de la Tierra, o que se enfermará de locura. Ser perseguido o mordido por perros significa enfermarse de aire frío o locura” (Laughlin, 1966: 406).

De acuerdo con Galinier (1990), entre los otomíes los temas oníricos tienen una fuerte representación de símbolos de carácter animal, pues de los 87 sueños que registró 31 corresponden a sueños con animales. La importancia de la interpretación de los sueños por los especialistas otomíes queda de manifiesto en la siguiente reflexión:

Para los *bādi* (chamanes) los sueños forman parte de los instrumentos del diagnóstico y del pronóstico médico, por lo que son relatados por los mismos pacientes. Su papel es decisivo en el análisis hecho por un curandero acerca de las relaciones individuales que orientan la evolución de la enfermedad, para la comprensión de la causa de la “envidia”, que ataca a distancia a la víctima y se revierte contra el generador del mal (Galinier, 1990: 200).

Por su parte, Cruz (2009) recopiló alrededor de 20 presagios entre los mixtecos de la Costa que tienen que ver con soñar con algún animal. Esta autora menciona que la interpretación de los sueños sigue en ocasiones relaciones análogas a como es concebido el animal, pero también existen relaciones contrarias, por lo que su interpretación exacta depende de qué tantos conocimientos sobre la fauna posee la persona que interpreta las señales oníricas (Cruz, 2009). Lo que es un hecho es que la importancia de los sueños en la tradición mesoamericana es una situación general que ha sobrevivido a lo largo del tiempo y que sigue formando parte sustancial de las creencias de los grupos indígenas (Garza, 2012).

Las señales que los animales brindan al ser humano son una forma privilegiada de comunicación entre el hombre y otros seres que le permiten al primero saber qué acontecerá en un futuro próximo para poder incidir en él. Aún existen muchos conocimientos que demuestran la actualidad de la importancia de la fauna para las comunidades indígenas, lo que no representa solamente creencias populares que se dejan de lado fácilmente, sino que

se erigen como verdaderos saberes que tienen implicaciones sociales importantes dentro de la población. Al estudiarlas es posible realizar un acercamiento a la cosmovisión de un grupo humano y adentrarse en las relaciones que los individuos mantienen con aquellas fuerzas no propias del ámbito cotidiano del hombre, pero que ejercen su influencia de manera profunda incluso en la vida comunitaria.

En síntesis, las palabras de un tojolabal demuestran la importancia que tienen los conocimientos sobre la naturaleza y su preocupación por seguir reproduciéndolos en las comunidades:

Los que vivían antes, eran muy listos; aunque no sabían leer ni escribir, eran muy vivos. Por ejemplo, cuando ellos querían ver la hora se fijaban en el sol, así calculaban que hora era porque no tenían reloj. Cuando escuchaban que pasaba algún animal, una lechuza, un tecolote, creían que era el brujo; porque de esos animales había muchos que pasaban silbando por las noches. En las colonias, la gente escondía a sus hijitos debajo de la cama para que no les hicieran daño. Cuando el sol tenía señas, los pasados sabían de seguro que iba a llover; si la luna estaba muy negra presagiaban que iba a caer lluvia; si salía la estrella en la madrugada, ellos sabían que iba a hacer mal tiempo o que habría frío, y cuando esa estrella diera la vuelta a la punta del cerro, el cielo cambiaba y empezaba el tiempo de las lluvias. Por eso ellos, aunque no sabían leer, tenían sus señas en las que creían; por eso no perdían sus milpas pues conocían el tiempo. Nosotros ahora no sabemos nada, aunque aprendimos a leer, no conocemos el tiempo, no sabemos qué va a pasar. Por eso nuestros primeros padres sabían más que nosotros. Por eso no queremos perder nuestras costumbres, porque las costumbres sí valen (Lomelí, 1988: 43).

## II. EL VÍNCULO HUMANO-ANIMAL ENTRE LOS TOJOLABALES

Antes de adentrarse en el tema central de la tesis conviene abordar algunos aspectos de la relación humano-fauna desde la perspectiva tojolabal, debido a que existen otros temas que se entrecruzan con el de los presagios y que son fundamentales para contextualizar y entender de mejor manera las particularidades de las señales animales. Para hablar de cómo son concebidos los animales que anuncian, es necesario hablar en primer lugar de algunas consideraciones generales que se tienen sobre los animales. Como se ha hecho notar a lo largo de este trabajo, los animales, más que sólo habitantes del mundo, son seres con los que el humano comparte ciertas características y vínculos, además de hacerlo con otros seres no humanos.

### **Consideraciones generales sobre los animales**

Sin pretender abordar profundamente el tema de la clasificación tojolabal de los animales, materia pendiente en los estudios sobre la etnia, es pertinente dedicarle algunas palabras. El término en *Tojol-ab'al* para referirse a un animal en general es *chan*, misma palabra que designa a las serpientes en particular, mientras que el plural *chante'* califica a todos los animales. El plural para serpiente es *chan juamsa'*. Es decir que en la palabra *chan* se da una homofonía y no polisemia, lo que es independiente de que ambos términos provengan históricamente de la misma fuente. Según Gómez *et al.* (1999: 126), *chan* hace alusión a insectos, aves, reptiles y a animales desconocidos por la gente, desde un cuadrúpedo hasta un insecto. Para las aves se utiliza el término *yal chan*, que literalmente significa “viborita” o “culebrita”, y que es empleado para referirse a los animales pequeños también, como los insectos, aunque falta mucha información sobre las formas de nombrar y clasificar a todos

los artrópodos que conocen los tojolabales. Los cuadrúpedos, que incluyen a todos los mamíferos salvo algunas excepciones, son denominados con la palabra *kotan*, que significa estar parado en cuatro patas, es decir, se hace referencia a la forma en que se posicionan. En *Tojol-ab'al* se da sólo en predicados no verbales. De esta palabra surge el clasificador para animales en las lenguas mayas, así es, por ejemplo, *-kojt* en chortí, *-kojty* en chol, *-kot* en tzotzil, mientras que en yucateco no existe (Schumann, comunicación personal). Se desconoce si los tojolabales agrupan de cierta forma a los reptiles y anfibios. Los peces son denominados *chay* en general. Como se mencionó, los artrópodos son llamados en general *yal chan*, pero al interior de ellos se desconocen categorías que agrupen a los diferentes órdenes o géneros, salvo por las mariposas, que forman claramente una categoría clasificatoria a la que se denomina con el término *pejpen*.

En el caso de otros mamíferos, la manera de especificar a qué animal se hace referencia dentro de un subgrupo es a partir de dar una característica relevante antes del nombre genérico. Por ejemplo, con el término *bajlam* se puede hacer referencia a las tres especies de felinos moteados que habitan las áreas tropicales: el jaguar (*Panthera onca*), el ocelote (*Leopardus pardalis*) y el tigrillo (*Leopardus wiedii*), sin embargo, si se quiere en específico hablar del jaguar, se dice *niwan b'ajlam*, donde *niwan* significa “grande”; al ocelote en ocasiones se le dice *tigriyo* o simplemente *b'ajlam*, mientras que al tigrillo se le nombra *tsis b'ajlam*, donde *tsis* significa literalmente “pedo” y parece que tiene que ver con el tamaño del animal, ya que es el más pequeño de los felinos que habitan en México, con un patrón de manchas y coloración muy parecido al del jaguar. Otro ejemplo interesante es el nombre del puerco espín (*Sphiggurus mexicanus*), que es *k'i'ix ujchum*, que literalmente significa “tlacuache con espinas”. A partir del parecido que un animal puede guardar con otro, se puede utilizar el nombre de uno agregándole una característica distintiva para

especificar al animal en cuestión, aunque cabe notar que hay animales que tienen prominencia para ser utilizados como base para los nombres de otros animales, como se mostró anteriormente, lo que habla de su trascendencia cultural entre los tojolabales.

Existe otro tipo de seres que tienen rasgos animales combinados con humanos y que son considerados *wayjelal*, nagueles, por algunas personas. Se podrían establecer como animales sobrenaturales a los que se les imputan ciertas características. Uno de ellos es el *k'ak' choj*, literalmente “puma de fuego”, descrito por algunas personas como un puma (*Puma concolor*) que tiene una bola de fuego en la cabeza y por otras como una persona, un “vivo”, con un brasero atado a la frente, de donde sale fuego.

No cualquiera puede verlo, todo aquel que profane lugares sagrados puede toparse con él y morir. En las comunidades hay hombres y mujeres que tienen esa fuerza del guardián de las montañas, cuentan que si la llamarada es rojiza la fuerza es de hombre, si la llamarada es azulada la fuerza es de mujer. Los que lo han visto dicen que provoca escalofríos al cuerpo y sudor. Es el alma de los tojolab'ales cabalgando en el fuego para proteger a su pueblo (Jiménez, 2000: 48).

A estos seres se les ve en la noche en los llanos como varias bolas de fuego prendiéndose y apagándose continuamente. Algunos creen que son inofensivos, otros que protegen a la comunidad de personas extrañas que quieran entrar a hacer algún daño, mientras que hay gente que dice que pueden provocar un espanto a quien se encuentre con ellos. Otro ser es el *nejkel ts'i'*, llamado también cadejo, que es un perro grande, sobrenatural, que despiden un olor fétido comparado al del azufre y se aparece en las noches en las comunidades y se dice que puede asustar a las personas. Por último, el *monisko* es una anciana que se transforma en las noches en una especie de mono para robar o espantar a alguien. Como se puede ver, existen varios seres no humanos que tienen rasgos animales

o que se transforman en algún elemento de la fauna para llevar actividades específicas muy relacionadas con la noche y con el espanto. No obstante, debido a que se considera que todos los animales también tienen un “principio vital” igual al del ser humano, es necesario detenerse brevemente para analizar en qué consiste este vínculo.

### **La composición de la persona: el alma animal**

En general los tojolabales consideran que existen tres partes fundamentales en la composición de una persona, las cuales son necesarias para vivir: el *b'ak'tel* o cuerpo, el *altsil* o alma y el *wayjelal* o animal compañero. El cuerpo está conformado básicamente por la carne y los huesos de la persona, designado *b'ak'tel* en *Tojol-ab'al*. En el diccionario de Lenkersdorf (2010: 161) se traduce *b'ak'tel* como ‘carne (del cuerpo humano o de animales vivos)’, y se diferencia de la carne que es para comer ya que ésta se dice *b'ak'et* o *b'ak'etal*. Ambas provienen de la misma raíz *b'ak'* que se traduce como ‘semilla’, pero que puede significar también ‘testículos’ o ‘globo ocular’ (Lenkersdorf, 2010). Es interesante la relación etimológica entre estas palabras ya que es posible vincular al cuerpo humano con una semilla, como si ésta fuera el cuerpo del fruto. Además es relevante mencionar al respecto la analogía que se establece entre el ser humano y la semilla del maíz. En un relato sobre la iniciación de un hombre tojolabal como partero se describe un sueño que tuvo como revelación, en el cual una señora se le presentó y le dijo, entre otras cosas, que “la mazorca de maíz deberá cuidarla y estimarla porque representa la vida de toda persona; los granos de maíz son como el cuerpo” (Gómez, 1996: 60). Un partero de la localidad de estudio contó en una entrevista un sueño muy similar, en el que además la señora que se le apareció, identificada con la Virgen María, le otorgó dos mazorcas de maíz, una amarilla y otra blanca, y le dijo que cada grano de la mazorca amarilla representaba a un niño, un

hombre que él traería al mundo, mientras que cada grano de la mazorca blanca representaba a una niña.

Sin embargo, el cuerpo no puede ser entendido sin el alma, sin *altsil*, ya que “el *altsil* de cada grano es la vida” (Gómez, 1996: 60) como le explicó un partero a Antonio Gómez: “es como el pez y el agua: el agua es el grano, el cuerpo; mientras que el pez es el *altsil*, la vida; si no hay agua el pez no puede vivir; si no hay pez el agua no tiene su *altsil*, su espíritu, no está vivo: entonces no está completo, está sin estar, estaría de balde (*ibid.*: 60). Así, *altsil* es traducido comunmente como ‘alma’, ‘corazón’, ‘principio de vida’ (Lenkersdorf, 2010: 94), ‘aliento vital’, ‘entidad anímica’, ‘espíritu’ (Gómez *et al.*, 1999: 137, 466), pero también tiene acepciones como ‘estómago’, ‘entrañas’, ‘interior’, ‘pensamiento’, ‘sentimientos’ y ‘carácter’, entre otras (Lenkersdorf, 2010: 94). Pinto y López (2004: 100) consideran que el *altsil* es algo como ‘la imagen de sí mismo’, lo que es interesante ya que sería una idea relacionada con el concepto de *ch’ulel* entre los tzeltales de Cancuc, del que se dice que su aspecto es el de un cuerpo humano con la misma silueta del cuerpo de su portador, pero visto como una mancha o sombra (Pitarch, 1996). El *ch’ulel* tzeltal también es necesario para la vida e interviene en el carácter de cada persona ya que en él residen la memoria, las emociones y los sentimientos (*ibid.*), como sucede con el *altsil* tojolabal.

Los animales, al igual que otros seres vivos como las plantas y el ser humano, poseen *altsil*, el cual:

Vigila el cuerpo durante el sueño. Si una persona está moribunda o en estado vegetativo, se considera que su ánima aún está con él. Cuando ésta abandone el cuerpo la persona morirá y regresará cada año, el día de muertos, a visitar a su familia y a comer lo que en vida más le gustaba [...] Si el ánima es vencida por la

de uno o varios brujos, cuando “su dueño” está inconsciente o indefenso (durmiendo), éste morirá: su *altsil* ha sido vencido y abandona el cuerpo, pasando al poder del brujo o los brujos, quienes se comen las vísceras del individuo (Gómez *et al.*, 1999: 466).

Es relevante destacar el hecho de que los brujos “cazan” el *altsil* de las personas para comérselo, pero lo que ingieren son los intestinos o entrañas de la persona, que es una de las acepciones del término *altsil*. Esta predación del alma sucede justamente durante el sueño, momento en que el *altsil* puede abandonar el cuerpo de la persona y corre peligro al exponerse a ser capturado por un brujo en su forma de nagual, *wayjelal*. Más adelante se hablará un poco más del vínculo entre el sueño, el brujo, el nagual y el alma animal. Queda por decir sobre el *altsil* que éste se encuentra también en las plantas y que hay personas que lo protegen, quienes por lo general son los hombres-rayo que “resguardan el corazón del maíz, del frijol, la calabaza y el tomate ocultos en las cuevas” (Gómez, 1996: 55). Una persona de la comunidad de estudio afirmó que hace algún tiempo vivía un señor que tenía el *altsil* de varias plantas comestibles, las cuales crecían y se daban de buena manera en las tierras comunales, pero cuando el señor murió dichos cultivos dejaron de producir de forma abundante. Además, el *altsil* es referido en ocasiones con el término *k’ujol*, el cual tiene muchas acepciones entre las que se encuentran principalmente ‘corazón’ y ‘sentimiento’; es la fuente del pensamiento y de acuerdo a su estado califica las emociones humanas (Lenkersdorf, 2010; Gómez *et al.*, 1999).

A veces el *k’ujol* es confundido con el *altsil*, pero en las plantas representa la “parte resistente del árbol localizada en el centro del tallo a través del cual se puede distinguir un árbol joven de otro adulto”, mientras que en el caso de las aves el *k’ujol* es la pechuga (Gómez *et al.*, 1999: 477). Como se puede ver las acepciones para los términos *altsil* y

*k'ujol* son complejas y variadas, y se necesita un estudio más profundo para conocer todas sus implicaciones (véase Ruz, 1983, II: 54). Lo que se considera importante en este momento es dar cuenta de principios que comparten los animales con el ser humano y otros entes. En este sentido, una liga trascendental entre el humano y el animal se da en el concepto de *wayjelal*, que es uno de los tres rasgos fundamentales que componen a una persona. El *wayjelal* es traducido localmente por ciertas personas como el “nagual”.

Existen algunos seres humanos que, dadas sus capacidades especiales, poseen uno o varios animales compañeros, a los que se les nombra *wayjelal*. Lenkersdorf (2010: 630) traduce *wayjel* como ‘nagual’, ‘animal compañero’. Se utilizará en este trabajo el término *wayjelal* porque es el que se emplea localmente en la comunidad de estudio. Cabe mencionar que el sufijo *-al* en dicha palabra indica que es inalienable, es decir que se considera que es algo que conforma a una persona y no se puede concebir separado de ella (Alejandro Curiel, comunicación personal), es uno mismo. Ruz (1983) utiliza el plural *wayjeblik*, lo que es interesante ya que es un plural del *tzeltal* y en la comunidad de estudio sólo una persona se refirió a los “naguales” con dicho término.<sup>8</sup> Debido a que los tojolabales consideran que todas las personas poseen *wayjelal*, existe una relación con el concepto nahua del *tonalli*, que sería propiamente el animal compañero que todos los seres humanos tienen desde que nacen, ya que se dice que la persona que tiene su *wayjelal* compartirá cualquier suceso que le pase al otro.<sup>9</sup> Aunque todos los seres humanos poseen *wayjelal*, parece ser que sólo las personas que tienen un “don” o poderes especiales son

---

<sup>8</sup> Recuérdese que lingüísticamente el *Tojol-ab'al* guarda un vínculo estrecho con el *tzeltal* y que existen relaciones interétnicas entre ellos, tanto “positivas” como “negativas”.

<sup>9</sup> Para ahondar en las concepciones mayenses prehispánicas y actuales sobre el animal compañero y el nagual, véanse los estudios de Velásquez (2009) y Moreno (2011).

capaces de manipular a su contraparte animal. Estas personas comúnmente son llamados “vivos” debido a este “don” o poder que tienen y que se dice recibieron de Dios (Gómez, 1996). De acuerdo con Gómez *et al.* (1999), se denomina así a las personas que tienen un poder especial, sobrenatural, como curanderos, hueseros, pulsadores, parteras, hombres rayo, arcoiris, torbellino, brujo y todo aquel que posee un *alter ego* perjudicial o no. Existe una clasificación de los “vivos” dependiendo de su función y su poder, así se tienen los que están ligados a la agricultura, a la salud, los auxiliares, los maléficos y otros (Gómez, 1996). No se pretende abordar cada uno de ellos, sino referir que son quienes pueden manipular su *wayjelal* para realizar distintas actividades. El *wayjelal* es principalmente un animal pero puede ser también un fenómeno atmosférico como el rayo, el arco iris, el tornado o el viento, los cuales se toman como más poderosos que aquellos que son animales. Las personas que poseen *wayjelal* pueden utilizarlo para beneficiar o perjudicar a alguien, y debido al “don” que tienen, dichas personas son normalmente especialistas rituales como curanderos, pulsadores, hueseros, parteras y evidentemente los brujos.

Como entre muchos grupos mayas y mesoamericanos en general, entre los tojolabales abundan las historias en las que se relata que alguna persona hiera o mata un animal y al otro día algún miembro de la comunidad aparece muerto o exactamente con las mismas heridas infringidas al organismo. Dentro de los *wayjelal* animales existe una jerarquía de acuerdo al poder que se le atribuye a cada animal, la cual se relaciona con el poder de la persona que lo posee y su estatus al interior de la comunidad. Entre los tojolabales los *wayjelal* animales más poderosos son los felinos, las serpientes, las aves

rapaces y otros mamíferos carnívoros.<sup>10</sup> Parece ser que otro tipo de animales pueden ser considerados *wayjelal*, como algunas mariposas nocturnas, reptiles y en ocasiones, animales domésticos. Las personas que los poseen se dice que pueden transformarse en ellos para ejercer alguna actividad, principalmente los brujos, quienes pueden provocar enfermedades o la muerte a las personas a través de ellos. No obstante, hay algunos *wayjelal* que anuncian también este tipo de desgracias. El cuervo *joj* es uno de los que se dice pertenece a los brujos más fuertes ya que puede curar a otros brujos heridos y también a su dueño, por lo que cuando la gente asesina a un brujo se le echa sal para que otros que tengan por nagual al cuervo no puedan unir las partes de su cuerpo que han sido mutiladas (Pinto y López, 2004).

Por lo general el *wayjel* muere con la persona, pero en algunos casos este puede ser transferido a los hijos o a la pareja. Uno de estos es la culebra, que puede alojarse en el cuerpo y en el momento que muere la persona en la cual habita, ésta sale por el ano y se mete en el cuerpo más cercano. La *Ik'axib' chan* o masacuata es también un *wayjel* poderoso. Está relacionado con los remolinos que devastan las milpas (*ibid.*: 99).

Por otro lado, el *wayjelal* guarda una relación etimológica con *wayi* ‘dormir’ y con *waychinan* ‘tener sueños’, ‘tener visiones’,<sup>11</sup> que como se adelantó líneas arriba es el momento en el que el *altsil* de una persona puede ser atacado por un brujo a partir de su *wajelal*. Parece ser que es en los sueños donde el brujo, el *Pukuj*, ejerce su acción negativa

---

<sup>10</sup> El jaguar *b'ajlam*, el puma *choj*, son considerados los más fuertes, pero también se dice que el tlacuache *ujchum* ocupa un lugar importante al ser más ágil y audáz (Pinto y López, 2004).

<sup>11</sup> Existe un tipo de escarabajo llamado *wayis* que es usado para curar a los niños que no duermen, ya que se considera que les provoca el sueño (Jiménez, 2000; Lenkersdorf, 2010). El nombre del escarabajo evidentemente también guarda una relación etimológica con la palabra para ‘sueño’.

en contra de las personas. Se dice que en el sueño el brujo se transforma y “vuela” buscando a su víctima.

Los brujos o “vivos” atrapan su *altzil* y se lo llevan, a veces auxiliados por otros brujos, para cocinarlo. Mientras tanto, la persona se enferma [...] Con frecuencia el *altzil* de las personas puede ser “cazado” por envidia. Si alguien tiene más posesiones que el resto de los vecinos, sea una mejor milpa, mayor número de ganado, mejor casa u ostenta algún tipo de riqueza; los brujos pueden hacerle enfermar o causarle desgracias, bien porque ellos mismos sienten envidia o porque alguien puede pagarle para que “cace” el *altzil* de la persona envidiada (*ibid.*: 100).

El poder de transformación del brujo en su nagual es descrito como una forma de “voltearse” o “volverse”. La acción de “voltearse” tiene que ver con movimientos especiales que realiza el brujo a manera de giros hacia adelante o hacia la izquierda (Gómez *et al.*, 1999). Para designar dicha acción se emplea el verbo *sutu*, que significa ‘voltear’ o ‘revolver’, pero también ‘traducir’, mientras que *sututi* quiere decir ‘dar vueltas’, ‘rodar’, ‘girar’ o ‘cambiar’ (Gómez *et al.*, 1999: 139; Lenkersdorf, 2010: 537). En la narrativa tojolabal existe un mito que habla de cómo los antepasados se refugiaron en las cuevas para salvarse del fin del mundo, al salir de ellas no lo hicieron como humanos sino que se “voltearon” en animales para siempre, conservando sus manos con cinco dedos como resquisio de sus anteriores rasgos humanos (Ruz, 1983, I; Gómez *et al.*, 1999). De manera similar los tojolabales conciben que en el mundo subterráneo *Yib’lu’umk’inal*, en “la otra cara del mundo”, viven unos enanos o “negritos” que están esperando a que el mundo se “voltee” para quedar en la superficie, mientras que los que viven arriba, la gente, serán “vueltos en animales o enanos” por Dios, ocupando el lugar que tenían los

enanos (Ruz, 1983, II: 55; Gómez *et al.*, 1999). Esto habla de una inversión del mundo en la que el concepto de “voltearse” conlleva un cambio de apariencia, de humano a animal y viceversa.

Sin embargo, la conversión o transformación no ocurre únicamente entre humanos y animales, sino que también es posible sólo entre animales. Es decir que los tojolabales creen que ciertos animales pueden convertirse en otros. Se dice que el ratón o la musaraña *cho'* pueden transformarse en murciélago *sots'* si superan una prueba que consiste en cruzar tres veces cierto camino; el murciélago también puede convertirse en lechuza *xoch'*, mientras que para algunas personas el tepezcuintle *jalaw* puede escapar de su cazador transformándose en serpiente. Otras personas afirman lo mismo para el armadillo *ib'oy*. Aunque no se recopilaron más datos al respecto, tarea pendiente por realizar, sería interesante profundizar en las concepciones tojolabales sobre la conversión entre los animales, cuáles pueden hacerlo y de qué forma. Cabe aclarar que estas ideas no sólo existen entre los tojolabales sino también en la narrativa de otros grupos mayenses (Montejo, 2006) y seguramente mesoamericanos en general.

### **Los animales y el habla**

Otro aspecto importante a considerar sobre las concepciones tojolabales de la fauna para el presente estudio es el hecho de que existe la posibilidad de que el ser humano entable una comunicación con los animales. En la narrativa tojolabal es común encontrar historias en las que el hombre habla con los animales e incluso éstos hablan entre sí, lo que ocurre en general en la tradición mesoamericana y en otras partes del mundo. Un ejemplo interesante tiene que ver con el mapache *napach*,

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

En el ámbito de la caza existen también connotaciones importantes al respecto, pues cuando una o varias personas van de cacería evitan pronunciar el nombre del o los animales a los que van a buscar, pues se piensa que si se menciona el nombre del animal éste sabrá que lo quieren cazar y entonces podrá prevenirse y huir, por lo que la gente utiliza otras formas para nombrarlos antes de emprender la cacería (Otto Schumann, comunicación personal). Faltaría más investigación sobre este tema ya que no se sabe de qué forma puede “enterarse” el animal que quiere ser cazado o si existe algún tipo de “intermediario” que puede informar al animal. Pero resulta relevante mostrar el poder que los tojolabales le atribuyen a la palabra. En ese sentido, Alejandro Curiel (comunicación personal) menciona que cuando la gente va a recolectar camarones de río pueden llamarlo de la siguiente forma para

asegurar que obtendrán un buen número de organismos: *la' jwayjel xolob'*, 'ven mi nagual camarón'. Es muy interesante este dato porque se refiere al camarón como el nagual de la persona que lo llama y por ser una evidencia clara de que los animales escuchan y responden al llamado. Cabe agregar que en algunas comunidades la recolección de animales acuáticos y la pesca son más favorecidos dependiendo del sexo de las personas que ejecuten la actividad, pues la gente se tiene que dirigir a la dueña o el dueño de los ríos pidiéndoles que suelten a los animales que se quieren obtener (Ruz, 1983, II).

De forma general los tojolabales piensan que pronunciar el nombre de algún animal, principalmente el de las serpientes, significa llamarlo o invocarlo, por lo que tienen mucho cuidado de no hacerlo con las serpientes venenosas ya que creen que si lo hacen se encontrarán con ellas en el monte o la milpa,<sup>12</sup> por lo que incluso los nombres de las diferentes especies que ellos conocen se están perdiendo al no ser utilizados. Más adelante, cuando se habla de la serpiente de cascabel, se incluyen más datos sobre la comunicación por medio del habla entre los animales y el ser humano. Como se ha mencionado antes, éste es un tema del que se tienen pocos datos pero que sin duda merece explorarse más, pues es claro que se cree que un animal puede escuchar y entender que es nombrado y por ende llamado.

Finalmente, respecto al tema de las señales animales este asunto es relevante ya que el ser humano, a la inversa de lo que se explicó líneas arriba, puede ser capaz de escuchar y entender lo que los animales le comunican. Los sonidos que producen ciertos animales son interpretados como avisos de diferentes sucesos, mensajes que

---

<sup>12</sup> Alejandro Curiel (comunicación personal) agrega que sucede lo mismo con la *Pajkintaj*.

son factibles de discernir. Esto puede ser explicado con las frases que utilizan los tojolabales para referirse a un tipo de señal dada por un animal, por ejemplo cuando el ave *ti'* anuncia la ocurrencia de una desgracia la gente dice *yala kab'i ja men ti'i*, 'me lo dijo la *ti'*', es claro que se usa el verbo *al* 'decir' implicando la idea de que el ave "habla" y la gente "entiende" su palabra. Lo mismo se puede decir del presagio que da la mariposa *turtux*, pues cuando la encuentran en la casa las personas afirman: *jakta yal ay ma' oj jakuk*, 'ya vino a decir que alguien va a llegar aquí / ya llegó aquí a decir que alguien va a llegar aquí', aunque la mariposa no produzca ningún tipo de sonido, lo que hace aún más relevante que utilicen el verbo *al* 'decir'.

Esta comunicación humano-animal es fundamental en la dinámica de los presagios que da la fauna, pues permite considerar las señales como mensajes efectivos que constituyen parte central de la relación entre diferentes seres.

### III. LOS “ANIMALES QUE ANUNCIAN” ENTRE LOS TOJOLABALES DE SALTILLO

En este capítulo se aborda el tema central de la tesis, en el que se da cuenta de los animales a los que se les atribuye una capacidad para anunciar diferentes eventos, cuáles son las formas en que avisan y cómo son concebidos al interior de la comunidad.

En realidad, la mayoría de los animales que presagian sucesos negativos para la población son tomados como *wayjelal* o nagueles, es decir, la contraparte animal de alguna persona poderosa, normalmente un brujo que busca causar un daño. Sin embargo, antes de pasar a abordar el tema con mayor atención, cabe mencionar aquí que existen otros animales que anuncian eventos que no necesariamente son considerados nagueles, aunque se les atribuyen capacidades especiales. Sin formar claramente un grupo que lingüísticamente se pueda diferenciar como una categoría faunística, los tojolabales pueden referirse a dichos animales como *chante' wa xjul b'esniye'*, que se puede traducir como “los animales que anuncian”, pero que literalmente significa “los animales que llegan aquí a anunciar”. Éstos son tanto los que anuncian desgracias, como aquellos que se relacionan con las señales de cambios en el clima y los que anuncian otras cuestiones particulares.

#### **Los animales y sus señales**

Como se ha mencionado, no todos los animales les comunican a las personas el acontecimiento de un suceso futuro. Las personas del ejido Saltillo, en particular, reconocen por lo menos 18 animales que predicen o presagian diferentes sucesos, aunque hay que tomar en cuenta que en otras comunidades se incluyen algunos más o algunos

menos además de que existen diferencias en la forma en que anuncian la señal y el significado del presagio. Todos estos organismos pueden ser considerados justamente *chante' wa xjul b'esniye'*, es decir, animales que anuncian. El mayor número de estos animales corresponde a las aves, que son diez –una doméstica-, mientras que encontramos cuatro insectos, tres mamíferos –uno doméstico- y un reptil. En la Tabla 1 se sintetiza la información correspondiente a estos animales, incluyendo su nombre en tojolabal, la o las especies con que se identifica, la forma de manifestar la señal y el significado del presagio. Se decidió ordenar a estos animales de acuerdo con el tipo de presagio que dan, ya que se consideró que es más relevante de acuerdo con las concepciones culturales acerca de ellos, en lugar de mostrarlos de acuerdo con la taxonomía científica. Es preciso mencionar que varias especies animales según la taxonomía moderna son llamadas con un solo nombre en tojolabal, ya que como es bien sabido, la taxonomía local es un tanto diferente a la científica, pero no por ello menos válida.

Asimismo, es de importancia central considerar uno de los métodos por el que se identificó a ciertas especies, pues como se dijo en el apartado correspondiente de este trabajo, se utilizaron guías científicas durante las entrevistas con las personas, para que señalaran al animal en cuestión. Sin embargo, se coincide con las conclusiones de Viqueira (2008) en el sentido de que en varios pueblos indígenas, las personas no perciben de la misma forma un dibujo que corresponde a una convención a la que nosotros estamos acostumbrados, no por tener una percepción desfavorecida, sino simplemente diferente y no acostumbrada a los paradigmas a los que en nuestra sociedad y en sus sistemas de educación se manejan. Por tanto, no es absolutamente confiable la identificación de un animal a partir de los dibujos de guías científicas, por lo que hay que echar mano de las descripciones textuales de la gente, como se hizo en el presente estudio, si es que no se

puede tener un contacto directo con el animal y con el entrevistado para reconocer una especie fidedignamente, lo que en ocasiones es sumamente difícil.

**Tabla 1.** Animales, señales y presagios entre los tojolabales de Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.

<b>Nombre tojolabal</b>	<b>Nombre científico</b>	<b>Señal</b>	<b>Tipo de presagio</b>	<b>Presagio</b>
<i>Sat Pukuj</i>	<i>Caligo eurylochus</i>	Se posa dentro de la casa	Funesto	Sucedirá un infortunio
<i>B'ajte'</i> ; <b>Error!</b> <b>Marcador no definido.</b>	<i>Atta</i> sp.	Se encuentran rodeando la casa	Funesto	Anuncian peligro en la casa
<i>Xanich</i>	<i>Atta</i> sp.	Se encuentran dentro de la casa	Funesto	Anuncian que no eres bienvenido en una casa
<i>Ajwuchan</i>	<i>Crotalus</i> spp.	Se sueña con ella	Funesto	Ocurrirá algo malo para quien lo sueña
<i>Machin, machi</i>	<i>Ateles geoffroyi</i>	Encontrarse con él en la noche dentro de la comunidad	Funesto	Anuncia sucesos desafortunados
<i>Kawu</i>	<i>Equus caballus</i>	Soñar con él	Funesto	Ocurrirá una desgracia para quien lo sueña
<i>Xujlem</i>	<i>Cathartes aura</i>	Verlo volar	Funesto	Anuncia enfermedad o muerte
<i>Tujkul</i>	<i>Bubo virginianus</i> , <i>Megascops cooperi</i> , <i>M. guatemalae</i> , <i>M. barbarus</i> y <i>M. trichopsis</i>	Cuando canta de noche encima de alguna casa	Funesto	Anuncia enfermedad o muerte
<i>Xoch'</i>	<i>Athene cunicularia</i> , <i>Tyto alba</i>	Cuando se le oye cantar arriba de la casa o pasa cantando	Funesto	Anuncia enfermedad o muerte
<i>Ti'</i>	<i>Chordeiles</i>	Escuchar una vez	Funesto	Anuncia desgracia para

	<i>acutipennis;</i> <i>Caprimulgus maculicaudus;</i> <i>Micrastur semitorquatus;</i> <i>Automolus rubiginosus;</i> <i>Leptotila verreauxi</i>	su canto en el monte y afligirse		algún miembro de la familia
<i>B'akerio,</i> <i>B'akelio</i>	<i>Tringa flavipes,</i> <i>Calidris himantopus</i>	Su vuelo y canto	Funesto y climático	Anuncia que algún familiar enfermará. Anuncia lluvias
<i>B'ats'</i>	<i>Alouatta palliata</i>	Su aullido	Climático	Anuncia lluvias
<i>Choyej,</i> <i>Choye'</i>	<i>Mimus gilvus</i>	Su canto	Climático	Anuncia la lluvia con un tipo de canto y con otro anuncia el inicio del día
<i>Purpurwich</i>	<i>Streptoprocne semicollaris, S. zonaris</i>	Verlos volar en grupo en la comunidad	Climático	Anuncia lluvias
<i>Jokox</i>	<i>Ortalis vetula</i>	Su presencia en la milpa buscando alimento	Climático	Anuncia el fin de la temporada de lluvias
<i>Kerem mut</i>	<i>Gallus gallus</i>	Oír cierto canto	Climático	Anuncia que habrá truenos
<i>Turtux</i>	<i>Eurytides philolaus</i>	Revolotea dentro de la casa	Evento particular	Llegarán visitas a la casa
<i>Ts'unun,</i> <i>Ts'unul</i>	Trochilidae	Pararse en una persona o revolotear alrededor de ella	Evento particular	Anuncia que la persona enferma sanará

Antes de tratar a cada uno de estos animales, se considera pertinente hablar de las formas en que ellos manifiestan la señal y de la clasificación elaborada a partir del tipo de presagio que dan. Si bien hasta el momento a lo largo del trabajo se han utilizado los

términos señal y presagio como equivalentes, es posible hacer una distinción entre ellos para vislumbrar de mejor manera el tema, sólo como una herramienta metodológica analítica.

De esta forma, se puede considerar a las señales como aquellos estímulos visuales o auditivos que provienen de algún animal en particular y que son percibidos por el ser humano, mientras que el presagio propiamente dicho, corresponde a la interpretación que la gente hace de la señal en cuestión.

### **Las formas en que manifiestan la señal y los tipos de presagios**

En este sentido, existen diferentes formas en las que un animal da una señal al ser humano; tales señales están relacionadas con sus conductas, que pueden ser muy específicas o más bien generales. En ellas intervienen movimientos, sonidos, cuestiones temporales y espaciales que le dan mucha información a una persona. Por ejemplo, el simple hecho de ver un ave volando puede ser interpretado como una señal, como es el caso del zopilote *xujlem*. En otros casos, el vuelo de las aves se interpreta como una señal sólo cuando se da en una época determinada del año, como con el vencejo llamado *purpurwich*. La observación de las hormigas también constituye un estímulo visual que es tomado como una señal. En estos ejemplos es claro que la señal se vislumbra a partir de la presencia del animal, pues basta con su observación, de una u otra manera, para que ésta se constituya como tal. En otros procesos es notorio que dicho estímulo visual no se considera como un suceso que pase normalmente, sino que el animal en cuestión sólo se presenta justamente cuando va a dar la señal de algo que sucederá, como en el caso de la mariposa *turtux* o el del ave *ti'*. Es decir que se concibe que el animal normalmente no tiene una conducta de ese

tipo, sino que el momento en el que da la señal se caracteriza por salirse de lo que se considera su conducta habitual.

Este hecho es la parte medular de los presagios que da la fauna pues resulta evidente para una persona que un animal tiene la intención de comunicar algo cuando éste se encuentra fuera de su hábitat o desarrollando actividades que no son propias de su conducta. No es normal que un tecolote o una lechuza se posen a cantar en los techos de las casas o que pasen volando sobre ellas en la comunidad. Se sabe que estos animales viven en el monte, se esconden en las cuevas y salen de noche a buscar su alimento, pero cuando buscan su comida no en el cerro sino en la propia población, se dice que se quieren alimentar del *altsil* de alguna persona. Se les imputa una intención, la cual a su vez es atribuída a un brujo. Alguien los manda. En el caso de los animales que anuncian eventos del temporal se cree en ocasiones que responden a la voluntad de los seres que controlan o atraen las lluvias, que son los hombres-rayo. Por tal motivo ciertas aves como el *purpurwich* o los anfibios como el *wo'* se consideran “mascotas” o animales compañeros del *chawuk*, el rayo. Son sus *wayjelal* también y les ayudan en su trabajo. De este modo, se concibe que los animales “traen” la lluvia, es decir que pueden hacer llover. La frase siguiente, utilizada cuando se ven volando cerca de la comunidad parvadas del *purpurwich* o cuando se escuchan los sapos *wo'*, pone de manifiesto esta idea: *k'ela ojxa ya' ja'* ‘mira, ya va a dar agua’.

Es interesante recordar el término general para referirse a los animales que anuncian, *chante' wa xjul b'esniye'*, porque se utiliza el verbo *jul* “llegar aquí”, para dar cuenta de la presencia del animal y su relación con un anuncio particular, debido a que denota de forma clara que el animal “llega” a donde se encuentra la persona y le avisa algo. Esto se vincula a la idea fundamental de que los avisos que dan los animales son eventos no

cotidianos, que se salen de lo esperado. Como mencionó JG: “No se encuentra en el monte, solito llega”, o: “Si lo buscas en el cerro no lo encuentras, él viene a avisarte” (Entrevista personal, enero 2010). Esto se refleja en la lengua *Tojol-ab'al* cuando se avista la señal de un animal, pues la gente dice de forma general *wa xjuli* ‘está llegando/llega/va a llegar’, a lo que se agrega posteriormente *ay jas oj ek'uk* ‘algo va a pasar / quizá algo pase’. Es evidente que el animal llega con las personas con la intención, el motivo de avisarles algo, y esto no sucede normalmente. Como se dijo líneas arriba, los presagios no son eventos cargados de casualidad, no se dan por azar, sino que existe completamente una causa.

No obstante, las señales se dan también de manera importante a través de escuchar a un cierto tipo de fauna en momentos específicos. Los sonidos que producen son reconocidos ampliamente entre los pobladores, quienes saben lo que significa escucharlos en un espacio y momento determinados. Esto resulta claro cuando la gente describe la señal asociada con el canto del tecolote, *tujkul* o el de la lechuza, *xoch'*. La señal se produce sólo cuando uno de estos animales se posa en el techo de una casa y comienza a cantar. También existe la posibilidad de recibir un anuncio funesto cuando alguna persona se encuentra de noche en el monte y escucha alguna de estas aves, sin embargo, resulta más difícil determinar cómo una persona tojolabal sabe si el canto es dirigido a él.

En este sentido, se pone de manifiesto la importancia de la audición como un sentido fundamental para percibir e interpretar el mundo. Los sonidos de los animales constituyen un tema central que interviene en la concepción de la realidad por parte de los grupos humanos. Por tal motivo se dedicarán posteriormente unas páginas a analizar las características de los sonidos animales en lengua *Tojol-ab'al*, ya que representan percepciones que forman parte importante de su léxico, al ser en varias ocasiones asociadas con los presagios que da la fauna.

Por otro lado, es posible hacer una clasificación de los presagios a partir de su significado. En este trabajo, se dividieron en tres grupos. Así, aquellos que denotan el advenimiento de una enfermedad, una desgracia, la muerte misma o algún infortunio, se pueden agrupar como presagios funestos, debido a que todos ellos se presentan como algo negativo para las personas. Las enfermedades pueden ser de distinto tipo, pero en general se conciben como graves, mientras que las desgracias se asocian mayormente con accidentes. En general, todos aquellos presagios considerados funestos tienen que ver con procesos de salud-enfermedad. Una excepción podría ser el presagio que da un tipo de hormiga que anuncia que alguien no es bienvenido en la casa en la que se encuentra de visita.

El segundo grupo está representado por los presagios que tienen que ver con cambios en el clima, en el temporal, o que se relacionan con un fenómeno atmosférico o celeste que ocurrirá en el futuro cercano. Son anuncios que tienen que ver con la lluvia principalmente, evento de suma importancia para la agricultura. Estos presagios parten de la aguda percepción de la gente, pues saben distinguir las conductas animales que se asocian con las temporalidades ambientales. Un estudio más minucioso tendría que tomar en cuenta todas las descripciones de los cambios de la naturaleza que son bien conocidos por los tojolabales y cómo se relacionan con el ciclo agrícola.

Finalmente, están los presagios que se refieren a hechos muy particulares, que evidentemente no entran en ninguno de los dos grupos antes mencionados y que, de hecho, se consideran positivos. Uno de ellos, el anuncio que da el colibrí, podría clasificarse con los presagios relacionados con los procesos de salud-enfermedad, aunque al contrario de los que anuncian enfermedad, éste anuncia la curación de una persona.

A continuación se hablará de manera más detallada acerca de cada uno de los animales involucrados, sus señales y presagios, tomándose en cuenta algunos testimonios

de los pobladores tojolabales y relacionándolos con otros ámbitos de la cultura tojolabal. Cabe aclarar que se mencionarán más datos de ciertos animales que de otros, ya que en ciertos casos no se obtuvo mayor información al respecto. En los fragmentos de las entrevistas que se utilizan se omite el nombre del entrevistado por respeto y cuidado a la información que proporcionaron con el fin de evitar cualquier conflicto; se utilizan sólo las iniciales de sus nombres.

### *Sat Pukuj*

Es una mariposa nocturna que también es denominada *Pukuj chan* correspondiente con la especie *Caligo eurylochus*. El nombre de esta mariposa es muy interesante ya que por un lado, *sat* significa “ojo” o “rostro”, mientras que *Pukuj* es una palabra para designar al diablo y al brujo. Las personas mencionan que su nombre significa “ojo del diablo” debido a las manchas circulares que presenta en la parte ventral e inferior de sus alas, las cuales asemejan ojos (ver Figura 4). Esto “ojos” son concebidos como del mismo tipo que los de las lechuzas y tecolotes. Es relevante mencionar que su nombre en inglés es justamente *owl butterfly*, “mariposa búho”. Así, *Pukuj chan* significaría “animal del diablo” de acuerdo con el testimonio registrado. Esta mariposa anuncia a las personas, cuando entra en sus casas, que les ocurrirá un infortunio el día siguiente, como lo expresó MG: “Dicen que avisan que algo va a pasar, que algo te va a pasar si te llega a bajar ahí en tu hombro, ahí sí que dice la abuelita que te dice que algo va a pasar para el día de mañana, algo malo” (Entrevista personal, diciembre 2009).

También se considera presagio si se posa en algún lugar de la casa de forma tal que se pueden ver los “ojos” que tiene en las alas, a causa de los cuales la gente dice que el *Pukuj* observa lo que las personas hacen, es decir, los vigila. Según Otto Schumman

(comunicación personal), *Pukuj* era el nombre del dios principal entre los tojolabales y otros grupos mayenses de Chiapas, que a su vez era una deidad del inframundo, pero con la evangelización pasó a ser el demonio o el diablo y de hecho, tanto la *Sat Pukuj* como los búhos y las lechuzas se reconocían como animales mensajeros de esta deidad. Es relevante que a partir de su nombre *pukuj chan*, se está denotando que es un animal que pertenece a esta deidad, quien es el que la envía.



**Figura 4.** *Sat pukuj* (*Caligo eurylochus*). Fotografía: Cambridge 2000.

Cabe mencionar que entre los tzotziles de Zinacantán existe un tipo de ave nocturna pequeña que es asemejada con los colibríes; su nombre es *mayol ts'unun* “colibrí mensajero”, porque es considerado mensajero de los dioses ancestrales y se cree que viene durante la noche a vigilar a la gente y ver si necesita ayuda divina, además de que es clasificado en la taxonomía local junto con las mariposas por el sonido tipo zumbido que produce con las alas (Acheson, 1966). En realidad, no se sabe qué animal es éste, ya que

ninguna especie de colibrí que se conozca es de hábitos nocturnos, sin embargo su zumbido es como el de un ave de este tipo, por lo que se debería indagar si más bien se trata de un insecto volador. En cuanto a las nociones sobre el *Pukuj* entre los tojolabales, según Ruz (1983, II) se considera al *Niwan Pukuj* “gran brujo” o “diablo”, como amo absoluto del mundo. Este es conocido también como *Niwan winik* “gran hombre” y como “El Sombrerón”; es patrón de los demonios y brujos y además se considera “dueño del monte”. Asimismo, el *pukuj* es un brujo representante o aliado del señor del inframundo, de quien recibe su poder. Las mariposas (*pejpen*) también han sido reportadas como nahual o *wayjel* de una persona entre los tojolabales (*ibid.*), mientras que Holland (1961) encontró entre los tzotziles de Larráinzar que las mariposas son “diosas del linaje” que se convierten en nahuales y se envían como portadoras de algún daño.

### *B'ajte'*

Es un tipo de hormiga que los tojolabales también nombran como “tepehua” o “pinto”, posiblemente del género *Atta* sp. Es descrita como una hormiga grande y negra que cuando es localizada en grupo rodeando la casa, indica peligro, por lo que su hallazgo señala que se tiene que desalojar la casa o irse del lugar para evitar un infortunio. La mordedura de este tipo de hormiga es bastante fuerte y se dice que es muy peligroso dejar a los niños en el suelo de la casa ya que éstas pueden infringirles daños severos e incluso la muerte, por lo que hay que retirarlos del piso, así como a todos los alimentos. Para curar las mordeduras de estas hormigas se unta alcohol en la zona afectada. De acuerdo con Ruz (1983), para los tojolabales este tipo de hormigas están relacionadas con los eclipses, pues se cree que en dichos eventos astronómicos el Sol es derrotado por su enemiga la Luna y ésta, a su vez, por las hormigas *b'ajte'* que pretenden devorarla. Thompson (2006) reportó que los chol

palencanos y algunos mayas yucatecos creen que los eclipses lunares los causan -entre otros seres- una variedad de hormigas llamadas *xulab*.

#### *Xanich*

Se dice de este insecto que si eres un visitante no muy frecuente y te encuentras con ellas en la entrada de la casa a la cual visitas, significa que no eres bienvenido o que no tienes permiso de entrar. No se obtuvo mayor información al respecto en la comunidad y queda por esclarecer qué tipo específico de hormiga es la que anuncia este suceso.

#### *Ajwuchan*

Es la serpiente cascabel del género *Crotalus* sp., principalmente la especie *Crotalus simus* (ver Figura 5). Su nombre puede significar “serpiente señorial”, ya que se considera que tiene la mayor prominencia entre las serpientes, tanto por su poderoso veneno como por el hecho de tener el cascabel en su cola, el cual es nombrado *chijchil*. Soñar con esta serpiente es un mal presagio, pues se dice que a la persona que la sueña le pasará algún suceso infortunado, sin que se sepa exactamente de qué se trata. Es tomada también como un *wayjelal* o nahual bastante poderoso.



**Figura 5.** *Ajwuchan (Crotalus simus)*. Fotografía: Matías Domínguez Laso. CONABIO.

Ruz (1983) reporta que en general las víboras, como contrapartes animales, pueden habitar dentro de una persona hasta que ésta muera, siendo un medio por el cual los brujos atacan. Sin embargo, la *ajwuchan* tiene otras connotaciones que no son negativas, ya que es un animal que se utiliza medicinalmente para varios padecimientos. Según Serrano *et al.* (2011), esta serpiente es usada por los tojolabales para curar el cáncer,<sup>13</sup> hirviendo su carne y bebiendo el caldo; también se puede comer la carne pero nunca se debe beber agua fría pues la carne es considerada “caliente”. Su grasa se cuece en un sartén y se hace manteca, la cual se emplea en forma de ungüento para tratar las reumas y contra el espanto; en caldo se emplea contra el estómago hinchado, mientras que para las mismas mordeduras de esta serpiente, se debe cocinar la carne del organismo que mordió a la persona y beber su caldo para obtener la cura. Existen una serie de ambivalencias respecto a este animal, como se ha

---

<sup>13</sup> Muchos grupos étnicos de México utilizan a la serpiente de cascabel como remedio contra el cáncer.

mencionado, ya que los tojolabales incluso se cuidan de no pronunciar su nombre pues se cree que al hacerlo podría invocarse al animal, originando que se lo encuentren en la milpa y corran peligro de ser mordidos. Es un animal estrechamente relacionado con el *Niwan Pukuj*.

En contraste, este ofidio también es capaz de curar un daño. Como relató CL, cuando se encontró con una serpiente de este tipo en su milpa, al momento de verla sufrió un gran susto, el cual le quitó una tristeza que tenía desde hace tiempo por la partida de sus hijos:

Y luego la víbora alcanzó el lomo del machete [...] y la víbora, el *ajwuchan*, se montó, y cuando paró no estoy viendo que es malo animal, y como tengo la bota vino así, a picar ya, y de repente cuando bajo mi vista, y cuando lo vi, que es un gran *ajwuchan*, ¡puta! Ni sentí yo cómo brinqué y ese animal ahí se va, se fue en el cerro, y yo ya tenemos mucho miedo porque ya me iba a picar. Bueno, y la tristeza que tenemos pues todo ese animal pasó con mi tristeza, o sea él, ese animalsito, él cargó toda la tristeza que tenemos. Cuando brinqué ahí salió mi tristeza, como que salió todo, pero quedé como mi cuerpo, cuando todavía no había visto el animal ese, lo sentía muy pesado, pero y ya cuando brinqué quedé limpio mi cuerpo, mi cabeza, todo quedó pero muy tranquilo, como que ahí empezó a trabajar el motor que tengo, como que trabajó muy contento [...] Y el animal ahí fuimos a verlo, lo agarré mi honda y lo maté, mero en su cabeza. Cargué dos día adentro de la camioneta, ahí colgado, a los dos días fuimos a enterrarlo en un llano, y mi cuerpo y mi mente todo se fue tranquilo, ya no lo sentí malo, ni mis hijos que se fueron, como que ya no hay nada, así pasé con ese animalsito (Entrevista personal, diciembre 2011).

Es muy interesante este relato ya que refleja cómo el encuentro con un animal peligroso que es asociado con el diablo, con el *Niwan Pukuj*, puede asustar a una persona y

con ello curarlo de un sentimiento negativo, la tristeza *cham k'ujol*, que incluso se considera una enfermedad. La explicación en las propias palabras del relator es que:

Pues como es la tristeza es una mala, no es buena, estar triste y ese animal no es bueno, es malo, por eso él pasó con eso. Pero creo que Dios mismo pasaron con ese animal y él vino en mi trabajo, como es diablo esa cosa, pues pasó, y hasta hoy día ya no viene en mi mente que se fueron mis hijos, ya todo tranquilo [...] porque ese animal también es malo (Entrevista personal, diciembre 2011).

CL consideró que el *ajwuchan* fue enviado por Dios para quitarle la tristeza que lo embargaba. Sin embargo, no se sabe exactamente cómo algo negativo puede quitar o contrarrestar algo también negativo y cómo un animal del *Pukuj* puede ser enviado por Dios, o más bien ¿quién exactamente lo mandó? Como se puede ver, hay muchas implicaciones en este texto que no resultan del todo claras, y que abren puertas para la investigación. El término para tristeza, *cham k'ujol*, se compone de *cham* “morir / enfermar”, y *k'ujol* “corazón”. En este sentido, *xcham skujol* significa “está angustiado”, pero literalmente dice “se muere su corazón”.

### *Machin*

Es el mono araña (*Ateles geoffroyi*), el que cada vez es más raro de observar en el área de estudio (Figura 6). Sin embargo, la gente afirma que en las noches se aparece solo o en grupos en la comunidad y que se trata de un nahual que espanta a las personas o que es enviado por algún nahual. Encontrarse en esta situación se considera un presagio funesto, pues se piensa que la persona que los ve sufrirá algún infortunio. Esto se basa en la fuerte asociación que tiene el mono araña con un personaje llamado *monisko*, que se concibe

como una señora anciana que en las noches se puede transformar en *machin* para robar en las casas (Ruz, 1983, I).



**Figura 6.** *Machin (Ateles geoffroyi)*. Fotografía: Elí García Padilla. CONABIO.

En un importante mito tojolabal se afirma que después del diluvio las personas que lograron salvarse refugiándose en las cuevas salieron una vez pasado el cataclismo convertidos en animales, entre ellos el mono: “Todos estos animales, como recuerdo de su antigua condición humana, guardaron la forma de sus manos” (Ruz, 1983, I: 17). Este relato es muy relevante ya que afirma que los animales, principalmente ciertos mamíferos, eran seres humanos quienes se refugiaron en las cuevas, dominio del señor del inframundo *Niwan Pukuj* y se “voltearon” en animales. Este concepto de “voltearse” se liga con la transformación de un ser en otro, por ejemplo, el *napach*, el mapache, antes de “voltearse” era una anciana con ojeras, quien en su condición actual se ofende si se le considera animal

y puede dañar las cosechas (Gómez *et al.*, 1999: 138). Se dice que los seres humanos que entraron a las cuevas para protegerse del cataclismo, pidieron la ayuda del señor del inframundo para sobrevivir y por lo tanto ahora le pertenecen (*ibid.*). Por tal motivo el mono araña, el *machin*, se liga con el señor del inframundo y es asociado con un mal presagio. En otros grupos mayenses existen mitos similares de cómo los seres humanos de épocas pasadas se transformaron en monos (Nájera, 2000).

### *Kawu*

Es el caballo (*Equus caballus*) (Figura 7). Este animal doméstico es muy importante para los tojolabales pues les resulta de gran ayuda en sus actividades diarias. También lo es porque los tojolabales gustan mucho de las carreras con caballos y procuran cuidarlos para mantenerlos en buen estado. Sin embargo, si hay algún animal del que se diga clara y explícitamente que es del Sombrerón, es el caballo. El Sombrerón, *Niwan Jnal* “gran ladino”, es descrito como una persona vestida con un traje de charro negro, con un gran sombrero y espuelas que va montado en un venado o en su caballo que también es grande. Se dice que el Sombrerón es el dueño del monte y de los animales silvestres, por lo que es común que se le aparezca a los cazadores que han abusado de la obtención de presas. El Sombrerón está también relacionado con el *Niwan Pukuj*, señor del inframundo. Debido a esto, las personas dicen que soñar con un caballo es un mal presagio y ello significa que algo malo le pasará a quien lo sueña. No se logró especificar de qué forma se sueña con el caballo o si se puede distinguir, a partir del tipo de sueño que se tenga, la desgracia que habrá de ocurrir. Según Gómez *et al.* (1999: 479-480), el Sombrerón es vinculado con el antiguo hacendado y el lugar en donde vive es parecido a la Tierra, aunque a la inversa; las entradas a su mundo son las cuevas. Si una persona cae en manos del Sombrerón, éste le

tiende una trampa para que vaya con él a su morada, donde los años equivalen a días. Sin embargo, más allá de su papel malévolo, parece que la figura original del Sombrerón se refería a éste como “guardián del monte”, de la flora y la fauna, así como controlador de la caza.



**Figura 7.** *Kawu (Equus caballus)*. Fotografía: Rafael Serrano González.

Además, el Sombrerón gusta de visitar las caballerizas de las personas en la noche para acariciar e incluso sacar a pasear a los caballos. Existen varias historias de gente que lo ha visto en medio de la noche llevándose algún caballo, el cual al otro día presenta el pelo muy suave y con una sustancia que dicen le deja el Sombrerón. Como se puede ver, el caballo está estrechamente relacionado con él y de ahí la carga negativa que recibe este animal, así como el presagio funesto de soñar con él. No obstante, otros animales domésticos no se conciben como malignos, por ejemplo la vaca o la oveja. Esto posiblemente es debido a los beneficios que le dan a las personas, ya que de la vaca se obtienen, después de su muerte, unas piedrecillas que tiene en su interior (*ton wakax*), que

el dueño de la res debe guardar para que sus demás reses sean fértiles y por ende su dueño tenga más vacas. Es un amuleto muy estimado entre los tojolabales.

### *Xujlem*

Esta ave es el zopilote o aura de cabeza roja (*Cathartes aura*), también llamado zope (Figura 8). De este animal se dice que si se ven volando varios individuos es que alguien cercano o incluso nosotros, está enfermo o morirá. Se podría pensar que ver volar a muchos zopilotes es una señal muy frecuente, pero los tojolabales saben que normalmente a los que se ven volando en grupos son otra especie, el zopilote común (*Coragyps atratus*), que ellos llaman *usej*.



**Figura 8.** *Xujlem* (*Cathartes aura*). Fotografía: Fernando Guerrero Martínez.

Al *xujlem* se le concibe como el hermano mayor del *usej*. Se dice que el primero se alimenta de los ojos, lengua y ano de los animales; es el único que puede localizar a los

animales aún moribundos o recién muertos; después de alimentarse se para en lo alto de los árboles extendiendo sus alas como signo de que ahí donde se encuentra ha localizado comida para sus menores, es decir, el *usej* (Gómez *et al.*, 1999: 127). Un relato tojolabal muy interesante nombra a este animal como *k'intanum*, “adivino”, pues en él se narra cómo es capturado por una persona al encontrarlo alimentándose de una de sus reses, tras lo cual se lo lleva a su casa con el fin de utilizarlo posteriormente para conocer el paradero del ganado perdido. Cuando el hombre le pregunta al zopilote dónde se encuentra el ganado, éste responde con una onomatopeya que, según las concepciones tojolabales, imita el sonido que produce el zopilote cuando se alimenta y a la vez le dice al ser humano dónde se encuentra el ganado: *jik junuk'* (Gómez, *et al.*, 1999: 345).

### *Tujkul*

Esta ave es identificada con varias especies de rapaces nocturnas estrigiformes (Figura 9). Cuando se posa sobre las casas de las personas a cantar, está anunciando que alguien de la familia de esa vivienda enfermará o morirá. Quien escucha con atención, puede conocer detalles sobre quien se dirige el presagio o el mal que está por venir. Las personas pueden recurrir a un especialista ritual, un curandero o un pulsador, para ser informados sobre el presagio y saber qué hacer o quién es la persona que manda al animal para provocar el daño. Es una ave de la que se dice que su anuncio es muy efectivo, aunque no se excluye la posibilidad de que pueda engañar o no se cumpla su presagio.



**Figura 9.** *Tujkul (Megascops cooperi)*. Fotografía: Manuel Grosselet. CONABIO.

Así lo menciona JG: “si canta éste es bien seguro que alguien se va a enfermar [...] Canta y se mueren las criaturas [...] En la mañana se esconden en las cuevas, salen de noche [...] Es brujo, es nagual” (Entrevista personal, enero 2010).

El presagio de enfermedad o muerte puede incluso tardar siete días en cumplirse. La carga negativa que se le atribuye a este animal es muy fuerte, pues con frecuencia la gente asegura que es “puro malo”, o que “trae la enfermedad”. De esta forma, el *tukjul* se concibe de tres formas: como el nahual de un brujo, como un cargador de la enfermedad y de la muerte y como un mensajero del inframundo. Estas tres acepciones no son mutuamente excluyentes, pues cuando el *tukjul* llega a alguna casa a cantar se dice que lo manda el *Pukuj*, el brujo, quien es un representante del señor del inframundo en la Tierra -el *Niwan Pukuj*-, el jefe de todos los brujos. El búho además lleva la carga del mal, que transmite a algún miembro de la familia que se quiere dañar. Se cree que el brujo se alimenta del *altsil* de la gente, capturándolo por medio del ave, lo que provoca la enfermedad de la persona; si

ésta no es tratada por otro especialista ritual con un poder semejante al del brujo, la persona morirá.

Cuando las personas reciben la señal de este animal, es común que se expresen con la siguiente frase: *Wan ok'el tujkul*, que significa “un búho está llorando”, a lo que agregan: *Ay ma' oj chamuk*, que significa “alguien va a morir / quizá muera alguien”. También se utilizan frases como ésta: *Ay ma' oj waj palta*, ‘alguien se va a accidentar’. Las lechuzas y los búhos, *xoch'* y *tujkul*, respectivamente, han sido consideradas mensajeras de los dioses del inframundo y de la muerte desde la época prehispánica (Garza, 1984), por lo que constituyen claros ejemplos de la supervivencia de una tradición cultural milenaria y siguen siendo aves consideradas muy efectivas en su augurio.

#### *Xoch'*

Esta ave, comúnmente llamada lechuza, es identificada principalmente con las especies *Athene cunicularia* y *Tyto alba* (Figura 10). Cuando es visto, este animal anuncia muerte o enfermedad de quien lo observa o de alguien conocido, así como cuando canta arriba de una casa o pasa cantando cerca o sobre ella. Semejante a lo que sucede con el *tujkul*, se cree que tiene dueño, viene de noche y cuando vuela está adivinando quien enfermará; es un nahual o *wayjelal* y se concibe con una fuerte carga negativa, debido principalmente a que lleva en sí misma la enfermedad o la muerte.



**Figura 10.** *Xoch'*. *Athene cunicularia* y *Tyto alba*. Fotografías de Manuel Grosselet. CONABIO.

De acuerdo con Campos (1983), esta ave *xoch'*, junto con el *tujkul* y la *ti'*, originan momentos críticos para una persona al presagiar la enfermedad, llamada *chamel* en *Tojolab'al*, término que a la vez significa “muerte” y “embarazo”. Se constituyen estos animales como indicadores del principio de la enfermedad, la cual llegará a la persona próximamente. Cabe hacer algunos apuntes en torno a las enfermedades y el sistema médico tojolabal, para dar cuenta de cómo se insertan estos presagios funestos en dichos temas.<sup>14</sup>

*Chamel*, término con que se designa la enfermedad, es concebida por los tojolabales como una experiencia negativa que debe evitarse, no obstante se piensa que es Dios quien les provoca diferentes malestares para probar a la gente o para castigarla por alguna falta cometida. Por ello se considera que el enfermo es responsable de su mal, pues de cierta

<sup>14</sup> Para mayor profundidad véase el estudio de Campos (1983).

forma ha producido un desequilibrio que lo hizo merecedor de una pena que es en sí misma un desajuste (Campos, 1983). Además de Dios, el diablo (*Niwan Pukuj*) y los brujos pueden provocar enfermedades como castigo a las personas por sus ofensas o descuidos. Recuérdese el caso de la mariposa nocturna *Sat Pukuj*, a través de la cual el señor del inframundo -desde los “ojos” que la mariposa tiene en sus alas- vigila a la gente para saber si han cometido una falta. No obstante, así como estos seres no humanos (a excepción de los brujos) provocan las enfermedades, pueden mandar también la cura. Un ejemplo ya mencionado es el caso de la serpiente de cascabel *ajwuchan*, que es mandada por Dios o por el diablo para quitar alguna pena. Otros seres como el *k'ak' choj* o la *Pajk'intaj*, concebidos muchas veces como malignos, son ambivalentes en el sentido de que pueden provocar sustos o enfermedades, pero también tienen connotaciones positivas también: el primero es concebido protector de la comunidad y la segunda debido a sus cabellos, que son medicinales (Campos, 1983). Así como los brujos pueden mandar una enfermedad a alguien, la gente puede recurrir a ellos para que los libre del mal que les han impuesto.

### *Ti'*

Esta ave no fue reconocida con exactitud ya que las descripciones que proporcionaron las personas eran muy diferentes entre sí, lo mismo que sucedió al utilizar las imágenes de guías científicas, en donde señalaban aves de muy distinto tipo, mencionándose que ninguna correspondía exactamente a la *ti'*, pero que tenía rasgos de muchas. No obstante, varias personas coincidieron en que la *ti'* es similar a un pájaro carpintero, porque tiene un mechón colorado en la cabeza y tiene la conducta de picar troncos de árboles. Lenkerdorf (2010) la identifica como la tangara matorralera (*Habia rubica*) (Figura 11), sin embargo, esta ave es de una coloración muy distinta a la que en general las personas de la comunidad

referían, que es oscura. Otros nombres registrados de esta ave son *tij* y *tijti*, mientras que en español se le ha mencionado como “caramona” (Lenkersdorf, 2010; Campos, 1983; Ruz, 1983).



**Figura 11.** *Ti'*, (*Habia rubica*) según Lenkersdorf (2010). Fotografía: Javier Hinojosa. CONABIO.

Un fragmento de las descripciones de esta ave en la comunidad es la siguiente. Según MG: “es grande como una pollita, y negro, todo negro, pero tiene como un mechón en la cabeza” (Entrevista personal, diciembre 2009).

De acuerdo a esta descripción, la especie *Habia rubica* no presenta esa coloración ni el mechón en la cabeza que es reiterado por los entrevistados. Sin embargo, existe información a partir de otros grupos indígenas vecinos a los tojolabales sobre aves que llevan el mismo nombre. Entre los tzeltales, Hunn (1977: 171) registró un ave llamada *ti'* que identifica con la especie *Centurus aurifrons* (Figura 12), la cual clasifica dentro del

grupo de los pájaros carpinteros y además, forma parte de un grupo que se caracteriza por ser de mal agüero o llevar enfermedad y desgracias a las personas, nombrado en tzeltal *hlabtawaneh mut*, que se puede traducir como “ave portadora del mal”.



**Figura 12.** El ave *Ti'* (*Melanerpes aurifrons*), entre los tzeltales, según Hunn (1977). Fotografía: Manuel Grosselet. CONABIO.

Por otra parte, los tzotziles también tienen en su inventario zoológico un ave llamada *ti'*, que según Laughlin (2007) corresponde a la especie *Dendrocopus villosus* (Figura 13), aunque no aclara si también es concebida como un animal que presagia algo.



**Figura 13.** El ave *Ti'* (*Picoides villosus*) entre los tzotziles, según Laughlin (2007). Fotografía: Manuel Grosselet. CONABIO.

En la comunidad de estudio se dice el ave *ti'* anuncia una desgracia que va a ocurrir o que está ocurriendo en ese momento. De esta ave, dice MG: “Ese *ti'* solo viene a chiflarte una vez, y si sólo una vez te chifló es que va a pasar un accidente” (Entrevista personal, diciembre 2009).

La gente sabe que si se escucha más de una vez a este pájaro, significa que su canto no es una señal e incluso arguyen que el ave los está engañando. Es decir, el presagio se cumple sólo cuando canta una vez, puesto que si se escucha más veces la gente piensa que se está apareando. Sin embargo, también se dice que no es común encontrarse con este animal, sino sólo justamente cuando habrá de anunciar algo. En palabras de JG: “Hay un pájaro también que se encuentra en el cerro, y te avisa cuando hay un accidente, y nunca

falta que pasa una desgracia, o un año malo. No se encuentra, de repente viene” (Entrevista personal, enero 2010).

Se dice que este pájaro aparece repentinamente para avisarle a las personas del infortunio; pero con este caso del ave *ti'*, hay aún más consideraciones que tienen que ver con las sensaciones producidas por este animal cuando una persona lo escucha. Se expondrá el fragmento de una entrevista a CL, quien da cuenta que se trata de una cuestión más allá de escuchar:

No sé si es cantar o es otra cosa... y yo pues apené, en ese mismo momento, está gritando en la punta de ocote, a gritar ese animalito, y yo como que vino mi corazón triste tan rápido. Ya no sentí cómo estoy, estoy malo, estoy apenado, saber cómo estoy. Empecé a sentir muy mal, me sentí como que vino un frío en mi cuerpo, empezamos a temblar. ¡Mierda, ¿qué habrá pasado en mi casa? [...] Sentimos muy mal. Lo que veo es que me han avisado [...] O es bueno o es mala, no lo sé, pero con ese animalito, avisa [...] Cuando no sentís nada, dicen que están poniendo, en ese tiempo. Si el momento nada mas un vez es muy malo, si cada rato están gritando dicen que están poniendo, pero si nada más una vez y ya y si sentís muy malo, alguna cosa pasó [...] Un viejito de 90 años me contaron, que allá en su milpa también canta. Si sentís bueno no hay cosas, si sentís muy malo, hay cosas, dijo ese viejito. (Entrevista personal, diciembre 2011).

Este ejemplo es muy ilustrativo debido a que describe cómo interviene un sentimiento a la hora de percibir la señal. No sólo es escuchar una vez en el monte al ave *ti'*, sino que la sensación que produce en quien escucha su canto es angustiosa y ése es precisamente el elemento que las personas consideran más fidedigno para saber que se trata de un aviso por parte del animal. El *ti'* aparece en la narrativa tojolabal como el “pájaro

sabio” debido a que conoce lo que le sucederá a la gente, lo que se le oculta (Jiménez, 2000).

### *B'akerio*

Otro nombre de esta ave es *bakelio*, y su identificación tampoco es muy precisa, pues al observar las ilustraciones proporcionadas, algunas personas lo asociaron con la especie *Tringa flavipes*, mientras que otros con *Calidris himantopus* (Figura 14). Incluso, también se mencionó que era una especie de gavián.



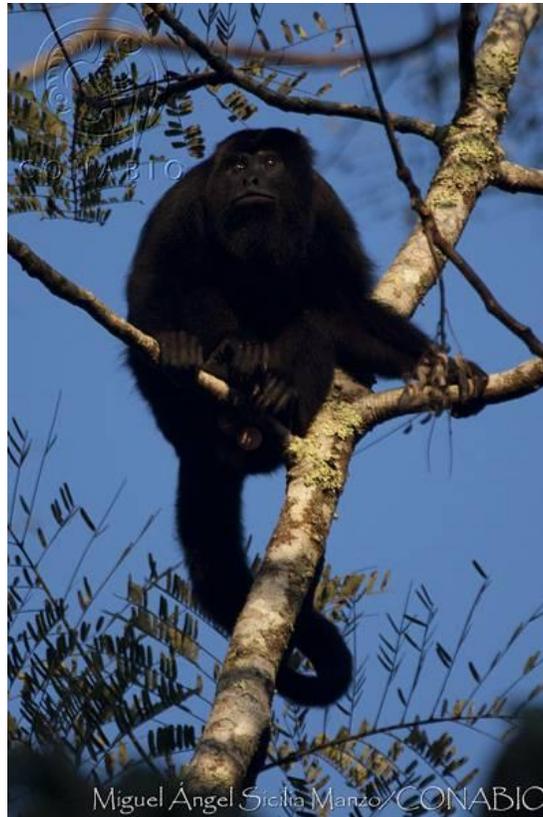
**Figura 14.** *B'akerio*. *Tringa flavipes* y *Calidris himantopus*. Fotografías: Manuel Grosselet.  
CONABIO.

Una de las descripciones que se dieron afirma que “es del tamaño de una gallina, color grisáceo, parece un búho” (MG, Entrevista personal, diciembre 2009), lo que no está acorde con las especies antes mencionadas. Esta ave es considerada anunciadora de dos distintas cuestiones, pues puede dar un presagio funesto al señalar que alguien de la familia tendrá calentura, mientras que por otro lado puede anunciar que estará nublado o lloverá. El primer presagio se deriva de ver a esta ave fuera de su hábitat natural y adentrado en la comunidad, es decir, un suceso anormal; mientras que el segundo presagio tiene que ver con la temporalidad en que se observa, aunque no fue posible determinar exactamente de qué forma se manifiesta la señal.

Es interesante la concepción de que esta misma ave es utilizada por los brujos para causar un daño a alguien: el *Pukuj* lo caza para destriparlo y aventarlo a la casa de la persona que se le quiere hacer algún maleficio (Serrano *et al.*, 2011). Lo que resulta relevante es mostrar cómo un solo animal puede presagiar sucesos muy distintos entre sí, a la vez que es utilizado como un objeto mágico. Esto habla de la diversidad de concepciones y conocimientos que pueden existir de cada animal y de las cargas que se les atribuyen.

### *B'ats'*

Es el mono aullador o saraguato, *Alouatta palliata* (Figura 15). Aunque ya no existe en la zona, de este mono se recuerda que pide la lluvia con su aullido en tiempo de secas mientras que cuando llegan las lluvias deja de emitir sus características vocalizaciones. Entre otros grupos indígenas mayenses también se considera que este mono anuncia la lluvia.



**Figura 15.** *B'ats'* (*Alouatta palliata*). Fotografía: Miguel Ángel Sicilia Manso. CONABIO.

### *Choyej*

Esta ave es el cenzone tropical *Mimus gilvus* (Figura 16). Los tojolabales conocen perfectamente el gran repertorio de vocalizaciones que posee, pues se dice que esta ave “puede hablar en 50 lenguas”. Muchas personas son capaces de distinguir varios tipos de canto del *choyey* e interpretarlos de diferentes maneras. Por lo menos dos de sus cantos son considerados presagios, pues tiene uno a las cinco de la mañana que anuncia el inicio del día y tiene otro canto diferente el cual lo hace cuando está contento y anuncia lluvia. Los tojolabales le adjudican un estado de ánimo al ave de acuerdo con su tipo de vocalización.



**Figura 16.** *Choyej (Mimus gilvus)*. Fotografía: Carlos Javier Navarro Serment. CONABIO.

### *Purpurwich*

Esta especie de ave es identificada con los vencejos *Streptoprocne semicollaris* y *Streptoprocne zonaris* (Figura 17). Esta ave anuncia que va a llover cuando vuelan varios individuos cerca de la comunidad y en cierta temporada.



**Figura 17.** *Purpurwich* (*Streptoprocne semicollaris*). Ilustración: Marco Antonio Pineda Maldonado. CONABIO.

Como fue mencionado por MG: “Sólo en tiempo de lluvias, esas que vienen, *purpurwich* le dicen aquí, pero avisa que ya va a empezar a llover [...] vienen aquí montones, como unos 10 o 15 pajaritos pasando así en la calle” (Entrevista personal, enero 2010).

La observación de esta ave en temporada lluviosa es la señal, la cual está ligada a la época de apareamiento de la especie, que es justo el momento en que suelen volar en grupo. De acuerdo con Alejandro Curiel (comunicación personal), esta ave es llamada *b'ujlich* en San Miguel Chiptic y es considerada anunciadora de lluvia. Se dice también que es “la mascota del rayo” *yalak' chawuk*, es decir su animal doméstico, lo que es relevante porque el anuncio de lluvia que da este animal precede la aparición del rayo, su dueño.

*Jokox*

Esta ave es la chachalaca *Ortalis vetula* (Figura 18). Ampliamente conocida entre los grupos mesoamericanos por anunciar la lluvia con su grito. Entre los tojolabales su canto se relaciona también con las lluvias, aunque para ellos esta ave anuncia el fin de la época de lluvias cuando se acerca a la milpa en busca de comida.



**Figura 18.** *Jokox* (*Ortalis vetula*). Fotografía: Manuel Grosselet. CONABIO.

Entre los tzeltales, esta ave se conoce con el nombre de *jokot* y se dice que anuncia las lluvias cuando grita. Los tzotziles relacionan a la chachalaca, que en su lengua se dice *jokot'*, con la llegada del verano o de un día caluroso.

### *Kerem mut*

El gallo (*Gallus gallus*) es asociado con el trueno (Figura 19). Los tojolabales conciben que un tipo de canto del gallo es señal de que habrá truenos. Parece que el gallo se asocia también con el rayo *chawuk* como en el caso del *b'ujlich* y el *purpurwich*. En la narrativa tojolabal el gallo aparece como animal compañero del rayo/trueno debido a la estridencia de su canto (Gómez *et al.*, 1999). De acuerdo con un mito tojolabal, el rayo *chawuk* era un joven que manejaba los poderes del rayo para atraer las lluvias; una vez fue seguido a una cueva por su hermano menor quien descubrió que era el rayo, por lo que el pequeño quiso tener los poderes de su mayor, sin embargo, no eligió adecuadamente su “ropaje” ni sus herramientas, escogiendo entre otras cosas a un gallo de color rojo, lo que no le sirvió para superar las pruebas que le pusieron; así el hermano pequeño fue mandado por Dios a cumplir las obligaciones del relámpago *tsantsewal* cuando se acercan las lluvias, pero éste no puede hablar, es mudo y su poder es menor al del rayo, quien sí puede atraer las lluvias y proveer de agua a las comunidades (*ibid.*). Existen dos tipos de hombres-rayo para los tojolabales, el “rayo verde” *yaxal chawuk* y el “rayo seco” *takin chawuk*, los cuales se consideran positivos para la comunidad en donde viven pues protegen el corazón de las semillas de los cultivos que se encuentran ocultas en las cuevas. No obstante, el rayo seco, rojo, es perjudicial para otras comunidades ya que puede pelearse con otros hombres-rayo y matarlos.



**Figura 19.** *Kerem mut (Gallus gallus)*. Foto: Rafael Serrano González.

### *Turtux*

Es una mariposa diurna que los tojolabales identifican con la especie *Eurytides philolaus* (Figura 20). Este es un animal muy especial para los tojolabales, pues es de los pocos que se cree que tienen una carga positiva y presagian algo bueno. Se dice que cuando llega a una casa y revolotea dentro de ella, significa que llegará una visita en las próximas horas o en los días siguientes. Así lo expresó JG: “Si viene ese que dicen *turtux*, viene a dar vueltas con uno y luego se va, y ya mañana o pasado mañana llega la persona... no se le encuentra dondequiera, de repente viene” (Entrevista personal, enero 2010).

La carga positiva que se le imputa a esta mariposa es clara en palabras de MG: “Dice la abuelita que trae algo bueno, avisa que ahí viene la familia” (Entrevista personal, diciembre 2009).



**Figura 20.** *Turtux (Eurytides philolaus)*. Fotografía: Nelson Dobbs.

Según la información recopilada por Basauri (1931), esta mariposa aparece en uno de los rezos que se hacen para la curación del *kishmel* (enfermedades de la piel como dermatosis o urticaria), proceso en el cual se acuesta al enfermo sobre una capa de ramas de pino, se le desnuda y se trazan unas cruces con el dedo empapado en agua de sal, en las coyunturas, muslos y ombligo del enfermo. Simultáneamente el que practica la curación reza lo siguiente: “*lekatepejpen, lekatetultush, mashmanbagets, mashmanchigel, balashihuí balakisuí basnalanabeg, basnalanajilub*”, cuya traducción según el autor es: “te mando mariposas blancas, te mando mariposas de alas largas; ve a comprar carne, ve a comprar sangre en medio del camino, en medio del lugar en donde descansaste”. Las mariposas de alas largas se refieren justamente a la *turtux*, que en el texto tojolabal está escrita como *tultush*.

De acuerdo con Alejandro Curiel (comunicación personal), el rezo registrado por Basauri podría ser de la siguiente forma:<sup>15</sup>

<i>La' ka'tik pejpen</i>	pongamos/entreguemos mariposas
<i>La' ka'tik tultux</i>	pongamos/entreguemos <i>turtux</i>
<i>Ka'ax aman b'ak'et</i>	ve a comprar carne
<i>Ka'ax aman chik'el</i>	ve a comprar sangre
<i>B'a laxiwi'</i>	donde te asustaste
<i>B'a lak'ixwi'</i>	donde te avergonzaste
<i>B'a snalan b'ej</i>	en medio del camino
<i>B'a snalan jilub'</i>	en medio del lugar de descanso

La enfermedad registrada por Basauri con el término *kishmel* podría corresponder más bien a la palabra *k'ixwel*, que denota a la “vergüenza” como enfermedad. Podría ser que uno de los síntomas de dicha enfermedad sea la aparición de ronchas en el cuerpo. Llama también la atención la alusión a un cruce de caminos, lugar donde es frecuente enfermarse por pérdida del alma y sitio que es considerado sagrado entre los grupos mesoamericanos en general.<sup>16</sup>

Como se puede ver, es una oración compleja que en este momento sigue quedando oscura, pero posiblemente con mayor investigación se pueda conocer el por qué de la presencia de las mariposas en este contexto ritual curativo.

---

<sup>15</sup> Agradezco a Alejandro Curiel la reconstrucción y traducción de este fragmento.

<sup>16</sup> Véase el estudio de Imberton (2002) entre los choles de Tila, en el que describe que existen diferentes tipos de “vergüenza” como enfermedad, todas provocadas por la pena que siente una persona por realizar una acción considerada negativa.

Un dato más que es interesante sobre este animal es el que registró Furbee-Losee, (1976), quien menciona que el término *tultux* es utilizado por los tojolabales para referirse a un hombre que se casa apresuradamente, ya que se establece una analogía con la conducta de la mariposa que tiende a suicidarse en el fuego.

### *Ts'unun*

A veces llamado también *ts'unul*, los tojolabales relacionan estos nombres con el grupo de los colibríes. Estos animales son muy importantes en la cultura tojolabal. En el mito de creación más completo que se conoce para los tojolabales, el colibrí aparece justo como el único de los enviados de Dios que cumple con su misión de bajar a la Tierra después de un cataclismo, para observar cómo se encontraba ésta y si había sobrevivido algún humano, para regresar e informar a Dios. Los animales enviados antes del *ts'unun* habían sido la paloma y el zopilote, pero por no cumplir con el mandato y quedarse en la Tierra a alimentarse, Dios los castigó y por el contrario, premió al colibrí concediéndole que siempre se alimentara de flores (Ruz, 1983, I).

Los tojolabales dicen que este animal es un buen presagio cuando alguna persona está enferma y el colibrí llega a posarse en su hombro o a revolotear alrededor de él, lo que significa que la enfermedad dejará a la persona y se curará.

Además, el *ts'unun* es utilizado por los tojolabales como un animal medicinal, ya que cura padecimientos del corazón y cura “el aire”; se afirma que para ello se debe tragar el corazón del colibrí recién muerto. Asimismo, cuando no habla bien un niño se utiliza un colibrí para picarle la lengua con su pico y que pueda hablar bien.

Al tratar el caso específico de cada animal se mostró que una parte central en el tema de las señales animales es la forma en que éstos le comunicana a las personas la ocurrencia de algún suceso. En particular se llamó la atención sobre cómo a partir de diferentes sonidos los animales pueden mandar un mensaje a los humanos. Por este motivo se decidió profundizar en cómo son concebidos dichos sonidos entre los tojolabales y cómo son expresados en los términos específicos de la lengua *Tojol-ab'al*. Para este propósito se decidió incursionar en el análisis de los sonidos animales a partir del enfoque del simbolismo sonoro, considerando las características de los verbos afectivos en esta lengua y desarrollando una clasificación a partir de su morfología.

#### IV. SIMBOLISMO SONORO Y PALABRAS AFECTIVAS EN *TOJOL-AB'AL*

En *Tojol-ab'al* existen palabras afectivas que tienen que ver con los sonidos particulares que producen ciertos animales, fenómenos naturales o ambientales, o eventos relacionados con actividades humanas. En muchas ocasiones, dichos sonidos expresan también una cualidad o calidad, relacionada o no con un movimiento específico. Los ejemplos que se mostrarán en tojolabal provienen del diccionario de Carlos Lenkersdorf (2010) y de información proporcionada por Alejandro Curiel (comunicación personal) y únicamente tienen que ver con aquellos sonidos que producen los animales. Se expondrán primero los tipos de palabras en *Tojol-ab'al* que se pueden diferenciar dependiendo del hecho al que hacen referencia, como un primer intento de clasificación. Después se abordarán algunas características que surgen a partir de la observación y morfología de las palabras.

En el caso de las palabras que significan el sonido preciso de un animal en particular se tienen los siguientes ejemplos (entre paréntesis se indica el nombre del animal en *Tojol-ab'al* y entre corchetes el nombre científico del mismo):

(1) **k'urk'uri**. Gruñir del armadillo (*ib'oy*) [*Dasyus novemcinctus*].

Wan **k'urk'uruk** ja *ib'oy* ja *b'a sk'e'en*.

‘El armadillo está gruñendo en su guarida’.

(2) **k'ururi**. Cantar del tecolote (*tujkul*) [*Bubo virginianus*, *Megascops cooperii*].

Wan **k'ururuk** ja *surukujkuji*.

‘El tecolote está cantando’.

(3) **ch'ich'uni**. Piar de pollitos (*yal mut*) [*Gallus gallus*].

Wane' **ch'ich'unuk** ja *yal ch'in muti*.

‘Los pollitos están piando’.

(4) **t'arari**. Cantar de la tangará matorralera (*tij*) [*Habia rubica*].

Wan **t'araruk** ja *tiji*.

‘Está cantando la tangará matorralera’.

(5) **waxwuni**. Ladrar de la zorra gris (*wet*) [*Urocyon cinereoargenteus*].

*Wan waxwunuk ja weti*.

‘La zorra gris está ladrando’.

(6) **ch’irch’oni**. Chirriar, cantar de grillos (*chulchul*) [*Grillus sp.*].

*Wa x’och ‘a’kwal wa xch’irch’oni ja chulchuli*.

‘Al entrar la noche cantan los grillos’.

(7) **jerinaji**. Croar de sapos (*wo’*) [*Bufo sp.*].

*Wa xjerinaji ja wo’i*.

‘Están croando los sapos’.

(8) **werinaji**. Cantar de loros (*ch’el*) [*Aratinga canicularis*].

*Wa xwerinaji ja ch’eli*.

‘Los loros cantan’.

(9) **ch’ekchuni**. Sonido que hace el zanate (*k’a’aw*) [*Quiscalus palustris*].

(10) **ts’orori**. Zumbar de abejas obreras (*chab’*) [*Apis sp.*].

*Wa sts’orori ja schajnul ja chab’ jumasa’i ta ‘oj jxu’tik ja ste’il ja snaj*.

‘Las abejas obreras zumban si tumbamos el árbol donde tienen su panal’.

En los ejemplos anteriores se resalta la palabra que significa el sonido particular de una especie animal determinada y cómo es usada en una frase. Cabe destacar que la presencia de este tipo de palabras demuestra un conocimiento profundo de la fauna por parte de los tojolabales, al identificar los sonidos propios de los animales, interpretarlos y codificarlos en su léxico. Antes de pasar al siguiente tipo de sonidos es importante mencionar aquí que la existencia de este tipo de ítems se debe, en primer lugar, a un conocimiento adquirido a través del contacto directo con el ambiente a lo largo de muchas generaciones, durante las cuales la relación de las personas con los animales que viven en el entorno que rodea a sus comunidades ha sido constante y fundamental.

Así mismo, es relevante tomar en cuenta la propuesta de Maffi (1990) respecto a la semántica y las causas de la ocurrencia de estas palabras en el caso del tselal, pues menciona que:

Un ruido debe ser fuerte, repentino o repetido [...]. De manera general, los verbos “afectivos” parecen comunicar connotaciones de intensidad, duración, repetición, u otras características de un evento que atraen la atención del hablante por alejarse de alguna norma o expectativa implícita. Al mismo tiempo, los verbos “afectivos” también tienen connotaciones emocionales, relacionadas con la reacción psicológica del hablante (sorpresa, diversión, preplejidad, etc.) frente al carácter inesperado, insólito, de determinado evento. (Maffi, 1990: 61).

Esto se puede aplicar muy bien al caso tojolabal, en particular al tema que se está tratando en el presente trabajo, ya que varios sonidos animales tienen connotaciones culturales particularmente relevantes para los tojolabales. Por ejemplo, el canto del tecolote y de la tangará matorralera son concebidos como presagios o señales de enfermedad, peligro o muerte para algún miembro de la familia (Serrano *et al*, 2011) y un evento de este tipo siempre es inesperado, insólito y conlleva una fuerte carga emocional y psicológica para la gente, tal como lo menciona Maffi (1990). El croar de los sapos y el cantar de los grillos se relacionan ambos con el advenimiento de la temporada de lluvias como indicadores o señales climáticas, lo que es de suma relevancia para las personas, pues mediante dichas señales pueden conocer los momentos indicados para llevar a cabo actividades agrícolas específicas.

Otra clase de palabras afectivas en *Tojol-ab'al* son aquellas que también denotan un sonido producido por un animal, pero cuando éste lleva a cabo o sufre una actividad muy

específica, denotando también una calidad o cualidad del animal, como se puede observar en los siguientes ejemplos:

(11) **ch'awch'uni**. Ladrar de perros cuando persiguen un tepezcuintle.<sup>17</sup>

*Maklayik ja jastal wa xch'awchuni ja ts'i'i, ojxa sta'e ja jalawi.*

‘Fíjense como ladra el perro, seguro ya va a alcanzar el tepezcuintle’.

(12) **ch'ech'uni**. Chillido de aves domésticas al estar agarradas.

*Wan ch'ech'unuk ja yal muti.*

‘El pollito está chillando’.

(13) **jik'ik'i**. Gritar de animales en celo.

*Wa xjik'ik'i ja swaw chitam ta wa sle'a sche'um.*

‘El verraco suele gritar al buscar la hembra’.

(14) **rawruni**. Sonido que hacen los ratones al comer maíz o los perros al roer un hueso.

*Wa xrawruni ja cho'o ja b'a snajtsil ixim.*

‘Los ratones crujen en la troje’.

(15) **ts'uts'uni**. Llorar, aullar (cachorros).

*Wa sts'uts'uni ja yal ch'in ts'i'i.*

‘El cachorro llora’.

(16) **t'ejt'uni**. Gruñir del puerco al enojarse y al estar a punto de atacar a alguien.

(17) **ts'its'uni**. Chillar de ratones al ser cogidos.

Estas palabras hacen referencia a sonidos inusuales de los animales, ya que se considera que sólo en determinada situación son producidos, distinguiéndose de lo que se toma como su sonido característico. Por ejemplo, el ladrar de los perros puede decirse con las palabras *wojlani*, *wojwani* o *wojwoni*, pero si los perros ladran al perseguir a un tepezcuintle, se dice *ch'awch'uni*, como se ve en (11). Incluso, existen dos palabras aún

---

<sup>17</sup> Es decir, los perros ladran de maneras diferentes según el animal al cual están cazando. Es posible distinguir los modos desiguales de ladrar (Lenkersdorf, 2010).

más generales para referirse a ladridos o cualquier sonido producido por un animal, las cuales son *ok'el* y *awanel*, lo que sugiere que existen en *Tojol-ab'al* las formas léxicas para describir algo a un nivel muy específico o, si no es preciso hacerlo, únicamente de forma general. También se ve en los ejemplos anteriores que, semánticamente, dichas formas de expresar los sonidos dados involucran calidades y cualidades de los animales, así como una acción, hecho o movimiento particular, como sucede en (15), donde la cualidad del animal en este caso, es ser cachorro o juvenil.

Relacionados con los anteriores, existen otros ejemplos de palabras afectivas en *Tojol-ab'al* donde se muestra más claramente la relación entre sonido y movimiento, como se ve a continuación:

(18) **b'itb'uni**. Nadar de peces.

*Wa xb'itb'uni ja chayi ti b'a yoj ja'.*

‘Los peces nadan en el agua’.<sup>18</sup>

(19) **ch'ach'imani**. Rumiarse.

*Wan ch'ach'imanel ja wakaxi.*

‘El ganado está rumiando’.

(20) **jururi**. Batir las alas al echarse a volar, pasar zumbando.

*Wa xjururi ja yal chani.*

‘Los pájaros baten las alas al echarse a volar’.

(21) **k'orori**. Picotear del pájaro carpintero.

*Wa xk'orori ja ch'ojote'i.*

‘El pájaro carpintero picotea’.

(22) **tsokolji**. Crujir de las hojas secas o la maleza al moverse un animal en ella.

*Tsokoljixta yoj k'ul jun yal chan.*

‘Un animalito hace crujir las hojas’.

---

<sup>18</sup> En este caso la traducción de Lenkersdorf (2010) es poco satisfactoria, ya que este verbo se refiere específicamente al sonido producido por un pez cuando nada y al tipo de movimiento que realiza, hechos que no tienen equivalencia exacta en el español y resulta pobre describirlos únicamente con el verbo “nadar”.

(23) **tsululi**. Caminar de un insecto.

*Mixa stsululi ja k'aki.*

‘La pulga ya no camina’.

*Tsululi kuj jun k'ak ti b'a jwex.*

‘Me caminó una pulga en el calzón’.

Estos serían los ejemplos en *Tojol-ab'al* que caerían en la clasificación de simbolismo sonoro sinestésico, ya que son representaciones acústicas de fenómenos no acústicos. Sin embargo, en realidad tales fenómenos no acústicos sí producen un sonido, aunque sea difícil de percibir. En ese sentido, el batir de las alas de un ave o el nadar de un pez, son acciones o movimientos que conllevan un sonido, por lo que tanto movimiento como ruido son lexicalizados en estas formas. En otros ejemplos es más clara la relación de movimiento y sonido, como en (20), donde lo importante es la acción de picotear del pájaro carpintero, lo que al mismo tiempo tiene un sonido en específico. En este caso, es relevante mencionar que para los tojolabales es diferente el sonido que se produce cuando una especie de pájaro carpintero picotea la madera, a cuando otra especie lo hace, ya que a diferencia de (20), cuando es una especie de pájaro carpintero de mayor tamaño el que hace el sonido, se dice *ts'erts'oni*. De igual forma, hay otra especie de este tipo de aves para la que al designar su picoteo se utiliza más bien la palabra *ts'eb'ts'uni*.

Asimismo, en *Tojol-ab'al* no es lo mismo cuando la hojarasca cruje cuando pasa un animal, como en (21), que cuando es por otro motivo, ya que *tsawtsuni* significa crujir de hojas secas al pisarlas, mientras que *tsoktsoni* es simplemente hacer crujir las hojas. Es de notar que en los tres casos la palabra comienza con la consonante *ts*.

Por otro lado, es interesante mostrar que los ejemplos antes vistos involucran una repetición y un ritmo de la acción, lo que se ha sugerido que se relaciona con el fenómeno

lingüístico de la reduplicación y de manera particular con el simbolismo sonoro (Sapir, 1992; Reyes, 2007). De acuerdo con Hinton *et al.* (1994), la reduplicación es más usada por ciertas lenguas que por otras, pero aquellas que la usan con mayor frecuencia lo hacen de manera muy fuerte en asociación con el simbolismo sonoro. Por su parte, Reyes (2007) encuentra que los significados asociados al proceso de la reduplicación son intensidad, pluralidad de la acción, del sujeto u objeto, colectividad, iteración, distribución, continuidad, frecuentativo, repetición temporal o espacial de la acción, imitación de sonido o movimiento, realización de una acción de forma vigorosa, realización de una acción sutil, entre otras. Esta misma autora agrega que en cuanto a su manifestación formal, la reduplicación puede ser llamada total o parcial si se presenta como una reduplicación de la raíz entera o sólo de una parte de ella, además de que este fenómeno puede estar acompañado de otros procesos como glotalización, alargamiento o inserción de algún morfema (Reyes, 2007). En el caso del *Tojol-ab'al*, como es posible apreciar en los ejemplos hasta ahora mostrados, la reduplicación es un proceso central en las palabras afectivas de este idioma.

Antes de abordar un poco más este tema es preciso señalar aquellas palabras afectivas en *Tojol-ab'al* que son utilizadas para expresar más de un sonido, es decir, que pueden significar el sonido de dos o más animales, o de un animal y el sonido producido por otros fenómenos naturales. Además, puede o no involucrar movimientos específicos, así como ciertas cualidades o calidades. Así, tenemos:

- (24) **ch'eleli.** Chillar de un bebé, gritar fuerte de personas y también de puercos o ganado al estar agarrados.

*Wa xche'leli ja alatsi yuj ja wa xyab' wa'in.*

'El nene está chillando porque tiene hambre'.

- (25) **ch'ilili.** Chillar de un bebé, de pollitos o puerquitos; relinchar del caballo.

*Jel ch'ilili ja yal chitami.*

‘Mucho chilló el puerco pequeño’.

*Ch'ililita ja kawuji.*

‘El caballo relinchó’.

(26) **ch'ururi.** Gruñir, cloquear suavemente.

*Wa xch'ururi ja jlukumi.*

‘Mi estómago gruñe’.

*B'a och a'kwal wa xch'ururi ja muti.*

‘Las gallinas cloquean suavemente al anocheecer’.

(27) **jaxaxi.** Arrastrarse, rugir, tener mucha corriente el río.

*Wa xjaxaxi ja chan jumasa'i.*

‘Las serpientes se arrastran’.

*Wa xjaxaxi ja ja'i b'a wa sjipa sb'aj.*

‘El salto de agua ruge’.

*Junta wan jaxaxuk ja ja'i ti b'a cha'an.*

‘El río tiene mucha corriente donde está profundo’.<sup>19</sup>

(28) **pochponi.** Cantar del gallo, rechinar de un tambor no afinado.

*Pochponita mut.*

‘El gallo cantó’.

*Wa xpochponi ja wajab'ali.*

‘El tambor rechina’.

(29) **ts'iriri.** Zumbar del colibrí, chupaflor o pájaro mosca.

*Wa sts'iriri ja tsunuli.*

‘Zumba el chupaflor (su “canto” es con las alas)’.

(30) **t'art'oni.** Roncar, estar ronco, mugir.

*Wa xt'art'oni ja karro.*

‘El carro ronca (al oírlo desde lejos)’.

---

<sup>19</sup> De acuerdo con Alejandro Curiel (comunicación personal), la traducción que da Lenkersdorf (2010) para este enunciado es insatisfactoria, pues este verbo se refiere a algo que está “a raz”, como el corte de cabello de los soldados, que se dice *jaxan*. Es difícil proponer una traducción al español que denote fielmente lo que los tojolabales hacen referencia, sin embargo Curiel propone que puede ser un rasgo del río que se presenta en las partes donde es profundo, donde se forman a raz de superficie un tipo de estrías.

*Wa xt'art'oni ja snuk'i.*

‘Está ronco’.

*Wa xt'art'oni ja tsatsal ik'i.*

‘Muge el viento fuerte’.

Estos ejemplos demuestran que muchas acciones y sonidos diferentes pueden referirse con una misma palabra. Tal situación hace suponer que el movimiento o el sonido que producen, los tojolabales los interpretan como parecidos. Eso es claro en (23) ó (24), donde es posible asemejar dichos sonidos o suponer que pueden ser parecidos. Sin embargo, en otros ejemplos como en (25) o (26), es un poco más difícil hacer tal asociación entre diferentes acciones sonoras. Si se considera el ejemplo (23), se puede observar que hay una relación entre este verbo y el sustantivo *ch'el* ‘loro’, ave que produce vocalizaciones que se podrían asociar a un chillido de los agentes para los que se usa *ch'eleli*. No obstante, como se nota en (8), el cantar de estos animales se dice *werinaji*. Aquí se puede discutir si *ch'eleli* es una palabra que viene originalmente de algún sonido que produce el loro, un ruido que sería característico de estos animales, tomando entonces la palabra *werinaji* como un sonido en especial de esta especie de ave, ya que se sabe que estos organismos tienen un repertorio de vocalizaciones muy diverso, dependiendo la conducta que estén llevando a cabo. Al respecto, cabe señalar que en *Tojol-ab'al* hay distinciones importantes respecto a un nombre onomatopéyico de algún animal y la palabra afectiva que indica el sonido del mismo animal. Por ejemplo, el búho o tecolote, llamado *tujkul*, produce un sonido que se denomina *k'ururi*, lo cual parece estar un poco alejado del nombre del animal, que supuestamente es una onomatopeya del sonido que lo caracteriza. Incluso si tomamos en cuenta nombres regionales del mismo animal en *Tojolah'al*, pues Lenkersdorf (2010) registra que *surupujkuj* y *surukujkuj* son otros nombres de esta ave, los

cuales evidentemente hacen referencia a la imitación de la vocalización del tecolote. No obstante, se puede observar, tanto en los tres nombres del animal como en el verbo afectivo que significa su canto, que existe una repetición de la vocal /u/, lo que se sugiere que es el componente medular del sonido de este animal. Una cuestión semejante sucede con las palabras que se refieren al canto o sonido que producen los grillos, *ch'irch'oni* y *ch'orori*, y el nombre de este animal, *chulchul*.

Por otro lado, existen ejemplos de palabras afectivas en *Tojol-ab'al* que hacen referencia a tipos de sonidos en general, que pueden o no ser producidos por animales, y que pueden involucrar una acción particular, tomando en cuenta el sonido que producen, como:

(31) **jats'ats'i**. Rechinar.

*Oj jats'ats'uk ja ejal.*

‘Los dientes rechinarán’.

(32) **jats'inaji**. Rechinar, chirriar.

*Wa xjats'inaji ja sch'ati.*

‘Su cama rechina’.

(33) **jech'elji**. Rechinar (dientes)

*Wa xjech'elji ja kejtiki.*

‘Me rechinan los dientes’.

(34) **jech'jech'i**. Rechinar (dientes).

*Oj jech'jech'uk ja yeji.*

‘Le rechinarán los dientes’.

(35) **mujmuni**. Mugir, andar a gatas.

*Mujmunita ja wakaxi.*

‘El ganado mugió’.

(36) **murmuni**. Hacer “glogló”.

*Wa xmurmuni ja ch'ub'i.*

‘El agua hace glogló en el cántaro’.

(37) **nilili**. Zumbar, susurrar, tronar, crepitar.

*Wa xnilili ja 'ik'i.*

‘El viento susurra’.

(38) **rinini**. Zumbar.

*Xrinini ja yoroma 'axi.*

‘La veleta zumba’.

(39) **rononi**. Zumbar.

*Wa xrononi ja jonoxi.*

‘El abejorro zumba’.

(40) **ronroni**. Runrunear.

*Wan ronronuk ja misi.*

‘El gato está runroneando’.

(41) **tarari**. Caer con ruido.<sup>20</sup>

(42) **t'oj**. Sonido al labrar madera.

*Wa xk'ab' t'oj.*

‘Oigo el sonido de labrar madera’.

(43) **tsinini**. Sonar, tocar.

*Tsininita ja tak'ini.*

‘Ya tocó la campana’.

(44) **tsintsini**. Sonar, tocar la campana.

*Wan tsintsinuk ja tak'ini.*

‘La campana está tocando’.

Esta variedad de ejemplos se incluye en el trabajo para dar cuenta de que los verbos o palabras afectivas en *Tojol-ab'al* incluyen muchos más campos que sólo los sonidos de animales, pues incluso existen también olores, formas y otros campos semánticos que se incluyen dentro de esta categoría léxica simbólica. Una cuestión interesante en estos

---

<sup>20</sup> El ruido lo hacen tablas o machetes, apoyados en la pared, al caer. Es una onomatopeya (Lenkersdorf, 2010).

ejemplos es la relación de estas palabras con ciertos sustantivos, como en el caso de (39), donde la raíz de la palabra tiene que ver con el nombre *ronron*, que es un tipo de escarabajo. Estos insectos llevan a cabo un sonido muy característico al volar, lo que podría relacionarse con una de las formas para decir ‘zumar’ en *Tojol-ab’al*, que es *rononi*, como se muestra en (38).

### **Algunas consideraciones sobre la morfología de las palabras afectivas en *Tojol-ab’al***

Como ya se ha apuntado antes, al observar las palabras afectivas en *Tojol-ab’al* relacionadas con los animales, la reduplicación es un fenómeno que en esta lengua tiene una importancia central dentro de esta clase léxica. Esta reduplicación de la raíz puede ser completa o parcial, y sufrir inserciones de otros morfemas. Ejemplos donde la raíz se duplica completamente son:

- (1) **k’urk’uri**            ‘Gruñido del armadillo’.
- (2) **ronroni**            ‘Runrunear’.
- (3) **tsintsini**           ‘Sonido de tocar la campana’.
- (4) **jech’jech’i**        ‘Rechinar de dientes’.

Si consideramos que las raíces de estas palabras son de tipo CVC, es claro que entonces la forma de la reduplicación resulta en una palabra del tipo CVC.CV.CV. De acuerdo con Hinton *et al.* (1994), la reduplicación total de la raíz da cuenta de sonidos que tienen un ritmo o se llevan a cabo continuamente y tienen cierta intensidad, lo que podría entenderse también en estos ejemplos del *Tojol-ab’al*. En el caso del tepehua, Smythe (2006) menciona que la reduplicación de la palabra entera indica que el sonido, la acción o la sensación se manifestaron más de una sola vez, lo cual se aplica al caso del *Tojol-ab’al*. Además, estudios realizados por Swadesh (1972) y Smythe (2006) acerca del simbolismo

sonoro en lenguas mesoamericanas, encuentran que algunos fonemas conservan un rasgo articulatorio semejante a lo que significan o designan las palabras, pues cada fonema, por sus rasgos y modos de articulación, contienen una carga semántica determinada. Swadesh (1972) agrega, con base en su análisis, que el simbolismo sonoro pudo haber sido un mecanismo importante en las primeras etapas del lenguaje. Es interesante que si se toma en cuenta que muchas de las palabras que forman parte del simbolismo sonoro provienen de sonidos de la naturaleza, como lo son los sonidos animales, la hipótesis de Swadesh adquiere bastante coherencia, ya que la relación de los grupos humanos mesoamericanos con el ambiente que les rodea fue, sin duda, una de las primeras preocupaciones para la sociedad y un contacto obligado y fundamental. Basándose en dicho autor, Pérez (2009) menciona las siguientes asociaciones entre fonemas y significados (ver Tabla 2):

**Tabla 2.** Asociación entre fonemas y sus significados para lenguas mesoamericanas. Tomada de Pérez (2009).

<b>Fonema</b>	<b>Significado</b>
Oclusivas	Impacto duro
Nasales	Impacto suave o vibración resonante
Continuas	Vibración libre
Vocales	Indican forma en concordancia con el tipo de vibración que acompaña a la forma del espacio de resonancia
Labiales [p, m]	Dan el efecto de superficies planas que se juntan
Dentales [t, n]	Contacto de un punto
Velares [k, ŋ]	Contacto de objetos romos
Labiovelares [kp, ngm]	Contacto cortado
Sibilante [tʃ]	Líquido o contacto resbaloso

Sin embargo, no se hace una diferencia clara sobre qué papel juega la posición del fonema dentro de una palabra y cómo repercute en su significado.

A continuación se muestra una clasificación de las palabras afectivas que se analizaron para el *Tojol-ab'al*, con el fin de categorizarlas en diferentes subclases.

#### SUBCLASE 1 (C<sub>1</sub>V.C<sub>2</sub>V.C<sub>2</sub>i)

En el caso de las palabras que sufren una reduplicación parcial de la raíz en *Tojol-ab'al* se tienen diferentes casos. En primer lugar se pondrán aquellas raíces que duplican la parte terminal de la palabra, sin aparecer la consonante inicial, formando una estructura del tipo C<sub>1</sub>V.C<sub>2</sub>V.C<sub>2</sub>i, por ejemplo:

- (5) **b'ixixi** 'Chorro pequeño de agua'.
- (6) **charari** 'Sonido de un machete o piedra al caer en el suelo; ronquear'.
- (7) **chururi** 'Murmullo del agua'.
- (8) **ch'eleli** 'Chillido de un niño pequeño; grito fuerte de personas, puercos o ganado al estar agarrados'.
- (9) **ch'ilili** 'Chillido de niño, pollitos, puerquitos; relinchar de un caballo'.
- (10) **ch'orori** 'Cantar de grillos; croar'.
- (11) **ch'ururi** 'Gruñir; cloquear suavemente'.
- (12) **jats'ats'i** 'Rechinar'.
- (13) **jaxaxi** 'Arrastrarse; rugir; tener mucha corriente el río'.
- (14) **jik'ik'i** 'Grito de animales en celo'.
- (15) **jururi** 'Batir las alas al echarse a volar'.
- (16) **k'orori** 'Picotear del pájaro carpintero'.
- (17) **k'ururi** 'Canto del tecolote'.
- (18) **nilili** 'Zumbar; susurrar; tronar; crepitar'.
- (19) **rinini** 'Zumbar'.
- (20) **rononi** 'Zumbar'.
- (21) **tarari** 'Ruido de tablas o machetes apoyados en la pared, al caer'.

- (22) **t'arari** 'Canto del *ti*'.  
 (23) **tsinini** 'Sonido de tocar la campana'.  
 (24) **tsululi** 'Caminar de un insecto; cosquillar'.  
 (25) **ts'iriri** 'Zumbido de chupaflores, colibrí o pájaro mosca'.  
 (26) **ts'orori** 'Zumbar de abejas obreras'.

Es evidente que la mayoría de las palabras afectivas en *Tojol-ab'al* que se consideran en este trabajo corresponden a esta subclase, que se caracteriza por ser una copia parcial de la raíz

#### SUBCLASE 2 (C<sub>1</sub>VC<sub>2</sub>.C<sub>1</sub>o.ni).

En esta subclase se incluye un cambio en la consonante final de la raíz, es decir, es la imagen en espejo del patrón de la subclase 1. Así, en la subclase 2 se copia sólo la primera parte de la raíz:

- (27) **b'ojb'oni** 'Sonido del hacha al golpear la madera'.  
 (28) **b'urb'uni** 'Hacer el sonido gloglo'.  
 (29) **churchuni** 'Murmullo del agua'.  
 (30) **ch'okchoni** 'Cloquear de gallinas'.  
 (31) **mujmuni** 'Mugir; andar a gatas'.  
 (32) **murmuni** 'Hacer el sonido gloglo'.  
 (33) **pochponi** 'Cantar de un gallo; rechinar de un tambor desafinado'.  
 (34) **tsoktsoni** 'Hacer crujir las hojas'.  
 (35) **wojwoni** 'Ladrear'.

En estos casos se tiene un sufijo verbalizador que es *-on*, el cual no forma parte de la raíz. Como en la subclase anterior, es decir de (1) a (26), es importante la reiteración de la

vocal de la raíz, lo que igualmente está asociado con una repetición del sonido/movimiento, su intensidad y su ritmo que es constante.

Hasta el momento se han visto palabras afectivas en las que la constante es que se repite la vocal de la raíz en cuestión, es decir, existe una armonía vocálica, lo que, por ejemplo, en guaraní, es una característica obligada de las palabras afectivas (Langdon, 1994, en Reyes, 2007). Todas las vocales del *Tojol-ab'al* tienen ejemplos en estos ítems, es decir, que no hay restricción de ningún tipo en el caso de las palabras afectivas. No obstante, tomando como muestra las 36 palabras afectivas que repiten la vocal de la raíz, se puede decir que la vocal que más se repite es la 'u' con 11, seguida de la 'o' con 10, la 'i' con 8, la 'a' con 5 y la 'e' con 2.

### SUBCLASE 3 (C<sub>1</sub>VC<sub>2</sub>.C<sub>1</sub>V.ni)

Existen otras palabras afectivas que no cumplen con lo mostrado hasta ahora, sino que las vocales que componen la palabra cambian de una sílaba a otra. En esta subclase existe una tendencia a la armonía vocálica, ya que si la vocal es /i/ ó /a/ se presenta un sufijo *-un*; si la vocal es /e/ el sufijo es *-on*. Se tienen los siguientes ejemplos:

(36) **b'itb'uni** 'Nadar de peces'.

Están también los que se combinan vocales medias ('e', 'o'):

(37) **ts'erts'oni** 'Picotear de picamadero grande'.

Los casos que combinan una vocal alta con una media, y viceversa:

(38) **ch'ech'uni** 'Chillido de aves domésticas cuando están agarradas'.

(39) **ch'irch'oni** 'Cantar de grillos; chirriar'.

Cuando se combina la vocal baja con una alta:

(40) **ch'awch'uni** 'Ladrido de perros al perseguir un tepezcuintle'.

Y finalmente, cuando la vocal alta se combina con una media.

(41) **charchoni** 'Rechinar del tambor'.

Al parecer, las consonantes que tienen estos ejemplos no presentan restricciones, sino que pueden ser cualquiera, aunque se considera prudente mencionar que, por lo menos en este trabajo, no fue posible determinar si existen relaciones entre las diferentes combinaciones vocálicas y las consonantes que aparecen en ellas, pero ha de advertirse que es probable que con un análisis más detallado, se puedan vislumbrar asociaciones constantes entre ellas.

#### SUBCLASE 4 (CVC-inaji / CVC-elji / CVC-imani)

La mayoría de las raíces de palabras afectivas en *Tojol-ab'al* presentan un proceso de reduplicación, que se mostró anteriormente. Sin embargo, hay algunos ejemplos, escasos respecto a sonidos que tienen que ver con animales, en los que no se cumple esta afirmación, es decir que no existe reduplicación. Estas palabras pueden incluir sufijos verbalizadores diferentes, /-inaji/, /-elji/, /-imani/, por ejemplo en:

- (1) **werinaji** ‘Cantar de loros, croar’.
- (2) **jerinaji** ‘Croar’.
- (3) **jech’elji** ‘Rechinar de dientes’.
- (4) **jats’inaji** ‘Rechinar, chirriar’.
- (5) **ch’ach’imani** ‘Rumiar del ganado’.

Para contextualizar la morfología de las palabras afectivas en *Tojol-ab'al*, se incluyen a continuación algunos datos provenientes de otras lenguas mayas que son analizados en el estudio de Pérez (2009) sobre los predicados afectivos en tselal. Para tal efecto, el autor hace una recopilación a partir de diferentes gramáticas de idiomas mayenses donde se aborda el tema del simbolismo sonoro y las palabras afectivas, así como de los

tipos de raíces que tienen estos ítems en lenguas mayas. A continuación se presenta una tabla donde se muestran los tipos de raíces afectivas en diferentes lenguas mayas, incluyendo los resultados del análisis anterior para el *Tojol-ab'al* (ver Tabla 3).

**Tabla 3.** Raíces afectivas en diferentes lenguas mayas. Basado en Pérez (2009).

Lengua maya	Forma de la raíz
Mam	CVC/CCVC
K'iche'	CVC, CVVC y CVCVC
Popiti'	CVC, CV y CVCC
Teko	CVC, CV:C
Sakapulteko	CVC, CVVC
Uspanteko	CVC
Awakateko	CVC
Tseltal	CVC, VC
Tojolabal	C <sub>1</sub> V.C <sub>2</sub> V.C <sub>2</sub> i C <sub>1</sub> VC <sub>2</sub> .C <sub>1</sub> o.ni C <sub>1</sub> VC <sub>2</sub> .C <sub>1</sub> V.ni CVC-inaji / CVC-elji / CVC-imani

En *Tojol-ab'al*, como en las otras lenguas mayas, las raíces afectivas son del tipo CVC, y esta lengua utiliza raíces afectivas de manera similar al uspanteko, awakateko y k'iche', todas lenguas de Guatemala, aunque hay que recordar que es no se cuenta con estudios al respecto en otras lenguas mayenses, incluso de ninguna kanjobaleana.

De acuerdo con Pérez (2009) el estudio sobre el k'iche' de Santa Catarina Ixtahuacán que llevó a cabo Baronti (2001) es el más completo respecto al simbolismo sonoro en lenguas mayas. Para el último autor, la identidad de estas palabras como verbos no es tan fácil de señalar, pero marca ciertas características que deben de tener las palabras

para considerarse como afectivas (Pérez, 2009). A continuación se indican dichos rasgos para el análisis de los verbos afectivos en *Tojol-ab'al*.

1. Cierta idiosincrasia fonológica. A partir de los ejemplos vistos en *Tojol-ab'al* puede afirmarse que las palabras realmente se asocian con una morfología peculiar, que sería una raíz del tipo CVC con diferentes procesos de reduplicación, y sin ellos. Esto nos habla de procesos derivativos que ocurren de manera importante en esta lengua.
2. Se atribuyen nuevos significados a determinadas clases léxicas a través de diferentes estímulos en el momento de su producción, principalmente auditivos y visuales, a partir de los cuales se generan divergencias entre el significado del verbo en cuestión y palabra que es creada. Existen ejemplos de palabras afectivas que tienen que ver con nuevos estímulos producidos por objetos modernos, como un teléfono celular o el sonido de un plástico.<sup>21</sup>
3. Son utilizados con intensificadores para comunicar un contenido emocional. Para el caso del *Tojol-ab'al* en relación con los animales tenemos los ejemplos en que cierto sonido/movimiento de un organismo está íntimamente relacionado con la emoción que en ese momento se produce, por ejemplo, las palabras para decir los sonidos que hacen los pollitos o el ganado al estar sujetos.
4. No son sólo descripciones exageradas. Hay diferencia, por ejemplo, entre el sonido que produce una gallina cuando tiene hambre y el que hace cuando se encuentra en peligro, y éstos pueden ser descritos con palabras similares pero con diferente

---

<sup>21</sup> De acuerdo con información proporcionada por Alejandro Curiel, *tsijtsuni* corresponde al sonido del celular al marcar, *nururi* significa el ruido producido por un plástico, mientras que *pipuni* el sonar de un claxon.

énfasis. Esto es claro en el ejemplo del tipo específico de ladrido que emiten los perros cuando persiguen un tepezcuintle o lo que sucede con pollitos y ganado.

5. Presentan rasgos constantes de productividad semántica. En la lengua *Tojol-ab'al* se han incorporado verbos afectivos que se refieren a sonidos producidos por objetos modernos que no existían hasta hace algún tiempo en las comunidades, como se mostró con los ejemplos de los sonidos producidos por un teléfono celular o de un automóvil. Otros verbos afectivos que demuestran esta productividad semántica son los que corresponden al sonido de bolsas de papas fritas o el hacer clic en una computadora.
6. Se utilizan para describir actitudes que salen de las pautas normales de la cotidianidad o que violan las normas sociales de comportamiento establecidas dentro de la sociedad. En este caso cabe señalar que varios de los sonidos de los animales tienen fuertes significados para la sociedad tojolabal, en el sentido de que, al ser malos presagios o señales, rompen con la vida “normal” o cotidiana de las personas. Incluso por considerar que a veces esos mensajes de la fauna se dan cuando una persona infringe una norma social.

Es en este último punto donde el estudio de las señales animales entre los tojolabales cobra mayor importancia. Como se expuso anteriormente, cuando sucede un evento extraordinario éste se concibe como un presagio, generalmente funesto. La aparición de ciertos animales en momentos y espacios donde no son esperados constituye por sí misma una señal, ya que se piensa que existe un motivo por el cual el animal se presenta ante el ser humano, es decir que hay una intencionalidad, una voluntad atribuida al animal, y que su fin puede describirse de forma general como la transmisión de un mensaje, una advertencia. Por esa razón es común que la gente piense que el animal es mandado por alguien, ya sea

un brujo o una deidad que quiere avisarles que pasará algo. Esta idea recuerda inevitablemente a los datos provenientes de fuentes coloniales nahuas y mayas donde se registra la reflexión que las personas hacen cuando un animal les anuncia algo, debido a que se considera que un animal normalmente no les habla o no se comporta de cierta forma. Ese suceso extraordinario constituye un mensaje mandado por alguien.

Cuando la gente en la comunidad escucha o ve una señal inmediatamente la interpreta, de acuerdo con sus conocimientos y experiencias, como presagio de algo que ocurrirá con seguridad. Las personas creen profundamente en la efectividad de las señales por el sencillo hecho de que “sí pasan”. Algunos autores se han dado cuenta de la intensidad con que la gente cree en estos eventos, por ejemplo La Farge y Byers (1931) mencionaron que es impresionante la autosugestión que viven los jacaltecos respecto a los portentos en los que creen, a los que se rinden por el hecho de concebirlas como fuerzas muchos más fuertes que ellos, por lo que difícilmente pueden hacer algo en contra de ellas.”No es fatalismo pero tiene un tinte fatalista que ha sido notado entre los indios de varias partes del Nuevo Mundo. Ellos pelean valientemente mientras haya razón para pelear, pero cuando el caso está perdido ellos usualmente se sientan de forma pasiva a esperar su fin” (*ibid.*: 129).

Entre los tojolabales hay presagios que se conciben como inequívocos, o sea que ocurrirán con seguridad, pero también existen otros en los que hay una posibilidad de injerir en ellos para evitar que sucedan, por lo que en las siguientes líneas se mostrará la información que se obtuvo en la comunidad con respecto a las diferentes reacciones que toma la gente al recibir una señal. Pero se quiere aclarar que es en este tema donde falta mayor investigación y constituye sin duda una perspectiva en la cual se debe seguir trabajando.

## V. LAS REACCIONES ANTE LAS SEÑALES DE LOS ANIMALES

Después de analizar las señales y presagios que les dan los animales a los tojolabales de Saltillo, así como las características de sus sonidos, es preciso hacer mención de lo que la gente hace cuando recibe dichos anuncios.

Ante los presagios funestos, aquellos que son de desgracia, principalmente de enfermedad y muerte, las personas tienden a reaccionar con miedo y a realizar acciones de protección, principalmente a los niños, ya que se considera que ellos son los más susceptibles a enfermar o morir. Sin embargo, cuando es recibida una señal de este tipo, en muchas ocasiones la gente no tiene la seguridad de saber a qué miembro de la familia le sucederá la desgracia, e incluso en ocasiones resulta complicado conocer si será en su misma casa o en otra vecina. Esto significa que existe una incertidumbre que sólo poniendo la atención adecuada en el momento de percibir la señal, puede ser entendida a cabalidad. También se menciona que la gente que tiene por oficio curar a las personas conoce más sobre el tipo de señales y presagios, por lo que las personas pueden acudir con ellos para contarles su situación y saber a quién exactamente le fue anunciada la desgracia.

Debido a que los animales que anuncian este tipo de eventos son considerados en su mayoría nagueles o *wayjelal*, las personas mencionan que una posible solución para que el presagio funesto no se cumpla es agredir e intentar matar al animal mensajero, pues al tomarlo como un brujo que quiere hacer un daño a algún miembro de la familia, si se logra dañar al animal en el que se encuentra transformado, el brujo será dañado. Sin embargo, otras personas afirman que es mejor no tratar de dañarlo, no hacerle nada, debido a que es posible que el nahual, el brujo, vaya a atacar a otra familia, y si se le agrede, cause el daño a quien lo trate de agredir. Así, según FG:

Si ves algún animal que no existe, que no es común verlo, entonces rápido se piensa que es nahual, que es el *wayjelal*, entonces lo que se hace, lo que se puede hacer es no hacerle nada, porque puede que viene a darle mal a otras personas, a otra familia, pero si alguien le molesta entonces en vez de darle mal a otra persona viene a dar el mal a quien lo moleste (Entrevista personal, enero de 2010).

Una cuestión similar se dice de las serpientes venenosas, a las que se evita agredir cuando se les encuentra en la milpa o el monte, ya que pueden regresar en un momento posterior a morder a la persona que las molestó. Sin embargo, algunas personas prefieren matarlas para que no causen perjuicios a la población.

Existe otro método por el cual se puede prevenir que el mal, a partir de su anuncio, no se cumpla. Éste es quemar semillas de mostaza, lo que se dice que alejará al animal que llega a anunciar desgracia, y que por lo tanto impedirá su objetivo. Como lo expresó FG: “Lo que se hace en ese tipo de casos cuando ocurre eso agarran un poquito de semilla de mostaza y se lo echan al fuego, ahí en el fogón, ya con el humasón que hace ya lo quita, ya lo corre a ese animal [...] Así se cree por el olor de la semilla, lo corre al animal”. (Entrevista personal, enero de 2010). Esta acción se utiliza en particular con los presagios funestos que da el búho *tujkul* y la lechuza *xoch'*. Alejandro Curiel (comunicación personal) afirma que se hace lo mismo con los fantasmas *altsilal* o cuando se encuentran con la *Pajkintaj*. Una cuestión similar fue registrada por Metzger y Williams (1970: 436-437) entre los tzeltales de Tenejapa, pues cuando un ave nocturna llamada *toytoy* canta cerca de la casa de una persona se dice que está avisando que alguien se enfermará, entonces la persona quemará incienso para que el humo se eleve y bañe al pájaro; al hacerlo, dirá una breve oración: “sale y da incienso a ese portador de malas noticias”; “sale y reza al portador de malas noticias”; la descripción más amplia de la razón fundamental de

este acto incluye frases como “cuando el *toytoy* regrese con los dioses, éstos olerán el incienso de sus alas y quedarán satisfechos por el tratamiento que recibió su mensajero de los dioses sino un simple pájaro”. En tal caso, el soplo del incienso sobre el ave producirá su muerte al día siguiente. Los días subsecuentes el individuo rezará para arreglar su “vida” y la de su familia, de tal forma que la enfermedad no llegue (*ibid.*).

Entre los tojolabales es claro que cuando reciben la señal de un tecolote o una lechuza se piensa inmediatamente que son brujos que quieren enfermar a alguna persona o que son animales enviados con tal motivo. La gente se pregunta entonces quién le estará queriendo hacer el daño y por qué. Cuando la persona se enferma en los siguientes días se puede recurrir entonces a un especialista para que diagnostique y cure al paciente. Entre los más socorridos se encuentra el especialista de la sangre, el pulsador *pitachik'*, quien puede “leer” la sangre y así conocer el tipo de enfermedad que el paciente tiene, pero más importante para la persona y su familia es que el pulsador puede conocer quién le mandó la enfermedad. Se dice que si la enfermedad es provocada por algún brujo el curandero que quiere curar a la persona tiene que entablar una negociación con él para restituirle la salud al enfermo. Este hecho conlleva muchas implicaciones sociales que escapan al tema de estudio pero que son importantes de mencionar para entender las formas de actuar de las personas ante los presagios funestos. En este sentido, el pulsador puede conocer detalles sobre la persona que mandó la enfermedad y el motivo. En no pocas ocasiones la respuesta tiene que ver con venganzas y envidias que una persona ejerce sobre otra. Alguien puede contratar a un brujo para que le mande la enfermedad a una persona con la que haya tenido problemas, los cuales pueden ser de distinta índole.

En su estudio, Pinto y López (2004) demostraron la importancia que tiene el sistema de creencias asociado al nagualismo en una comunidad tojolabal que se vió envuelta en un

grave conflicto social. Los autores indicaron la actualidad y relevancia de los problemas en torno a la brujería que existen en las comunidades y cómo dichas creencias forman parte importante de las decisiones para linchar a una u otra persona acusada de ser brujo y dañar a las personas.

Con frecuencia el *altzil* de las personas puede ser “cazado” por envidia. Si alguien tiene más posesiones que el resto de los vecinos, sea una mejor milpa, mayor número de ganado, mejor casa u ostenta algún tipo de riqueza; los brujos pueden hacerle enfermar o causarle desgracias, bien porque ellos mismos sienten envidia o porque alguien puede pagarle para que “cace” el *altzil* de la persona envidiada. Paradójicamente, los “vivos”, a pesar de los poderes que ostentan, son quizá los más vulnerables. También ellos pueden ser víctimas de las disputas o la envidia y viven con el riesgo permanente de ser linchados o, cuando les va bien, de que se les expulse de su localidad (Pinto y López, 2004: 100).

Como se puede ver existen cuestiones delicadas y relevantes para la sociedad tojolabal en cuanto a estos eventos, en el que las señales de los animales constituirían un primer paso en una serie de sucesos conflictivos que se viven en la cotidianidad de las comunidades.

Por otro lado, en el caso de las señales que indican cambios en el temporal o el clima, las personas se sirven de dichos presagios para preparar las actividades agrícolas en turno. Principalmente, debido a que la mayoría de dichas señales tienen que ver con el advenimiento de la temporada de lluvias, las personas ajustan los tiempos específicos de siembra, aunque por supuesto, ya se tiene un conocimiento previo sobre los meses en que se debe hacer. No obstante, estas señales animales aportan datos más fidedignos y precisos para conocer el día o los días exactos en que ocurrirán las precipitaciones, por lo que los

presagios de lluvia son complementos que le ayudan al agricultor a tener mejor discernimiento sobre el momento en que tiene que preparar el campo.

Estas señales sobre el temporal tienen implicaciones relevantes al ser indicios particulares del cambio climático. Efectivamente, las personas en la comunidad han visto que en los últimos años las temporadas de lluvias y secas han cambiado mucho. Se dice que las precipitaciones pueden cambiar drásticamente de un año a otro, lo que no sucedía antes, por lo que ahora no saben con exactitud cómo vendrán las lluvias en cada temporada. Estas nociones sobre el cambio climático son centrales para la población debido a que dependen primordialmente de lo que puedan producir en sus milpas. Sin los conocimientos necesarios para prever los cambios en el clima, la gente se ve indispuesta para reaccionar óptimamente respecto a los trabajos agrícolas. Por eso consideran importantes las señales que les dan los animales, ya que, por ejemplo, si llega la época en que ellos saben que se acercan las lluvias y éstas no llegan, se fijan en la ocurrencia de las señales de los animales o en su ausencia para determinar cómo y cuándo se presentarán las precipitaciones. La gente sabe que los animales también modifican su conducta de acuerdo con el clima presente. Incluso perciben que los animales anticipan los cambios ambientales y ellos, a su vez, utilizan esa información para darse cuenta de lo que sucederá.

Estos hechos no son triviales debido a que representan adaptaciones locales al cambio climático. La gente en la comunidad ha desarrollado respuestas para actuar frente a nuevos eventos que eran desconocidos para ellos, dentro de dichas respuestas las señales animales constituyen una parte importante al ser funcionales para la población. No son meramente “folklor”, ni supersticiones, ni creencias sin utilidad, sino que son parte de las reconfiguraciones de su cultura ante las nuevas realidades. Están vivas y lo seguirán en la

medida en que se adapten a las necesidades de las personas y en continúen siendo concebidas como parte de su identidad.

Es importante señalar que muchas de las concepciones vistas a lo largo del trabajo son en realidad muy delicadas, debido a la fuerte presencia e influencia de las diferentes iglesias que existen en la zona ya que se han desprestigiado y prohibido muchos de los conocimientos y prácticas que llevaban a cabo los tojolabales tradicionalmente. De esta manera, hablar de animales relacionados con el diablo, por ejemplo, o de acciones para anular un mal presagio dado por la contraparte animal de un brujo, son cuestiones de las que la gente no habla con facilidad, debido al temor de ser reprimidos. Además, esto tiene que ver con una creencia muy difundida entre los tojolabales, la cual consiste en que si se dice el nombre de una criatura, se le está llamando. Es decir que una persona puede invocar voluntaria o involuntariamente a algún ser con sólo nombrarlo, como sucede notoriamente con las serpientes y con la *Pajkintaj*.

Hay que recalcar que aún existe mucha información que es necesario recopilar ante la fuerte presión social que vive el grupo para adecuarse a una sociedad nacional homogénea, por lo que es preciso seguir investigando varios de los aspectos que se han dado en el presente estudio.

## CONSIDERACIONES FINALES

La observación de la naturaleza por parte del ser humano ha sido central en la formación de su visión del mundo. El reconocer la periodicidad de los fenómenos naturales a través de los años, los cambios temporales en la vegetación, el clima y la conducta de los animales, les han conferido conocimientos y pautas prácticas para desarrollarse en un mundo que han sabido aprovechar e interpretar. Aunque la observación de dichos fenómenos ha sido un pilar fundamental en su cultura, es preciso reconocer que ésta forma parte de un conjunto más grande que es el de la percepción. El sentido de la vista se articula de manera importante con los demás elementos sensoriales en los que la audición también tiene un papel significativo al ser la base con la que la gente describe hechos puntuales que incluso se reflejan en la misma lengua. Esto se ha puesto de manifiesto a través de la percepción de los sonidos de la fauna, los cuales constituyen signos identificables e interpretables que les dan a las personas información de diversa índole que influye en las concepciones que tienen del mundo y en la forma de actuar en él.

Así, es posible considerar que la gente no se encuentra observando de manera aislada el mundo que le rodea para darle un sentido, sino que participa e interactúa al interior de éste como parte de la dinámica del mismo. De esta forma, aprehender el mundo significa echar mano de una percepción que absorbe lo que le es posible, produciendo nuevos elementos culturales articulados con una realidad cambiante. Además, la cultura se reconfigura al establecerse relaciones y asociaciones con una diversidad de seres que componen su universo y con los que lo comparten.

Para los tojolabales del ejido Saltillo, esta interacción con su medio sigue siendo de vital importancia dada la forma en la que mantienen su vida, aunque existan fuertes

presiones sociales, religiosas y económicas que hacen que varias personas busquen o se vean obligadas a salir de la comunidad, a pesar de que eso signifique apartarse de la vida comunitaria en la que se reproduce su cultura. Sin embargo, la fuerte relación que tienen con su tierra ha hecho que aún con el paso de muchos años la gente no olvide completamente algunas de sus actividades y conocimientos tradicionales así como sus costumbres, aunque debemos dejar claro que muchas de ellas se han perdido o se encuentran en constante transformación. Las señales que los tojolabales interpretan a partir de las actitudes de los animales constituye un tema que se sigue hablando en las comunidades porque está relacionado con las preocupaciones de la cotidianidad. La producción agrícola de la que depende su sociedad es más efectiva cuando se tiene un mayor número de herramientas y estrategias con las que se interviene en el campo, y ahí es donde se erigen los presagios de los animales.

La enfermedad y la muerte, inquietudes trascendentales para el humano, pueden prevenirse o ser aceptadas a partir de los anuncios de la fauna. Ese vínculo establecido entre seres humanos y no humanos conforma la base de una serie de implicaciones sociales que hoy día prevalecen en las comunidades y que son generadoras de problemáticas complicadas que se articularan con una realidad social “moderna”.

La relación de los tojolabales con la fauna tiene distintas y complejas aristas que se entrecruzan con una diversidad de temas bastante amplia. Esta diversidad aún ofrece muchos saberes que tienen una gran relevancia local pues son producto de experiencias acumuladas y transmitidas desde hace mucho tiempo, que se siguen reproduciendo debido al simple hecho de que son útiles para ellos y representan lo que los tojolabales conciben como su cultura, lo que además los dota de identidad. Existe ese contraste cuando una persona externa se interesa en sus “costumbres” y “creencias”, pues ellos saben que les son

propias y que no lo son para el ajeno. Pero eso que les es propio siempre se encuentra también en contacto con “lo otro”, a partir de lo cual se enriquece su cultura. Sin embargo, es preciso mencionar que existen presiones que intervienen en la permanencia de ciertos aspectos de su cultura, pues es innegable que desde hace varios años grupos religiosos han prohibido muchas de las prácticas tojolabales, aunque ahora pretendan autodenominarse “salvaguardas” de la cultura tojolabal.

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

Es necesario destacar que al realizar el presente estudio constantemente se estuvo ante verdaderos conocedores de lo que concebimos como la naturaleza, pues sin tener una formación académica formal, la mayoría de las personas sabían mucho más de lo que conocía el “estudioso” que les preguntaba algo. Es por esto que se necesita establecer vínculos y diálogos entre lo que conoce la ciencia moderna hegemónica y lo que maneja la ciencia indígena, establecida a partir de la experiencia cotidiana, pues sólo así se podrán construir puentes que permitan reivindicar los saberes ancestrales, campesinos, indígenas, que constituyen el legítimo valor e identidad de una nación.

Finalmente, en el presente trabajo se quiso dar un acercamiento a este complejo de relaciones a partir de abordar las señales que otros seres, en este caso los animales, le dan al

ser humano y cómo éste las interpreta. Sin embargo, es preciso señalar que aún existen muchas cuestiones respecto al tema que deben tratarse a profundidad, como investigar los presagios asociados con las plantas, los fenómenos atmosféricos y los cuerpos celestes; indagar la relación de este tipo de adivinación con otros en los que se utilizan semillas u otros objetos con el fin de conocer lo oculto; las concepciones sobre las entidades anímicas a profundidad; el papel de los animales y otros seres no humanos como intermediarios entre los humanos y las deidades; los procesos mágicos para incidir en la realidad a través de la fauna y otros seres, así como la taxonomía local de los animales. Además, como se mencionó líneas arriba, el inventario de la fauna y sus señales no ha sido agotado y su recopilación representa información útil para los mismos habitantes de las comunidades, ya que pueden echar mano de estos conocimientos para desarrollar de mejor manera sus actividades y seguir reproduciéndolas como parte de su identidad y cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

Acheson, Nicholas

- 1966 “Etnozoología Zinacanteca”, en Evon Z. Vogt, ed., *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, pp. 433-454.

Aguirre Baztán, Ángel

- 1997 *Etnografía*, Barcelona, Alfaomega.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1992 *Obra antropológica VIII. Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, FCE.

Álvarez, Carlos

- 1983 “El medio geográfico”, en Mario H. Ruz, ed., *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen I, México, UNAM, pp. 61-74.
- 2000 *El patrón de asentamiento en Las Margaritas Chiapas*, México, UNAM.

*Anales de los Xahil*

- 1993 Traducción y notas de Georges Raynaud, Miguel Ángel Asurias y J. M. González de Mendoza. México, UNAM.

Argueta, Arturo

- 1997 *Epistemología e historia de las etnociencias. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas*, Tesis de maestría, Facultad de Ciencias, UNAM, México.

Atkinson, Paul y Martyn Hammersley

- 1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.

Baronti, D. S.

2001 *Sound symbolism use in affect verbs in Santa Catarina Ixtahuacán*. Tesis doctoral, University of California at Davis, California.

Basauri, Carlos

1931 *Tojolabales, tzeltales y mayas: breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. México, Taller Gráfico de la Nación.

Bayet, Jean

1984 *La religión romana. Historia, política y psicológica*. Madrid, Ediciones Cristiandad.

Berlin, Brent

2006 “The first congress of ethnozoological nomenclature”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no. 12, suplemento 1, pp. 23-44.

Bloch, Raymond

1985 *La adivinación en la antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Boege, Eckart

2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bravo Marentes, Carlos

1997 “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM / El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 359-377.

Brody Jill y Leonardo Sántis

1983 “Dos cuentos tojolabales”, en Mario H. Ruz, ed., *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen III, México, UNAM, pp.115-142.

Buxó, Jesús

1978 “Prólogo”, en Dan Sperber, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

Campbell, Lyle

1988 *The Linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation, núm. 80, Utah, Brigham Young University.

Campbell, Lyle y Terrence Kaufman

1985 “Mayan Linguistics: Where Are We Now?”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 14, pp.187-198.

Campos, Teresa

1983 “El sistema médico de los tojolabales”, en Mario H. Ruz, ed., *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen III, México, UNAM, pp. 195-234.

Cano-Contreras, Eréndira

2007 *Prácticas y procesos simbólicos de las mordeduras de serpiente entre los lacandones de Nahá, Chiapas, México*, San Cristóbal de las Casas, ECOSUR, tesis.

2009 “El papel de la cosmovisión en el conocimiento etnozoológico”, en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo, coords., *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 54-66.

Córdova, Juan

1886 *Arte del idioma zapoteco*. México, Imprenta del Gobierno.

Costa, Eraldo M., Mauricio Vargas y Dídac Santos

2009 “Introducción”, en Eraldo M. Costa, Dídac Santos y Mauricio Vargas (coord.), *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, p. 15-20.

Cruz, Alejandra

2009 “Tradición oral de la Mixteca de la Costa. El significado de los sueños”, en Reina Ortiz Escamilla, *El significado de los sueños y otros temas Mixtecos*. Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca, pp. 129-170.

Cruz, Martín de la

2010 *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. Tuxtla Gutiérrez, UNICACH / CIESAS.

Crystal, David

1994 *Enciclopedia del lenguaje de la universidad de Cambridge*. Madrid, Taures.

Cuadriello, Hadlyyn y Rodrigo Megchún

2006 *Tojolabales*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Descola, Philippe

2001 “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*. Editores. P. Descola y Gísli Pálsson. Siglo XXI, México. pp .101-123.

2011 “Más allá de la naturaleza y la cultura”, en *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*. Centro de Investigación y desarrollo científico. Editor Leonardo Montenegro Martínez. Colombia pp. 54-77.

*Diccionario Maya Cordemex*

1980 Dir. Alfredo Barrera Vázquez, redactores Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores, col. Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora y Domingo Dzul Poot, Mérida, Ediciones Cordemex.

Dos Santos, Arnaldo

2009 “Metodología de la investigación etnozoológica”, en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo, coords., *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 253-272.

Durán, Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Cien de México, CONACULTA.

England, Nora

2004 *Entrando y saliendo de una posición. Palabras afectivas en Mam*. Simposio sobre lengua y mantenimiento cultural en Mesoamérica. Asutin, Texas.

Enríquez, Patricia, Ramón Mariaca, Óscar Retana y Eduardo Naranjo

2006 “Uso medicinal de la fauna silvestre en los Altos de Chiapas, México. *Interciencia*, vol. 31, núm. 7, pp. 491-499.

Farge, Oliver La y Douglas Byers

1931 *The Year Bearer's People*. Nueva Orleans, The Tulane University of Louisiana, Middle American Research Series, núm. 3.

Fischer, Andreas

1999 “What if anything, is phonological iconicity?.”, en M. Nänny, O. Fischer, eds., *Form miming meaning: Iconicity in language and literature*, Philadelphia, John Benjamins. Publishing.

Furbee-Losee

1976 *The correct language, Tojolabal: a grammar with ethnographic notes*. Garland, Garland studies in American Indian linguistics.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.

Garza, Mercedes de la

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

1995 *Aves sagradas de los mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México, UNAM.

Geertz, Clifford

- 1973 *La interpretación de las culturas*. Nueva York, Gedisa.
- 1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Gómez, Antonio
- 1996 “El *Luúmk’inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre”, *Anuario de Estudios Indígenas*, núm. 6, p. 53-64.
- Gómez, Antonio, María R. Palazón y Mario H. Ruz, eds.
- 1999 *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México, UNAM / Universidad Autónoma de Chiapas.
- Gómez, José
- 2010 *Adjetivos en Tojol-ab’al*. Tesis de maestría, México, CIESAS.
- Guerrero, Fernando, Rafael Serrano González y Rafael Serrano Velázquez
- 2010 “Aves con atributos pronosticadores, medicinales y mágico-religiosos entre los tojolabales (*Tojol winik’otik*) del ejido Saltillo, Las Margaritas, Chiapas”, *El Canto del Centzontle*, vol. 1, núm. 2, pp. 190-203.
- Guiraud, Pierre
- 2003 *La semiología*, México, Siglo XXI.
- Guiteras, Calixta
- 1986 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Henderson, Junius y John Harrington
- 1914 *Ethnozoology of the Tewa Indians*, Washington, Bulletin Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, n. 56.
- Hémond, Aline y Marina Goloubinoff
- 2008 “El ‘*Via Crucis* del agua’. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds., *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México, CIESAS / IRD / CEMCA, pp. 133-169.

Hersch-Martínez, Paul y Lilián González

1996 “Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella”, *Diensión Antropológica*, vol. 8, núm. 8.

Hinton, L., J. Nichols y J. Ohala, (eds.)

1994 *Sound symbolism*. Cambridge, University Press.

Holland, William

1961 “Tonalismo y nagualismo entre los indios tzotziles de Larráinzar, Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. I, pp. 167-182.

Huicochea, Liliana

1997 “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM / El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 233-254.

Hunn, Eugene

1977 *Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature*, Nueva York, Academic.

2007 “Ethnobiology in four phases”, *Journal of Ethnobiology*, vol. 27, núm. 1, pp. 339-367.

Imberton, Gracia

2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México, PROIMMSE-UNAM.

INALI

2011 *Norma de escritura de la lengua Tojol-ab'al*. México, INALI.

Jakobson, Roman

1979 *La forma sonora de la lengua*. México, Fondo de Cultura Económica.

Jiménez, María

2000 *K'ak' choj. Tojolab'al – Español. Slo'il yal untik: cuentos infantiles*. Chiapas, CONECULTA.

Jorgensen, Danny L.

1989 *Participan observation: a methodology for human studies*. Newbury Park, California, Sage.

Juárez, Alicia

2010 “El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo”. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, tesis de doctorado en antropología.

Katz, Esther

2008 “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds., *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México, CIESAS / IRD / CEMCA, pp. 283-322.

Kaufman, Terrence

1971 *Tzeltal phonology and morphology*. University of California, Publications in Linguistics no. 61.

1972 *El proto-Tzeltal-Tzotzil: Fonología comparada y diccionario reconstruido*. México, Centro de Estudios Mayas, UNAM.

1990 “Algunos rasgos estructurales de los idiomas mayences con referencia especial al k’iche’”, *Lecturas sobre lingüística maya*, ed. England y Elliot, Guatemala, CIRMA, pp. 59-114.

Laughlin, Robert

1966 “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños”, en Evon Z. Vogt, ed., *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, pp. 396-413.

2007 *Mol Cholobil K’op ta Sots’leb / El Gran Diccionario Tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. México, CIESAS / CONACULTA.

Law, Daniel

2011 *Linguistic inheritance, social difference, and the last two thousand years of contact among lowland Mayan Languages*. Tesis de doctorado, Texas, University of Texas.

Lenkersdorf, Carlos

2008 *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI.

2010 *B'omak'umal kastiya-tojol'ab'al. Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de Chiapas*, México, Plaza y Valdés, tercera edición.

Lomelí, Arturo

1988 *Algunas tradiciones y costumbres del mundo tojolabal*. Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.

León-Cortés, Jorge, Lorena Ruiz-Montoya y Alejandro Morón-Ríos

2005 “La diversidad de insectos en Chiapas: génesis y estado del conocimiento”, en Mario González-Espinosa, Neptalí Ramírez-Marcial y Lorena Ruiz-Montoya, coords., *Diversidad biológica en Chiapas*, México, Plaza y Valdés, pp. 163-194.

López Austin, Alfredo

1969 *Augurios y abusiones*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los Informantes de Sahagún: 4.

2004 “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 69, pp. 20-29.

Maffi, Louisa

1990 “Tzeltal Maya effect words: psychological salience and expressive functions of language”, en D. Costa, ed., *Proceedings of the sixteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley, Berkeley Linguistics Society, p. 61-72.

2001 *On biocultural diversity: linking language, knowledge, and the environment*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.

Maldonado, Manuel

1940 “Estudios Etnobiológicos, I”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. IV, n. 3, p. 195-202.

Mariscal, Sarbelio L.

2000 *El pixcoy. Agorero guatemalteco*. Guatemala, Editorial Artemis-Edinter.

Mason, Otis

1899 “Aboriginal American Zootechny”, *American Anthropologist*, v. I, n. 1.

Metzger, Duane y Gerald Williams

1970 “Medicina tenejapaneca”, en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, comps., *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, traducción de Daniel Cazes, pp. 391-441.

Montejo, Víctor

2006 *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas*. Guatemala, Editorial Piedra Santa.

Morayta Mendoza, L. Miguel

1997 “La tradición de los aires en una comunidad del norte del Estado de Morelos: Ocoatepec”, en Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM / El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 217-232.

Moreno, Daniel

2011 *Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico*. Tesis de licenciatura en arqueología. México, ENAH.

Motte-Florac, Elisabeth

2008 “Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán)”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds., *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México, CIESAS / IRD / CEMCA, pp. 481-515.

Münch, Germán G.

2012 *La magia tuxteca*, México, UNAM.

Nájera, Martha Ilia

2000 “Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono”, *Revista Estudios Mesoamericanos*, núm. 2, pp. 49-56.

Naranjo, Eduardo, Consuelo Lorenzo y Anna Horvát

2005 “La diversidad de mamíferos en Chiapas”, en Mario González-Espinosa, Neptalí Ramírez-Marcial y Lorena Ruiz-Montoya, coords., *Diversidad biológica en Chiapas*, México, Plaza y Valdés, pp. 221-264.

Page, Jaime

2005 *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México, PROIMMSE / IIA / UNAM, Colección Científica 11.

Peake, M.

2007 *Une approche sociolinguistique et linguistique du tojol'ab'al, langue maya du Chiapas*. Tesis de maestría, Francia, Universidad de Lyon.

Pérez, Jaime

2009 *Predicados afectivos en lengua tzeltal*. Tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Pinto, Astrid y Martín de la Cruz

2004 “Comunidad diferenciada. Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal”, *Liminar*, vol. 2, núm. 1, pp. 94-113.

Pitarch, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.

Posey, Darrell A.

1986 “Etnobiología: teoría e práctica”, en B. G. Ribeiro, ed., *Suma Etnológica Brasileira, vol. 1. Etnobiología*. Petrópolis, Editora Vozes / FINEP, pp. 15-25.

PROIMMSE

2002 *Historia y vida de nuestros pueblos*, vol. I, Tradición oral y narrativa indígenas, 3. México, PROIMMSE, UNAM.

Rangel-Salazar, José, Paula Enríquez y Tom Will

- 2005 “Diversidad de aves en Chiapas: prioridades de investigación para su conservación”, en Mario González-Espinosa, Neptalí Ramírez-Marcial y Lorena Ruiz-Montoya, coords., *Diversidad biológica en Chiapas*, México, Plaza y Valdés, pp. 265-324.
- Reay, I. E.
- 1994 “Sound symbolism.” en *The encyclopedia of language and linguistics*, vol. 8, ed. R. E. Ascher. Oxford, Nueva York, Seúl y Tokio: Pergamon press.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
- 1962 *Chan Kom. A maya village*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Relatos tojolabales*
- 1998 *Tantik lo'il Tojlab'al*. Lenguas de México 21. México, CONACULTA.
- Reyes, Verónica
- 2007 *El simbolismo sonoro en las lenguas indoamericanas*. Tesis de licenciatura, México, ENAH.
- Reynoso, Víctor, Ricardo Paredes-León y Adriana González-Hernández
- 2011 “Anfibios y reptiles de Chiapas con comentarios sobre los reportes y estudios de diversidad herpetofaunística en la región, su endemismo y conservación”, en Fernando Álvarez, coord., *Chiapas. Estudios sobre su diversidad biológica*, México, UNAM, pp. 459-482.
- Rivera, C., M. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Meza
- 2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, Chiapas, UNAM / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas / Secretaria de Gobierno del Estado de Chiapas.
- Robertson, John
- 1977 “A proposed revision in Mayan Subgrouping”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 43, núm. 2.

1992 *The History of Tense/Aspect/Mood/Voice in the Mayan Verbal Complex*. Austin, University of Austin Press.

Rodiles-Hernández, Rocío

2005 “Diversidad de peces continentales en Chiapas”, en Mario González-Espinosa, Neptalí Ramírez-Marcial y Lorena Ruiz-Montoya, coords., *Diversidad biológica en Chiapas*, México, Plaza y Valdés, pp. 195-220.

Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García

1996 *Metodología de la investigación cualitativa*, Málaga, Ediciones Aljibe.

Ruz, Mario H.

1983 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 volúmenes, México, UNAM.

1993 “Los Tojolabales”, en Víctor Esponda, comp., *La población indígena de Chiapas*. Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 293-310.

2000 “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”, en e. Gutiérrez, ed., *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*. Madrid, Casa de América, pp. 107-136.

Ruiz de Alarcón, Hernando

2007 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Barcelona, Lingkua ediciones.

Sahagún, Bernardino de

2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, 3 tomos.

Sánchez, Miguel

2000 *Los tzotziles-tzeltales y su relación con la fauna silvestre*. Chiapas, CONECULTA.

Santos, Dídac, Eraldo M. Costa y Eréndira Cano-Contreras

2009 “El quehacer de la etnozología”, en Eraldo Medeiros Costa Neto, Dídac Santos Fita y Mauricio Vargas Clavijo, coords., *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valencia, Tundra Ediciones, pp. 23-44.

Sapir, Edward

1949 “A study in phonetic symbolism”, en D. Mandelbaum, ed. *Selected writings in language, culture and personality*, Berkeley California, University of California.

Schumann, Otto

1983 “La relación lingüística chuj-tojolabal”, en Mario H. Ruz, ed., *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen I, México, UNAM, pp. 129-169.

Serrano, Rafael, Fernando Guerrero y Rafael Serrano V.

2011 “Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales”, *Estudios Mesoamericanos*, vol. 11.

Smythe, Susan

2006 *Simbolismo de sonido y el lenguaje expresivo en el tepehua de Huehuetla*, en María del Carmen Morúa, ed., *Memorias del VIII Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste, tomo 3* (pp. 331-354). Hermosillo, Sonora, Mexico: Editorial UniSon.

Sperber, Dan

1978 *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

Swadesh, Morris

1972 *The origin and diversification of language*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Thompson, J. Eric S.

2006 *Historia y religión de los mayas*. México, Siglo XXI, Serie: América Nuestra.

Todorov, Tzvetan

2003 *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI, tercera edición.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Vela, Fortino

2001 “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en María Luisa Tarrés, coord., *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México, El Colegio de México, pp. 63-96.

Velásquez, Erik

2009 *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. Tesis doctoral en Historia del arte. México, UNAM, FFyL.

Vidal, Rosa y Claudia Macías

1997 *Aves de los Altos de Chiapas: canto, color y tradición*. México, CONABIO.

Viqueira, Carmen

2008 *Percepción y cultura. Un enfoque ecológico*. México, CIESAS.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstancia da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. Sao Paulo, Cosac & Naify.