



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

¿QUÉ ES UN ANIMAL? CONSIDERACIONES EN TORNO A LA NOCIÓN DE  
ANIMAL ENTRE LOS MAYAS DEL ORIENTE DE YUCATÁN

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

PAVEL ALONSO GARCÍA MAGDALENO

TUTOR

DR. JOHANNES NEURATH  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

COMITÉ TUTOR

DRA. LAURA ELENA ROMERO LÓPEZ  
UNIVERSIDAD DE LAS AMÉRICAS PUEBLA

DR. DAVID DE ÁNGEL GARCÍA  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

Ciudad de México, Agosto 2020.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”

<b>Agradecimientos</b>	<b>4</b>
<b>Introducción</b>	<b>8</b>
<b>Capítulo I. Imágenes antes del alba. El nacimiento de los animales y sus historias</b>	<b>23</b>
Los cronotopos en los mitos	26
El nacimiento de los animales	31
Historias animales	35
<b>Capítulo II. Yuum y aalak. La corresponsabilidad en el proceso de crianza y domesticación.</b>	<b>44</b>
Todo tiene su dueño	47
El señor del monte y sus animales	55
<b>Capítulo III. El otro que habla maya. Comunicación y relaciones entre humanos y animales.</b>	<b>66</b>
Alteridad animal	68
Onomatopeyas, autonominalización y lenguaje animal	71
Comunicación sobre el futuro. Presagios, augurios y suerte	83
<b>Capítulo IV. La milpa y el monte de todos. El trabajo animal y la construcción del espacio común.</b>	<b>97</b>
La milpa y su cuidado colectivo	102
La cacería y las relaciones animales en el monte	109
Maestros animales	118
<b>Capítulo V. Cuerpos y almas. Sobre la enfermedad y la depredación entre animales y humanos.</b>	<b>125</b>
“Almas” y cuerpos mayas	127
El cuerpo carne y la depredación animal	132
El k'inam y la depredación humana	143
La cura animal	157
<b>Capítulo VI. La llegada de los pixanes. El proceso de la muerte y su relación con los animales</b>	<b>165</b>
El tamashí, los presagios animales y la imagen de la muerte	168
Jannal pixan. La llegada de los finados.	173
Restos animales y relaciones humanas	180

<b>Capítulo VII. Transformaciones, espíritus y visiones. Los no-animales en el sueño y la vigilia.</b>	<b>185</b>
Realidades compartidas	191
Sueños y presagios	195
Los wayo'ob. Los "brujos" que se transforman en animal	198
<b>Consideraciones finales. Sobre las relaciones entre humanos y animales y sus implicaciones socioambientales y políticas.</b>	<b>207</b>
<b>Apéndice I</b>	<b>234</b>
<b>Apéndice II</b>	<b>239</b>
Cuestionario de evaluación del programa de educación ambiental	239

## Agradecimientos

A Clau y Hanni por ser mi pequeña-gran familia, su amor, su acompañamiento, inspiración, apoyo y por escuchar mis historias mil veces.

A Kunwang por su amor, su acompañamiento durante todos estos años y su inspiración espiritual que ha sido fundamental en mi vida.

A Gloria y Javier por todo su apoyo en cada etapa de mi vida y el impulso a mis proyectos académicos y personales.

A mis hermanos, Miso, Dano, Gabo y Emi, porque parte de lo que soy es gracias a cada uno de ellos.

A Wolf por ser mi amigo, compañero y cómplice durante estos cuatro años de viaje, en los buenos momentos y en los malos.

A la comunidad de Uayma y todos sus habitantes que me recibieron como si hubiera nacido en este bello pueblo.

A las autoridades municipales de Uayma y en particular a los presidentes municipales Juana Neyvi Chi Castro (2012-2015) y Ranulfo Cupul Ceme (2015-2018), quienes en todo momento apoyaron mi investigación y los trámites necesarios dentro de la comunidad.

A Virgilio por acercarme a su comunidad y su familia, sin esa confianza esto no hubiera sido posible.

A don Emilio y doña Margarita quienes me alojaron en su casa, me cuidaron y se preocuparon por enseñarme todo lo que necesitaba y siempre me ayudaron a aclarar mis preguntas.

A Rach por su amistad y por ser mi cuidador y guía dentro del pueblo.

A doña Elide por sus charlas y su cariño que siempre alegran mi corazón.

A don Luis, don Pedro, doña Tomasa, doña Angela que siempre tuvieron la disposición de platicar y abrirme las puertas de sus casas y sus familias.

A la “palomilla” por su amistad, sus pláticas y todos los buenos momentos en la plaza del pueblo.

A Josué Navarro por su amistad, confianza y apoyo en las cuestiones relacionadas con la biología.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por acogerme en sus aulas desde la media superior y a todos los profesores que han sido parte de mi formación académica desde mi ingreso a esta magnífica casa de estudios. Así como por brindarme todas las facilidades académicas y económicas para la realización de mi investigación doctoral.

Al programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos y todo su equipo, quienes me han ayudado en todo momento con mis necesidades como estudiante. En particular a las coordinadoras María del Carmen Valverde y Ana Bella Pérez Castro, así como a Elvia Castorena y Myriam Fragoso por su apoyo constante en mi paso por el posgrado.

A mi tutor durante el doctorado el Dr. Johannes Neurath, quien siempre se ha mantenido cerca de mí, respondiendo a mis necesidades académicas en todo momento, sin su ayuda, guía y claridad este trabajo no hubiera podido llegar a buen puerto.

A mi comité tutor, la Dra. Laura Romero y el Dr. David de Ángel García, por su apoyo durante mi doctorado, la revisión de la tesis y sus amables y detalladas sugerencias para mi trabajo.

Al Dr. Roger Magazine por sus comentarios a la tesis y por creer en mis proyectos.

Al Dr. Federico Navarrete por su disposición para revisar la tesis y compartir su conocimiento de los más diversos temas, así como acercarme a una nueva forma de ver la Historia.

Al CONACyT por la beca doctoral, sin este apoyo económico no hubiera sido posible la realización del presente trabajo.

Para Lizzy y Cañita con mucho amor.

## Introducción

Hace más de siete años que comenzó mi andar en los sueños y las vigilias de Yucatán. Cuando me encontraba haciendo mi investigación de maestría sobre el simbolismo de ranas y sapos, mi búsqueda me llevó a Uayma, acompañado de Virgilio Espadas, hoy entrañable amigo, quien haciendo honor a su nombre me guiaba por su comunidad y la selva que la rodea. En aquella ocasión saldríamos al monte de noche a capturar los cantos y las imágenes de las ranas y sapos que viven en Uayma. En este lugar pocos seres humanos salen al monte de noche, no es común entrar en un espacio que no les pertenece cuando la luz solar se ha retirado. Usualmente, solo los cazadores acompañados de sus perros toman este riesgo. Sin embargo, Virgilio, como buen guía, conocía bien el camino que habíamos de andar. Antes de salir del pueblo, aquellos perros que durante el día suelen dormir plácidamente en medio de la calle frente a sus casas, ahora se mostraban fieros a pesar de su lánguida apariencia, enfrentándonos para proteger su hogar y a sus dueños. Era evidente que algo había cambiado.

Caminamos un buen trecho dentro del *monte* con nuestras lámparas, escuchando por momentos los sonidos de la selva nocturna entre los que intentaba cazar el croar de los anuros que eran motivo de mi visita. Después de un rato, llegamos a una mina de tierra blanca o *sascab*, empleada para la construcción. Era un lugar abierto, casi sin árboles. Un escenario ideal para la formación de charcas de lluvia, donde el canto de ranas y sapos se hizo definitivamente presente. En esta búsqueda, y como una serendipia, apareció una *tsawayak* (Mantis religiosa) que voló hacia mí, posiblemente atraída por la luz de mi linterna. La observé maravillado

y la manipulé un poco; pronto Virgilio me advirtió que la dejara, pues daba sueños. Durante mis estancias en Yucatán suelo soñar bastante, nunca supe si este encuentro fortuito marcó mi devenir onírico, pero sí cambió mi relación con los habitantes humanos y no-humanos de Uayma.

Mis primeros acercamientos a las comunidades y el trabajo etnográfico en la península de Yucatán se dieron un poco antes de comenzar la maestría. Aún me encontraba terminando la licenciatura cuando mis profesoras del Centro de Estudios Mayas (CEM) de la UNAM me recomendaron acudir a la Universidad Intercultural de Oriente (UNO) en Valladolid, Yucatán, donde conocí a Virgilio Espadas junto con otros entrañables amigos que me han ayudado en mis incursiones en la cultura maya.

Este trabajo, en parte es depositario de ese momento, pues mis primeros acercamientos a la relación entre los mayas y los animales fue desde los textos de los investigadores del CEM, quienes alentados por Mercedes de la Garza a través de sus trabajos *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (1984) y *Aves sagradas de los mayas* (1995), desarrollaron textos sobre distintos animales. Carmen Valverde escribió *Balam: el jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya* (2004) y Roberto Romero con su texto *Zotz: el murciélago en la cultura maya* (2013), cuyas investigaciones se transformaron en libros, mientras que el trabajo de Martha Iliá Nájera sobre el mono y el proyecto de Laura Sotelo sobre las abejas nativas tuvieron como resultado artículos y conferencias como “El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del Grupo de la Serie Inicial de Chichén Itzá” (Nájera, 2012), y “Abejas sagradas entre los mayas” (Sotelo, 2016).

Todos estos textos fueron desarrollados desde la perspectiva del simbolismo y la historia de las religiones, líneas teóricas compartidas por estas investigadoras e investigador. Estos trabajos analizan la aparición de la fauna en el arte de los antiguos mayas e interpretan el sentido de su presencia, apoyándose principalmente en fuentes arqueológicas, históricas, iconográficas y etnográficas del área maya o de otros lugares de América y el mundo.

Parecería que los animales más importantes ya habían sido investigados y lo que quedaba sería tomar animales más pequeños cuya aparición era más esporádica en el arte prehispánico maya. Sin embargo, no sólo se presentaba esta limitante, sino que, a mi parecer, desde esta perspectiva teórica los hábitos biológicos de los seres parecían determinar la pertenencia a un nivel del cosmos y a la carga simbólica correspondiente, ambigua, pero preestablecida para cada espacio geográfico-simbólico. No es en vano decir que estos estudios comparten las nociones teóricas sobre la historia de las religiones formuladas por Mircea Eliade (1972) y aquellas propuestas por Alfredo López Austin sobre el “núcleo duro” y la cosmovisión mesoamericana (1989, 2001), este último autor junto con Luis Millones publicó una interesante compilación llamada *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes* (2013) que retoma dicha perspectiva teórica.

Durante mi investigación de maestría, que comenzó como la búsqueda de continuidad histórica en las relaciones de los mayas con los anuros<sup>1</sup>, el trabajo etnográfico me llevó a realizar una tarea antropológica que no esperaba del todo. En este punto, aún influenciado por los textos antes mencionados, la biología y el simbolismo tenían un papel relevante; sin embargo, varios de mis profesores y

---

<sup>1</sup> Ranas y sapos

tutores durante los estudios de maestría y doctorado en el programa de Estudios Mesoamericanos, entre los que se encuentran Johannes Neurath (2013, 2017 y 2018), Laura Romero (2011a y 2011b), David de Ángel (2010 y 2014), Isabel Martínez (2012), Federico Navarrete (2019) y Carlos Mondragón (2018), poco a poco cambiaron mi perspectiva con sus investigaciones y consejos, e inspiraron este trabajo y colaboraron directa o indirectamente en mi manera de pensar la etnografía. También me acercaron a autores que han publicado textos importantes para el “giro ontológico” y la antropología recursiva, como Martin Holbraad (2008, 2012 y 2017), Bruno Latour (2007), Roy Wagner (1981), Anna Tsing (2015), Eduardo Kohn (2007 y 2013), Eduardo Viveiros de Castro (1992 y 2004), Philippe Descola (1996, 2001 y 2012) y Marshall Sahlins (1993), entre otros.

De igual manera estos profesores me presentaron estudios innovadores que han repensado la antropología en México, como son los textos de Roger Magazine (2015) y Pedro Pitarch (1996, 2013a y 2013b). Todos estos textos, junto con mi trabajo de campo en Uayma, me hicieron transformar mi manera de construir el conocimiento en conjunto con mis interlocutores de la comunidad.

Los trabajos de Bruno Latour (2007) y de Roy Wagner (1981) me ayudaron a replantear la construcción de mi conocimiento, así como la noción de persona en la sociedad actual, mientras que los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro (1992, 2004) me ayudaron a comprender las diferentes posibilidades de cada universo, sin embargo Philippe Descola es quien ha cobrado mayor influencia en esta investigación. Su cuestionamiento a la división entre cultura y naturaleza que se puede observar en sus distintos trabajos, como *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología* (1996) o *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), así como el texto

que coordinó *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas* (2001), me ayudaron a repensar las categorías para animal doméstico (*aalak*) y “de monte” (*ba'alche*) que comprende el idioma maya yucateco, las cuales me fueron brindadas por mis interlocutores desde un primer momento, y que parecían oponerse y representar el espacio antropizado versus espacio “natural”. Sin embargo, las posibilidades —más allá de esta dicotomía— me ayudaron a entender no sólo estos dos términos y con ellos la noción de animal, sino a cuestionar las relaciones de los animales con sus “dueños” *yuum*, en el pueblo y en el monte.

Estas lecturas, junto con el texto de Tim Ingold *What is an animal?* (1994) me llevaron a pensar en la posibilidad de hacer un trabajo etnográfico desde el punto de vista de los animales, jugando con los límites entre la antropología y la biología. Afortunadamente, los trabajos de Eduardo Kohn (2007 y 2013) entre los quechuas de la villa de Ávila en Ecuador, donde expone la intencionalidad y agencia de los animales, abrieron una puerta por la que me he permitido entrar.

Por otra parte, el libro coordinado por Montserrat Cañedo sobre *Cosmopolíticas* (2013), en el que participaron muchos de los autores antes mencionados, junto con el libro de Anna Tsing *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins* (2015) me permitieron visualizar las consecuencias políticas y sociales de pensar las comunidades más allá de una perspectiva antropocéntrica.

Las reflexiones en torno a cuestiones ambientales se vuelven sumamente necesarias en un momento de crisis global, aunque también podríamos pensar si no es este mismo contexto el que nos invita e impulsa a buscar respuestas distintas y

formas de relaciones ambientales menos voraces y furtivas que la necropolítica<sup>2</sup> ambiental surgida del capitalismo, donde el dominio por lo “salvaje” ha sido justificado en aras del progreso humano. En este sentido, una propuesta de comunidades multiespecie<sup>3</sup>, como la que expuesta en esta investigación, podría contraponerse a la antropología antropocentrista.

Es indispensable destacar que el objetivo de esta investigación no es servirse de los conocimientos locales y sus relaciones con el medio, a forma de depredación, para obtener un remedio mágico que pueda contraponer nuestro momento de crisis, sino abrir un diálogo sobre formas de relación con los demás existentes, que no se base en la dominación sino en la corresponsabilidad, las alianzas, el diálogo y la reciprocidad.

Como se mencionó anteriormente, las políticas ambientales que se han estado implementado en México no corresponden a la realidad de las poblaciones indígenas de nuestro país. Este tipo de políticas centran su atención, por un lado en la protección a las mascotas, muchas veces pertenecientes al ámbito urbano y, por otro lado, en la conservación del medio ambiente que no considera las relaciones de las comunidades adyacentes a las zonas protegidas y a la gran cantidad de fauna que en ellas habita.

En este sentido es necesario decir que las relaciones de las comunidades nativas, en este caso particular de la comunidad de Uayma en el estado de Yucatán,

---

<sup>2</sup> Este término acuñado por Achille Mbembe (2011), surgió a raíz de su discusión con el término biopolítica, propuesto por Michael Foucault. La necropolítica puede ser entendida como las políticas de la muerte que han ejercido los estados coloniales y modernos como forma de control y opresión.

<sup>3</sup> He decidido utilizar el término multiespecie en su acepción más amplia para referirme a comunidades que conjuntan diferentes seres incluyendo otros “tipos” de existentes. Para poder profundizar en el fenómeno de la etnografía multiespecie puede consultarse el trabajo de Eben Kirksey y Stefan Helmreich (2010).

con el ambiente es continua y compleja. No es necesario ir al “monte”<sup>4</sup> para relacionarse con una gran cantidad de animales. Estas relaciones, que únicamente se develan compartiendo la vida de la comunidad en el trabajo de campo, nos muestran la creación de los conocimientos nativos.

El trabajo que se presenta a continuación es resultado de la investigación llevada a cabo en la comunidad de Uayma, Yucatán, entre los años 2016 y 2018. Durante mis estudios de doctorado realicé trabajo de campo en dicha comunidad en el mes de noviembre de 2016, abril-mayo de 2017, julio-agosto de 2017, septiembre-diciembre de 2017 y julio-agosto de 2018. Paralelamente pude realizar entrevistas informales y formales, observación participante, visitas al “monte”, registro audiovisual de la fauna local y, producto de esto último, entrevistas audiovisuales sobre la fauna local.

Además, junto con Josué Navarro, director del zoológico Vallazoo en 2017, colaboré en el diseño e implementación del “Programa piloto de educación ambiental para comunidades rurales del oriente de Yucatán”,<sup>5</sup> llevado a cabo en el mes de noviembre de dicho año con los alumnos de primer grado de la Escuela Secundaria Vespertina “Juan García Ponce”, localizada en Uayma.

El día 2 de diciembre de 2017, y también en coordinación con Josué Navarro y la presidencia ejidal de Uayma, se llevó a cabo una charla en la casa ejidal sobre las picaduras de serpientes y algunas estrategias de prevención, con el fin de

---

<sup>4</sup> Si bien, en la península de Yucatán no encontramos grandes elevaciones, el término maya *k'aax* se refiere al espacio más allá de la comunidad, normalmente perteneciente a la selva baja que prevalece en esta zona, y donde se llevan a cabo actividades como la agricultura, la cacería, la siembra de árboles frutales y maderables, entre otras.

<sup>5</sup> Se puede revisar el Programa completo en el Apéndice I.

establecer un diálogo, principalmente, con los campesinos sobre sus experiencias con las serpientes.

A la par de estos trabajos, y por ofrecimiento de los promotores del Centro de Salud de Uayma, los días 29 y 30 de noviembre de 2017 se llevó a cabo la charla “La importancia del maya yucateco, la tradición oral y los conocimientos locales para las nuevas generaciones”, en cuatro ocasiones con grupos de 25 mujeres aproximadamente. Para esto se utilizaron ejemplos de las relaciones con la fauna local investigadas previamente. Esto con el fin de generar un acercamiento con la comunidad, y en particular con la población femenina con quien hasta ese momento había tenido poca oportunidad de trabajar.

Durante mi trabajo de maestría llegué a casa de la familia Espadas Xooc y poco a poco el vínculo se fue haciendo más fuerte. Aunado a esto, la cercanía entre Uayma y Valladolid, así como la tranquilidad de este sitio para desempeñar mi trabajo, me hizo elegir a dicha comunidad para llevar a cabo mi investigación doctoral.

Como es evidente, mis primeros interlocutores fueron los miembros de la familia, quienes, como suele ocurrir, no han dejado de darme consejos para no ponerme en peligro en un mundo que he tenido que ir conociendo a través de sus ojos y palabras. Así como mis visitas a Uayma se volvieron más prolongadas y recurrentes, también lo fue mi conocimiento de la comunidad y mi relación con la familia extendida y amigos. Además de realizar mi trabajo de investigación, incursioné en la alfarería, oficio que realiza la familia Espadas Xooc, y que me ayudaría a comprender un poco mejor su relación con el entorno. Este oficio fue heredado de Juanita Dzul, tía de don Emilio Espadas, renombrada alfarera del

estado de Yucatán, a quien pese a su prematura muerte, su familia recuerda con cariño y agradecimiento por el oficio que les dejó como legado.



Juanita Dzul trabajando el barro.  
Fotografía de Rogelio Cuellar, Uayma  
1978. Colección del Centro de información  
y documentación "Alberto Beltrán"

Uayma es la cabecera municipal del municipio homónimo. Se ubica en el oriente del estado de Yucatán a 11 kilómetros al noreste de la ciudad de Valladolid. De los 3782 habitantes del municipio 3126 viven en la cabecera, de los cuales 1608 son hombres y 1518 son mujeres. El resto de la población vive en las dos comisarías municipales: Santa María Aznar con 593 y San Lorenzo con 61 habitantes.

Hasta 2010 la comunidad de Uayma contaba con 2560 hablantes de lengua maya, la gran mayoría de ellos hablantes del maya peninsular, de los cuales 2319 declararon ser bilingües. Sin embargo, algunos de los no hablantes de lengua maya habitan en hogares donde alguno de los padres de familia habla una lengua

indígena, pues el INEGI calculó 3086 habitantes en “hogares indígenas”, quedando únicamente 40 personas, según estos datos, que no están en contacto directo con una lengua nativa. La comunidad sigue siendo mayoritariamente católica con 2604 personas que se declaran como tal, seguidos por 460 personas que se adscriben a las religiones protestantes y evangélicas. Particularmente en Uayma existe una iglesia de los santos de los últimos días (mormones), así como pequeños templos evangélicos<sup>6</sup>.

Esto último impacta directamente en las actividades comunitarias y rituales, ya que los evangélicos y otros grupos protestantes no suelen participar en la fiesta patronal de Santo Domingo de Guzmán, que se lleva a cabo del 28 de julio al 6 de agosto, ni en otras fiestas menores como la fiesta de la Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo, o la de San Isidro Labrador del 12 al 18 de mayo, estas dos últimas fiestas relacionadas con la labranza de la tierra, actividad que se mantiene presente de manera importante en la comunidad de Uayma. De igual forma, los no católicos no participan en rituales que prevalecen en la comunidad como el *jannal pixan*, comida para los muertos, que tiene lugar durante el mes de noviembre, así como el *jéets méek*, ritual de paso que se hace a los niños y niñas de cuatro y tres meses respectivamente, con el objetivo de abrir su entendimiento y generar un camino para el futuro del infante. Si bien en la comunidad de Uayma no hay un *jmen*, especialista ritual, se continúa con el uso de medicina tradicional en combinación con la medicina alópata aportada por el seguro social o médicos particulares.

---

<sup>6</sup> Todos los datos pertenecen al Censo de Población y Vivienda INEGI 2010, consultados en <https://www.inegi.org.mx/sistemas/scitel/default?ev=5> el 24 de noviembre de 2019.



Estación del tren abandonada a la entrada de Uayma. Fotografía de Rogelio Cuellar, Uayma 1979. Colección del Centro de información y Documentación "Alberto Beltrán"

El objetivo primordial de este trabajo es comprender la noción sobre los animales entre los habitantes de Uayma y su relaciones con humanos y no humanos. Si bien esto implica la concentración de todos los animales en una categoría abstracta, lo cual no corresponde a lo que ocurre con el término *ba'alche'* en el maya yucateco, es posible establecer generalidades a partir de relaciones concretas entre ciertos animales y otros seres.

En este sentido, se busca retratar relaciones tanto interespecie, transespecie y multiespecie<sup>7</sup>. Como se verá dentro del texto, es posible dar cuenta de relaciones

---

<sup>7</sup> Considero relaciones interespecie a aquellas relaciones que se dan en el interior de una misma especie, como las que ocurren dentro de una jauría de perros cazadores; transespecie a las relaciones entre dos especies distintas que están en relación como sería la que se establece entre

existentes entre un mismo grupo de animales que llamamos especie, o la relación entre los animales y sus dueños o depredadores, que usualmente corresponden a otro tipo de existentes, lo que generaría un tipo de relación transespecie, entre muchas otras formas de vínculo. Mientras tanto, todas estas relaciones estarían comprendidas en una comunidad multiespecie que conjuntan formas de corresponsabilidad y alianza.

Si bien los animales son el punto de partida y eje central de este texto, es posible visualizar una red ambiental profunda a partir de los tipos de relación que se retratan en este trabajo. Como ejemplo, la relación de corresponsabilidad establecida entre los animales “domésticos” *aalak* y sus “dueños” *yuum*, se ve replicada en la forma de relación que se puede observar entre Santo Domingo de Guzmán, patrono de la comunidad de Uayma y sus habitantes, similar a lo que ocurre entre los tzeltales de San Juan Chamula, las ovejas y San Juan, como menciona David Montoya (Montoya, 2016: 24-26)<sup>8</sup>. De esta manera, a pesar de que el trabajo etnográfico presentado es mayor que las formulaciones teóricas, es posible analizar una gran cantidad de fenómenos y las condiciones de distintos seres que conviven de forma cotidiana en Uayma a partir de las relaciones concretas que se presentan a continuación.

---

este mismo grupo de perros y su presa; y multiespecie a una aquella relación que implica más de dos especies involucradas en una misma actividad, como el caso de los cazadores, los perros y la presa.

<sup>8</sup> David Montoya menciona que entre los tzeltales de San Juan Chamula, que las ovejas son el *olol chon* o *vayijel*, animal compañero, de San Juan y que tienen gran importancia en la vida de la comunidad, se aprovecha la lana para realizar la vestimenta tradicional pero no se aprovecha nada más, ni siquiera se consume la carne. Esta relación entre los chamulas y las ovejas y San Juan y las mismas, también refleja la relación entre el santo y los pobladores de la comunidad, de cierta forma, los chamulas también son las ovejas de San Juan y están bajo su cuidado (Montoya, 2016: 24-25). Considero que los habitantes de Uayma también se consideran “hijos de Santo Domingo” como refiere Montoya sobre los chamulas y San Juan. De igual manera como veremos más adelante el proceso de crianza-domesticación es análogo entre los habitantes y sus animales domésticos y los santos y los pobladores de las comunidades.

La estructura de este texto corresponde a algunos de los momentos más importantes de la vida, que van desde antes del nacimiento hasta la muerte, con lo que se busca establecer la ciclicidad de la vida en la comunidad de Uayma y la manera en que estos contextos son compartidos por los distintos animales. Este trabajo es un intento de presentar al texto mismo como un ser vivo que transita por diferentes etapas, que tiene finitud, pero también cierta permanencia a partir de las reflexiones del lector y la posibilidad de teorizaciones que puedan transitar a otras realidades en otros tiempo-espacios.

Así, el comienzo de este trabajo versa en torno al momento anterior a la salida del sol, recogiendo narrativas que hemos designado mitos, los cuales más que pertenecer a una realidad literaria nos muestran la manera en que los cuerpos animales también pueden ser dispositivos de su propio pasado. Considero que el tiempo-espacio del mito también es compartido con el sueño e incluso con el momento antes del nacimiento.

Al nacer, comienza el proceso de crianza-domesticación donde el vínculo entre quien cría y quien es criado se establece, el *yuum* y su *aalak* entran en relación y corresponsabilidad.

Después se enseñará la lengua, ya sea el maya o el español, generando una comunidad cuya premisa es que los animales pueden establecer comunicación con los humanos o no humanos, a partir de un lenguaje común. Sin embargo, la comunicación no sólo se limita a la sonoridad, también existe la comunicación corporal como en el caso de los presagios que veremos durante este texto.

En diferentes comunidades la construcción de persona implica diferentes procesos de alimentación, comunicación, parentesco y trabajo, como nos presenta

Laura Romero (2011). Asimismo tanto la agricultura como la cacería también están involucrados en este proceso. Sin embargo, no solo se trata de las personas humanas sino de otro tipo de personas como los ancestros o “vecinos” como explica Johannes Neurath para los huicholes (2008)<sup>9</sup>.

Además, ambas actividades se realizan en interacción y dependencia de una gran cantidad de existentes, entre los cuales los animales tienen un papel fundamental, es por esto que decidí darles un lugar importante como parte de esta investigación. En este sentido es posible considerar una cooperación transespecie<sup>10</sup>, como veremos más adelante.

Parte de la distinción que se ha establecido entre animales y humanos corresponde a la diferenciación entre cuerpos y almas, es por esto que propongo indagar sobre este tema a partir de las relaciones de salud y enfermedad, así como la depredación de los humanos hacia los animales y de los animales hacia los humanos.

Por último, considero importante cerrar parte de este ciclo con la muerte y el tiempo espacio en que llegan los ancestros, así como la manera en que su

---

<sup>9</sup> Como veremos dentro de gran parte de este texto los espacios como la milpa y “el monte” y las actividades realizadas en ellos dan pie a gran número de relaciones no únicamente entre los seres humanos, en ellos intervienen una gran cantidad de existentes como explica Neurath para los huicholes (2008). En mi caso prestaré mayor atención a las interacciones con los animales, pero en muchos de los casos estas interacciones se replican en las relaciones entre otros seres.

<sup>10</sup> Es importante aclarar que el término transespecie lo he retomado de Pedro Pitarch cuando menciona que el cuerpo-carne es trans-específico, refiriéndose a que es compartido entre especies y existe una interacción a través de él. Esto en contraposición al cuerpo-presencia que según el autor hispano es intra-específico, refiriéndose a que sólo es reconocido en la misma especie (Pitarch, 2013a: 44). Si bien, considero que las posibilidades de estas categorías y sus implicaciones en las interacciones entre especies pueden ser cuestionadas, como veremos más adelante, los términos “interespecie” para referirse a las relaciones propias de varios individuos al interior de seres similares en lo que denominamos especie, “transespecie” para las interacciones entre seres de especies distintas y “multiespecie” para las relaciones complejas entre una diversidad de seres que comprender una comunidad me serán útiles como se explicará en buena parte de este texto. En contraste con lo anterior, no entraré en la discusión sobre el fenómeno de transespecie referente a las personas que no se identifican con la especie humana y desean transicionar hacia convertirse en otra especie.

presencia transforma las relaciones con los animales. También es posible observar la forma en que la relación entre humanos y animales trasciende la corporalidad y ambos pueden continuar vinculando después de la muerte.

El último capítulo podría considerarse fuera de esta obra o algo semejante a un epílogo, ya que en lugar de hablar sobre los animales gira en torno a los no-animales, aquellos seres que a pesar de su apariencia animal, ya sea en el sueño o la vigilia, no son considerados por la comunidad bajo esta categoría. Estos no-animales permiten contrastar la noción de la comunidad de aquello que es o no un animal, más allá de su apariencia.

# Capítulo I. Imágenes antes del alba. El nacimiento de los animales y sus historias

Cada persona y cada comunidad tienen un comienzo, a estas narraciones de un momento difuso, los tzeltales de Cancuc los llaman “palabras antiguas” (Pitarch, 2013a: 20), los mayas yucatecos pueden llamarle *payalchi*<sup>11</sup>, algunos de nosotros los denominamos mitos y cosmogonías.

Para las personas, esa historia de vida suele comenzar con el nacimiento o en ocasiones meses antes, en ese contexto oscuro y difuso previo al alumbramiento y a que el pequeño o la pequeña reciban la luz y fuerza del sol.

Ambos momentos, que comienzan en un silencio y oscuridad impasibles, son interrumpidos por el movimiento de la persona en el interior de la madre o las acciones de los seres que darán curso al nacimiento de un nuevo tiempo-espacio, donde han de habitar los seres humanos y animales como los conocemos, y particularmente aquel pueblo que narra su propia historia.

Estas narraciones de “palabras antiguas” han sido concebidas como complejos sistemas lógico-simbólicos, como refiere López Austin al aludir a Lévi-Strauss (López Austin, 2006: 46), que pueden explicar cómo las culturas se apropian de los objetos/sujetos de la “naturaleza”, “inventándoles” un pasado para poder explicarse cómo es que las cosas son como las vemos hoy. Este tipo de división parte de la oposición binaria de cultura y naturaleza, que Philippe Descola describe como propia de un sistema de pensamiento que él ha llamado Naturalismo (Descola, 2012).

En la búsqueda de la verdad, aquellos sucesos que no se corresponden con nuestra concepción de realidad son relegados al mundo de lo imaginario y la fantasía, espacio privilegiado de la literatura, que ha arropado a los mitos, ya sea

---

<sup>11</sup> Según Virgilio Espadas este término hace referencia a algo que se transmite de boca en boca, que podríamos relacionar con la tradición oral yucateca.

para convertirlos en cuentos infantiles con bellas ilustraciones o sujetos de complejos análisis lingüísticos sobre sus elementos formales y su simbolismo. De esta manera y dependiendo sus características, los relatos son definidos como cuentos, leyendas o fábulas, que son aquellos referentes a los animales.

Sin dejar de contemplar el valor estético que pueden tener estas narrativas al que refiere Ligorred (1990: 19), ni la posibilidad de analizar lingüísticamente estos textos, considero que es necesario adentrarnos en la relación de los pueblos con su pasado mítico, como una forma de memoria colectiva real y palpable, donde más que elaborar una explicación sobre lo que ahora podemos observar como “naturaleza” a posteriori, narra la historia que ha de convertirse en memoria, donde los seres con sus acciones han dado vida y forma al presente.

En estos relatos míticos los animales aparecen constantemente como partícipes de estas narrativas: comenzando con los contextos de su nacimiento, como agentes en la historia humana o de su propia historia. Sin el ánimo de agotar la gran cantidad de narrativas míticas donde aparecen animales, tomaré algunos ejemplos de estos tres contextos que nos ayudarán a comprender la memoria animal inserta en su corporalidad, su sonoridad o sus relaciones con otros seres.

Resulta complejo realizar una historia animal desde los animales mismos. Sin embargo, si consideramos las narraciones “míticas” como la historia animal codificada en nuestro lenguaje, de esta manera comprenderemos un poco más sobre las redes de relaciones que se establecieron en un tiempo-espacio distinto pero han dado pie a lo que hoy podemos encontrar.

Como Federico Navarrete refiere con respecto a la Historia, es necesario multiplicar las historias y comprender cómo estas coexisten de manera simultánea,

en lugar de subordinar todo a nuestro punto de vista (2019), considero que esto además de hacer una crítica sobre la Historia occidental eurocéntrica, también puede hacer referencia a la Historia antropocéntrica. Esta apertura sólo se puede lograr si incluimos otras narrativas como los mitos y relatos que cuentan los pueblos nativos, Navarrete ha incluido estas Historias en su propuesta de cosmo historia<sup>12</sup>.

Parte de mi propuesta es también incluir las narrativas animales, pero antes de adentrarnos en las Historias animales<sup>13</sup>, considero indispensable comprender el tiempo-espacio de los mitos y su relación con la construcción de la Historia, para los pueblos humanos y no humanos.

## Los cronotopos<sup>14</sup> en los mitos

López Austin refiere distintos momentos en los mitos cosmogónicos: el momento previo a la creación donde todo permanece en calma; el momento de la creación, de la tierra y las criaturas, así como las eras pasadas; después viene la salida del sol, donde las cosas parecen quedarse fijas y comienza la era de los

---

<sup>12</sup> El término de cosmo historia fue acuñado por Federico Navarrete para referirse a una manera de hacer referencia a una manera de hacer historia que contempla un parámetro mucho más amplio que narrativas que hasta ahora han sido relegadas de la Historia.

<sup>13</sup> De manera deliberada he decidido utilizar el término Historias animales para referirme a las narrativas donde se relatan los sucesos de un posible “pasado mítico” pues considero que esto forma parte de la Historia de los animales que cuentan a través de su cuerpo, se trata en plural pues no es una sola narrativa hegemónica como ha propuesto la “Monohistoria” como refiere Navarrete, sino historias múltiples. Esta confusión se abre en español pues se utiliza la palabra historia para referir al estudio del pasado pero también a las narrativas literarias, como veremos a continuación esta problemática no es menor, pues podemos considerar a los relatos en torno a los animales como narrativas literarias o formas de registro del pasado de estos seres y parte de sus propias historias. Si se hiciera una traducción al inglés debería referirse como Animal histories y no como Animal stories.

<sup>14</sup> Este término viene del griego *chronos* “tiempo” y *topoi* “espacio”. Fue acuñado por Albert Einstein referente a la teoría de la relatividad. Posteriormente, Mijail Bajtin retomó el concepto para diferentes tipos de cronotopos en la literatura (Navarrete, 2019: 54-55).

hombres (López Austin, 2006: 64-70). Cada uno de estos momentos pueden clasificarse como cronotopos distintos, pues el tiempo-espacio en cada uno de ellos es distinto, sin embargo parece continuar con una linealidad temporal que se fundamenta en los sucesos y sus causas.

Particularmente, podemos centrar nuestra atención en el cronotopo previo a la salida del sol y el cronotopo posterior a la salida del sol; estos dos momentos guardan características distintas, mientras que en el primero la corporalidad de los seres es bastante flexible, en el segundo es más estable. Esta misma distinción la encontramos entre el mundo onírico y el mundo de la vigilia, como veremos más adelante.

Al igual que Pitarch, considero que el tiempo-espacio del mito y aquel imperante en el sueño o el momento de la muerte son equiparables, él ha decidido llamarlos según la lengua tzeltal estado *ch'ul*. Si bien, el vocablo *ch'ulel* se utiliza para denominar una de las almas de los tzeltales, el investigador español explica que se trata de un estado ontológico de existencia que enmarca a las almas, las divinidades, los espíritus, los santos, la vida de los muertos y el otro tiempo que se refiere como “palabras antiguas” (Pitarch, 2013a: 20). Como explicará un poco más adelante en su texto, el momento en que esa parte del universo/estado ontológico entra en el cuerpo en forma de alma será el momento previo al nacimiento.

Como menciona Pitarch, una de las características más importante de este estado ontológico es la posibilidad de transformación de los objetos y los sujetos, incluso la posibilidad de tener aspectos múltiples de un sólo ser, como suele ocurrir con la aparición de los seres que cuidan el monte, ya sea como niños o como ancianos, o de la apariencia animal de los espíritus de los difuntos. Sin embargo,

considero que no sólo se trata de distintos aspectos, sino de la forma en que se miran los objetos desde distintos puntos de vista, como el mismo Pitarch explica al respecto de a la “montaña mágica” (Pitarch, 2013a: 117-140): quien se encuentra dentro de ella tiene una experiencia de mutabilidad constante y quien la observa desde afuera la percibe como un espacio ordenado.

En contraposición tenemos al mundo solar, el cual guarda un orden jerarquizado y un aspecto estable de las personas y sus cuerpos, el mundo que comienza con la salida del sol en las narraciones cosmogónicas y dará pie al mundo que habitamos y la manera en que está ordenado. Resulta importante contemplar que este cronotopo solar es un tiempo-espacio creado a partir de una gran cantidad de acciones de las personas existentes antes de la salida del sol que hemos clasificado como dioses. Como recalca Navarrete a partir de las narraciones mexicas, este cronotopo solar es creado y tiende a su destrucción, para lo cual los seres humanos han de preservar su frágil equilibrio llevando a cabo diversas acciones rituales (Navarrete, 2019: 79-108).

Si bien concuerdo de manera general con esta división, referente a lo que sucede en los distintos cronotopos de las narrativas míticas, creo que la segmentación entre el mundo pre-solar y solar también refiere al momento pre-histórico<sup>15</sup> versus el momento del ser humano y su historia. Esta división, como he hecho notar anteriormente, presupone una ruptura entre estos dos cronotopos y el surgimiento de la Historia como una cuestiones exclusivamente y por lo tanto construida desde una perspectiva antropocéntrica. Otro aspecto cuestionable sobre esta dicotomía es la simplificación de causa y efecto entre ambos cronotopos, si

---

<sup>15</sup> En este sentido es posible relacionar a los pueblos que surgen de los mitos o que participan de ellos como “primitivos”, considerando estas narraciones pre-históricas o ahistóricas.

bien puede ocurrir de esta manera no siempre se relacionan como una consecución de sucesos.

Si consideramos la propuesta de Pitarch sobre el estado *ch'ul* como una ontología que no divide dos momentos en la historia de los pueblos, sino dos estados que se han manifestado en distintos momentos y que lo siguen haciendo, como en el sueño y la vigilia, podremos pensar ese otro tiempo-espacio como una condición al que ciertas personas pueden acceder y compartir conocimiento con los seres que ahí habitan, similar a lo que relata Federico Navarrete para los mexicas que regresan a Aztlán (Navarrete, 20018: 23-55).

De esta manera, la salida del sol y las consecuencias que pudiera tener esto en los seres que han habitado el mundo cambia la realidad ontológica de los seres, pero no anula el momento previo. La fuerza dominante del tiempo-espacio previo cambia con la salida del sol, se ve acotada a ciertos contextos como el sueño y la noche, así como la agencia de algunos seres.

Esta percepción doble sobre el espacio también está presente en relación con el tiempo. En muchos relatos donde los protagonistas llegan a la casa de los dioses, o son raptados por ciertos seres como los *aluxes*<sup>16</sup> en Yucatán. Estos humanos pueden pasar una gran cantidad de tiempo trabajando en este lugar, aprendiendo ciertas habilidades, al volver a sus hogares se darán cuenta que han pasado pocas horas o días. Puede ocurrir de manera inversa, experimentando el viaje a este “sitio otro” como si se tratara de un par de días, cuando en su pueblo

---

<sup>16</sup> Se denominan *aluxes*, en español, a ciertos seres del monte que no se pueden ver y en el momento que aparecen lo hacen normalmente bajo la forma de pequeños niños, estos seres “de viento” son caracterizados como traviesos y pueden llegar a esconder las pertenencias de las personas que entran en sus territorios. También en ocasiones mediante un ritual los campesinos generan un alianza con los *aluxes* para que los ayuden en el cuidado de su milpa, como veremos más adelante.

han transcurrido incluso décadas. De esta manera la temporalidad se desarrolla de manera distinta para las personas que viven o permanecen en el cronotopo del interior de la cueva o la montaña que aquellas que se encuentran en el cronotopo "solar".

Si consideramos la posibilidad que el tiempo-espacio "otro" puede condensar la temporalidad, como ocurre en los ejemplos antes mencionados, podríamos proponer la condensación temporal del tiempo mítico. Usualmente el tiempo mítico catalogado como un tiempo muy remoto y analizado como parte de la literatura nativa se ha dejado fuera del análisis histórico. El nacimiento de la tierra, de los dioses, de los animales y de las creaciones previas son vistos como un tiempo ficticio, que sólo se volverá historia con la aparición del ser humano.

Sin embargo, estas narrativas son utilizadas por los pueblos nativos como explicaciones verdaderas sobre los sucesos que les precedieron y la construcción del medio ambiente que los rodea. Es así que estas historias no son la versión fantasiosa de cómo se creó el mundo y sus habitantes, sino la explicación de la Historia antes de su aparición sobre la tierra y de cómo se generaron muchas de las relaciones con los no humanos que habitan su territorio.

Podemos comprender que lo ocurrido en las "eras anteriores" sigue teniendo vigencia en las relaciones establecidas entre las personas de la península de Yucatán y los seres que pueblan la selva, como los aluxes constructores de las ruinas que actualmente utilizan como sus viviendas, tal y como refiere David de Ángel (de Ángel, 2014). Ocurre algo similar con las narraciones míticas sobre la "destrucción" de las "eras anteriores", donde los sobrevivientes a las destrucciones del mundo se transforman en ciertos animales.

De esta manera, podemos pensar que el tiempo mítico no se interrumpe con la salida del sol y el tiempo de los seres humanos, también llamado histórico, simplemente cambia la forma en que ocurren las cosas.

## El nacimiento de los animales

Dentro de los relatos que se conocen como mitos, en ese momento entre el “tiempo de los dioses” y la creación del sol, aparecen los animales, son invocados y toman sus lugares de existencia y serán agentes de su devenir.

Es necesario comprender que la salida del sol, que modifica la forma de los seres y el tiempo-espacio donde habitan, producirá un doble nacimiento de los animales, el primero con su aparición inicial en el universo, en el cronotopo previo a la salida del sol y, el segundo, con la adopción de su forma definitiva. Cabe señalar que como se explicó anteriormente el tiempo-espacio “otro” no se anula con la salida del sol y por lo tanto la corporalidad animal puede ser modificada por los sus relaciones con los que cohabitan.

En este apartado se presentan algunos ejemplos del nacimiento de los animales como colectividad o de forma individual en el momento previo a la creación del cronotopo solar, mientras que en el siguiente apartado la atención se encuentra puesta en las acciones y relaciones de los animales que darán pie a su forma de existencia como la conocemos actualmente.

En los múltiples relatos referentes al nacimiento de los animales encontramos diversas formas en las que estos aparecen en el mundo, como son: mediante la

palabra, creados a partir de los restos de algún ser previo, a partir de la transformación de seres preexistentes o fabricados con algún material.

Entre los ejemplos que tenemos sobre la creación de los animales mediante la acción enunciativa podemos mencionar el *Popol vuh*, donde los dioses disponen crear a los seres de la tierra, comienzan intentando con los animales, pero al parecer estos no pueden decir los nombres de los dioses y son enviados a vivir a barrancos y bosques (Recinos, 1960: 25-27). Esta narrativa tiene varios puntos importantes para analizar, entre ellos la forma en que son creados los animales y su posterior destierro al “monte”.

La forma como son creados los animales en la narrativa Quiché parece ser de las más sencillas, pues únicamente es a partir de la palabra de los dioses primigenios que se crea una gran cantidad de seres, no podríamos decir que todos los animales, pues se especifican algunos en particular. Al respecto es necesario argumentar que la palabra en los contextos rituales o de creación puede ser considerada como una poderosa acción.

A diferencia de lo que ocurre con el relato Quiché, donde los animales son desterrados por no hablar la lengua de los dioses, algunos animales en Yucatán comparten esta habilidad lingüística con los seres humanos, otros, si bien no “hablan”, pueden comunicarse; para referirse a la comunicación verbal o no verbal en maya se suele usar el término *t'aan*, como veremos más adelante.

En un conjunto de narraciones referentes a la creación del sol y la luna en Chiapas y Guatemala, analizados por Noemí Cruz, encontramos ejemplos de la creación de los animales a partir de la muerte de seres previos y a partir de objetos. En estos relatos el protagonista llamado “Xut” mata a sus hermanos mayores

derribando el árbol donde se habían subido, y de sus restos surgen los animales. En este mismo conjunto de relatos contemporáneos, el Xut crea a las abejas a partir de semillas de algodón, que al ser arrojadas hacia un árbol formarán grandes panales. Antes de su muerte, los hermanos mayores subirán a comer la miel y sólo arrojarán la cera masticada a su hermano menor, con esto el pequeño fabricará a la tuza, quién morderá las raíces del árbol para hacer caer a los hermanos mayores. (Cruz, 2002: 142-148)

Más adelante, los hermanos ya transformados en animales son convocados para volver a casa y se les ofrece alimento para que se queden; algunos aceptan y otros no, así surgen los animales domésticos y los “salvajes”, siendo el proceso de domesticación una elección de los animales y no una acción humana, según la autora (Cruz, 2002: 145-146). Considero que esta elección alimenticia no corresponde al proceso de domesticación en sí, sino a la elección por parte de los animales de su lugar de habitación y los seres con los que se relacionarán más adelante, suceso que no ocurre en la narrativa del *Popol Vuh*, donde este aspecto es impuesto. Como veremos en el siguiente capítulo, el proceso de crianza/domesticación se construye a partir de la correlación y corresponsabilidad entre el animal y el dueño.

Otra de las maneras como aparecen los animales según los relatos míticos es mediante la transformación de seres preexistentes, esto es posible observar en las narraciones cosmogónicas que aluden a las eras anteriores a la creación. Eric Thompson hace una recopilación de este tipo de relatos en diferentes pueblos, si bien se centra en los pueblos mayas, comienza con el relato de los soles donde después de la destrucción de cada creación por parte de los dioses surge un tipo de

animal a partir de los sobrevivientes de esta etapa del mundo. Entre distintos grupos mayas lo más común es la aparición de los monos como sobrevivientes de las eras anteriores (Thompson, 2008 [1975]: 398-417).

En su tesis de maestría, David Montoya explica cómo Dios, después del diluvio, transformó a las personas en monos. En algunas variantes del relato también se hace mención a las ardillas, es por esto que tanto ardillas como monos pertenecen al mismo grupo, siendo ancestros, para los chamulas, de las personas que viven en la selva, los lacandones. Más adelante, aludiendo a Gossen, cuenta que en el momento en que todo se oscureció, las personas lanzaron sus ollas al suelo y de éstas surgieron el león, la serpiente y el jaguar, los que terminarían con esta humanidad, quedando sólo los niños a quienes les salieron alas, así cuando salió el sol ya no había gente, sólo pájaros quedaron (Montoya, 2016: 26-30).

Además de la narrativa sobre las creaciones anteriores, en los relatos míticos sobre el nacimiento del sol y la luna es común que los hermanos de quienes se han de convertir en los astros sean transformados en monos, como ocurre en el *Popol Vuh*, y en otros relatos recogidos por Thompson entre cakchiqueles y mopanes (Thompson, 2008 [1975]: 432-433).

Como podemos dar cuenta en las diversas narraciones, la aparición, creación o fabricación de los animales en el mundo es muy diversa y, en buena medida, no corresponde a su propia agencia o decisión; únicamente tenemos el caso de los animales que se quedan en casa y de aquellos que se van. A pesar de lo anterior, considero que los relatos sobre el surgimiento de los animales corresponden a su historia de vida y deben tomarse en cuenta para el análisis de las relaciones que tienen con los seres humanos y no humanos, tarea fundamental de este texto.

En el siguiente apartado centraré mi atención en las acciones de los propios animales llevadas a cabo, principalmente, en el cronotopo anterior a la salida del sol, las cuales tuvieron importancia para su conformación como seres y definieron parte de sus relaciones en el mundo actual.

## **Historias animales**

Usualmente los mitos son analizados como explicaciones de los pueblos sobre una realidad concreta y existente. Esta dicotomía entre una naturaleza “real” y muchas culturas que la interpretan sería la base fundamental para entender los mitos de los animales desde esta perspectiva. Sin embargo, si comprendemos los mitos como un pasado posible de los pueblos, pero también de los animales, podremos observarlos como agentes de su propia historia y constructores de la realidad en la que viven.

Es así que podemos contar la historia de los animales en dos códigos, el nuestro y el suyo, ambos registros se complementan y explican. El código construido desde nuestro entendimiento son las narraciones míticas donde los animales son agentes en su entorno, y, particularmente, en el tiempo-espacio “otro” donde su acción modifica su cuerpo, su canto, sus relaciones o sus actividades; con la salida del sol estos cambios se volverán aparentemente permanentes. El segundo código es la corporalidad misma de los animales. Ésta se convierte en una forma de memoria referente a un pasado común de un conjunto de seres que nosotros solemos catalogar como especie. Este tipo de memoria corporal es la prueba para los pueblos de que sus narrativas son ciertas. De esta manera las narrativas no son interpretación de la corporalidad, sino que la corporalidad es prueba de la veracidad de los relatos.

La corporalidad como memoria de los animales no es algo nuevo si consideramos que parte de las premisas de la evolución consideran que la construcción del cuerpo animal y sus transformaciones refieren a sus acciones pasadas y sus interacciones con otros seres. Sin embargo, desde el punto de vista de la biología, las narraciones míticas exceden este tipo de explicación y se plantean como inválidas.

Por otra parte, los estudiosos de la corporalidad que han continuado el debate establecido por Roy Wagner (1981), se han cuestionado si el cuerpo es algo dado o construido. A partir de su trabajo etnográfico, Pedro Pitarch responde que para los tzeltales el cuerpo es construido por la alimentación y el comportamiento moral, entre otros factores, mientras que las almas habitan el cuerpo desde antes del nacimiento como algo dado (Pitarch, 2013a: 30-32). En este sentido, si bien estoy de acuerdo con Pitarch, considero que la construcción de ese “tipo” de cuerpo puede tener dos momentos distintos. El primero de ellos referente a un tiempo-espacio distinto y común, donde los ancestros de la comunidad realizan acciones que repercutirán en la corporalidad o la manera de poder desarrollar un cuerpo humano, este tipo de cuerpo es heredado a los sucesores de este linaje, quienes tendrán la tarea de crear su propio cuerpo como individuos y colectividad a partir de los parámetros de comportamiento, alimentación, lenguaje, etc.

Referente a la relación entre el pasado y el presente a partir del linaje, Carlos Mondragón nos da un buen ejemplo al respecto cuando refiere que un nativo de Vanuatu le habló sobre la llegada del capitán James Cook en primera persona, suceso registrado en 1774. La explicación que nos da Mondragón al respecto es que este sujeto no sólo habla en nombre de sus antepasados, sino que tiene la

posibilidad de condensar en su persona a su linaje y las acciones que sus ancestros realizaron, al enunciarlo en primera persona trae a esas personas y acciones al presente sintetizando ambas temporalidades (Mondragón, 2018: 44-51). Considero que la relación entre la corporalidad animal y el mito funcionan de manera similar a la condensación temporal de la persona en melanesia, como veremos a continuación.

López Austin ha recogido dos narrativas de la tradición náhua sobre dos animales muy particulares: el armadillo y el tlacuache, que a partir de sus acciones transforman su cuerpo durante el cronotopo presolar. Al respecto del primero, dice que en el mito era una tejedora, que por negligencia no terminó de hacer la camisa que debería portar en la fiesta por la salida del sol, llegado el momento necesita vestirse y no queda más remedio que usar la prenda con los palos del telar aún insertos, lo que le daría su aspecto en el cronotopo solar (López Austin, 2013: 38). El relato no aclara si antes de la salida del sol el armadillo era una mujer y después se vuelve animal, caso similar a lo que describe Viveiros sobre las humanidades pasadas (1998). Sin embargo, considero que se trata del armadillo que ha adquirido la corporalidad que ahora le conocemos y que entre las tareas que podía realizar era la de tejer. Sin embargo, su falta de dedicación le trajo como consecuencia tener que cargar su telar en el lomo. Podríamos pensar que la función de este relato es dar una lección moral sobre las desventajas de ser flojo, como ocurre en las fábulas. Al respecto considero que puede tener una doble función, la historia corporal del animal y el recordatorio moral para los seres humanos.

El segundo animal que López Austin tomó como guía para comprender la función del mito es el tlacuache (1998), cuya transformación corporal está ligada a

sus acciones en el contexto del robo del fuego. El investigador relata que es el marsupial quien roba el fuego con su cola, teniendo como consecuencia el que esta quedará pelada de manera permanente; en algunos mitos donde el tlacuache es macho será premiado con el poder de la resurrección, mientras que si se trata de una hembra recibirá como recompensa el marsupio y la posibilidad de parir sin dolor (López Austin y Millones, 2013: 73). En definitiva, en esta narración el marsupial cambia su cuerpo a través de sus acciones, en este caso también marca la relación que va a tener con el ser humano, pues aparece como aquel que les dio el fuego y en su cuerpo lleva esta marca.

Además de estas narrativas, en la zona maya también encontramos este tipo de relatos, como por ejemplo la historia del pájaro reloj o *Toh* recopilada por Giovani Balam en el pueblo de San Francisco Tinum para su tesis de licenciatura

Que le dijeron al pájaro reloj: Mañana vamos a ir a sembrar, a vienes a buscar tu semilla para que lo siembres. Los jefes de los pájaros dijeron que hay que sembrar semillas para que haya alimento para cada pájaro, el pájaro reloj dijo: está bien a vengo a buscar mi semilla. Cuando llegó el día, cada pájaro fue a buscar su semilla para sembrar. Él, para que no se atrase, dijo que se iba a quedar dormido en el camino y que no quedará lejos para ir a buscar su semilla, pero dejó su cola en el camino. Entonces cuando pasaban los demás pájaros en busca de su semilla pisotearon su cola, y cuando pasó el último pájaro, despertó el pájaro reloj y vio que no tenía una parte de su cola. Sin embargo, a pesar de lo que le pasó fue a buscar su semilla, y cuando llegó, no había nada todo lo habían llevado. Por esa razón, el (sic) su alimento del pájaro reloj es todo lo que se pudre y le da gusanos, esto le pasó por no sembrar su alimento. Asimismo, su cola del pájaro reloj no tiene plumas de un lado, y del otro si tiene plumas. Al pobre pájaro reloj le pasó muchos sucesos, por eso sólo en los cenotes busca su sustento alimenticio en los cenotes o frutos podridos (Balam, 2013: 76-77)



Pájaro tóoj. Fotografía Carlos Varela,  
Chiapas 2017.

El relato anterior tiene las características que habíamos mencionado, el principal agente del mismo es el pájaro reloj o *toh*, en maya (*Eumomota superciliosa*), que adquiere su nombre por una de sus cualidades más llamativas, su cola; esa cola larga que mueve como péndulo de reloj. Su nombre en maya, *toh*, quiere decir recto o derecho (Barrera Vázquez, 1979: 800), por lo que también se le suele decir pájaro recto. En el relato podemos observar cómo el pájaro es protagonista de la narración y son sus acciones las que modifican directamente su cuerpo y el alimento que tendrá que consumir a partir de ese momento. Esta modificación no sólo tendrá efecto en aquel ser que realizó la acción, sino en todo el linaje que le sucederá después. Desde ese momento todos los pájaros de este tipo estarán unidos por esta memoria corporal de las acciones que realizó su ancestro en el cronotopo presolar.

Martín, habitante de Uayma, me platicó otro relato sobre un animal que modificó su corporalidad antes de la salida del sol, lo interesante es que su transformación terminará por hacerlo devenir en un animal distinto. Martín me contó lo siguiente: “el ratón había cometido una falta grave y dios lo buscaba para castigarlo, el ratón para poder eludir a dios se transformaba en pájaro y luego volvía a su forma de ratón, después volvía a ser pájaro para seguir escapando, entre tantos cambios terminó por confundirse y quedarse a la mitad, como murciélago”. En este relato podemos dar cuenta de la capacidad de los seres para cambiar de forma con mayor facilidad, también tiene la particularidad de que la desobediencia y la transformación son el origen de este animal, a diferencia de las historias del apartado anterior, donde los animales son creados por los “dioses” y en ocasiones les prestan un servicio. También a partir de este relato podríamos intuir el pasado común entre el ratón y el murciélago, así como su parentesco.

Además de la transformación corporal recogida en los mitos, el accionar de los animales también podrá modificar sus relaciones con otros seres o alguna de sus características. Este es el caso del canto de tres aves: el cardenal, el ruiseñor y la paloma torcaz. A partir de dos relatos recopilados por Francisco Ligorred en los años ochenta en el oriente de Yucatán, podemos entender cómo estas tres aves adquirieron voz. El primero de ellos es la historia del cardenal (*chac dzidzib*) y el ruiseñor (*xkok*), y el segundo es el relato llamado “La señora ardilla me engañó”.

El primero habla sobre el momento en que el cardenal y el ruiseñor tomaban clases;

Les voy a contar un cuento de dos pequeños pájaros. El nombre de uno de ellos es cardenal y el otro es el ruiseñor. Empezaron las clases para los pájaros, y el maestro estaba dando

sus lecciones. El cardenal entraba y salía del salón sin poner ninguna atención. Al pobre ruiseñor ni siquiera lo recibieron, y se puso muy triste. El ruiseñor andaba pelado, mal vestido, con un pobre plumaje. Es más, lo despreciaron y tuvo que permanecer detrás de la puerta; allí lloró. Como no pudo entrar a las clases decidió escuchar desde afuera; desde allí escuchó las lecciones; aunque casi no podía oír las lecciones.

Mientras, el cardenal, a pesar de asistir a las clases, a pesar de estar dentro del salón, no sabía responder. Ya muy avanzado el curso el cardenal sólo había aprendido a decir, a cantar, el nombre de su maestro: Luis, chuc, chuc... Luis, chuc, chuc... Así se llamaba el maestro.

El ruiseñor estuvo pensando en su nido y al amanecer entonó su bello canto, su bellissimo canto. Mientras, el cardenal con su arrogante plumaje, del cual ya nunca se deshizo, su arrogante plumaje rojo, no había aprendido nada. El ruiseñor quedó contento con su humilde plumaje: nunca pudo conseguirse otro, es el único que posee. Quedó contento con su plumaje y con su bellissimo canto. Así acaba el cuento. (Ligorred, 1990: 113)

Si bien en este relato la corporalidad de ambas aves, su plumaje, pareciera algo dado y el canto algo aprendido, al final del mismo, el narrador asegura que no pudieron conseguir otro plumaje, como si se tratara de ropa. A pesar de lo anterior, aquel de "ropa" humilde es recompensado por su perseverancia en el estudio con una habilidad especial para el habla/canto<sup>17</sup>, mientras que el cardenal por su arrogancia y poca disposición para aprender tendrá un lenguaje limitado.

El segundo relato de Ligorred habla sobre el encuentro entre la paloma y la ardilla:

Hubo una vez dos animales del bosque, hembras las dos. Una, la señora ardilla, y la otra una paloma torcaz de las que viven en el centro del bosque. Llegó el día en que la señora paloma iba a tener a sus hijos.

---

<sup>17</sup> Al respecto de la relación de la lengua maya y los animales hablaremos en el tercer capítulo.

La señora ardilla también iba a tener a sus hijos y buscaba la manera de protegerlos cuando nacieran. ¡Estoy embarazada! andaba diciendo la señora ardilla... al pasar por donde estaba empollando la señora paloma. Preguntó la señora ardilla ¿qué haces? ¿estas empollando? Sí, voy a desovar; estoy esperando a mis pequeños hijos, contestó la paloma. Si tu quisieras... lo que a mí me pasa... es que yo también debo tener a mis hijos, dijo la señora ardilla. Y añadió ¿me prestas tu nido? La señora paloma asintió en abandonar su nido.

La señora ardilla se puso muy alegre, y entró al nido rompiendo las ramitas. Allí se quedó esperando que nacieran las pequeñas ardillas. Al regresar a su nido la señora paloma para desovar, la señora ardilla le impidió que entrara. No pudo desovar en su nido. La señora paloma empezó a pesar, le entró el pensamiento, le agarró un triste sentimiento... y empezó a llorar, pues la señora ardilla le había mentido.

Ahora, desde entonces, con sentimiento canta la paloma; canta con el dolor de su corazón: "*cuuc tu tuzen, cuuc tu tuzen*" "la ardilla me engañó, la ardilla me engañó"(Ligorred, 1990: 113-114).

Nuevamente, aquello que se modifica en el relato no es la corporalidad de los seres, como en otras narrativas, sino su voz. En este caso la voz de la paloma es un constante recordatorio de un episodio doloroso de cómo la ardilla la engañó, así el dispositivo de la memoria no es el cuerpo sino el canto. Durante mi trabajo de campo don Teófilo, habitante de Uayma, me relató una historia similar, la diferencia es que el pájaro engañado era la alondra y el engaño era que el ave debería comerse a sus hijos. En ambos relatos el resultado será la transformación del canto del ave y el reclamo a la ardilla.

La historia siempre se ha contado desde una perspectiva antropocéntrica. La posibilidad de contar historias múltiples que nos brinda un acercamiento teórico

como la cosmohistoria propuesta por Federico Navarrete (2019) abre la puerta para, por primera vez en el quehacer del historiador, pensar en la posibilidad de realizar una historia más allá de la perspectiva antropocéntrica. Los mitos y los registros corporales animales son las narrativas necesarias para poder hablar de manera más completa y compleja de la historia de los pueblos nativos.

De esta manera me he aventurado a proponer la posibilidad de realizar una cosmohistoria multiespecie, si bien hasta ahora solo he analizado algunos relatos sobre los animales entre nahuas y mayas, la propuesta metodológica de analizar estas narrativas bajo el entendido que forman parte de la historia de los ciertos animales y sus relaciones interespecie y transespecie, nos permitirá abrir la puerta a realizar estudios del pasado desde una perspectiva no antropocéntrica.

Capítulo II. *Yuum* y *aalak*. La corresponsabilidad en el proceso de crianza y domesticación.

Una mañana, la casa de la familia Espadas se encontraba un poco más agitada que de costumbre, pues el día anterior habían pasado a avisar que pagarían el apoyo de Procampo<sup>18</sup>. Don Emilio se encontraba convaleciente de una operación y permanecía preocupado porque le sería difícil ir a formarse para firmar su apoyo; cuando llegué a su casa me preguntó si había desayunado y me pidió si podía hacer la fila por él, para que pudiera llegar directamente a firmar. Considerando sus atenciones continuas hacia mi persona accedí de manera pronta, entonces prosiguió a darme algunas indicaciones, entre las cuales destaco la que me pareció la más relevante: al llegar debería saludar a los señores que se encontraban formados y me comentó “tienes que respetarlos, son personas mayores”. Comprendí que el saludo es una forma importante de respeto; uno de mis amigos de Uayma me dijo: “la gente te saluda porque te respeta”, incluso a veces sin conocerte.

Considero que ese respeto con el que se les habla a los *nojoch maako'ob* (personas mayores) es el mismo con el que se les habla a los *yuum*. Como podemos ver en las entradas del *Diccionario Cordemex* para esta palabra, *yuum* se puede usar como padre, dueño y señor (Barrera Vásquez, 1979: 982).

En el caso particular de Uayma ya no se utiliza para referirse a los padres. Sin embargo, don Teófilo refiere que las palomas comunes les dicen a sus hijos antes de que nazcan: “debes ser como tu padre”. En este contexto se utiliza el término *yuum* como referencia al padre.

---

<sup>18</sup> Programa de apoyo económico a productores rurales, que siembren la superficie elegible registrada en el directorio del programa, a cargo de SAGARPA (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación). Ver <http://www.sagarpa.gob.mx/ProgramasSAGARPA/2012/procampo/ganadero/Paginas/Descripci%C3%B3n.aspx>

Este término no sólo se usa para los seres humanos, con él también puede nombrarse a los santos, a los seres del monte o incluso a dios, como lo presentan en su análisis Valentina Vapnarsky y Olivier Le Guen (Vapnarsky y Le Guen, 2011: 192). Si bien, como estos autores precisan, la utilización de este vocablo depende del contexto, considero que su comprensión puede tener un sentido más amplio y ayudarnos a entender la relación que existe entre los seres humanos y los animales.

Además de las significaciones como señor o padre del término *yuum*, también aparece como referencia para “dueño”. En este sentido, Lorena Pool<sup>19</sup> refiere que el uso de esta acepción puede aludir a ambos géneros y hace referencia a la apropiación de un objeto/sujeto y la responsabilidad sobre el mismo, en este sentido se utiliza *yuum* para referirse al dueño o dueña de algo. A diferencia de las acepciones de padre y señor que tienen su contraparte femenina, madre, *na*, y señora, *xunan*, este significado no la tiene.

Esta corresponsabilidad se repite entre animales y humanos, a partir de los cuidados de los dueños hacia sus animales domésticos (*aalak'o'ob*). Este tipo de relación entre *yuum* y *aalak* surge primordialmente en el proceso de crianza/domesticación donde se adquiere un vínculo entre el que cuida y el que es cuidado. Este tipo de relación se repite no sólo entre padres e hijos o humanos y animales, sino que se trata de una red de relaciones de corresponsabilidad que permea gran parte de los vínculos de los mayas con la mayoría de los seres. Esta comprensión es fundamental para establecer un sistema de relaciones interespecie.

---

<sup>19</sup> Comunicación personal, Ciudad de México, 2019.

## Todo tiene su dueño

Comenzaremos por analizar una de las relaciones más comunes entre humanos y animales, desde la perspectiva del vínculo entre *yuum* y *aalak*: la que existe entre los perros y sus dueños. Si bien este tipo de relación es bastante común, considero que al comprenderla a detalle podremos dar cuenta de este tipo de vínculo de corresponsabilidad que se presenta entre otros seres.

Hace tiempo, al llegar a Uayma, me llamó la atención que sobre las calles poco transitadas del pueblo dormían los perros, quizá buscando el calor del asfalto por la mañana. Esos perros flacos que parecen pasivos en la mañana se transforman por la noche en los cuidadores del espacio que les pertenece, sus casas. Al platicar un poco al respecto con doña Margarita, me dijo: “todos los perros tienen su dueño, aunque algunos no se hagan cargo de ellos”. No hay en Uayma perros callejeros, todos pertenecen a alguna familia y, como me decía doña Margarita: “si una familia se queda sin perro tiene que conseguir uno, normalmente se hacen regalados (sic)”, pero no puede haber una familia sin perro.



Perros sobre el asfalto.  
Fotografía Pavel García,  
Uayma 2017.

De lo dicho por doña Margarita podemos dar cuenta de varias de las características de la relación, primero existe un vínculo importante entre las familias y los perros, este tipo de relación no siempre pasa por la afectividad, pero sí por la corresponsabilidad. La responsabilidad del dueño con el perro se basa en la obligación que tiene el ser humano de “criarlo”, darle agua y comida para que pueda crecer. Este término en español también se utiliza para el procedimiento que realizan los padres al dar de comer y beber a los niños pequeños en la boca. En el caso de perros y gatos no se les alimenta directamente, sino que se les pone en el solar la comida sobrante de la casa, lo que genera una comensalidad importante, si consideramos la alimentación como fundamento de la construcción del cuerpo como refiere Pitarch (2013a: 29,47) e indirectamente de la persona. Es posible pensar que la analogía entre la construcción de la persona humana a partir de la alimentación y la forma en que se da de comer a los animales domésticos no sea suficiente, sin embargo, las relaciones entre dueños y seres domésticos pasan en buena medida por la alimentación de los segundos por parte de los primeros, como veremos más adelante ambos comparten lo que Pitarch cuerpo-carne lo que posibilita que la construcción de esta corporalidad sea similar en ambos caso. Lo anterior posibilita que la relación entre humanos y animales no sólo sea de comensalidad, sino la intervención de los dueños en la formación del cuerpo de sus seres domésticos.

Paralelamente, la responsabilidad del dueño con su perro es responder por las acciones de este, sobre todo en el caso de que llegara a entrar en una casa ajena y cause algún destrozo o llegara a morder a alguna persona.

En el caso de la responsabilidad del perro con el dueño, principalmente es cuidar sus espacios, la casa o la milpa, así como la protección de las personas que habitan en ellos. En el caso de que una mujer pase largos periodos sola en casa, se buscará tener más de un perro para que puedan protegerla. La protección que brindan los perros a sus dueños no sólo se limita a los seres humanos o animales que pueden entrar en la casa, también avisarán en el caso de la llegada de algún ser no-humano que pueda dañar a la familia.

Al respecto de esto último, Sergio Espadas me narró un relato ocurrido hace mucho tiempo:

Una noche el perro cuidaba de su dueño y llegó el diablo pidiéndole que le entregara el alma del mismo, entonces el perro repuso que lo haría cuando terminara de contarle los pelos de todo su cuerpo. Entonces el diablo comenzó a contar los pelos del perro, después de un rato el perro se sacudía pidiendo disculpas y aludiendo a que el movimiento era causado por la picadura de las pulgas, sin embargo, de esta manera el diablo necesitaba comenzar la cuenta nuevamente. Así transcurrió toda la noche y el diablo no pudo terminar de contar los pelos del perro y tuvo que irse, cumpliendo con su trabajo de cuidar fielmente a su dueño, el perro reiteró su alianza y a su vez adquirió la posibilidad de ver a seres que el ser humano no puede ver y así seguir protegiéndolo

Como podemos darnos cuenta en el relato de Sergio, una de las virtudes del perro es la lealtad a su dueño, además del ingenio para engañar al demonio. También expresa la capacidad del animal para interactuar con seres humanos y los no-humanos.

Entre los diferentes seres que pueden percibir los perros están los *pixano'ob* (espíritus de muertos), los *waayo'ob* ("brujos" transformados en animales)

*yuumtzilo'ob* (guardianes de lugares)<sup>20</sup>, entre otros. Todos ellos tienen un cuerpo de *iik'*, aire, y normalmente no son percibidos directamente por los seres humanos. El encuentro fortuito con cualquiera de estos seres podría tener como consecuencia nefasta que la persona contrajera una enfermedad, teniendo que ser atendida por un especialista ritual o *jmeen*, quien deberá hacer desde una santiguada hasta el *k'eex*<sup>21</sup> (cambio), dependiendo de la gravedad del paciente. En este sentido, el aviso de los perros con su ladrido sobre la presencia de un ser potencialmente dañino, suele ser benéfico para el dueño, quien deberá evitar salir de casa hasta que el peligro haya pasado.

En el caso de la crianza de los gatos, en la comunidad de Uayma es mucho menos común que la de los perros; sin embargo, tampoco es extraño encontrarse con algunos. Llamó fuertemente mi atención encontrarme un gato en la casa de don Pedro, pues su pequeña nieta padece de asma, la familia sabe del padecimiento de la pequeña y de que es perjudicial para ella el contacto con los gatos. Comprendiendo esto, un día decidí preguntarles por qué tenían un gato. Beatriz, sobrina de la familia Espadas e hija de don Pedro, me contestó: “es para que se coma a esos venaditos”. Sin poder comprender la respuesta volví a preguntar y la contestación fue la reiteración de lo que antes me había dicho. Después de un rato y cuando el gato se había alejado lo suficiente me dijo en voz baja: “así se les tiene que decir para que no vomite lo que ya se comió”.

---

<sup>20</sup> Para profundizar en este concepto se puede leer el artículo de Valentina Varnapsky y Olivier Le Guen de 2011, donde analizan las relaciones de estos seres en el contexto geográfico de dos comunidades de la península de Yucatán.

<sup>21</sup> El *k'eex* es un ritual de intercambio donde se “cambia” la “suerte” de la persona en el caso que nos compete, debido a la enfermedad causada por el contacto con seres no humanos. Este intercambio se realiza dando como ofrenda, o cambio, la vida de una gallinacea, una gallina o una pava. Se puede averiguar más al respecto en la tesis doctoral de María del Carmen Orihuela Gallardo, 2015 o la tesis doctoral de María de Jesus Cen Montuy, 2017.



Gato doméstico. Fotografía Amelia Tax,  
Uayma, 2017

A los gatos se les dice que los ratones son venados que tienen que cazar, así continuarán con su trabajo, necesario para que los roedores no terminen con la comida almacenada, especialmente la cosecha del maíz. Considero que este no es un trabajo menor, pues reproduce en el ámbito del hogar la cacería del venado. Doña Lucia me dijo que, a diferencia de los perros que se regalan, los gatos deben de ser cambiados por pollitos, si no se cambian es muy posible que se vuelvan flojos y no quieran hacer su trabajo. En el caso de que se llegaran a comprar, deberá esconderse el dinero donde el gato no lo vaya a ver.

Además de la relación de crianza que observamos en los perros, en el ejemplo del gato encontramos una parte fundamental de la relación entre los humanos y sus animales domésticos. A diferencia de lo ocurre en la ciudad de México donde perros y gatos son catalogados como mascotas o incluso animales de compañía, que son sujetos a derecho en algunos casos, entre los habitantes de Uayma estos seres tienen un trabajo, *meyaj*. En el caso de los perros, como ya hemos visto, su trabajo principal es el de cuidar su casa y a sus dueños, mientras

que los gatos tendrán que cuidar el maíz de los ratones. Considero que, además de las labores realizadas por estos animales, uno de los trabajos más notables y reconocidos es el de los perros de cacería, que se diferencian de los perros de casa por su alimentación y valor que tienen para sus dueños. Además de estos animales, considero que en reducidas ocasiones se realiza la crianza de algún animal con motivos principalmente de compañía.

Pocas veces el aumento en el número de perros y gatos en casa implica el aumento de alimento disponible para ellos, pues se les alimenta “parejo”. Esto quiere decir que se les arroja el alimento y ellos comerán lo que les sea posible. Esto tiene como consecuencia enfrentamientos entre los animales domésticos, perros y gatos, por el alimento, estableciendo una jerarquía entre ellos. En ocasiones los dueños pueden dar la comida por separado para evitar una competencia tan fuerte entre la manada.

Don Luis alguna vez me comentó que no era bueno tener demasiados perros: “son como hijos, se les tiene que alimentar, un perro puede comer hasta un kilo de masa diario, imagínate las personas que llegan a tener hasta 15 perros, son 15 kg de masa diarios, a veces los tienen muy flacos y no los cuidan, eso está muy mal”. El ejemplo que da Don Luis sobre la crianza de los perros no sólo nos devela el comportamiento deseable por parte de los dueños hacia sus perros, sino también lo que comentamos hace un momento: la similitud entre la crianza de los *aalak'o'ob* y los niños.

El verbo “criar” en español se utiliza también para referirse a la acción de dar de comer a las aves de corral y a los puercos. La labor de criar a estos animales es relegada a los niños, siempre y cuando el animal que se tiene que criar no sea

agresivo. A las aves de corral se les suele alimentar con maíz, ya sea con tortillas sobrantes o masa, y si se quiere que crezcan en menor tiempo o más gordas se les mezcla la masa con alimento especial. En el caso de los puercos se les suministra principalmente alimento especializado, aunque en época de cosecha también se les puede dar las mazorcas de maíz que no se encuentran en estado apto para el consumo humano.



Puerco alimentándose. Fotografía Pavel García, Uayma 2017

Si bien el proceso de crianza en los casos que hemos presentado es muy similar, las relaciones entre aquel que cría y el ser que es criado no siempre son las mismas, pero en el caso de gatos y perros existe un intercambio del alimento por un trabajo desempeñado por los animales, el cuidado de la casa o la cacería de roedores.

El proceso de crianza de los niños en Uayma no se limita únicamente a alimentarlos y darles agua, como corresponde a los animales que permanecen en el

patio de la casa. Sin embargo, es importante remarcar que este proceso de crianza/domesticación genera un fuerte vínculo.

En definitiva, el proceso de cuidados proporcionados a los niños durante su primera infancia es sustancial para su buen crecimiento y esto se combina con cuidados tradicionales, como evitar que los niños entren en contacto con personas “*calurosas*”, como los trabajadores o los borrachos, para que no sean *ojeados*.

El ejemplo anterior nos habla de la complejidad del proceso de crianza de los niños, y teniendo la referencia de cómo se crían los animales en casa, fácilmente podemos diferenciarlos. Sin embargo, en todos los casos existe una actitud de corresponsabilidad entre ambas partes y un vínculo que funciona durante la vida de ambos.

Normalmente se piensa que el proceso de domesticación de los animales tiene su momento histórico hace miles de años, y desde ese momento hasta ahora esta relación de domesticación continúa. En el caso de las relaciones de los *yuum* con los *alaak'ob* es distinto, este proceso no es considerado como algo que ocurrió hace tiempo, sino algo que se establece a partir del proceso de crianza. Es por esto que es necesario considerarlo como algo que se construye.

Este tipo de premisa problematiza las categorías para “animal” entre los mayas —las cuales en un principio me refirieron mis interlocutores—. Para llamar a los animales son: *aalak*, aquellos que pertenecían al ámbito doméstico, mientras que se referían como *ba'alche'* cuando hablaban de los animales del monte. Al profundizar en mi investigación y entender que el proceso de domesticación era algo generado en la crianza, comprendí que este tipo de relación dual entre los animales pertenecientes al espacio humano y aquellos del monte no era tan tajante. Como

veremos a continuación, los animales del monte también pueden ser considerados *aalak* del *yuum k'aax*, señor del monte, quien los cría y es responsable de sus cuidados.

## El señor del monte y sus animales



Cartel de la película de Noé anunciada en televisión. Tomado de <http://www.cinedor.es/estrenos/noe/fotos/cartel-noe-3>

Cuando don Saturnino, de la comunidad de Chemax, me invitó a su milpa aproveché para preguntarle si creía en la existencia de *yuum k'aax*, a lo que me respondió: “yo creo que sí existe porque si no quién le da de comer y de tomar a esos animales cuando no llueve”. En otras palabras, me estaba diciendo que alguien criaba a los animales del monte para que éstos pudieran sobrevivir, particularmente en la época de secas. Como mencionamos anteriormente, también el proceso de crianza se da con los animales del monte, pero la crianza no la llevan a cabo los humanos, sino los seres no humanos como *yuum k'aax* o los santos que abordaremos a continuación.

Al preguntar en Uayma por el “dueño de los animales”, don Pedro me dijo que se trataba de San Noé, incluso me recordó que por esos días en la televisión aparecía un anuncio de la película de Noé, donde se podía ver cómo incluso las culebras le hacían caso. Pensando que la referencia sobre el dueño de los animales de don Pedro estaba sesgada por el impacto mediático de la televisión no puse

mucha atención. Sin embargo, más adelante, platicando con don Emilio me dijo al respecto que el “dueño” es San Noé, y que San Eustaquio es “el vaquero”, haciendo referencia al encargado de cuidar y abrir los corrales donde viven los animales en el monte, particularmente los venados. Así comprendí que la referencia de don Pedro no estaba influenciada por la televisión, sino que su pensamiento se veía reforzado visualmente con el anuncio televisivo. El acercar el ejemplo televisivo para mí era parte de acercar la estructura jerárquica de los dueños responsables de los animales, a partir de un tipo de conocimiento accesible para mí.

A partir de lo anterior, es posible dar cuenta de una jerarquía referente a la crianza y domesticación de los animales. En primer lugar se posicionaría Dios como el creador de todo, a quienes los mayas llaman *U yuum*, nuestro señor/dueño; después San Noé, considerado como dueño de todos los animales, tanto de aquellos que viven en el monte como de los que viven en el pueblo; *Yuum k'aax* como el encargado y protector de los animales que viven en el monte; San Eustaquio como el encargado de abrir los corrales de los animales del monte para que puedan encontrarlos los cazadores; y los seres humanos los encargados de la crianza de los animales que viven en el pueblo. También es posible encontrar dueños de ciertos animales en particular, e incluso animales maestros que sobresalen en su especie por tener ciertas habilidades que suelen beneficiar de alguna manera al grupo.

Si comprendemos este sistema de relaciones, donde todos los seres necesitan de alguien que sea responsable de su alimentación en épocas particulares, ya sea en los primeros años de su vida o en momentos de dificultad para conseguir alimento como es la época de secas en Yucatán, comprenderemos

que para los habitantes de Uayma todos los animales tienen un dueño, *yuum*, ya sea humano o no humano.

Uno de los trabajos más importantes del *yuum k'aax* es cuidar a los animales, particularmente alimentarlos y darles agua. Si el dueño de los animales *cría* a dichos seres, estos serían sus *aalak'o'ob*, disponiendo hasta cierto punto de su existencia, similar a lo que ocurre con los venados. Como menciona don Emilio, “estos animales son los ganados del señor del monte”.

El cazador establece relaciones con el “señor del monte” o el “dueño de los animales” y no con los animales directamente, similar a lo que ocurre entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, como ha señalado Juan Méndez ( 2016). Usualmente estas relaciones se establecen a partir de las ofrendas entregadas a *yuum k'aax* o incluso al *ah cib*, dueño de los venados, sin embargo también existen objetos que dan “suerte”<sup>22</sup> a los cazadores y les permiten tener una cacería más exitosa. En este sentido es posible diferenciar el *don* o “suerte” de la petición para entrar en determinado espacio y obtener la carne del venado. Podemos distinguir dos procesos distintos de relaciones en estos casos: uno que refiere la relación entre el cazador y la presa, que está mediado por algunos artefactos/objeto/ser que dan *suerte* al cazador, y por otro lado la relación que se establece con el *yuum* de la presa, quien deberá ceder a una parte de sus *aalak'o'ob* para que los cazadores puedan alimentarse, así como cuidar que los cazadores no hagan un mal uso de su “suerte”.

---

<sup>22</sup> En este contexto el término suerte no refiere una fortuna inesperada, sino el don que obtienen los cazadores para encontrar y tirar a los venados a partir de ciertos objetos obtenidos de la cacería misma.

Al preguntar sobre si *yuum k'aax* era el *yuum* de todos los animales, Virgilio me dijo rápidamente que no: “sólo de aquellos que viven en el monte, los del pueblo no le pertenecen, esos son de la gente que los ha criado”. En este sentido, podemos ver que sí existe una división de los espacios de acción y relaciones que existen entre los *yuum* y sus *aalako'ob*. La división entre el monte y el pueblo no es fija, como menciona Alessandro Bricco (2016), y en definitiva no se trata del espacio antropizado versus el espacio salvaje. Encontramos planos de acción, trabajo, domesticación y tenencia de la tierra distintos; mientras que los seres humanos son temporalmente dueños del solar y la casa<sup>23</sup>, *yuum k'aax* es dueño de aquello que crece en “el monte”, considerando que este último término es bastante amplio y puede abarcar los brotes dentro del pueblo. En este sentido los campesinos entrarán en contacto con este ser no sólo para emprender la cacería, sino para hacer la milpa o emprender otras actividades en este espacio que no les pertenece directamente.

La crianza de los animales también se da en estos términos, cada ser es *yuum* de los animales que le pertenecen, dentro del espacio que domina, pero los animales no pertenecen a uno por el simple hecho de estar en un espacio u otro, sino por la relación establecida a partir del trabajo que realizan los dueños al *criarlos*. Como mencionamos anteriormente, el trabajo de crianza es lo que

---

<sup>23</sup> Considero que la casa o el solar pertenecen a los seres humanos que trabajan y se encuentran en relación con dichos espacios. Sin embargo, también pueden pertenecer a otros seres como los *yuumtziles*, quienes habitan dicho espacio. Una gran cantidad de pueblos tienen en su interior cenotes o grandes árboles, cerros o montículos con vestigios del pasado, que, según los relatos locales, son cuidados por este tipo de dueños. En el caso de Uayma, en casa de don Pedro, la familia dice que uno de estos seres vive en un gran árbol de ramón (*Brosimum alicastrum*). En el caso de que las personas abandonen la casa esta comenzará a enmontarse pudiendo pertenecer de nuevo a *yuum k'aax*. Es posible pensar que originalmente, antes de la fundación del pueblo, este espacio pertenecía a dicho ser. Después de fundado el pueblo el *yuum* de este espacio y responsable de sus habitantes es el santo patrono, en este caso particular, Santo Domingo de Guzmán.

realmente se considera como proceso de domesticación entre los habitantes de Uayma. Un animal será tu *aalak* en la medida en que lo hayas criado, no a partir de un proceso histórico de la especie en particular. En contraparte, aquellos animales que los humanos consideran difíciles de domesticar presentan cierta resistencia, debido al vínculo que continúan teniendo con sus dueños “otros”, como sería *yuum k'aax*<sup>24</sup>.

Existen relatos sobre la crianza de algunos animales de monte en las casas, principalmente venados pequeños. En el proceso de crianza de estos seres, una de las dificultades más importantes es que los animales se notan decaídos y no quieren comer, esto se debe a que continúan relacionados con el “señor del monte”. Cuando esto sucede las personas tienen que ir al monte y hacerle una promesa al *yuum k'aax* de que cuidarán al pequeño animal. Si la respuesta es favorable el animal perderá el vínculo con su cuidador del monte y pasará a manos del ser humano, quién se hará responsable de su crianza. De no ser así, el animal continuará decaído hasta ser devuelto al monte o terminará muriendo.

Además de estos dueños, que podríamos llamar “generales” que tienen bajo su responsabilidad a un gran número de animales, también tenemos dueños “particulares”, tal y como ya mencionamos al *ah cib*, un venado de tamaño muy pequeño con grandes astas que tiene un panal de avispas en medio de ellas. Éste

---

<sup>24</sup> Es posible discutir si este término es usado para referirse a una sola entidad encargada de todos aquellos seres que habitan el monte o si se trata de un nombre genérico para referirse a un grupo de entidades que son dueños de espacios particulares de eso que los mayas llaman “el monte”. En el caso particular de mi trabajo de campo, en Uayma varios de mis interlocutores me hablaron como si se tratara de una entidad encargada de ese todo, sin embargo también me comentaron sobre dueños de lugares particulares, que denominan de manera genérica *yuumtziles*, en español, o *yuumtzilo'ob*, en maya. Esta idea no es contradictoria si comprendemos que existe una jerarquía de seres no humanos que se comparten la responsabilidad y cuidado de aquellos seres que viven en el monte. Con respecto a lo que se dijo anteriormente en el texto, puede existir *yuum k'aax*, responsable de todo los existentes del monte, San Noé responsable de todos los animales, del monte y del pueblo, los *yuumtziles*, responsables de lugares como cenotes o árboles antiguos y los dueños particulares de los animales, como *ah cib*, dueño de los venados.

es dueño de los venados, en este caso en particular más que criar a los venados es el encargado de protegerlos de aquellos cazadores que intentan abusar de su “suerte”. Otro ejemplo que encontré durante mi investigación de maestría es la relación particular entre las ranas y sapos con el dios de la lluvia, *Chaak* (García, 2015). Durante esta investigación los habitantes de las comunidades donde realicé mi trabajo de campo me refirieron como los *muucho’ob*<sup>25</sup> son los hijos del dios de la lluvia, pero también en ocasiones son vistos como sus músicos.

Hasta ahora la relación que se ha presentado como dominante es aquella que refuerza la forma del dueño como propietario basado en la crianza del animal. Sin embargo, el ejemplo de la relación de ranas y sapos con el dios de la lluvia como hijos, nos permite reflexionar sobre el proceso de crianza como una forma de corresponsabilidad de parte de los *yuumo’ob* con sus *aalako’ob*. Si bien la tarea de hacer llover es una tarea encomendada por Dios a los dioses de la lluvia<sup>26</sup>, también es una condición indispensable en la crianza de los anuros, seres vinculados desde el parentesco con los dioses. Como ya hemos visto, el proceso de crianza/domesticación está mediado por un trato de dos vías, donde los *aalako’ob* no sólo reciben la manutención de sus *yuum*, sino que también es necesario que sean partícipes de este intercambio mediante el desempeño de un trabajo, como vimos en los ejemplos sobre perros y gatos. En el caso de ranas y sapos el trabajo que les corresponde desempeñar es ser “los músicos” de los dioses de la lluvia.

---

<sup>25</sup> Plural del término *muuch* usado para referirse de manera conjunta a los anuros, ranas y sapos.

<sup>26</sup> El dios de la lluvia en ocasiones se presenta como un sólo ser “*chaak*” o mientras que en otros contextos puede tratarse de un grupo de seres, *chaako’ob*, estos seres que pueden corresponderse a las direcciones cardinales, suelen invocarse para el ritual de petición de lluvia, Ch’a’ cháak’ llamándolos a partir de la dirección donde habitan, sin embargo como menciona Quintal *et al* también se les puede nombrar por sus características (2014b), por otra parte Terán y Rassmusen (2008), mencionan que en su registro de este ritual en la comunidad de Xocen ¿, encontraron que también existen diosas de la lluvia, durante mi trabajo de campo de maestría en la comunidad de Tiholop me encontré con la exclusión femenina “para no distraer a los dioses” (García, 2015).

En este ejemplo podemos vincular el proceso de crianza/domesticación con la condición de padre-hijo, comprendiendo que la unión semántica del término *yuum* como dueño/padre no es simplemente una variante en el uso del lenguaje dependiendo del contexto del hablante, sino dos partes de un vínculo de corresponsabilidad entre quien cría y quien es criado. Esto abre la puerta para hablar de vínculos de parentesco interespecie, donde la reproducción de la especie es únicamente una parte de este proceso.

Esta corresponsabilidad de los seres humanos y no humanos con los animales, permite comprender la existencia de redes de relación más allá de los vínculos establecidos por la especie. Si bien existe una relación de jerarquía entre los animales y sus dueños, incluso considerando la disposición de vida por parte de sus dueños, podemos pensar que se trata de una relación de dos vías donde los animales también son partícipes de este vínculo.

Esto nos hace pensar en la tercera acepción del término *yuum*, la de señor. Como vimos al principio de este capítulo, la jerarquía y respeto a los *nojoch maako'ob* no se debe simplemente a su edad, sino que surge a partir de sus conocimientos del mundo y la vida, adquiridos con el tiempo. De esta forma un *yuum* es un padre que cría y cuida, a quien se le debe respeto por el sustento recibido y su conocimiento del mundo, pero también se le debe trabajo en esta relación de reciprocidad. En el caso de otras personas que no sean partícipes directos de esta relación, como era mi caso con los *nojoch maako'ob*, les debía respeto por su experiencia de vida pero también por su trabajo de crianza con otros miembros de la comunidad. De esta manera las relaciones que se establecen

generan un vínculo directo de reciprocidad y corresponsabilidad entre los participantes pero también un vínculo de respeto con el resto de la comunidad.

Hay que mencionar que este tipo de relación de corresponsabilidad no pasa por el vínculo afectivo que se tiene hacia perros y gatos en las ciudades. Tampoco la posible relación de parentesco se hace en sustitución de los hijos humanos, como ocurre en la sociedad moderna con los llamados “perrijos” o gatijos”. Simplemente se reconoce una responsabilidad por la crianza de estos seres y el vínculo de relación dependiente y el trabajo en torno al mismo.

Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, es posible que los animales, sobre todo aquellos que tienen una fuerte vida social, tengan interacciones entre ellos que no están mediadas directamente por su *yuum*.

Después de recorrer diferentes ejemplos de las relaciones entre los animales y sus dueños, podemos comprender de mejor manera los términos nativos que se utilizan para nombrarlos. Al preguntar a tres amigos hablantes nativos de maya yucateco cómo se decía animal en maya, las tres respuestas fueron dobles: *aalak* y *ba'alche'*. La explicación más sencilla nos remite a la dicotomía entre cultura y naturaleza, animales domésticos y animales de monte, teniendo como eje principal el espacio habitado por unos y otros. El primer término puede ser traducido como doméstico, mientras que el segundo literalmente quiere decir como “cosa de árbol”<sup>27</sup>. Estas categorías parecían pertenecer a la división cultura-naturaleza que ha cuestionado Descola en distintos trabajos (1996) y (2012). Sin embargo, si atendemos a la posibilidad de una naturaleza culta como refiere Descola, entenderemos que estas categorías no necesariamente tienen que ser excluyentes.

---

<sup>27</sup> Comunicación personal con Olivier Le Guen, Junio 2016.

Como ya he mencionado, la categoría *aalak* se refiere a una condición de relación surgida de la crianza que no es exclusiva de los seres humanos. En este sentido, aquellos animales que son considerados por los seres humanos como de monte, pudieran ser considerados por el “señor del monte” (*yuum k'aax*) como *aalak*.

El término *ba'alche'* es más amplio y se utiliza de manera genérica para denominar a todos los animales. Al respecto, platicando con don Luis sobre la cercanía sonora entre *balché* (*Lonchocarpus violaceus*), un árbol cuya corteza fermentada sirve para realizar una bebida alcohólica, y *ba'alche'*, animal, le pareció divertido el símil y se lo como mentó a su hermana doña Tomasa, ella se quedó reflexionando un momento y mencionó los nombres de distintos animales y también incluyó en esta lista el término *aalak'*, refiriéndose a los animales domésticos que ella considera domésticos, todos como parte del conjunto que conforma el concepto *ba'alche'*. De esta manera me dí cuenta que no se trataban de términos contrapuestos sino uno que se utiliza de manera genérica, *ba'alche'*, mientras que el otro *aalak*, hace referencia a un ser o grupo de ellos pero se pone énfasis en la relación, como ya hemos visto.

Además de lo anterior, es importante mencionar que en el caso de Uayma, al tratarse de una población altamente bilingüe, se habla en maya o en español de manera alterna, dependiendo del contexto y la persona. Sin embargo, el dominio del español por parte de la población es alto, por lo que también se utiliza la categoría animal en español para referirse a la fauna. En este sentido, la tarea se complejiza, pues no sólo contamos con dos términos relacionales en maya

yucateco, sino también con un tercero en español utilizado por la población en Uayma.

En definitiva, estos tres términos usados en referencia a los animales —así como las distintas acepciones del término *yuum*, el cual está profundamente ligado a *aalak*, como ya se explicó—, nos permiten no sólo comenzar a dar respuesta a lo que es un animal, sino que nos ayuda a comprender cómo su estadía en el universo va más allá del momento de su creación o transformación en el tiempo-espacio mítico. Como se explicó en el primer capítulo, es un continuo de relaciones con los seres que los crían y con quienes desarrollan un vínculo de corresponsabilidad.

Es posible mirar desde este punto cómo los animales a pesar de estar regidos por una jerarquía, incluso dentro de su mismo grupo, son agentes de su propia realidad. No son vistos simplemente como objetos de los cuales se pueden obtener ciertos servicios o bienes. Al estar relacionados directamente con algún dueño es necesario generar una negociación con éste, lo cual impide el consumo abusivo de un animal, como en el caso de *ah cib*, que veremos con mayor detalle más adelante.

La posibilidad de una relación interespecie con características de una relación de parentesco, nos permite abrir nuestro entendimiento sobre las distintas formas de vínculos que pueden tener los seres más allá de los límites de la especie. También nos permite vislumbrar comunidades más amplias que se basan en relaciones y no únicamente en una corporalidad determinada.

Otro de los posibles vínculos entre los mayas de Uayma y los animales nos remite a la posibilidad de comunicación mediante el idioma maya. Normalmente esta posibilidad se ha reducido a los seres humanos. Pero si observamos la

comunicación entre humanos y animales como una forma de vínculo, podremos considerarlos una comunidad unida por la lengua, tal y como veremos a continuación.

Capítulo III. El otro que habla maya. Comunicación y relaciones  
entre humanos y animales.

Muchas relaciones de los animales con los otros seres, como humanos o dioses, surgen del proceso de comunicación. Considero comunicación al proceso donde un emisor transmite un mensaje que es captado por un receptor, todo ello en el mismo código o sistema. La etología se ha dedicado a estudiar el comportamiento de animales y humanos, mientras que la semiótica ha abordado el proceso de la comunicación desde la perspectiva lingüística, en tanto que la zoosemiótica intenta conjuntar ambas disciplinas para poder comprender de manera más profunda el fenómeno de la comunicación animal (Sánchez *et al.*, 2014: 446).

La zoosemiótica intenta ampliar las posibilidades de la comunicación más allá del punto vista antropocéntrico. Sin embargo, define la comunicación animal como cualquier tipo de comunicación, no ligada al lenguaje (Sánchez *et al.*, 2014: 446). El libro titulado *La etología: la ciencia del comportamiento animal* (Sánchez *et al.*, 2014) considera al lenguaje como sinónimo de lengua, lo que no se toma en cuenta desde esta perspectiva es que la lengua forme parte del proceso de comunicación animal. Lo que sí se incluye como parte del proceso de comunicación en esta perspectiva académica es la respuesta del receptor y sus cambios de comportamiento a partir del mensaje recibido, punto fundamental para la etología. Este proceso considera las relaciones entre individuos de la misma especie o los vínculos con otros animales. Sin embargo, pocas veces se considera viable la comunicación de los animales con los humanos, cuestión que será fundamental en este capítulo.

Si bien el punto de vista de la etología genera un novedoso diálogo entre la biología y la lingüística, particularmente la semiótica, deja fuera la comunicación entre los animales y otro tipo de seres a partir del lenguaje. Como veremos durante

este capítulo, la comunicación entre animales, humanos y otro tipo de seres es constante en Uayma. Parte de ella surge de la lengua maya como puente de comunicación entre humanos y animales. Con esto es posible visualizar una comunidad de hablantes multiespecie, que no sólo considera a los seres humanos como únicos posibles hablantes de maya yucateco en la zona.

La negativa a incluir a los animales como parte de esta comunidad de hablantes también está asociada a la manera como cada sociedad ve a este grupo de seres. En definitiva, en la mayoría de los casos son considerados una alteridad, por contraste a los humanos, aunque en ciertos sentidos son más cercanos que los espíritus, dioses o santos.

Como veremos a continuación, el punto de vista animal nos puede ayudar a comprender la posición de estos seres en el universo de nuestros interlocutores mayas, y su capacidad de comunicación. Más adelante, a partir de la evidencia etnográfica recogida en Uayma, discutiré la posibilidad del uso del maya yucateco como dispositivo de comunicación entre animales y humanos, así como el uso de un lenguaje construido a partir de distintas señales o augurios animales como un código no verbal compartido. Donde a partir de la presencia, el canto o ciertos comportamientos anómalos, los animales comunican a los seres humanos los sucesos que están por venir

## **Alteridad animal**

Entre “los otros” vinculados con los seres humanos en las distintas comunidades, los animales son de los más comunes. El “otro” animal se encuentra presente en la

vida humana en gran número de aspectos, tal y como hemos visto en el caso de la domesticación, o como veremos más adelante en la depredación y la alimentación.

La alteridad animal se presenta como un aspecto indispensable para la comprensión de la animalidad. Si bien los animales no son exactamente humanos, comparten un espacio geográfico y una realidad ontológica con las personas humanas, incluso parte de su corporalidad. Las consideraciones sobre los animales como entidades no humanas son distintas en las diferentes grupos indígenas, podemos observar el caso de los estudios amazónicos como el de Aristóteles Barcelos (2006), donde explica cómo los animales son personas de eras distintas. Así, desde el punto de vista animal ellos son las personas y se ven como nosotros, pero con distinta “ropa”, como explica Eduardo Viveiros (1992)<sup>28</sup>. En este sentido, la falta de entendimiento del lenguaje animal se podría explicar desde la diferencia ontológica entre ambos tipos de seres, al realizar un cambio ontológico al punto de vista animal su “humanidad” sería revelada junto con su capacidad de comunicación y agencia, y los humanos tomarían la postura del animal y la posibilidad de ser depredados por estos (Viveiros, 1992).

Considero que la relación que he encontrado en Uayma es más cercana a la registrada por Eduardo Kohn (2007) entre los Avila, en referencia a la relación de los seres humanos con los perros y a la posible comunicación entre ambos a partir de un código compartido, que aquello observado por Barcelos (2006) y Viveiros (1992),

---

<sup>28</sup> Las discusiones sobre estas ontologías distintas, donde otros seres como los animales comparten un estatus de persona con los seres humanos diferenciándose por la visión de cada uno, ha generado reflexiones teóricas profundas en la antropología sobre las nociones de persona entre los pueblos indígenas. Así, algunos autores como Philippe Descola (1996, 2001 y 2012), Martin Holbraad (2008 y 2012), Roy Wagner (1981), entre otros, se han acercado a las formas de ser y hacer el mundo de los distintos pueblos a través de sus relaciones con “el otro”. Ese “otro” resultan ser en varias ocasiones los animales, como ocurre en los textos de Tim Ingold (1994), Rane Willerslev (2007) o Eduardo Kohn (2007 y 2013). Es desde este punto de vista que creo que es importante reflexionar en torno a la noción de animal.

donde lo que impera es una identidad compartida diferenciada por puntos de vistas distintos o aspectos diferentes que se identifican como “ropa”. En el caso de Yucatán la alteridad animal nunca es extrema, si bien el cuerpo de animales y humanos es distinto, guarda ciertas similitudes, que junto con el tiempo-espacio compartido por ambos propicia relaciones de distinto tipo, incluyendo un código de comunicación vinculado en ocasiones a la lengua y en otras a la corporalidad.

La división anterior considera dos tipos de comunicación distintos en las relaciones de los animales con otros seres. El primero de ellos se da a partir de la voz-canto y mediante la lengua maya, el segundo tiene que ver con la corporalidad y la forma en que la presencia o el comportamiento de ciertos animales comunica a los demás seres un mensaje que tendrá repercusión en lo inmediato o a futuro.

Entre los animales que se comunican mediante su voz encontramos principalmente a las aves y a los anuros, ocasionalmente también aparecen ciertos insectos.

Si bien es innegable que la aparición sonora de los animales está relacionada con una presencia que es indivisible y relacional, lo que Pitarch relacionaría con el “cuerpo-presencia”<sup>29</sup> (Pitarch, 2013a), no es tan sencillo asegurar que la voz animal es una forma de manifestación corporal. El término en maya para aludir al canto de los animales es el mismo que se usa para el canto de las personas, *k'aay*. Mientras que se usa el término *t'aan*, para referirse al habla o la lengua. La voz animal, al

---

<sup>29</sup> El “cuerpo-presencia” o *winkilel* se refiere al cuerpo en su totalidad que puede realizar acciones y es fundamento de la vida social. Si bien, el autor hispano utiliza esta clasificación para seres humanos hace la referencia de que también es posible considerar estas categorías para los animales: “Ahora bien, los animales tienen un cuerpo-presencia sólo en la medida en que se relacionan con otros miembros de su especie. Un conejo tiene un cuerpo-presencia si es visto por otro conejo, o más precisamente, es tener cuerpo-presencia lo que permite relacionarse con otros conejos” (Pitarch, 2013a: 44). Esto lo veremos a profundidad en el capítulo 5.

igual que la humana, tiene ambos aspectos, por ejemplo, se puede decir de las aves que están hablando o cantando.

## **Onomatopeyas, autonominalización y lenguaje animal**

En la división entre cultura y naturaleza que establece el naturalismo, el habla, la razón y la agencia han quedado del lado de la cultura, posición privilegiada de los seres humanos que construyen el mundo a su imagen y semejanza. En este sentido, como ya se ha mencionado, la comunicación animal estudiada por la biología pocas veces se vincula con las comunidades humanas. Así, ambos fenómenos son vistos como independientes y no relacionados. Cuando mucho, se consideran las incorporaciones sonoras a los lenguajes indígenas de sonidos animales como onomatopeyas, únicamente necesarias para remitir a dicho ser.

Existe relación entre la *presencia sonora*<sup>30</sup> de los animales y la forma en que son nombrados en maya yucateco. Muchas de las aves y los anuros son nombradas por el sonido que emiten, por lo que es posible considerar que este tipo de fenómeno se tratase de una onomatopeya, como podría ser el caso del gavilán, que canta iiiiii y es nombrado *í*. Sin embargo, también se le llama *chuuy*, que en maya quiere decir levantar, comprendiendo que esta ave levanta a los pollos. Pienso que podríamos cuestionarnos si estos animales son nombrados por los seres humanos a partir de su canto o ellos mismos expresan el nombre con el que deben ser llamados. Si entendemos la relación sonora entre animales y humanos, así como la

---

<sup>30</sup> Con presencia sonora me refiero no sólo al sonido emitido por los animales, este concepto también engloba la relación que existe a partir de dicha sonoridad con los seres con quienes generan dicho vínculo. Esto será importante para comprender los augurios y la comunicación de los animales con los mayas peninsulares.

agencia que implica el proceso de comunicación animal, consideraremos seriamente la autonominalización por parte de los animales.

A diferencia del *í*, cuya referencia es únicamente sonora y podría tomarse como una onomatopeya, existen otras aves como el *tóoj* (*Eumomota superciliosa*) o el *yaj* (*Empidonax minimus*), que comunican un mensaje en maya mediante su canto. El nombre *tóoj* quiere decir recto o derecho, podemos observar su cola recta que mueve pendularmente, al respecto podemos recordar la historia que recogió Giovanni Balam sobre esta ave: "...dicha ave se queda dormida en el camino mientras que los demás pájaros van por las semillas que serían su comida. Cuando despierta tiene la cola de esa manera y ya no quedaban semillas, por lo que ahora come insectos" (Balam, 2013: 76-77).

Durante mi estancia en Uayma, una noche Rafael, sobrino de la familia, dijo a don Emilio haber escuchado un *tóoj*, esto causó preocupación en su tío y dijo que se trataba de *tamaschí*, presagio de muerte, a mi pregunta al respecto me cuestionó: ¿Cómo quedan los muertos?, la respuesta obvia era rectos, como comunicaba el canto del ave. Una tarde Chucho, otro de los sobrinos de la familia, me comentó que aquel que pueda tirar con su resortera a ese pájaro le quedaría el brazo recto, lo que tendría como consecuencia adquirir la habilidad de poder tener tiros rectos y atinar a cualquier presa.

El relato nos habla del pasado mítico del ave y la relación con otros animales, quienes pisaron su cola, la alimentación que tuvo desde ese momento, como hemos visto en el capítulo uno. El canto y el cuerpo de esta ave son parte de sus dispositivos de memoria. En el segundo caso, se puede observar una relación comunicativa, avisando de una muerte cercana, mientras que en el último caso

mediante una relación de cacería es posible adquirir una habilidad que evoca el canto y el cuerpo del *tóoj*. Por lo anterior considero que no podemos comprender la relación sonora entre el canto del ave y los humanos únicamente como una apropiación del canto a la lengua maya o una manera de nombrar un ser a partir de una de sus características.

Ocurre de manera similar con el ave *yaj*, cuyo nombre se relaciona con la palabra *yaj ólal*, que hace referencia al dolor y a la tristeza (Balam, 2013: 60). Usualmente se les aparece a los campesinos mientras están en la milpa, si canta tres veces y la persona “siente algo”, quiere decir que algo peligroso va a ocurrir en la milpa o algo malo ha ocurrido en casa y es necesario regresar.

En este sentido el aviso no siempre es malo, pues puede ayudar a los campesinos a prevenirse de un peligro que no logran percibir, o a volver a tiempo a casa, donde muy posiblemente son requeridos debido a alguna dificultad. En este sentido es importante resaltar que parte indispensable del proceso es que la persona “sienta algo” Considero que esto forma parte del proceso de comunicación entre el ave y la persona; el ave se sitúa cerca de la persona y, mediante su canto, le avisa que está ante una dificultad. Pero el proceso comunicativo no estará completo si la persona no “siente algo”, pues es posible que el mensaje no fuera dirigido específicamente para él. Como ocurre en muchos de estos casos, parte del mismo proceso de comunicación sería que el receptor actuará con relación al mensaje, en este caso regresando a casa para salvarse del peligro latente en la milpa.

Durante una visita a la milpa de don Luis, nos tocó escuchar a esta ave. Entonces le pregunté si creía en esto, me dijo que no, que en varias ocasiones le

había ocurrido que ese pájaro le cantara y que nunca había ocurrido nada, sin embargo, muy poco tiempo después de escuchar al ave, decidió que era momento de tomar camino y volver al pueblo. A diferencia de lo anterior me dijo que cuando cantaba el *buhkaj*, el búho cornudo (*Bubo virginianus*), eso sí era señal de muerte segura. Entonces me contó que escuchó el canto de esta ave poco tiempo antes de que muriera su hermano de manera trágica.

En el caso de los anuros encontramos similitudes con las aves. En la cuestión nominal es posible observar el mismo fenómeno de nominalización o autonominalización. Sin embargo, aquí la clasificación nativa combina la referencia sonora de cada grupo de seres con el término *muuch*, utilizado de manera general para rana o sapo. Ejemplos de lo anterior son: el *lek muuch* (*Smilisca baudinii*), cuyo canto es lek lek lek, el *ot muuch* (*Leptodactylus melanonotus*) que hace ot ot ot, o el *uo muuch* el cual vocifera, uoooo uooooo. En el caso de este último, su identificación por parte de las comunidades del oriente de Yucatán difiere con las realizadas por los biólogos; mientras que los biólogos lo identifican con un pequeño sapo que permanece enterrado gran parte del año (*Rhinophrynus dorsalis*), la gente lo relaciona con el sapo más grande de la región (*Rhinella marina*). Considero que la construcción de *uo muuch* es compleja, mientras que la comunidad conjunta cuerpo y canto en un sólo ser, los biólogos lo separan en dos<sup>31</sup>.

Además de los casos anteriores, encontramos al *becerro muuch* (*Hypopachus variolosus*) y *carrillo muuch* (*Incilius valliceps*), ambos seres presentan nombres peculiares que los relacionan con el becerro y la polea del pozo, llamado antiguamente carrillo. Si bien su nombre no alude directamente a su sonoridad, sí lo

---

<sup>31</sup> Para profundizar en este tema puede revisarse el apartado “Dos cuerpos para un mismo sapo” en mi tesis de maestría *El simbolismo de ranas y sapos en el oriente de Yucatán* (García, 2015: 80-82)

hace indirectamente, ya que ambos seres cantan según su nombre: el primero similar al balido de un becerro y el segundo como el sonar de la polea del pozo al subir agua.

El canto-voz de los anuros es la manera en que estos seres generan un vínculo con los seres humanos y con los dioses de la lluvia. Sin embargo, también es la manera en que intervienen de forma directa en el tiempo-espacio de lluvias o secas. Los *lek muuch* y *becerro muuch* llaman a la lluvia, el *ot muuch* al sol y el *carrillo muuch* a los huracanes.

En cierta ocasión que visitaba la comunidad de Tiholop, al sur-oriente de Yucatán, fui a ver al *jmeen* que vivía ahí, llamado don José. Muy amablemente, él me indicó los nombres y cantos de los sapos que conocía, varios de ellos participantes del ritual de petición de lluvias, el *cha' chaak*. Después viajé a la comunidad de Uayma para continuar con el registro audiovisual de los anuros, uno de los que me costó mayor trabajo captar fue precisamente el canto del *carrillo muuch*. A mi regreso a Tiholop consulté a don José sobre la identificación de aquel sonido, si bien correspondía con la imitación que había hecho, negó que se tratara de dicho ser un par de veces, ante mi insistencia comentó: “no es bueno cuando este sapo canta porque llama al huracán y si las personas no sacan su *sak'a*<sup>32</sup> lo pierden todo”. Considero que la negativa particular de don José corresponde al cuidado de activar la agencia de dichos seres y con esto la posibilidad de la llegada del huracán.

Otra parte a resaltar es el vínculo entre los anuros y los dioses de la lluvia. Como referimos en el segundo capítulo, existe una relación de corresponsabilidad

---

<sup>32</sup> Atole de masa de maíz que no está nixtamalizada y que es ofrecida en rituales agrícolas y mediante la cual se alimentan a distintos seres no humanos, como los aluxes.

entre los *muucho'ob* y los *chaako'ob*, pues el canto de los sapos también es su forma de rezar o hacer súplicas<sup>33</sup> (García, 2015: 84-94). Cabe mencionar que la referencia al canto de los anuros como un rezo no es casual, si analizamos los rezos de los especialistas rituales y la forma de súplicas de los anuros, nos daremos cuenta que pueden guardar similitudes interesantes. Entre las características que me gustaría resaltar podríamos comenzar por la duración e intensidad de los rezos.

Pitarch refiere:

En realidad, ¿Qué hacen los chamanes, ya sea en Chiapas como en el resto de América o en otras regiones del mundo? Cantan, cantan en una hemorragia verbal que se prolonga durante horas, noches, semanas incluso. En buena medida, la vida personal y la colectiva dependen de establecer una comunicación adecuada con un más allá que, no obstante, interviene incesantemente en el mundo de los humanos (Pitarch, 2013b: 14).

La forma de los rezos en Yucatán guarda similitud con lo expuesto por el autor, particularmente en aquellos momentos rituales donde está en juego la vida de la comunidad, como en el caso del ritual petición de lluvias. En ambos casos, en los cantos de los anuros y en el ritual, las plegarias se hacen de manera colectiva<sup>34</sup> y se busca establecer una relación con los seres encargados de hacer llover. De esta manera considero que se trata de una acción colectiva equiparable y que tiene el mismo objetivo.

---

<sup>33</sup> Durante la realización de mi investigación de maestría me comentaron, en algunas comunidades del oriente de Yucatán como Tiholop y Sisbichen, que el canto de los sapos era su rezo con el cual se comunicaban con los dioses de la lluvia para pedirles que hicieran llover. Esta relación canto-rezo, así como el vínculo parental que tienen los anuros con los dioses de la lluvia puede revisarse a detalle en mi tesis de maestría (García, 2015).

<sup>34</sup> Si bien, la enunciación ritual es una cuestión exclusiva del especialista ritual, *jmeen*, que es el encargado de establecer la comunicación directa con los *Chaako'ob*, considero que los campesinos forman parte de la plegaria conjunta. Este tipo de relaciones pueden observarse desde la perspectiva propuesta por Roger Magazine sobre la producción de "subjetividad activa", donde una persona o grupo de personas a partir de sus acciones instan a una persona o grupo de personas a actuar con respecto al beneficio comunitario, en este caso más que enfocarse en la producción de un objeto, el enfoque está en la realización de la acción "correcta" por parte de la persona en relación a la comunidad. (Magazine, 2015). En este caso en particular las acciones colectivas de los campesinos, incluyendo las oraciones del especialista, no producirán la lluvia, sino que establecerán las relaciones de compromiso para que los encargados de hacer llover cumplan con sus compromisos.

Podríamos pensar que el trabajo de las ranas y sapos es cantar para los dioses de la lluvia, es posible que desde la perspectiva de las deidades pueden ser músicos encargados de su entretenimiento<sup>35</sup>, mientras que para los humanos se manifiestan como rezadores que piden la lluvia. De cualquier manera, este ejemplo nos muestra cómo existe un código de comunicación común entre dioses y humanos, así como entre los anuros y las deidades de la lluvia. En ambos casos, la prueba de que el receptor, los dioses de la lluvia, ha recibido el mensaje, será la caída de la lluvia en tiempo y forma.

En ocasiones, la relación entre el nombre de un animal y su canto puede referirse a la forma de existencia del ser, como en el caso de la *xnuuk* o *toxkaxnuuk*, lechuza enana (*Glaucidium brasilianum*), su nombre quiere decir vieja, pero como explica don Teófilo éste hace referencia a su actividad y su canto:

...como entre las cuatro y media y las seis dicen los antepasados que ese pájaro empieza a moler: *toch toch toch*, dicen los antepasados que está moliendo su molido para llevar a su marido, es como una madera que está moliendo, está moliendo su pozole, si el pájaro canta y las señoras aún no se han levantado a moler ya están atrasadas.

La imagen que nos regala este campesino es completa, y nos ayuda a entender que la presencia sonora de este ser refiere a su trabajo, pero también indirectamente a todo el trabajo que deberían realizar las señoras de la comunidad a la hora en que está cantando. Como refiere don Teófilo, el canto del ave es un aviso para las señoras que aún no se han levantado.

En el ejemplo anterior, el canto *toch toch toch* podría ser catalogado como una onomatopeya. Este hace una referencia sonora al molido del maíz en un metate

---

<sup>35</sup> Puede verse el relato “Los músicos de *Chaak*” (García, 2015:135-137) donde una persona que llega a la casa de los *Chaako’ob* no comprende que las ranas son los músicos de los dioses de la lluvia encargados de amenizar sus veladas.

como se realizaba antiguamente, hoy en día las mujeres en Uayma llevan su maíz a moler al molino. Sin embargo, el canto de la lechuza continua como parte de la memoria comunitaria de la manera en que se hacían las cosas anteriormente .

No obstante, como ocurre con los casos que hemos presentado durante este capítulo, la presencia sonora de los animales está relacionada con su nombre y su trabajo, así como las relaciones que tienen con otros seres. El mismo don Teófilo nos presenta dos ejemplos más donde el canto de las aves no sólo es una referencia sonora o una palabra en maya, sino que en él podemos observar frases como parte de la comunicación entre los animales.

Don Teófilo cuenta sobre el canto de la pareja del *baach*, chachalaca (*Ortalis vetula*), lo siguiente: “le dice a su marido cuando está durmiendo en maya: *kox kax na*, vamos a hacer nuestra casa, *kox kax na* vuelve a cantar su vieja de la chachalaca y el marido responde *hoj ke pem* entonces dice que es flojo que no va a trabajar... —¿Entonces las chachalacas hablan la maya?—. Sí, hablan la maya”.

En este diálogo entre las chachalacas podemos dar cuenta de algo que hemos venido argumentando durante este capítulo: para los mayas peninsulares los animales, o por lo menos las aves y los anuros, hablan maya igual que los humanos. Esto es lo que abre la posibilidad de comunicación entre ambos tipos de seres, es por eso que el *yaj* puede avisar a los campesinos de que algo malo va a ocurrir, pues ambos hablan la misma lengua, generando una comunidad de hablantes multiespecie, que también tienen en común un espacio.

La otra narración que don Teófilo nos cuenta es sobre la paloma común (*Columba livia*), que existe incluso en las grandes ciudades. Si bien en Uayma podemos encontrar otros tipos de palomas como: la paloma de alas blancas o

*sakpakal* (*Zenaida asiatica*), las tortolitas rojas llamadas *mukuy* (*Columbina tlapacoti*) o la paloma silvestre o *tsuutsuy* (*Leptotila verreauxi*), nuestro interlocutor se refirió a las palomas comunes (*Columba livia*) diciendo: “el macho de esas palomas dice *kana bisu beh la yuum*, así canta cuando la hembra está encamada o cuando apenas brotan sus hijos, y les está diciendo que sigan el camino de su padre”. Comentando al respecto sobre la palabra *yuum*, don Teófilo me comentó que *in yuum*, mi señor, se refiere a Dios pero que en este caso lo que quiere decir el ave a sus polluelos es que sigan el camino de su padre. Una vez más podemos dar cuenta de cómo esta ave le habla en maya a sus pequeños, incluso antes de que nazcan, y podemos reconocer el vínculo social que existe en el relato y el papel del *yuum* como mencionamos en el capítulo anterior.

También con sus cantos las aves pueden contar parte de su historia de vida, como hemos visto en el capítulo primero. Este es el caso de la *ku kut ki* y su relación con *cuuc* (la ardilla). La identificación del ave que protagoniza este relato es un poco ambigua. Don Teófilo comentó que en español se le llama alondra, lo que la situaría según la biología en la familia de los *Alaudidae*. Sin embargo, en otros relatos, como el recogido por Francesc Ligorred en Valladolid en 1989, y que presentó en su artículo *Tres fábulas mayas* (1990: 22-27), se trata de una paloma torcaz (*Columba palumbus*) o *tsuutsuy*. Este autor también refiere una versión más antigua del relato recopilada por Manuel Rejón García, publicada en 1905 en su obra *Supersticiones y leyendas de Yucatán*. En ambos casos se trata de la paloma torcaz y no de la alondra, como refería nuestro interlocutor. Para poder develar la identidad de esta ave es muy útil contemplar el relato de su relación con la ardilla y en particular su canto.

En términos generales la narración habla del encuentro entre el ave y la ardilla; ambas son madres de varios hijos, la ardilla se acerca y le dice al ave que no es bueno tener muchos hijos, que sólo debería tener uno. Ligorred refiere que en la versión de Rejón esto es debido a la sequía (Ligorred, 1990: 26). La ardilla indica que debe comerse a sus hijos y dejar sólo uno, ella ya lo ha hecho de esta manera y así debe ser. El ave sigue la instrucción de la ardilla y se queda con un solo polluelo, después al encontrarse con la ardilla se da cuenta que esta tiene más de un hijo y que la había engañado, entonces le dice “*cuuc tu tuzen, cuuc tu tuzen*” (la ardilla me engaño, la ardilla me engaño).

El relato nos ayuda a comprender varias cosas, si bien puede ser catalogado en la literatura como una fábula por la participación de los animales como personajes principales y el posible contenido moral que tiene, considero que este tipo de relatos debe ser considerado desde una visión nativa de los mismo, como he explicado en el primer capítulo y no ser categorizadas bajo los parámetros de la literatura “occidental”. Esto porque el relato busca recoger el encuentro entre ambos seres en un contexto que podría verse como un pasado remoto donde el ave aún no cantaba así. Este tipo de relatos pueden insertarse en un tiempo-espacio distinto al que vivimos “cotidianamente”, donde las acciones y relaciones de los animales marcarán alguna de las características que persistirán el resto de su existencia como especie, como ocurre en el caso del *tóoj* referido anteriormente. En este sentido, estos episodios serán un hito, no sólo para el individuo sino para su colectividad, toda la especie, como vimos en el primer capítulo.

Si escuchamos el canto de ambas aves, paloma torcaz y alondra, la sonoridad del canto/habla de la paloma es más cercano a la referencia del “*cuuc tu*

*tuzen*". Difiero de la opinión de Ligorred, quien dice que este sonido se trata de una onomatopeya (Ligorred, 1990: 25), yo considero que no sólo se trata de una imitación sonora,<sup>36</sup> sino que habla de la historia de vida de este ser, de su ya referida relación con la ardilla. La característica común de la onomatopeya es que sólo se presenta como la imitación de un sonido sin un significado preciso, en este caso para los habitantes de Uayma la sonoridad del ave es una frase en maya que además recuerda el relato y el vínculo entre ambos animales y su pasado común.

A diferencia del caso de la chachalaca, donde podemos observar una relación entre una pareja de la misma especie, en el relato de la ardilla y el ave podemos ver la relación entre dos animales de distintas especies. En ambos ejemplos el vínculo se da a partir del lenguaje utilizado, esto es: el maya yucateco. A diferencia de las referencias anteriores, esto no sólo se limita a una palabra en maya que se vuelve significativa, sino se trata de una o dos frases en maya que intercambian los seres.

Como pudimos ver durante este capítulo, existen distintos ejemplos donde el idioma maya es parte indispensable para el entendimiento de las relaciones entre los animales en Uayma y de su vínculo con otros seres.

Regresando a la cuestión de las implicaciones sobre el lenguaje animal, esta conexión genera una especial afinidad con la gente de la región, mientras que la corporalidad distingue a los animales de los seres humanos de Uayma la lengua los acerca. Existen casos como el del perro, donde no queda muy claro su lengua, y la comunicación de las personas con ellos frecuentemente es mediante sonidos. Sin

---

<sup>36</sup> La RAE define la Onomatopeya en su diccionario así: 1. f. Formación de una palabra por imitación del sonido de aquello que designa. Muchas palabras como quiquiriquí han sido formadas por onomatopeyas. 2. f. Palabra cuya forma fónica imita el sonido de aquello que designa; p. ej., runrún. Consulta al diccionario en versión digital el 23/01/18, en <http://www.rae.es/#>

embargo, en ocasiones es posible escuchar el grito en maya de “cox” (vamos). cuando los perros se acercan a lugares indebidos. Los animales no son el único “tipo” de seres que presentan estas características. También los *yuumtzilo’ob* y los *pixano’ob* hablan la maya y cuando se les invoca se hace en este idioma, pero sus cuerpos son de aire, *iik’*, similar al del *ch’oom* (zopilote), que según don Luis: “su cuerpo es de puro aire”.

Entre estos tipos de otredad encontramos ciertas jerarquías. A los santos y a los *yuumtziles* se les habla en maya con respeto, pues tienen autoridad y pueden intervenir directamente en favor o en contra de los humanos. Los *pixanes* siguen siendo parte de la comunidad, como veremos más adelante, y se les habla con cierto temor por la capacidad que tienen de enfermar, pero también con cariño al ser parte de la familia. A los animales se les habla en maya o se escucha el mensaje que traen, ya sea bueno o funesto. En todos estos casos podemos comprender que la lengua maya funge como un cohesionador de relaciones de una gran comunidad multiespecie.

En este sentido la comunidad de Uayma no sólo se compone de sus habitantes humanos, sino por los animales que conviven y se relacionan de manera constante tanto con humanos como con no-humanos, y por aquellos seres que pertenecen a otro “tipo” de existencia, pero se encuentran en contacto directo con los seres humanos.

Cabe mencionar que en la evaluación final del curso de educación ambiental que se realizó en la comunidad de Uayma en el mes de noviembre de 2017<sup>37</sup>, una

---

<sup>37</sup> En el Apéndice I se puede ver el plan de trabajo para llevar a cabo el Programa piloto para el curso de educación ambiental con comunidades rurales del oriente de Yucatán. Este fue la guía para las actividades realizadas en el curso impartido en el mes de noviembre de 2017 dentro de la Escuela Secundaria Vespertina “Juan García Ponce”, de la localidad de Uayma, Yucatán.

de las preguntas realizadas a los alumnos de primero de secundaria con los que se trabajó fue: ¿Crees que la lengua maya es importante para conocer a los animales de tu comunidad? La respuesta mayormente fue que sí y el argumento aportado por los jóvenes casi siempre fue el mismo: si no supiera la maya, no sabría muchos de los nombres de los animales, poniendo en evidencia que en el caso de los jóvenes de Uayma su conocimiento sobre el mundo que los rodea sigue profundamente vinculado a la lengua.

Dentro de mi trabajo de campo en la comunidad me di cuenta de que gran parte de los conocimientos sobre los animales y plantas que se tienen son en maya, particularmente en el caso de sus nombres. En ocasiones es posible que el interlocutor sepa los nombres en español y en maya, pero lo más frecuente es que los sepa únicamente en su lengua natal. Como vimos en este capítulo estos nombres no suelen ser arbitrarios, sino que se encuentran relacionados con ciertas características del ser que está siendo nombrando, y como mencioné anteriormente, creo que es posible considerar que sean los propios animales quien refieren cómo deben ser llamados en lengua maya.

### **Comunicación sobre el futuro. Presagios, augurios y suerte**

Además de la comunicación basada en la lengua maya, me gustaría incluir en este capítulo los presagios referentes a los animales, ya que considero que se trata de un tipo de comunicación que se establece entre animales y humanos. Si bien, los animales son quienes presagian lo que ocurrirá a los humano y no viceversa, considero que puede observarse como un código de comunicación compartido por

ambos, pues las señales de los animales son percibidas por la comunidad de Uayma como parte de una intencionalidad de los mismos para dar un mensaje a las personas. En este sentido, a pesar de que la comunicación no es de dos vías si se completa el esquema básico de comunicación, emisor-mensaje-receptor.

En las siguientes líneas tomaré tres tipos de augurios que son relevantes para las personas en el transcurso de sus vidas. Primero, la llegada de visitas a la comunidad y los animales que hacen estos anuncios; segundo, los avisos referentes a la obtención de dinero o fortuna y, por último, pero no menos importante, los presagios climáticos, ya sean del tiempo de secas o de lluvias.

Los augurios de visita pueden ser importantes dentro de Uayma por varias razones. Si bien la gente suele quedarse en casa, el aviso de una visita podría cambiar los planes de realizar un viaje ocasional a Valladolid. Hoy en día, la utilización generalizada de la telefonía celular ha dejado un tanto de lado la atención de las personas hacia ese tipo de augurios.

En el caso de los augurios de fortuna/dinero es interesante notar que, en el caso registrado, es necesario generar una relación particular con el animal que predice la llegada del recurso económico.

Si bien los augurios anteriormente mencionados pueden llegar a ser importantes, sin lugar a dudas y debido al gran valor de la producción agrícola en esta zona, resultan indispensables aquellos avisos de la fauna que refieren a la llegada de la temporada de lluvias o la continuidad del tiempo de secas.

Dejaré fuera de este capítulo uno de los presagios más importantes y recurrentes que se perciben a través de la observación animal: el presagio de

muerte o *tamaschí*. Este tipo de presagios los trataré con más detalle en el capítulo seis, donde profundizaré en el tema de los animales y la muerte.

Es relevante comentar que estos presagios se enmarcan en un sistema de comunicación entre animales y humanos. Sin embargo, también es necesario comprender que refieren a una manera de relacionarse con la temporalidad por parte de este grupo maya. La posibilidad de construir un conocimiento sobre el futuro a partir de las señales que se presentan en el transcurso de la vida cotidiana.

Además del término *tamaschí* encontramos el de *paach k'iin* o *paachal k'iin* (Tuz *et al.*, 2014), que literalmente quiere decir los día-espalda, lo que queda atrás y no se puede ver, aquello que es incierto. Los presagios, si bien no son indicadores certeros, generan cierto estado de atención en la gente sobre aquello que está por venir, pues ya ha sido predicho. Comentando con Miguel Kanxoc, de la comunidad de Chemax, sobre la diferencia entre ambos términos, él especificaba que en el caso de su pueblo: “el *tamaschí* siempre es negativo, el *paachal k'iin* es más un consejo o advertencia que te dan tus padres sobre lo que podría llegar a pasar si realizas ciertas acciones”<sup>38</sup>.

Nunca existe certeza de lo que ocurrirá, sin embargo, es importante para las personas estar prevenidas sobre los sucesos que podrían estar por venir, desde cuestiones cotidianas como tener la casa limpia y arreglada para recibir una visita, hasta estar preparado para cuando llegue el momento adecuado para sembrar, o incluso observar la ineludible posibilidad de la muerte de un ser querido.

Entre los animales que presagian visitas se encuentran unas pequeñas mariposas negras llamadas *tu tuchkibi*. La manera en que se presenta este presagio

---

<sup>38</sup> Comunicación personal, Miguel Kanxoc, Chemax, 2014.

es a partir de la presencia de estas mariposas en la casa, quienes entran, dan vueltas dentro de la misma y se van, como me comentó doña Margarita. De alguna manera, es lo que harán los visitantes. Según don Emilio, estas mariposas son los muertos que aún no cumplen un año de su fallecimiento.

También, doña Margarita me dijo, que si los gatos se lavan la cara y se bañan, es señal de que habrá visita. Posiblemente esta acción está relacionada con la manera correcta de recibir a las visitas. Curiosamente, el día en que doña Margarita me comentaba esto, observamos a un gato tener este comportamiento, y un poco más tarde llegaron unos turistas a comprar artesanías. Estos también son considerados visitas, él era de Puebla y ella originaria de Francia.

En particular en el caso de la familia Espadas, estos presagios de visita cobran especial relevancia, ya que la familia desde hace tiempo ha decidido dedicarse a la alfarería como actividad productiva principal, con un amplio catálogo de piezas que son vendidas a las comerciantes en el mercado de Valladolid para su posterior reventa, u ofrecidas de manera directa en el cuarto frontal de la casa que sirve de local para venta. Dependiendo de las piezas y el público al que se desea llegar, la producción varía durante cada época del año. Sin embargo, el taller no para y abastece los gustos y necesidades del turismo internacional, nacional, regional e incluso de la población de Uayma y las comunidades vecinas. También en ocasiones el hijo menor de la familia, Virgilio, imparte talleres sobre alfarería y elaboración de instrumentos a estudiantes nacionales y extranjeros.

Estos datos cobran trascendencia si entendemos que para la familia Espadas las visitas normalmente se refieren a posibles compradores de su trabajo. De hecho,

en ocasiones, cuando las vendedoras locales acuerdan un día para ir a hacer un pedido o surtir algunas piezas que necesitan se dice que vienen visitas.

En estas ocasiones si se llegara a presentar alguno de los augurios de visita, la familia tiene la certeza que se trata de los compradores, sin embargo, a diferencia de estas visitas programadas, los turistas ocasionales llegan de manera inesperada, y debido al tipo de piezas que se suelen llevar, pueden representar una buena venta, por esto la familia procura no dejar la casa sola, y menos en las épocas donde las ventas son altas, como en el mes de noviembre durante el *jannal pixan*<sup>39</sup>.

Un ejemplo similar sobre los augurios de visitas a través de las mariposas podemos encontrarlo entre los tojolabales de las Margaritas. Fernando Guerrero en su tesis de maestría señala que, cuando la mariposa *turtux* (*Eurytides philolaus*) entra en la casa las personas dicen “*jakta yal ay ma’ oj jakuk*, ya vino a decir que alguien va a llegar/ ya llegó aquí a decir que alguien va a llegar” (Guerrero, 2013: 72). Como menciona el mismo autor dentro de su texto, a pesar de que el augurio no sea mediante la voz, como ocurre con las aves se utiliza el verbo “decir” para referirse al pronóstico a partir de la presencia corporal de la mariposa, lo cual marcaría una forma de comunicación no verbal. Al mostrarle a don Emilio la imagen del tipo de mariposa referida por Fernando Guerrero, me dijo que se trataba de la misma, y que su vuelo era rápido como el canto de la *yuya*.

La *yuya* o *yuyum* (*Icterus spp.*) puede pronosticar una visita o una discusión, como dice don Emilio, sin embargo: "el canto del ave es rápido, así como las

---

<sup>39</sup> Durante el mes de noviembre en las comunidades de la península de Yucatán se lleva a cabo el *jannal pixan* (comida de los muertos), en este periodo los “espíritus” de las personas fallecidas vuelven al pueblo para convivir con sus familiares. A diferencia lo que ocurre en la ciudad de México, el *jannal pixan* dura todo el mes, además se considera un período más solemne y melancólico que festivo, como veremos con detalle en el capítulo 6.

acciones son rápidas (la visita o la discusión)". Estos pronósticos son de corto plazo, después de que la *yuya* canta en la casa la visita llegará en dos días a más tardar, según me comentaron mis interlocutores.

En contraste con esto existen otro tipo de presagios para las visitas que vienen de lejos y tardarán en llegar a la casa. Cuando vienen personas de lejos la candela se quemará rápidamente y de manera sonora; al decir de don Emilio: "los antiguos decían que cuando se quema así la candela es que le está jalando los pies a la persona, para que llegue a la casa". Este presagio tardará en cumplirse una semana o más. Resulta interesante la relación que pueden tener los troncos quemándose con el camino de las personas. Además de la referencia anterior, don Emilio me insistió en que no pusiera a quemar la madera de la parte de las ramas hacia el tronco, que si se quemaban así yo podría perder mi camino en el monte, el tronco deberá quemarse de donde hay un solo camino hasta donde se vuelven varios.

Encontramos otro aspecto relacionado con los eventos futuros que llegan a pronosticar los animales: se trata de la fortuna económica o la prosperidad. En algunas ocasiones estas señales de suerte tienen que complementarse con una acción que concrete el buen augurio. Un ejemplo de esto es la aparición de un grillo verde de gran tamaño (*Tettigonia viridissima*), llamado *máas*, que al introducirse en la casa señala la "suerte"<sup>40</sup>. Durante mi trabajo de campo, uno de estos grillos entró en la casa donde duermo, al preguntar a la familia Espadas sobre esto, me comentaron que se trataba de mi suerte, que tendría dinero. Sin embargo, al

---

<sup>40</sup> Como veremos más adelante en el caso de la cacería, el término en español de "suerte" se suele utilizar para referirse a la fortuna de alguna persona, pero también en ocasiones a ciertos objetos que permiten a las personas tener una capacidad especial para desempeñar cierta actividad.

comentarlo con doña Elide ella precisó que para que se cumpliera la suerte era necesario atrapar al grillo, mientras se sostenía fuerte se le tenía que quitar cada una de sus extremidades, de esta forma el grillo no podría irse así se quedaría igual que el dinero. Me pareció inapropiado desmembrar al grillo así que simplemente lo dejé ir, junto con mi “suerte”.

Otro de los animales relacionados con la fortuna es la araña. Según Virgilio, si una araña, particularmente las arañas patonas de la casa (Familia *Pholcidae*), se posa en ti es señal de que recibirás dinero, y si una telaraña se queda pegada en tus manos resulta ser el mismo presagio. Es interesante pensar que al igual que en el caso del grillo, es el animal el que selecciona a la persona depositaria del mensaje de un prometedor futuro. A pesar de lo anterior, las telarañas no siempre son un buen augurio. Si las telarañas son de gran tamaño y blancas, ubicadas en los árboles, son identificadas como las sabanas del muerto, por lo tanto, se ven como augurio de muerte.

Además de las arañas y el grillo, la presencia de las ranas también es vista como un augurio de buena fortuna o prosperidad. Usualmente, la forma en que las personas se dan cuenta de que algún anuro ha llegado a vivir a su casa es a través de su presencia sonora.

A diferencia de otros sitios del mundo, donde los cambios en el clima dan origen a estaciones, en Uayma, al igual que en gran parte de México, el cambio más importantes se da entre las temporadas de lluvias y secas. Además de esto, también existe la percepción de las variaciones climatológicas a partir del cambio en los vientos. Don Emilio me comentó que cuando llega el aire de *xaman* (norte), terminará la temporada de lluvias, *ja jalil*, y comenzará la época de frío. Durante mi

estancia en Uayma en el mes de octubre de 2017 me indicó esto al darse cuenta que la dirección y temperatura del viento había cambiado. Esto resulta importante para su oficio de alfarero, pues el secado de las piezas de barro es distinto según la temperatura del aire. El siguiente cambio significativo es cuando el aire caliente vuelve a soplar desde *nohol* (sur), y con esto comienza el tiempo propicio para la quema de la milpa, ya que este viento ayuda a que la milpa se queme de manera uniforme.

Una predicción climática que existe en la península de Yucatán es el *xook k'iin* (estudio de los días), también conocida en español como cabañuelas<sup>41</sup>. Este sistema consiste en generar una predicción del clima de todo el año a partir de la observación del comportamiento climático de los primeros 24 días del mes de enero. En el caso de Uayma no es tan común esta práctica, las personas observan el entorno y los cambios en el mismo, generando sus predicciones en un lapso menor tiempo. Además de los cambios en los vientos y la inspección de otro tipo de señales en el ambiente, la observación del comportamiento de los animales, que de ser anómalo, pueden predecir que el tiempo de secas se extenderá o que están por llegar las lluvias.

Estas predicciones relacionadas con los animales cobran mayor relevancia si consideramos la importancia que tiene para los campesinos el poder sembrar en buen momento; esto quiere decir ni muy temprano ni muy tarde con relación a la llegada de las lluvias. Sembrar con mucha anticipación tendría como consecuencia que los brotes podrían quemarse con el calor extremo del sol en el caso de extenderse por mucho tiempo la sequía. Si se siembra demasiado cerca del *ja'jalil*,

---

<sup>41</sup> Así llamadas en España, es un sistema muy común entre los campesinos del área mediterránea.

la posibilidad de que las pequeñas plantas se ahoguen y no alcancen a dar buena cosecha es bastante alta.

El *ja'jalil* se diferencia del resto de lluvias anuales por la fuerza e intensidad de la caída de las lluvias; si bien es posible observar lluvias durante gran parte del año, estas son esporádicas y su duración es muy breve. Cuando llega el *ja' jalil* lloverá de manera significativa durante esos meses, proporcionando el riego necesario para el crecimiento del maíz. Cabe recordar que en la península de Yucatán no es posible encontrar agua superficial, si bien es posible disponer de agua en algunos cenotes, resultaría muy complicado el riego de las milpas mediante este sistema, a menos de que se estableciera un sistema de bombas, lo que no es el caso de Uayma<sup>42</sup>. Es por esto que la abundancia de lluvias durante la temporada es indispensable para la obtención de una buena cosecha que será el sustento de la familia durante todo el año.

Antes de la llegada de las lluvias es posible que comience a llover un poco. Con estas lluvias se comenzará a sembrar el maíz y posteriormente crecerán los brotes, pero como se mencionó, estos no sobrevivirán si se siembra con mucha antelación o muy tarde. Es aquí donde los presagios de los animales cobran mayor relevancia, pronosticando ambos sucesos, la continuidad de la sequía o la llegada del *ja'jalil*. Existen incluso, las predicciones animales asociadas a la llegada de los huracanes.

Uno de los animales que predice la continuación de la temporada de sequía es la cigarra. No es nada fuera de lo común escuchar cantar a las cigarras (*ch'och'*)

---

<sup>42</sup> A diferencia de Uyama, en la comunidad de Sisbichen, comisaría del municipio de Chemax, existe un área donde se ha establecido una sección de riego, sin embargo, este lugar apto para la agricultura extensiva se ha destinado únicamente para la siembra de cilantro y rábano que son vendidos por las personas que lo siembran dentro de la comunidad, así como en Cancún.

en las noches de mayo en Uayma. Sin embargo, no es su presencia lo que marca el augurio, ni siquiera su presencia sonora que es mucho más imponente, sólo si este pequeño insecto canta de una forma particular será señal de que la sequía se extenderá por más tiempo. Como me contó Virgilio Espadas mientras escuchábamos el canto nocturno de la cigarra en una mina de tierra blanca, “Escuchas, si la cigarra canta muy largo y luego varias veces seguidas, quiere decir que la temporada de secas se va a alargar”. En el *Diccionario Cordemex* aparecen los términos *ch’och’lem* o *ch’och’lim* para nombrar a este ser, los que resultan muy similares a la forma como se les llama a las cigarras en Uayma. Sin embargo, es interesante que este diccionario nos proporcione como sinónimo el término *ts’ay k’in*, literalmente “colmillo solar”, para referirse a las cigarras (Barrera Vázquez, 1979: 139). El término *say* se suele utilizar para las hormigas rojas, aunque tendría más sentido decir *say k’iin*, “hormiga solar”, lo cual podría colocar a las cigarras y algunas hormigas en un mismo grupo.

Don Emilio menciona que algunas aves bajan al piso cuando va a hacer sol y comienzan a cantar desde temprano. Igualmente, el pequeño sapo *ot muuch*, llama al sol con su canto (García, 2015: 103).

Uno de los presagios que anuncia la llegada de la temporada de lluvias es el canto de las ranas. Si bien los anuros cantan cuando ya han llegado las lluvias, durante esta temporada no pararán con su canto-rezo para que los dioses de la lluvia no cesen con su labor, como vimos anteriormente. Sin embargo, antes de que la mayoría de ranas y sapos canten, se escuchará el sonoro canto de los *uo muuch*. La identidad de estos seres se plantea compleja al conjuntar la presencia visual de uno de los sapos más grandes (*Rhinella marina*) y la presencia sonora de un

poderoso cantante (*Rynuphinus dorsalis*) (García, 2015: 68-70). Su presencia sonora se anticipará a las lluvias y su presencia visual caerá del cielo junto con las tortugas en la primera lluvia del *ja'jalil*. Además de lo anterior, durante mis estudios de maestría, los habitantes de los pueblos del oriente de Yucatán llegaron a referirme que la panza de ranas y sapos está llena de maíz, por lo que sí llegarán a impactar directamente con el suelo, reventaría haciendo que ese maíz quedara esparcido por la tierra, como si ellos mismos lo sembrarán (García, 2015: 99-105).

Las tortugas están relacionadas también con el rayo. Así, los niños de la secundaria de Uayma en la visita al zoológico Vallazoo<sup>43</sup> querían saber cuál de las tortugas que se encontraban ahí era aquella que “si te muerde sólo te suelta hasta que se escuche el rayo”. Don Emilio dice que puede ser cualquier tortuga, pero en especial la *tuk'iis*, también llamada casquito (*Kinosternon spp.*) Al respecto de esta clase de tortugas, Jorge Escalante refiere que tiene el término de *k'iis*, que quiere decir pedo: se usa en estas tortugas debido a que, igual que las culebras, usan un olor apestoso como forma de defensa contra los depredadores<sup>44</sup>.

La relación entre la mordida de las tortugas y el rayo que los niños referían durante la visita al zoológico puede hacer referencia a su relación con los *Chaako'ob*, al igual que con los anuros<sup>45</sup>. Esto se debe a que los *Chaako'ob* no sólo son los encargados de hacer llover, sino que entre sus habilidades tienen la posibilidad de generar rayos. Al respecto podríamos pensar que el rayo en este caso es un llamado de atención para la tortuga para que deje de morder.

---

<sup>43</sup> Esta visita formó parte del módulo 3 en el “Curso de educación ambiental” impartido en dicha secundaria.

<sup>44</sup> Comunicación personal Jorge Escalante, Ciudad de México, febrero , 2018.

<sup>45</sup> Para profundizar en el tema de la relación de los anuros y los dioses de la lluvia se puede revisar mi tesis de maestría (García, 2015).

Además de los presagios de la temporada de lluvias, podemos mencionar algunos animales que hacen augurios para anunciar la cercanía de las lluvias, como el caso del pájaro *japun jaap*, que se posa en una rama de árbol seco augurando que pronto lloverá. Otro caso interesante es el de las mariposas nocturnas, que son llamadas *mahana*, literalmente “presta casa”, por su hábito de entrar en las casas antes de que llueva.

Una tarde que comenzamos a ver pasar zopilotes volando bajo, doña Margarita me dijo que eso era señal de que iba a llover, en esa ocasión, efectivamente, unos minutos después comenzó a lloviznar. Sin embargo, si estas aves llegan a bajar dentro del solar de la casa es una señal de muerte. Contrapuesto a estos presagios, el *pich* (*Dives dives*) avisa que se detendrá la lluvia. Durante la temporada de lluvias esta información suele ser valiosa para los campesinos que se encuentran trabajando en su milpa y debido a la lluvia tienen que buscar refugio; una vez que escuchan el canto de esta ave pueden tomar camino de regreso a casa. Un día, estando en el taller de alfarería comenzó a llover, después de un rato comenzó a cantar el *pich*, unos minutos más tarde la lluvia paró y don Emilio me recordó lo que me había contado sobre su canto, me dijo: “*tu taan le chich'o conex* (lo dijo el pájaro vámonos)”, entonces salimos del taller rumbo a la casa antes de que volviera a llover. En el ejemplo anterior observamos que se utiliza el verbo *taan*, hablar o decir, para referirse al canto del ave que augura la detención de la lluvia.

Aunado a las señales de lluvias, existe el presagio de la llegada del huracán. Entre los sapos, el *carrillo muuch* es aquel que pronostica la llegada de este fenómeno. En este caso no solo existe un aviso por parte de este ser, sino que

participa de manera indirecta en la llegada del huracán a partir de su canto (García, 2015: 104-106). Si bien esta señal podría ayudar a los campesinos a prepararse para la llegada de un momento peligroso, también trae implícita la desgracia y posible destrucción. A pesar de que el huracán no sea de tanta intensidad, puede llegar a afectar las cosechas, como me comentó don Pedro: “Estos maíces no crecieron bien porque vino el huracán”, ya que el agua salobre traída desde el mar y regada sobre la milpa afecta directamente el crecimiento del maíz.

Después de este análisis sobre los distintos tipos de comunicación entre los animales y los mayas yucatecos, consulté a mis interlocutores sobre el idioma en que se les hablaba a los animales<sup>46</sup>. La respuesta tanto de don Emilio como de Martín fue que, en maya, aunque algunos animales como los loros pueden aprender el español si se les enseña, al igual que a los perros. En el caso de los animales del monte, los cazadores normalmente se comunican con ellos en maya o a partir de su sonoridad.

De esta manera podemos dar cuenta que existe una comunidad de hablantes que no está determinada por la especie, y donde los seres humanos no son los únicos capaces de entender y reproducir una lengua. Esto permite tejer redes de relación donde la lengua común, en este caso el maya yucateco, puede servir de puente entre distintas clases de seres existentes, si tomamos en cuenta que los rezos a los dioses de la lluvia o a los santos católicos se suelen realizar también en maya.

---

<sup>46</sup> Como ya pudimos dar cuenta en lo referente a los términos para aludir a los animales en maya, es necesario hablar de cierto animal en particular, si bien existe la categoría *ba'alche'* no se usa de manera abstracta.

Sin embargo, la creación de este tipo de comunidades multiespecie no sólo está determinada por la lengua. Como veremos en el siguiente capítulo, la construcción de espacios colectivos como la milpa o el trabajo conjunto y la negociación para la cacería definirán gran parte de las relaciones entre los participantes de esta comunidad.

Capítulo IV. La milpa y el monte de todos. El trabajo animal y la construcción del espacio común.

En la zona oriente del estado de Yucatán, el cultivo de la milpa sigue siendo parte sustancial de las actividades productivas de gran parte de las familias; a pesar que esta actividad no sea económicamente redituable, la gente sigue sembrando “porque así estamos acostumbrados”, como dice don Luis.

Sin embargo, podemos pensar en la milpa como algo más que una costumbre arraigada que se sigue realizando a costa de una importante pérdida económica de los campesinos. Comprender la milpa como un espacio que genera un conjunto de relaciones directas e indirectas con una gran cantidad de seres nos hace entender que se trata de algo más que una costumbre; como dice el mismo don Luis: “sólo sabemos hacer eso”, aunque su aseveración sea parcial, ya que muchos de los campesinos ejercen otro tipo de actividades, como la cacería, la apicultura, la albañilería, el comercio, la venta de artesanías, entre otras.

Esta última frase de don Luis puede ser leída de una manera más compleja, podemos pensar en su respuesta como “sólo sabemos vivir de esta manera”, puesto que los campesinos habitan el espacio del monte que han de transformar en su siembra, y lo hacen principalmente mediante el trabajo. Sin embargo, esto no sólo es un rasgo propio de los humanos, se trata de una tarea conjunta y para la cual el agricultor ha de entrar en relación con cada uno de los seres involucrados, entre los que encontramos a los animales como compañeros y agentes de dicha tarea.

El cultivo de la milpa desencadena dos aspectos indispensables para la comunidad de Uayma: primero la obtención de un sustento alimenticio, pues en la

mayoría de las ocasiones el maíz sembrado será consumido por la familia. La cosecha se venderá si se tiene un excedente importante o si es indispensable tener un dinero extra debido a una emergencia. Doña Elide, de más de 90 años, paga a su hijo para que le siembre un poco de milpa y pueda tener su maíz. En la alimentación de los pobladores de Uayma, el maíz sigue siendo parte sustancial, principalmente en forma de tortillas, ya sean hechas a mano o “maquiladas”. La tarea de llevar al molino el maíz nixtamalizado<sup>47</sup> y transformarlo en tortillas para la comida sigue siendo una tarea principalmente femenina, que se suele enseñar a las generaciones más jóvenes.



Doña Margarita y su nieta Melina van a moler. Fotografía Pavel García, Uayma 2017

Al mismo tiempo, la acción de comer desencadena muchas relaciones entre distintos seres, tal y como hemos visto con el proceso de crianza, pero también algunos procesos de depredación de los humanos con los animales, o viceversa, como veremos más adelante.

---

<sup>47</sup> En el proceso de nixtamalización se hierva el maíz seco en agua con cal, dejándose reposar por varias horas, posteriormente es lavado y usado para la elaboración de masa.

El segundo aspecto que se desencadena a partir de la milpa es la creación de un espacio particular, que tiene como consecuencia la creación de una red de relaciones con aquellos seres que habitan dicho espacio, principalmente animales y espíritus. Así, la milpa es vista como un trabajo colectivo, donde cada ser cumple una función particular y donde los animales son parte indispensable en el crecimiento o destrucción de la milpa. De esta manera, el proceso que implica la creación de la milpa es una acción llevada a cabo por un colectivo multiespecie. Estas relaciones resultan relevantes en la cotidianeidad de los habitantes de Uayma, tanto en su tránsito por la comunidad como el monte que los rodea.

En las siguientes páginas intentaremos dar algunas claves sobre las relaciones que los habitantes de Uayma sostienen con los animales en los distintos espacios y en algunas de las actividades que realizan, principalmente en el cultivo del maíz y la cacería.

Antes de hablar propiamente de las relaciones imperantes en la milpa y la cacería sería importante mencionar la relación que existe entre los perros de la casa. Como vimos en el segundo capítulo, tanto gatos como perros tienen un trabajo, parte de esta labor se desarrolla en el solar, ocasionalmente algunos perros también podrían ayudar en actividades en la milpa o el monte.

La alimentación de perros y gatos suele ser limitada, y se alimentan “parejo”; esto quiere decir que se les da a todos las sobras de la comida que ha guisado la familia, sin embargo, pocas veces se separan para cada uno, normalmente se tiran los restos de comida al solar y ahí deberán acercarse gatos y perros a comer, en el caso de que haya varios deberán competir directamente por la comida que se les arroja. En ocasiones se suman a perros y gatos algunas gallinas que pueden estar

sueltas. Esto puede cambiar si la familia aprecia especialmente a alguno de sus perros, por ser muy bueno en su trabajo o ser un obsequio de alguien apreciado por la familia. Algunas familias de Uayma alimentan a sus perros con croquetas, pero su dieta variará según el caso particular de cada familia. En este caso podemos comprender la relación de intercambio entre los perros y sus dueños, quienes reciben estos alimentos debido a su trabajo en la casa.



Perro y gato se alimentan juntos de sobras de comida. Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Además de compartir sus alimentos, los campesinos comparten su trabajo con los perros, llevándolos a la milpa para que cuiden, pues no se pierden con facilidad en el monte, como puede ocurrirles a los humanos. Una tarde mientras doña Margarita hacía tortillas, comenzó haciendo una tortilla más grande, cuando estuvo lista se la aventó a “Oso”, el perro de la casa. Cuando le pregunté por qué lo

hacía me respondió: “si uno come la primera tortilla se pierde en el monte”; entonces continué cuestionando: “¿y Oso no se pierde?”, a lo que ella respondió: “ no, él es chingón”. Este último término, según Elias Plata (Plata, 2017: 11), se usa también para designar a los campesinos que llevan el liderazgo de la cacería. Si bien existe una distinción clara entre los perros de casa y de cacería, tanto por sus trabajos como por su alimentación, al parecer en ambos casos existe una relación con el monte y las tareas que se realizan en él.

En el caso de la depredación debemos tomar en cuenta la cacería por parte de los campesinos a los animales de monte, y la relación que es necesario establecer con sus dueños.

### **La milpa y su cuidado colectivo**

Como se ha mencionado, en la zona oriente del estado de Yucatán el cultivo de maíz por parte de la población continúa siendo una actividad de suma importancia que se puede combinar con la apicultura o la siembra de otro tipo de alimentos dentro del mismo espacio, la milpa, tales como: camote, calabaza, chile y diferentes tipos de leguminosas, entre otros. En ocasiones, como el caso de la milpa de don Pedro, es posible que el milpero designe un espacio cercano a la milpa para sembrar árboles frutales y/o maderables que les puedan dar un beneficio económico a mediano o largo plazo.



Don Luis en su milpa. Fotografía Pavel  
García, Uayma 2017

Aunque no es tema de interés para esta investigación, es importante decir que recopilar todo el trabajo necesario para poder llegar a una buena cosecha de maíz es un proceso bastante largo y que requiere de mucho esfuerzo. Para realizar esta actividad se puede contratar a personas que realicen algunas de las tareas importantes, como la quema, la siembra o la cosecha, pero el empleo de trabajadores evidentemente elevará el costo de la producción de maíz. Cabe recordar que el tipo de cultivo que se realiza es rotativo, mediante el sistema roza-tumba-quema<sup>48</sup>. Si bien los momentos de la quema, la siembra y la cosecha requieren de un trabajo colectivo, el cuidado de la milpa es un trabajo continuo que se puede realizar de manera individual.

---

<sup>48</sup> Para profundizar en el sistema de cultivo de maíz en la zona se puede consultar el texto de Silvia Terán Contreras y Christian H. Rasmussen *La milpa de los mayas. La agricultura de los Mayas prehispánicos y actuales en el Noreste de Yucatán* (1994).

Además del trabajo humano, es posible recibir ayuda de un *alux*,<sup>49</sup> quien no permitirá la entrada de ningún animal que pudiera amenazar la milpa y podría desempeñar algunas otras tareas. Uno de los problemas de recibir ayuda del *alux* para cuidar la milpa, es la obligación de llevarle comida a este pequeño ser según el acuerdo generado al iniciar la relación entre ambos. Al invocar al *alux* para que viva dentro de una pequeña pieza de barro<sup>50</sup>, en una piedra antigua o pieza arqueológica, se toma un acuerdo sobre las tareas que va a desempeñar. Si el campesino no cumple con dicho acuerdo el *alux* podría molestarse y dañar al milpero. Don Luis me comentó que a él no le gusta trabajar así, “porque el *alux* no deja pasar a nadie a la milpa, incluyendo a mi esposa, que a veces cuando estoy cosechando va a dejarme la comida a la milpa”. Sin embargo, este mismo interlocutor reconoce el beneficio que podría implicar tener un ayudante como ese “eso sí, no entra ningún animal, puedes dejarlo así y los tejones no entran”.

Además del trabajo de los humanos y los *aluxes*, el crecimiento de las cañas y mazorcas implica también que los dioses de la lluvia cumplan con la labor que les ha sido designada por Dios: hacer llover en el mundo, pero en particular en las milpas de los campesinos. En algunos lugares del oriente y sur del Estado se

---

<sup>49</sup> Estos seres que aparecen continuamente en los relatos de los campesinos en la península de Yucatán. Son descritos como pequeños niños que pueden presentarse ocasionalmente desnudos, sin embargo, pocas veces son observados y comúnmente sólo se les escucha, esto debido a que “están hechos” de “viento”. Su comunicación es mediante silbidos o arrojando piedras a los campesinos en reclamo por su promesa no cumplida de comida. Para profundizar en este tema se puede revisar el texto “Con poder para tratar con los vientos: *jmeeno’ob*, *aluxo’ob* y *waayo’ob* entre los mayas de la Península” de Patricia Balam y Ella F. Quintal Avilés (Balam y Quintal, 2015).

<sup>50</sup> Esta invocación es realizada por un *jmeen* mediante un ritual, en dicha ceremonia se llama al *alux* a entrar en la pieza de barro hecha ex profeso para alojarlo, después se coloca sangre en las comisuras de la figura para darle vida. Don Emilio me comentó que esta figura no debe ser cocida en el horno. Actualmente la familia Espadas continúa realizando piezas de barro a la que llaman *alux* y que venden como artesanías, sin embargo en varias ocasiones me reiteró que a estos no se les puede dar vida. La tía de la familia Espadas, Juanita Dzul, realizaba estas figuras, sin embargo, con la muerte del *jmeen* del poblado cercano de San Francisco Tinum esto se dejó de hacer en la localidad. Puede verse más sobre este proceso en el texto de Patricia Balam y Ella F. Quintal antes mencionado (Balam y Quintal, 2015: 178-179)

continúa practicando el ritual de *Cha'chaak*, ritual de petición de lluvia. En el verano de 2014 pude asistir a esta ceremonia en la comunidad de Tiholop, al sur-oriente del Estado. Resultó relevante para mi investigación de maestría la presencia de niños-sapos como parte del ritual, los que al igual que los milperos ruegan de manera conjunta por el agua que han de derramar los dioses sobre la tierra. Si bien dentro de la petición se nombra a aquellos campesinos que han aportado algo para el ritual, también se pide para que llueva en todo Yucatán, toda la Península e incluso todo el mundo (García, 2015).

Ya que el maíz retoña, comienza un cuidado importante por parte de los campesinos. El crecimiento de las mazorcas trae consigo la llegada de ciertos animales nocivos para el cultivo de la milpa, entre ellos principalmente los tejones y algunas aves como el *ch'eel* (Chara yucateca o *Cyanocorax yucatanicus*). Otros animales como los venados, los jabalíes, las tuzas, los tepezcuintles, etc, se acercarán a la milpa; sin embargo, su consumo es menor y los milperos pueden utilizar este espacio como un sitio para la cacería de estas especies.

En la época de crecimiento del maíz, don Luis suele hacer entre dos y cuatro viajes diarios a su milpa que se encuentra a 2.5 km del pueblo, para cuidar que no vayan a entrar los tejones, ya que una manada grande, de acuerdo con nuestro interlocutor puede llegar a estar compuesta hasta por 80 individuos, dañaría gravemente el cultivo, pues en búsqueda de las mazorcas se suben a las cañas de maíz llegando a quebrarlos y arruinado el crecimiento y la cosecha. En el caso de las aves, además del *ch'eel*, los pericos, *t'uut*, pueden llegar en grandes cantidades a comer las mazorcas.

Los métodos para lidiar con la posible llegada de estos animales son distintos. La colocación de ropa vieja sobre palos para que se mueva con el viento, a modo de espantapájaros, puede ser útil para prevenir la entrada de los tejones, aunque esto no resulta completamente efectivo, por lo que el campesino tendrá que hacer visitas frecuentes para cerciorarse de que no entren estos animales. Otra forma diferente es la colocación de las mismas trampas, pero impregnadas con la grasa del tigre (jaguar) según comenta don Luis. Sin embargo, este método es poco usado por la dificultad de obtener dicha grasa. Al respecto, nuestro interlocutor sabe de la eficacia que llega a tener esta práctica: “con esa cosa no entra nada, piensan que el tigre está ahí, incluso esos *chijj* (tejones) llegan a cagarse de miedo cuando lo huelen”.

Como parte de la ayuda para el cuidado de la milpa y así evitar la entrada de los tejones, se suele llevar a un perro. Éste se encargará de ahuyentar a los animales que puedan entrar donde se encuentra el maíz. Este método fue utilizado por don Pedro el año 2017. Además de llevar a su perro le construyó una pequeña casa donde podía resguardarse de la lluvia, y le llevaba agua y tortillas para comer, por lo menos cada tercer día, dejándole una cantidad suficiente para los días que no iría a alimentarlo.

Al igual que ocurre con el trabajo del *alux*, es importante mantener bien al cuidador llevándole su alimento. Parte de esta responsabilidad y la relación de acuerdo entre el campesino y estos seres dará como resultado una buena cosecha. En ambos casos, y como ocurre con el trabajo de los perros en el solar, el acuerdo de reciprocidad entre el dueño y el cuidador es similar, con la salvedad de que el

incumplimiento con el *alux* puede traer consecuencias de mayor gravedad para la salud del campesino o su familia.



La casa del perro en la milpa. Perro en la milpa. Fotografías Pavel García, Uayma, 2017

Una buena cosecha dependerá en parte del trabajo que realiza el *koos* (águila), quien cuida las mazorcas para que otras aves como el *ch'eel* o el *t'uut* no lleguen a comerlas. Don Pedro comenta que si se obtiene buena cosecha se hace un ritual de agradecimiento donde se ofrecen los primeros elotes, llamado primicia, o se hace *pibinal* (elote en pib). En esta ceremonia se agradece a los seres que hicieron posible que se pudiera dar el maíz de manera satisfactoria, entre los agradecimientos también se incluye al “santo *koos*” y se saca su jícara de *saka'* igual que a Dios y al resto de seres que son ofrendados<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Terán y Rasmussen se refieren al agradecimiento como *holche yetel pibil nal* o *u janil kol*, y relatan que en Xocen parte de los ofrecimientos se realizan en la iglesia católica (1994: 243). Por su parte, Villa Rojas separa el ofrecimiento de las primicias del *u-hanil-col*, al cual da un sentido de cierre del ciclo agrícola y agradecimiento (1978:326-332). En ninguno de los dos casos reportados se menciona la intervención o agradecimiento al “santo *koos*”.

Un caso similar de intervención de grandes aves en el proceso del cultivo del maíz se da entre los nahuas, donde Dominique Raby registra la ofrenda de guajolote que se le hace a los zopilotes para que limpien el cielo y permitan la llegada de las lluvias (Raby, 2013). Si bien, en este caso el trabajo del ave no es directamente con la milpa, su labor se vuelve indispensable para el éxito de esta actividad, y en ambos ejemplos podemos dar cuenta de un trabajo colectivo entre humanos y animales para lograr una cosecha fructífera.

La intervención de los animales en el proceso del cultivo de la milpa no sólo se manifiesta de esta manera, don Emilio también me comentó que es bueno que los campesinos consuman los pulmones cocidos del pollo para que en el momento de la cosecha puedan llenar pronto su costal o canasto. De cierta forma, al consumir esta parte del pollo, que está dispuesta para llenarse, los campesinos lograrán aumentar su capacidad de llenar su propio contenedor.

Además de la cosecha del maíz es posible sembrar otro tipo de alimentos en la milpa, entre estos podemos considerar el camote y la yuca. Don Emilio me comentó que a los niños se les puede colocar en la muñeca un hueso del *tsuub* (sereque), próximo a su mandíbula, para adquirir mayor habilidad en la búsqueda y cosecha de estos tubérculos, tal y como lo hace el roedor. Caso similar al anterior, donde las habilidades del animal son tomadas por el ser humano.

De esta forma es importante recalcar que el trabajo de la milpa necesariamente es una labor conjunta de muchos “tipos” de seres, donde el ser humano obtiene el mayor beneficio, pero es parte de su compromiso agradecer a todos aquellos que intervinieron en este logro colectivo: Dios, los dioses-viento, los dioses de la lluvia, los santo católicos, el señor del monte, los sapos, los perros y el

águila forman parte de un mismo colectivo al que el campesino debe su cosecha y alimentación. En muchos de los casos se establecerá una relación de reciprocidad uno a uno, pero de manera general es posible observar una red de relaciones vinculadas a la creación de un espacio común de agencia compartida.

A la par de este proceso, el crecimiento del maíz hace posible que algunos animales, como tejones, venados, tuzas, jabalíes entren a comer los retoños. Esto también puede ser usado por los campesinos para cazar mediante el método de “cacería de espiar”, como veremos más adelante. Así, la milpa o el acahual se usan como posibles comederos para estos animales. Este tipo de cacería es diferente a la milpa-comedero-trampa que refiere Didac Santos para Quintana Roo, pues en el caso que reporta este investigador la milpa es realizada *ex professo* para la cacería (Santos *et.al*, 2013). De esta manera, y como veremos en el siguiente apartado, tanto el cultivo de la milpa como la cacería en Uayma son actividades colectivas donde se conjuntan una gran cantidad de agentes, y donde los animales no sólo son depredadores de la milpa o presas de los humanos, también pueden ser colaboradores en ambos procesos.

## **La cacería y las relaciones animales en el monte**

En los pueblos de la península de Yucatán es común escuchar de personas que salen de cacería, pero al ser Uyama la cabecera municipal y estar tan cerca de la ciudad de Valladolid pensé que no encontraría cacería en esta comunidad. Grande fue mi sorpresa cuando me di cuenta que incluso existen familias dedicadas a esta actividad, junto con algunos campesinos que ocasionalmente salen a cazar en grupo o en solitario.

Las presas más comunes en Uayma son el pavo de monte (*Meleagris ocellata*), en maya *kutz*, la codorniz yucateca (*Colinus nigrogularis*) *xbeech'*, la perdiz (*Alectoris rufa*), *nóom*, la chachalaca (*Ortalis vetula*), *baach*.<sup>52</sup> Sin embargo, las presas predilectas de los cazadores son aquellas de mayor tamaño, como el puerco de monte (*Tayassu pecari*) o *kitam* y las dos clases de venados: el cola blanca (*Odocoileus virginianus*), *keej*, y el temazate (*Mazama temama*) llamado *yuk*.

Como mencionamos anteriormente, este proceso no sólo se refiere a una relación entre presa y depredador, es necesario pensar la cacería como una negociación y alianza entre los seres humanos y los dueños de los animales. También, y principalmente para la cacería de batida, se trata de un proceso colectivo, donde por igual intervienen tanto perros como humanos, cuestión que abordaremos a continuación

Don Emilio me platicó que hay distintas formas de cacería: la “batida”, donde un grupo de personas van a cazar, comúnmente con ayuda de perros cazadores,<sup>53</sup> “espíar”, donde se monta guardia en un sitio usualmente cercano a la milpa durante el atardecer y la noche, o la noche y el amanecer —en ocasiones los cazadores pueden apoyarse de un perro para rastrear a la presa si esta queda herida, en este tipo de cacería se utilizan brotes de maíz para atraer a los venado y los que funciona como una trampa, también los cazadores pueden situarse cerca de algún árbol frutal o una fuente de agua—; de “lampareo” que consiste en caminar el monte

---

<sup>52</sup> Los nombres de las aves me fueron referidos por mis interlocutores en español o maya, para completar la información, así como agregar los nombres científicos he utilizado la tesis de licenciatura de Giovani Balam (Balam, 2013), quien realizó su trabajo de campo en la comunidad de San Francisco el grande Tinum, comunidad vecina Uayma.

<sup>53</sup> Es posible profundizar en este tema en el texto de Mariana Rodríguez Valencia, *Diagnóstico socioambiental de la cacería en grupo o batida en una comunidad maya de Campeche* (Rodríguez, 2010) y el texto de Elías Plata para el aspecto particular de los perros de cacería en la batida (Plata, 2017)

de noche y lamparear a la presa que se va a cazar; “De caminata”, donde se busca un sendero y se va poniendo atención para poder disparar a la presa.

Durante mi trabajo de campo estos tipos de cacería me fueron referidos en español, pero Elías Plata registró los nombre en maya en su trabajo realizado en Campeche: “*p’uuj* o batida (cacería en grupo), *ch’uk* o espiar (realizar acecho), *ts’on* o cacería nocturna y *ximbats’on* o pasear el monte (cacería oportunista de un campesino-cazador en los traslados a sitios agrícolas)” (Plata, 2017: 11). Los tres primeros términos aparecen en el diccionario *Cordemex*: *p’uuj* figura en el diccionario como *p’uh*, la referencia más antigua es la entrada de cazar y en acepciones más modernas de la recopilación se presenta como batida (Barrera Vázquez, 1979:700). En el caso de *ch’uk* corresponde a la acción principal de espiar o acechar (Barrera Vázquez, 1979: 111). Por su parte, la palabra *ts’on* resulta por demás interesante, pues este diccionario recoge una entrada donde dicho vocablo se usa para cerbatana o tirar con cerbatana (Barrera Vázquez, 1979: 889). Si bien hoy en día la cacería ya no se realiza con cerbatanas, existe evidencia iconográfica, particularmente en vasos tipo códice, de la utilización de cerbatanas para la cacería primordialmente de aves, por ejemplo, en los vasos contenidos en la colección fotográfica de Justin Kerr (K1226, K1345, K3638, K4151, K4546)<sup>54</sup>.

La cerbatana ha sido sustituida en Yucatán por el tirahule (resortera) para la cacería de aves pequeñas. El verbo *ts’on* cambió en referencia a la herramienta de cacería, pasando a la escopeta. En las entradas del *Diccionario Cordemex* de esta palabra encontramos que designa tanto al objeto como a la acción, lo interesante es que en todos los casos refiere a la cacería mediante un proyectil. Escuche en

---

<sup>54</sup> La colección fotográfica de estos vasos puede ser consultada en la página web <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html> que forma parte de [www.famsi.org](http://www.famsi.org)

Uayma a Virgilio hispanizar esta palabra refiriéndose a la actividad de los cazadores que van a *ts'onear* .



Photograph © Justin Kerr File no. K1226

Personaje utilizando la cerbatana para cacería de un ave. Vaso K1226. Fotografía Justin Kerr

Como hemos mencionado antes, los campesinos pueden desempeñar distintas tareas además de la agricultura, como la cacería de oportunidad. Es bastante común en Uayma observar a los campesinos salir en su bicicleta con la escopeta montada al hombro, en ocasiones acompañados por algunos perros. Suelen llevar su arma por si aparece alguna presa en el camino o incluso si es necesario defenderse del ataque de algún animal peligroso.

Una forma de cacería que se utiliza en Uayma, es colocar los huesos del venado en un claro de la selva durante la noche, si un venado se acerca a lamer el agua acumulada en los huesos el cazador podrá dispararle.



Huella de venado en la milpa de don Luis.  
Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Si bien las presas pueden variar, siempre se buscan aquellas de mayor tamaño, particularmente el venado, que se caza durante todo el año, excepto durante los meses de septiembre y noviembre. En el primer caso por la transformación de los venados en serpientes y en el segundo caso por la posibilidad de que la presa sea un espíritu, como veremos más adelante. En la

época de sequía se intensifica la cacería, ya que las presas potenciales van en búsqueda de agua y es posible encontrarlos en lugares que los cazadores ya conocen.

En el caso particular del venado, la relación con el cuerpo de la presa es especial. Después que se ha dado muerte al animal, los cazadores proceden a desmembrarlo, a lo que llaman “beneficiarlo”. Durante este proceso, en el caso de ser cacería en grupo, se reparten la carne que le corresponde a cada participante, incluyendo a los perros, a quienes se les dará parte de las vísceras. El tirador es quien encabeza esta tarea y es el encargado de ir a tirar las vísceras, mientras en secreto busca la piedra bezoar que de encontrarse generará “suerte”<sup>55</sup> para cazar.

---

<sup>55</sup> El concepto de “suerte” en los mayas peninsulares es complejo, no se limita a la fortuna, como hemos mencionado anteriormente, sino a una capacidad no común para realizar una tarea específica, como en el caso de la cacería. Este concepto se relaciona con el de “secreto”, que refiere la manera como se debe actuar en el caso de tener “suerte” para que las cosas funcionen, tiene como parte de las características el no decir a nadie lo que se ha hecho. En el caso de la piedra bezoar de los venados no se puede saber quién tiene la piedra, si no ésta pierde su poder. Pero a veces los mismos cazadores lo intuyen de otros cazadores o la gente en general, se puede mencionar “tiene su suerte”, “tiene su secreto”, al referirse a que tiene la piedra. Estos dos conceptos también cobran importancia en la aplicación de ciertos remedios nativos como se verá más adelante.

Esta piedra puede ser sólida o de pelambre de venado, sin embargo, en cualquiera de los casos deberá extraerse y mantener su posesión en secreto.

Esta parte de la corporalidad del venado genera un vínculo entre el cazador y los venados, que tendrá como consecuencia la fortuna en las cacerías subsiguientes. Además de esta piedra, don Luis me contó que puede encontrarse un pequeño colmillo que se desprende del animal, el cazador puede encontrarlo al meter la mano en la boca del venado y de igual manera debe ser guardado en secreto. También puede encontrarse un pequeño gusano que sale de la nariz del cérvido al darle muerte, y este animal deberá ser alimentado con la sangre del cazador mientras el pequeño ser permanezca vivo. Todos estos “secretos” tendrán el mismo resultado para el cazador: el éxito en la cacería del venado por un tiempo limitado.

Resulta interesante que tanto la piedra como el colmillo están compuestos de aquello que no sangra, y que Pitarch no considera dentro de su clasificación de “cuerpo-carne” (2013a: 39-41), mientras que el gusano se deberá alimentar justo de la sangre del cazador para mantener esta relación. En todos los casos la “suerte” es finita, pues tanto el colmillo como la piedra terminan por “irse”<sup>56</sup> o ser regresados por el cazador al monte; en caso de no hacerlo, los dueños de los venados *yuum k'aax* y particularmente *ah cib* podrán castigar al cazador con “mala fortuna”, enfermedad o incluso la muerte.

---

<sup>56</sup> Igual que en el caso de las piedras usadas por los *j-meeno'ob* llamada *saastun*, la piedra bezoar y el pequeño colmillo son objetos que tienen agencia, por lo tanto, pueden mantener o romper la relación con el poseedor del objeto. En el caso de los *saastuno'ob* se van después de la muerte del especialista ritual, en el caso de los otros dos objetos pueden irse en cualquier momento o cuando el cazador ha cazado los venados que le han sido dados.

El caso antes mencionado de los venados es muy particular, pues las demás presas no tienen “su secreto” y el encuentro con ellas es más fortuito. En innegable la relación que existe entre *yuum k'aax* y los animales del monte o *ah cib* y los venados, sobre todo por el proceso de crianza/domesticación que ya se ha explicado. Sin embargo, para el caso de estos objetos<sup>57</sup> la relación es mucho más directa y la intervención sólo ocurrirá en el caso de que el cazador caiga en un exceso de utilización de esta “suerte”, es por esto que es importante regresar el colmillo o la piedra después de haber cazado cierto número de venados. En el caso particular del gusano, éste terminará por morir.

Con los ejemplos anteriores podemos dar cuenta de relaciones complejas dentro de la cacería. Como ya se mencionó existe una negociación-alianza con el señor del monte y los diferentes seres relacionados con la presa que se desea obtener para poder llegar a cazar. De cualquier manera, es posible dar cuenta de los diferentes seres que intervienen en el proceso de cacería y las relaciones necesarias por parte del cazador para tener éxito.

La venta de la carne del venado se realiza de manera personal. La gente conoce quién salió a tirar, y al regresar el cazador a la comunidad se sabe si ha regresado con una presa. Entonces los familiares, vecinos o amigos, irán a comprar la carne o alguien de la familia del cazador irá a ofrecerla a quien sabe que le gusta “la carne de monte”. Esto debido a que la cacería de venado es ilegal. Doña Margarita me comentó que el cazador no puede ir directamente a vender la carne, lo

---

<sup>57</sup> Es posible cuestionarse la condición de la piedra o el diente únicamente como objetos, pues tienen agencia, voluntad y establecen un puente de relación entre el cazador y los venados. No es raro encontrarse objetos-sujetos entre los distintos grupos amerindios, en particular entre los mayas la piedra traslúcida llamada *saastun* con la cual trabajan los especialistas rituales y que se puede comportar de manera similar. Para profundizar en el tema referente a otras comunidades puede revisarse el libro editado por Fernando Santos-Granero *The occult life of things* (2009).

cual me hace pensar que está relacionado con los acuerdos generados con el señor del monte.

Es distinto con la venta de carne de puerco o pollo que se oferta a través de altavoces instalados en distintas casas de Uayma; no es raro escuchar por la tarde que al día siguiente se venderá carne de puerco y chicharra (chicharrón), en casa de alguien del pueblo o en alguna de las dos pequeñas carnicerías de la comunidad. Es diferente el caso de la venta de carne de res, pues en Uayma no hay muchos ganados, normalmente son traídos de otras poblaciones donde ha proliferado más la ganadería, como Tizimín, al norte de Valladolid. Para matar una res es necesario pedir permiso en la presidencia municipal. Al preguntar por qué no se comía mucha res en Uayma, además de los motivos expuestos anteriormente, me comentó doña Margarita que “es mucha carne y luego no se termina”.

Para el mes de septiembre, cuando los venados “están saltando” (se encuentran en tiempo de apareamiento), si una serpiente pasa por debajo de un venado tomará su apariencia durante este mes, regresando a su forma de serpiente al final del mismo. Es por esto que los cazadores no salen a tirar durante este mes, y de hacerlo pueden llevarse la desagradable sorpresa de que la presa cazada sea en realidad una serpiente.

En este sentido, don Luis me contó que su abuelo, quien era un gran cazador:

“Un día (su abuelo) salió a tirar [junto con otros cazadores] en el mes de septiembre, y antes de comenzar la batida, pudo ver cómo una serpiente *chayican* o chicotera (*Spilotes pullatus*) se comía a un pájaro *ch'eel* o urraca yucateca (*Cyanocorax yucatanicus*). Entonces la serpiente entró en la zona donde iban a tirar los cazadores, pronto escucharon ladrar a los perros y tiraron un venado, sin embargo a la hora de abrir su panza se encontraron el ave, en

ese momento el abuelo se dio cuenta de que ese no era venado sino serpiente. Cuando llega a ocurrir esto la carne se pudre rápidamente y tiene mal olor, no es bueno comerla”.

Cuando pregunté sobre la transformación de las serpientes en venados, me comentaron que era porque los venados las saltaban. En este sentido, las serpientes no deciden si transformarse en venado o no, simplemente sufren la transformación. Este proceso es similar al que se someten los *waayo'ob*, brujos que se transforman en animal, quienes en parejas se saltan uno al otro, como veremos más adelante. Puede decirse que la transformación de las serpientes en venado tienen como propósito inhibir la cacería en el tiempo de reproducción. Sin embargo, también este tipo de procesos pueden darnos luz para comprender los procesos de transformación en general y cuestionar la estabilidad del cuerpo durante la vigilia. En este caso, si bien el animal se ve como un venado, nunca deja de ser serpiente.

Otro caso de transformación es el de los remolinos en lagartijas o serpientes. Don Emilio me contó que un remolino pequeño que se formaba en el solar, resultó ser en realidad un *meerech*, genérico para lagartija, y advirtió que en otras ocasiones podría tratarse de una serpiente. Para poder exponer al animal era necesario atrapar el remolino con un sombrero, si el aire es bueno aparecerá un *meerech*, si es malo una serpiente. Estas formas inestables de transformación tienen en común el movimiento de sus participantes.

Como hemos dado cuenta, los procesos de la cultivo de la milpa, desde la siembra hasta la cosecha, no se tratan de un proceso exclusivamente humano, sino que intervienen diversos agentes como los perros, las águilas, los *aluxo'ob*, los vientos o *ik'oob'*, así como un buen número de animales que pretenden comerse el sembradío.

La cacería también se da de manera colectiva en una sinergia entre perros y humanos, y donde también se establece una relación con los distintos seres encargados de los animales que se busca cazar.

Como veremos a continuación, las relaciones no sólo se dan entre los seres humanos y los animales, los seres del monte y los animales, o entre los seres del monte y los humanos. El papel de los animales maestros es fundamental para comprender la manera de generar comunidades animales, en las cuales se establecen jerarquías y funciones particulares donde no intervienen humanos o dioses.

## **Maestros animales**

Las relaciones en las comunidades animales pueden ser muy diversas. En particular en este apartado analizaremos algunos animales que sobresalen por tener habilidades destacadas en su grupo. Ejemplo de lo anterior son los perros cazadores que inciden directamente en el proceso de aprendizaje de los cachorros.

Es necesario establecer una diferencia sustancial entre los perros de casa y los perros de cacería. Mientras que los perros de casa son criados con los alimentos de las personas, a los perros de cacería se les alimenta con partes de las presas. Entre los distintos tipos de cacerías que se practican en la comunidad de Uayma, la que se caracteriza como la más eficiente, pero también la más peligrosa es “la batida” o *p’uuuj*. Esta forma de cacería es practicada en grupo, en ella los cazadores se dividen el territorio donde se va a tirar y sueltan a los perros que perseguirán a la presa hasta agotarla o hacerla salir por uno de los senderos donde le estarán esperando los tiradores.

Uno de los mayores peligros que conlleva este tipo de cacería es la posibilidad de confundir a algún compañero con un venado y disparar contra él; son muchas las historias que se cuentan en Yucatán al respecto y es tomado con sumo cuidado, pues el monte es un lugar donde la visión se confunde. Esto se intensifica en la época de *jannal pixan* pues los espíritus pueden confundir a los cazadores.

Otro de los peligros es tirar contra uno de los perros. Esto sería una tragedia, pues estos cánidos ya han sido entrenados para el rastreo de la presa y tienen un valor para los cazadores mucho mayor que el de los perros de casa. Sin embargo, como me comentó Sergio Espadas, la agravante sería mucho mayor si se tratara de un “perro maestro”, dado que estos perros no sólo saben rastrear a la presa, sino que tienen la habilidad de enseñar el proceso de cacería a los cachorros que comienzan su instrucción. El rastreo de la presa no es cosa de hombres, es cosa de perros. Sólo los perros saben cómo hacerlo y sólo algunos de ellos podrán transmitir ese conocimiento a los perros más jóvenes.

Así, un cachorro en entrenamiento, después de ser seleccionado por el cazador, es llevado con la jauría a cazar para que vaya aprendiendo del “perro maestro”. Junto con este proceso de instrucción los cazadores alimentan a los perros con las vísceras de la presa cazada, adquiriendo un alimento extra por su trabajo, pero también aprendiendo el olor de la presa para futuras cacerías.

Elías Plata menciona, en su trabajo sobre los perros en la zona de Los Petenes, Campeche, que además de los perros maestros los cazadores tienen aquellos que son los “secretarios”, los perros de apoyo (Plata, 2017: 1). Estos dos tipos de clasificaciones nos sólo refieren al proceso de aprendizaje por parte de los perros, sino también la organización interna que puede existir dentro de la jauría. La

manera en que los cazadores campechanos designan la organización de sus perros no es casual, pues la autoridad de los maestros y su papel en la educación, y el papel de los secretarios como los segundos o ayudantes, trasciende el mundo humano.

Para comprender el proceso de aprendizaje y domesticación de los perros resulta indispensable el entendimiento del papel de los perros maestros, pues da cuenta de un tipo de relación en el interior de la comunidad de cánidos, en la cual no intervienen directamente los dueños, así como la posibilidad de una jerarquía dentro de la jauría como insinúa Plata (2017). En este sentido tendríamos a los “perros maestros” como aquellos con la posibilidad de transmitir sus conocimientos, los “secretarios” como los ayudantes o segundos, quizá después los perros que forman el general de la jauría y por último los cachorros que serían los aprendices. Una vez más, el valor de cada uno de ellos para su dueño se considera a partir de los conocimientos adquiridos y la posibilidad de transmitirlos, particularmente en un ámbito donde el dueño no puede interceder.

Además del caso de los “perros maestros” encontramos otros ejemplos de animales que tienen maestro y su propia distribución de labores, de los cuales podemos destacar a los *chij* (tejones) y los *kitam* (jabalí), como me comentó don Luis.

Se trata del más pequeño de la manada, que en este caso no enseña a los otros, sino que se dedica a dirigirlos; en el caso de los tejones, comentó don Luis: “son los más pequeños los que entran primero a la milpa, esos son los maestros, y ellos avisan a los demás que pueden entrar”. El caso de los jabalíes es similar, sin embargo “los maestros” se dedican a dirigir y cuidar a la manada. Durante el X

Congreso Internacional de Mayistas del año 2016, Mundo Ramírez presentó una ponencia sobre el *paybe'* en la zona sur de Campeche, un ser que dirige la manada de los puercos de monte, similar al resto, pero de menor tamaño. En el remoto caso de que el cazador pudiera llegar a disparar a este pequeño *kitam*, lo cual resultaría muy extraño al tratarse de un ser especial, se volvería el líder de la manada y podría cazar los jabalíes que deseara. Sin embargo, el *paybe'* también dirigiría el ataque de la manada en contra del cazador, y en el caso de que la persona llegara a morir pasaría a formar parte de la manada de jabalíes (Ramírez, 2016).



Manada de Tejones. Fotografía Josué Navarro, Valladolid, 2018



Manada de Jabalíes. Fotografía Josué Navarro, Valladolid, 2018

El término *paybe'* aparece en el *Diccionario Cordemex* como iniciador, guía, quien va adelante (Barrera Vásquez, 1979: 639), así podemos conjuntar lo referido por Mundo Ramírez con los datos recogidos en Uayma sobre los maestros de tejones y jabalíes. Estos seres, más pequeños, se dedican a dirigir o guiar, yendo delante del resto, lo cual es un riesgo para su vida.

Don Teófilo de Uayma me comentó sobre los maestros de los zopilotes:

los *ch'oom* (zopilotes) también tienen su maestro, estos son los zopilotes de cabeza roja, son los primeros en bajar, primero vuelan sobre su comida, bajan en picada hasta el lugar donde está el animal muerto, después lo saltan para que se “madure” y los demás puedan comerlo, después de saltarlo<sup>58</sup>, vuelve a emprender el vuelo y baja otra vez comenzando a comer los ojos y el culo, entonces los demás zopilotes, (los de cabeza negra) bajarán a comer.

Resulta interesante que el biólogo Josué Navarro me comentó que se ha reportado un comportamiento dominante por parte de los zopilotes de cabeza roja sobre los de cabeza negra. De cualquier manera, podemos observar que, en el caso de este maestro, su función en relación con la colectividad no es un proceso de enseñanza, sino de transformación del alimento para hacerlo apto para el resto del colectivo.

Don Luis también me comentó que para cazar pájaros se necesita al maestro, que es el pájaro que se pone en la jaula contigua a donde se espera entre el que va a ser capturado. Esta cacería de aves se realiza para tenerlos en casa o para vender. Considero que estas aves de “ornato” son lo más cercano a una mascota, a pesar de ser potencialmente un ingreso económico, pues cuando la persona decide quedarse con el ave, el único motivo para su crianza es poder “gustarla”<sup>59</sup>.

La designación de maestro para los animales no siempre está ligada al proceso de enseñanza-aprendizaje, como hemos dado cuenta. En los casos que se mencionan únicamente los perros maestros enseñan a los más jóvenes, sin

---

<sup>58</sup> Si bien, es común observar a los zopilotes saltar cerca de su comida, también creo que es importante precisar la relación que existe en el proceso de saltar o ser saltado y la transformación, las serpientes que son saltadas por los venados en la época de apareamiento son convertidas en cérvidos, y los brujos para transformarse en animal se saltan entre ellos. En este caso es posible que los saltos del zopilote maestro transformen al animal muerto en algo comestible para el resto de los zopilotes, así el proceso de “maduración” de la comida está relacionado con el proceso de saltarla por parte del maestro.

<sup>59</sup> Este verbo es usado en el español yucateco para referirse a cuando se mira algo fijamente.

embargo, en los casos de los tejones, jabalíes y zopilotes, los maestros son una guía para el resto de la colectividad, son los primeros que llevan a cabo una tarea peligrosa o importante, por esto se les considera especiales.

En el caso mencionado por don Luis, respecto de la captura de las aves, considero que más que un vínculo con la colectividad es una tarea en beneficio del dueño humano, quien los ha elegido por su capacidad especial de llamar a otras aves.

Es importante distinguir entre los dueños y los maestros. Mientras que los primeros, como vimos en el capítulo segundo, se encargan de cuidar de manera directa a sus *aalako'ob*, los segundos tienen una relación más horizontal en una colectividad que se podría agrupar en lo que nosotros llamamos especie. Si bien, es posible dar cuenta de cierta jerarquía entre los maestros y el resto de la colectividad, creo que no existe una corresponsabilidad de la manera que aparece en el caso del *yuum*.

Es importante mencionar que en actividades que la antropología ha considerado propias de la cultura y exclusivas del ser humano, podemos observar distintos existentes con los cuales es necesario entrar en relación para poder realizar estas tareas.

Estos colectivos multiespecie trabajan de manera conjunta para un fin común. Si bien podría pensarse que se trata de una tarea que sólo beneficia a los seres humanos, los demás seres obtendrán las ofrendas por el trabajo que han realizado, esto forma parte de una alianza que emprenden los milperos con distintos seres, incluyendo a los perros que cuidan la milpa de la entrada de los animales terrestres o el águila, quien se encarga de vigilar el sembradío de la llegada de otras aves.

Como hemos visto, la cacería también desata un gran número de relaciones entre humanos y no-humanos, particularmente me gustaría retomar la relación entre los cazadores y los perros como un equipo conjunto. Cada uno con tareas distintas pero que necesitan funcionar como una colectividad. En contraposición de este grupo encontramos a las presas y sus dueños con quienes necesariamente se tendrá que generar un acuerdo que debe ser respetado para no enfermar.

Por último, contemplar el comportamiento de las colectividades animales más allá de las relaciones con los seres humanos o sus *yuum*, tiene como consecuencia poder dar cuenta de una etnografía animal. Considerar la jerarquización de las colectividades animales y su posible organización interna posibilita el entendimiento de realidades distintas desde un punto de vista no antropocéntrico.

Si consideramos que todas estas actividades no están dominadas por los seres humanos, sino que dependen de los acuerdos con distintos tipos de existentes que cohabitan en el monte, pero también en el pueblo, podremos abrir la puerta a pensar en comunidades multiespecie no restringidas por la distinción entre cultura y naturaleza.

Capítulo V. Cuerpos y almas. Sobre la enfermedad y la depredación  
entre animales y humanos.

Sin dar por hecho la condición de los animales para los habitantes de Uayma, yo comencé por intentar hacerme las mismas preguntas sobre los cuerpos y “almas” animales en relación con lo que conocemos sobre la concepción de la persona y su composición entre los mayas de la península yucateca.

Para poder llevar a cabo la tarea de entender la relación entre la corporalidad animal y humana es indispensable comprender que las enfermedades pueden presentarse en distintos ámbitos de la vida. La forma en que se atiendan dichas enfermedades dependerá de las necesidades de la persona y las características del padecimiento. En Uayma coexisten dos tipos de tratamientos que las personas no consideran contradictorios. Por un lado, la medicina alópata que brinda la clínica local y los hospitales en Valladolid y Mérida. y, por otro. los remedios herbolarios y los tratamientos de los especialistas rituales, *jmeeno'ob*.

En Uayma existe una clínica de salud a la cual acude la población, principalmente las mujeres, que durante la realización de mi trabajo de campo se encontraban vinculadas al sector salud a partir del programa de apoyo gubernamental Prospera<sup>60</sup>. Para casos más graves las personas recurren a los hospitales de Valladolid o, en el caso de suma gravedad o un padecimiento poco común, intentarán viajar a Mérida para recibir atención.

Además de los tratamientos alópatas brindados por el sector salud, los habitantes de Uayma curan algunos padecimientos como el *k'aak'as iik'* (mal aire) o el “mal de ojo” con la medicina tradicional. Si bien, en el pueblo no existe un *jmeen*,

---

<sup>60</sup> El programa Prospera (2014-2019) tuvo como antecedentes los programas Oportunidades (2002-2014), Progresá (1997-2002) y Solidaridad (1988-1997), estos programas tenían como objetivo principal la atenuación de la extrema pobreza a partir de la vinculación de los beneficiarios programas del sector salud y de la secretaría de educación. Puede verse <https://www.animalpolitico.com/2014/09/de-solidaridad-prospera-los-programas-sociales-han-logrado-disminuir-el-numero-de-pobres/> Consultado el 30 de enero de 2020.

en comunidades cercanas sí los hay, por lo tanto, de ser necesario, se transportará al paciente hasta otra comunidad o, de ser posible, se pagará el viaje al *jmeen* hasta donde se encuentra la persona enferma.

Cuando se trata de enfermedades conocidas o más leves son utilizados remedios tradicionales administrados por la propia población, así como los cuidados preventivos que necesitan tener las personas para no enfermar.

Con el fin de comprender las distintas maneras en que se relacionan los animales y los demás seres a partir de su corporalidad o “componentes anímicos”, comenzaré por dar un breve recorrido por lo referente a las “almas” y cuerpos mayas, para posteriormente discutir la corporalidad animal y la depredación de los cuerpos animales por parte de los seres humanos, particularmente en la realización de las comidas comunes o aquellas realizadas con motivo de festividades de la comunidad. A continuación presentaré el caso particular del *k'inam* como una energía particular compartida por humanos y animales, así como una manera en que las serpientes pueden depredar a los humanos. Por último, profundizaré en la manera en que la corporalidad animal puede ser usada como cura de ciertos padecimientos humanos.

### **“Almas” y cuerpos mayas**

Estamos acostumbrados, desde una visión occidental, a dividir a la persona en cuerpo y alma, el primer componente de naturaleza material y el segundo de condición inmaterial, el cuerpo finito y el alma infinita. Bajo esta dicotomía es fácil tratar de encasillar los conceptos nativos en nuestros propios presupuestos. Contrario a esta dicotomía, en algunos grupos indígenas podemos encontrar más de

un cuerpo y muchas “almas”, como es el caso de los mayas de Yucatán. Ramón Arzápalo Marín considera entre estas “almas” o “entidades anímicas” al *pixan* (alma), *ik'* (espíritu o energía), *k'inam* (fuerza, pasión, dolor), *ool* (voluntad), *tucul* (pensamiento), *uaay* (capacidad de transformarse en animal), y *cux* (vida o ser vivo)<sup>61</sup> (2010: 5). Sin embargo, esta clasificación puede variar si se compara con otros datos etnográficos o diccionarios.

Más adelante profundizaré en el *k'inam* y sus consecuencias en las relaciones entre los seres humanos y los animales, pero por ahora me concentraré en el *ik'*, *ool*, *tucul* y *waay*. Según mi experiencia esta energía corporal no se trata de una “entidad anímica”, sino de una condición de posibilidad del cuerpo que ha obtenido un calor excesivo bajo circunstancias particulares, como el contacto con una persona fallecida recientemente, el embarazo y la menstruación en el caso de las mujeres o actividad sexual, esto puede generar algún daño a las personas vulnerables.

El *iik'* (aire o viento) es una categoría muy amplia que abarca diferentes cosas bajo una condición de existencia. Agrupa tanto una manifestación atmosférica como a un grupo de seres que tienen entre sus características una composición corporal de “puro viento”. Similar a lo anterior, el *ool* es quizá uno de los conceptos más escurridizos, pues suele usarse tanto en las emociones como para referirse a la vitalidad de los seres y, en ocasiones como refiere Arzápalo, a la voluntad y la acción misma<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> La ortografía presentada por Arzápalo Marín corresponde a la que aparece en el texto colonial *Calepino de Motul*, cuya segunda edición fue realizada bajo la dirección del dicho autor.

<sup>62</sup> Para profundizar en el término *ool* consultar el texto de Gabriel Bourdin, *Las emociones entre los mayas* (2015).

El caso de *uaay* o *waay*, la transformación de los hombres en animales, ha sido tratado por diversos autores, entre los que podemos nombrar a Roberto Martínez, quien desde una perspectiva histórica, realizó su erudito texto *Nahualismo* (2011). Mientras, desde el enfoque de la historia de las religiones, Mercedes de la Garza publicó *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas* (2012). Dentro de los trabajos etnográficos encontramos una multitud de textos, entre los que me gustaría resaltar la tesis de Daniel Moreno en la tradición oral ch'ol (2013) y el gran texto de Ella F. Quintal *et al.* en Yucatán (2013b).

A diferencia de Arzápalo Marín, consideró que el *waay* no se refiere a una entidad anímica de las personas, sino a la capacidad de ciertos seres humanos de tomar una forma distinta para sus fines personales. En el caso particular de Uayma, no todas las personas tienen dicha capacidad y aquellas que la tienen son considerados “brujos”<sup>63</sup>.

Podemos pensar que el *ool*, el *pixan* y el *iik* como “entidades anímicas”, mientras que el *k'inam* se trata de una condición de posibilidad o estado. No todas las personas tienen esta “energía” sino que la “cargan” en circunstancias específicas como veremos más adelante. Por otra parte, el *waay* referiría mucho más a una capacidad de transformación que poseen ciertas personas, una acción considerada riesgosa para la mayoría de la gente.

Después de exponer brevemente las “entidades anímicas” de los mayas peninsulares resulta importante volver al cuerpo. Al respecto, Pedro Pitarch en *La cara oculta del pliegue* sugiere la existencia de dos cuerpos entre los tzeltales de Cancuc. Un cuerpo-carne o “*bak'etal*”, y un cuerpo-presencia o “*winkilel*”, que

---

<sup>63</sup> Este término es usado por mis interlocutores al traducir *waayo'ob*, haciendo una distinción con los especialistas rituales, *jmeen*, quienes se dedican a realizar tratamientos curativos y rituales agrícolas.

asociados a un alma de forma humana y a un alma de forma no humana, conforman la propuesta de Pitarch de una composición cuaternaria de la persona tzeltal (Pitarch, 2013a: 39).

De esta propuesta me gustaría retomar los dos tipos de cuerpo que expone, pues considero existen similitudes etnográficas entre los tzeltales y los mayas peninsulares. El término tzeltal *bak'etal*, cuya raíz es *bak'et* "carne", tiene su contraparte en maya yucateco en *bak'* genérico para nombrar a la carne (Barrera Vázquez, 1979: 29) no debe confundirse con el término *bak* cuyo significado es hueso (Barrera Vázquez, 1979: 26). Éstos, según la propuesta de Pitarch, al no sangrar como el cabello-pelo, no pertenecen al cuerpo-carne (Pitarch, 2013a: 39). El otro término utilizado por Pitarch, *winkilel*, tiene su par en maya yucateco con *wíinkilil* o *wíinkil* (Gómez, 2009: 49), que en ambos casos es traducido como cuerpo.

La división en dos cuerpos que presenta Pitarch no sólo complejiza el binomio cuerpo-alma o la relación cuerpo-almas, sino que presenta la corporalidad desde dos puntos de vista distintos: el cuerpo como objeto, capaz de ser depredado por otro ser y que tiene entre sus características tener partes, el cuerpo-carne (Pitarch, 2013a: 39-41), y el cuerpo como sujeto social que se presenta como una totalidad, cuerpo-presencia (Pitarch, 2013a: 42-47). Estas dos formas de ver el cuerpo tienen resonancia en las relaciones entre los seres humanos y los animales.

Pitarch menciona que el cuerpo-carne es una sustancia compartida entre animales y humanos (Pitarch, 2013a: 40), mientras que el cuerpo-presencia se describe como un cuerpo intra específico donde "el otro" sólo tiene existencia en tanto que es igual que "yo", como explica el autor:

Ahora bien, los animales tienen un cuerpo-presencia sólo en la medida en que se relacionan con otros miembros de su especie. Un conejo tiene un cuerpo-presencia si es visto por otro conejo, o más precisamente, es tener cuerpo-presencia lo que permite relacionarse con otros conejos (Pitarch, 2013a: 44).

Como el mismo autor menciona más adelante, estamos ante un cuerpo *trans-específico* y uno *intra-específico*.

Si bien concuerdo con Pitarch sobre la coexistencia de dos formas de corporalidad distinta entre los mayas, el trabajo sobre las relaciones multiespecie que se ha venido presentado, así como las relaciones de corporalidad entre humanos y animales que se presentarán en los siguientes apartados, hacen necesario repensar estas categorías más allá de los límites humanos.

Considero que la categorización de “almas” y “cuerpo” como entidades separadas resulta problemática, pues muchos de estos conceptos pueden sobreponerse y los límites de acción entre uno y otro no son del todo claros.

Si bien el único de los conceptos antes presentados que mis interlocutores en Uayma traducirían como “alma” sería *pixan*, que mientras permanece vinculado a un cuerpo forma parte de esta corporalidad pero al morir no deja de existir, al desvincularse de la carne únicamente queda como *iik'* (viento).

Otra de las problemáticas, de la formulación de Pitarch es la referente a la distinción tajante entre un cuerpo-objeto y un cuerpo-sujeto. Como veremos más adelante, en ocasiones lo que parecería una parte del cuerpo sin agencia, como la carne o el hueso, fungen como dispositivos de relación entre dos seres. De esta manera, lo que podría ser catalogado como un cuerpo-objeto también se comporta como un cuerpo-sujeto. Es debido a lo anterior que, más que dividir en “cuerpo” o

“almas”, he decidido tratar a los componentes de análisis, carne, calor y aire, como partes de la corporalidad humana, también pudiendo ser considerados como el componente principal de otros tipos de corporalidad. También es posible pensar los datos que se presentan a continuación no sólo como características de un cuerpo, sino como cuerpos múltiples que la persona despliega según los tipos de relaciones que desea emprender.

Este tipo de dispositivos de relaciones se manifiestan con mayor claridad en el caso de los “dueños”<sup>64</sup> que aparecen bajo una forma animal, o en los “brujos” que se transforman en animales con fines personales. Si bien ambos tipos de seres cambian su aspecto, los “animales” guardan la característica principal del cuerpo anterior. En el caso de los dueños siguen siendo de aire, mientras que los “brujos” aún tienen un cuerpo de carne que puede ser dañado generando afectaciones en el cuerpo humano que ha quedado inerte en algún lugar durante el proceso de transformación, como lo veremos en el último capítulo.

## **El cuerpo carne y la depredación animal**

Pitarch menciona que: “Para los tzeltales resulta evidente que los vegetales no tienen un cuerpo-carne, pues los árboles “no tienen sangre, no respiran”. En cambio, todos los animales -terrestres, acuáticos, aves- poseen un cuerpo-carne.

---

<sup>64</sup> El término usado para este tipo de seres en maya es *yuum*, cuyo significado es dueño o señor y se refiere a los seres que habitan ciertos lugares como “el monte”, los cenotes o los árboles muy antiguos. Este término de respeto también puede usarse en alusión a otro tipo de seres como los “dioses” de la lluvia, los *chaako’ob* que cuando se refieren a uno en particular se puede denominar *yuum chaak*, otro ejemplo sobre el uso de este apelativo es cuando las personas se refieren a Dios a quién pueden llamar *u yuum*, nuestro señor.

Como sucede con los humanos, ni pelaje, ni huesos, garras, plumas o picos forman parte de este cuerpo” (Pitarch, 2013a: 40). En la cita anterior podemos vislumbrar dos de las características que me interesa resaltar de este tipo de corporalidad, la importancia de la sangre como fundamento de este cuerpo y la materialidad compartida entre humanos y animales, excluyendo a las plantas.

Si consideramos que la sustancia común entre animales y humanos es la carne, es posible pensar en el cuerpo-carne como parte fundamental de la relación entre ambos. Visto así, la obtención de la carne animal desencadena formas de relación como la crianza, la domesticación o la cacería. Estas relaciones también están mediadas por el proceso de depredación de los humanos sobre el cuerpo-carne de los animales.

Durante el proceso de crianza se establece una relación entre el dueño y el animal, aunque, como hemos visto, este proceso de crianza puede tener como objetivo el consumo de la carne del animal para alguna fiesta.

Desde la biología se explica que los animales “domésticos” como los perros, gatos o las aves de corral, han sido domesticados en un pasado remoto por generaciones anteriores de humanos y animales. Sin embargo, en el caso de Uayma, este vínculo debe establecerse entre un animal en concreto y su *yuum*, mediante el proceso de crianza. Ya sean animales criados por los humanos o por el “señor del monte” (*yuum k’aax*). En este sentido se establece una jerarquía entre los animales y sus dueños, pero también una comunidad que no estaría conformada por un solo “tipo” de existentes, por lo que podríamos pensar en una comunidad multiespecie<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> El término multiespecie se ha utilizado recientemente en la antropología para referirse a los estudios donde se ha priorizado el punto de vista de otro tipo de existentes, es especial animales y

Así como los miembros de la comunidad establecen intercambios comerciales con los cerdos o las aves de patio, o un intercambio no comercial de los perros y gatos, los cazadores tienen que establecer una relación con el “señor del monte” para que este pueda soltar a sus animales y ellos puedan cazar. En el caso particular de los venados, es San Eustaquio el encargado de abrir los corrales para que estos animales puedan salir, también se dice de este santo que es “El Vaquero”.

Es así que el cuerpo, en tanto carne, sirve no sólo para establecer una relación entre el animal que ha de servir de alimento y los seres humanos, sino que funciona como parte de las relaciones de intercambio entre los humanos y otros seres encargados de la crianza de los animales “de monte”. En el caso particular de Uayma son los cazadores los que piden a los “dueños” sus presas de cacería, si bien estos no se consideran como objetos, el proceso de crianza por parte de los “dueños” permiten establecer esta relación y el cuerpo-carne de los animales es aquello que desean los cazadores.

Si bien hasta ahora únicamente he hablado del cuerpo de carne como objeto sin agencia, similar al concepto de cuerpo-carne de Pitarch, considero que la dicotomía entre un cuerpo-sujeto que realiza una acción ante un cuerpo-objeto que es sobre quien recae dicha acción no siempre se cumple.

Particularmente en el consumo de carne de animales, es posible observar la utilización de ciertas piezas del cuerpo animal para poder generar una relación

---

plantas. Surgió de la exposición de arte *The Multispecies Salon* en 2008 a la par de la reunión anual de la AAA (American Anthropological Association). Si bien, mi trabajo está inspirado y dialoga en buena medida con las investigaciones realizadas desde esta perspectiva como las de Eduardo Kohn (2007 y 2013) o Anna Tsing (2015), en esta ocasión me refiero al término multiespecie en un sentido general que se refiere a la posibilidad de convivencia y relación de varias especies en un mismo contexto.

favorable para los habitantes de Uayma durante el desarrollo de algunas de sus actividades. Como vimos en el apartado anterior, los pulmones de las gallos y gallinas que son consumidos por los campesinos con la finalidad de llenar su canasta o costal más rápido en el momento de la cosecha; un caso similar se presenta con un hueso cercano a la mandíbula del *sequere* (*Dasyprocta punctata*), que se le cuelga a los niños en la muñeca con el fin de que en el futuro puedan sacar con facilidad la yuca o el camote que se cosechan dentro de las milpas.

Podría decirse que estas dos acciones se tratan de magia simpática, donde aquel que consume o usa el objeto tiene el mismo resultado que tenía en el animal en vida: guardar aire o cavar con habilidad en estos casos. A pesar de que la carne animal no tiene agencia por sí misma, funciona como dispositivo para poder adquirir una cualidad que vincula a la persona con el animal.

Si bien los ejemplos anteriores pueden no ser concluyentes, existen otros casos donde partes de animales mantienen sus relaciones incluso después de su muerte. Don Emilio me contó que, si el perro de un campesino muere, este podrá llevar a la milpa la cabeza del perro, para que ladre y prevenga al dueño en caso de peligro. En este caso en particular, el perro continúa realizando su trabajo después de muerto, y lo hace mediante una de sus partes. De ser así, se trata de una relación que continúa después de la muerte, y el vínculo entre *yuum* (dueño) y *aalak* (“doméstico”) se mantiene.

Otro ejemplo lo encontramos en la vinculación entre los gallos y los espíritus de los difuntos, *pixano'ob*<sup>66</sup>. En Uayma, durante el mes de noviembre, se hacen rezos para los finados que regresan a casa. Durante los primeros días del mes se

---

<sup>66</sup> Plural de *pixan*, hace referencia al espíritu de la persona, pero en este caso en particular a los espíritus de los muertos que vuelven en el mes de noviembre.

preparan distintos caldos a base de gallina y en los días finales se cocinan tamales rellenos del mismo tipo de carne. Un grupo de señoras me comentó que ni los guisados, ni los tamales, pueden estar hechos de carne de gallo, es imprescindible que se utilicen gallinas y de ser posible pollitas vírgenes.

Si se llegaran a realizar estas preparaciones con la carne del gallo, al llegar los *pixanes*<sup>67</sup> no podrán “comer”<sup>68</sup> aquello que se les ha cocinado pues el gallo cantará. Si se cuenta con carne de gallo y gallina para preparar los tamales es posible separar los dos tipos de carne y preparar los tamales que serán ofrecidos al difunto con carne de gallina, haciéndoles una marca para identificarlos, como veremos más adelante.

De esta forma, la carne es más que un objeto inerte con la posibilidad de ser depredado por “el otro” se presenta como parte del sujeto que aún mantiene la posibilidad de generar acción. Considero que el modo de existencia del gallo después de la muerte es similar al de los *pixanes*, y que la acción se da en ese plano de existencia, sin embargo, la carne sigue siendo el detonador de dicha relación. He llegado a esto debido a los comentarios de Virgilio Espadas sobre la manera en que los gallos asustan a los *pixanes*, que veremos a detalle más adelante.

Ocurre algo similar con la obtención de la piedra bezoar en los venados, que suele ser utilizada por los cazadores como un eficiente amuleto de caza. Esta piedra será resguardada por el cazador y utilizada hasta obtener como máximo 13 venados, después será devuelta al monte o desaparecerá y la “suerte” terminará. La

---

<sup>67</sup> Plural de *pixan* hispanizado utilizado en Uayma.

<sup>68</sup> Es importante mencionar que los *pixano'ob* no comerán la carne del animal si no la “gracia” de los alimentos, como veremos más adelante.

piedra, al igual que otros objetos referentes al venado,<sup>69</sup> sirve de “suerte” para la cacería, guarda una estrecha relación con el venado e, indirectamente, con el “dueño de los venados”, quien se encargará de castigar al cazador en caso de abusar de su posibilidad de cacería.

Mediante distintos ejemplos es posible complejizar las relaciones que se presentan entre humanos y animales debido a la característica compartida de tener un cuerpo con carne. Sin embargo, también es posible cuestionar la línea entre el cuerpo como sustancia/objeto y la agencia del cuerpo como sujeto. Como vimos anteriormente, esta dicotomía no es del todo clara —y a pesar de que considero que la persona humana o animal es más que su propia carne y no sólo a partir de esta establece relaciones—, es posible entender que la carne como parte de la corporalidad en ocasiones también funciona como puente o disparador de las relaciones entre distintos seres.

El caso de la crianza y consumo de puercos y gallináceos no es muy distinto a lo que ocurre en otros lugares. Los cerdos se compran pequeños y se les alimenta durante varios meses, aproximadamente seis, hasta que han alcanzado una talla suficiente para poder servir de alimento. En algunos casos, la gente tiene contempladas algunas festividades que han de realizarse y compran a los cerdos varios meses antes con el objetivo de matarlos para dicha celebración. Entre las fiestas que se prevén con hasta un año de anticipación podemos mencionar los 15 años de las muchachas de la familia, el matrimonio de los hijos o alguna promesa

---

<sup>69</sup> Don Luis me comentó que, además de la piedra, es posible encontrar un pequeño colmillo que se desprende de la boca del venado o un gusano que sale de su nariz al morir, en el caso del gusano este debe ser alimentado con sangre, don Luis comenta que debe ser del cazador y don Martín que se trata de la sangre del propio venado.

de rezos a algún santo. Sin embargo, en el caso de no haber criado el cerdo para la fiesta, se buscará a algún familiar o conocido que lo haya hecho y se mantendrá vivo hasta el día de la fiesta muy temprano.

Después de darle muerte se proseguirá a “beneficiarlo”<sup>70</sup> y sacar la carne para los guisados que se han de preparar. En el caso de las bodas y 15 años se suele elaborar tacos de cochinita pibil, a veces complementados con relleno negro. Para el *cuch* (carga)<sup>71</sup>, los gremios o las promesas de rezos relacionados con el santo patrono Santo Domingo de Guzmán o con algún santo de la devoción particular de una familia, se prepara principalmente el relleno negro o *boox kool* y, en ocasiones, tamales llamados *chachakua*. Todas estas comidas se preparan en *pib*<sup>72</sup> esto puede convertirse en un problema, pues si una persona de la familia muere no se podrá preparar alimentos en *pib* hasta cumplido un año del fallecimiento, como se verá más adelante.

De las comidas de fiesta antes mencionadas, los habitantes de Uayma coinciden que la más compleja de cocinar es el relleno negro, por la gran cantidad de ingredientes que lleva en su preparación. Una gran cantidad de las especias con las que se ha de preparar la pasta de color negro es vertida en una olla junto con carne de puerco, pollo y pavo, y es espesada con masa de maíz colada. Según doña Elide, quien se ha dedicado de manera especial a la preparación de este guiso

---

<sup>70</sup> Se utiliza la misma palabra en español que en el caso del venado.

<sup>71</sup> La carga es una promesa que se genera con los santos patronos, el compromiso consiste en la presentación de ciertas ofrendas. La preparación de estas ofrendas se realiza de manera colectiva a partir de aquello que se repartió entre la gente después de ofrecerlo al santo.

<sup>72</sup> Horno tradicional hecho mediante la preparación de una oquedad en el suelo y preparado con piedras calizas calentadas con leña. La profundidad del *pib*, su forma y la cantidad de leña que se utiliza depende de la comida que se preparará en el horno. Para preparar tamales el horno es más pequeño y poco profundo, para hornear cochinita o relleno negro es necesario que tenga mayor profundidad y piedras más grandes pues el horneado llevará alrededor de 8 horas. Don Luis mencionó que en ocasiones para algunos tipos de tamales se prepara un horno redondo y más pequeño.

para las fiestas de su familia, pero también para los gremios o promesas, una parte muy importante dentro de la preparación de este guiso es el tostado de los chiles *chawa* secos, es necesario hacerlo muy temprano antes de que llegue el viento y ponga en peligro a las personas que realizan esta tarea. Si los chiles llegan a quemarse el guiso tendrá un mal sabor.



Relleno negro en el *pib*. Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Debido a su complejidad, la preparación de este guiso lleva aproximadamente una semana y puede ser puesto en riesgo en el caso de que alguien con *k'inam*<sup>73</sup> pase cerca, pues debido al calor del cuerpo de la persona, quedará arruinado incluso después de cocerse en el *pib*, proceso que lleva alrededor de ocho horas. Doña Tomasa, quien aprendió de su mamá doña Elide a

---

<sup>73</sup> El *k'inam* es una energía que tienen las personas que acaban de morir, particularmente si estuvieron mucho tiempo en cama, las embarazadas y las personas que han sostenido relaciones sexuales recientemente.

realizar este guiso, me comentó que en la fiesta de uno de sus nietos hicieron bastante relleno y que aún no llegaban a repartir la mitad cuando se dio cuenta que el resto ya no servía; ella dice que una embarazada fue a platicar a donde estaban, pero ella no se dio cuenta que esa persona con *k'inam* estaba ahí y la consecuencia fue la pérdida de todo el trabajo y el alto costo económico de los ingredientes. Más adelante profundizaremos en el tema del *k'inam* y sus implicaciones en las relaciones entre seres humanos y animales.

Otro peligro para esta preparación, pero también para la comida en general, es que quien cocina haya agarrado a algún ratón por la cola. Esto tendrá como consecuencia que su comida se hará aguada, lo que sería un problema grave para la preparación de ciertos platillos, como el caso del relleno negro, que es importante que sean un poco espeso. Es por esto que incluso muerto el ratón, como menciona doña Elide, es necesario tomarlo de otra parte como una de sus patas, pero nunca de la cola.

El caso de las gallinas y pollos es más sencillo, pues su consumo es más común, dado que son criados hasta que crecen lo suficiente para ser comidos en cualquier ocasión. Los gallos o los pavos pueden ser consumidos más pronto en el caso que se comporten de forma agresiva. Doña Elide me comentó que tenía un pavo que la atacó, debido a esto le dijo a su hija que lo iba a matar, en este caso en particular dado que se aproximaba la boda de una de las nietas, esperaron hasta la celebración para dar muerte al animal. También me platicó que tuvo un gallo muy bonito, pero muy bravo, y que cuando lo mataron decidió conservar los espolones para recordarlo.

Los puercos y las gallináceas que viven en la comunidad combinan los fenómenos de comensalidad y depredación: si bien a estos animales se les alimenta principalmente con alimento especial, considerando que es importante criarlos de manera pronta para poder consumirlos, en ocasiones esta alimentación es combinada con las tortillas sobrantes del día. En el caso particular de la familia Espadas, al no contar con gallinas ni puercos, las tortillas son guardadas y llevadas a casa de Sergio, hijo mayor de la familia, quien tiene pavos.



Espolón del gallo de doña Elide. Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Durante la fiesta patronal, de manera similar a lo que ocurre en gran parte de la península de Yucatán, se elabora un ruedo de madera de dos otros niveles, donde “torea” ganado que se trae y se mata al final, vendiendo la carne para preparar “*chokolomo*” o carne asada. Esto tiene como consecuencia directa el cambio de la dieta durante la fiesta, y el consumo puede ajustarse por la gran cantidad de invitados y visitantes que llegan para estos días a la comunidad.

Sergio Espadas me comentó que el nombre “*chokolomo*” proviene de la combinación de dos palabras, una en maya y la otra en español, *chokó* que quiere decir caliente (Barrera Vázquez, 1976: 105), y lomo, refiriéndose a la palabra que designa la parte superior de la res. Según Sergio, esto es porque anteriormente este guisado se preparaba únicamente con el lomo del animal, pero hoy en día se usan distintas partes para cocinar este caldo. En tanto que la palabra maya que alude al calor, yo pensaba que era debido a que el guiso es servido muy caliente; sin embargo, Sergio me explicó que se debe a su preparación, pues la carne de la res aún debe estar caliente, recién muerto el animal, cuando se comienza a hervir en el caldo. Según su experiencia, el sabor del caldo se modifica si se prepara con carne que ya ha sido refrigerada.

Además de esta oportunidad particular para el consumo de carne de res, la fiesta cambia muchas de las actividades del pueblo. El momento festivo también impacta el consumo de preparaciones especiales para la fiesta, como ya se mencionó. Las fiestas religiosas organizadas por cada uno de los siete gremios<sup>74</sup> de Uayma, o de las cuatro cargas o *cuch*, además de cumplir con la promesa realizada al santo realizan bailes, como la cabeza de cochino o los ramilletes, donde participan los agremiados y la población en general.<sup>75</sup>

Aunadas a las comidas cotidianas y de fiesta que hemos mencionado, en la época de muertos, *jannal pixan*, se hacen preparaciones especiales para los difuntos que llegan a visitar a sus familias, los cuales se conjuntan con los rezos que

---

<sup>74</sup> Los gremios son organizaciones religiosas no dependientes de la iglesia, que se encargan de realizar una procesión anual en agradecimiento al santo patrono, está se lleva a cabo desde la casa del encargado hasta la iglesia. Los gremios pueden ser por oficios, como el gremio de campesino o apicultores o por género o edad, como el caso del gremio de jóvenes o de mujeres.

<sup>75</sup> Para profundizar en el tema de los gremios se puede consultar el texto “Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán” de Ella F. Quintal (1993) y “El santo patrono y el caballero de fuego: miradas etnográficas sobre dos entidades poderosas en Nunkiní, Campeche” de David de Ángel (2010).

se les realizan para recibirlos o despedirlos. Sobre estos guisos y las relaciones que comprenden hablaremos a detalle en el siguiente capítulo.

## **El *k'inam* y la depredación humana**

Una energía asociada al calor corporal es el *k'inam*. Villa Rojas comenta que el concepto *keinam* (de *kinal*: calor) se refiere al temperamento de la persona y está relacionado con el concepto *k'inam* que aparece en el *Diccionario de Motul* como “fuerza, reziura, vigor y fortaleza” (Villa Rojas, 1985: 189-190). Quintal *et al.* refieren que es posible que esta palabra derive de *k'iin* (“día, sol, calentarse”) y de *yaan* (“tener”) (2013a: 84). En el caso de Uayma, mis interlocutores traducen al español el término *k'inam* como “dolor”. Por ejemplo, si alguien que tiene una herida abierta pasara cerca de alguna persona con *k'inam*, la consecuencia de dicho acto sería la hinchazón abundante en la parte del cuerpo donde se ubica la laceración.

Entre las personas que tienen *k'inam* encontramos a las mujeres embarazadas, las mujeres menstruantes, aquellos que han tenido relaciones sexuales recientemente, o quienes han permanecido cerca de una persona que ha fallecido después de una larga enfermedad.

Además de dañar a las personas con heridas, el *k'inam* también daña las piezas de barro que aún no han sido horneadas, es por esto que la familia Espadas tiene especial cuidado de las personas que entran al taller donde se realizan las piezas. Para proteger su cerámica suelen utilizar hojas de anona, un árbol

perteneciente a la especie *Annona reticulata*<sup>76</sup>. Si bien en la comunidad existen diferentes variedades de esta planta, la familia tiene un árbol en la entrada de su casa, de donde toman las hojas con las que las piezas son protegidas del *k'inam*. Las hojas deben cortarse tiernas, posteriormente serán colocadas en las entradas del taller así como sobre las piezas; al secarse deberán ser cambiadas. Además de estas hojas se usan los dientes de ajo frescos, que se colocan dentro o alrededor de las piezas.



Piezas de barro con hojas de Annona y dientes de ajo. Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Para proteger a las personas se utilizan el limón y las hojas del limonero, así como el epazote (*Dysphania ambrosioides*). El epazote puede ponerse en la herida para protegerla o como tratamiento para aliviar la hinchazón. Durante mi estancia en Uayma me tocó presenciar ambos sucesos. En 2016 don Emilio Espadas se encontraba recién operado, cuando comenzó a caminar colocaba epazote entre las

---

<sup>76</sup> Para profundizar en las variedades de Annona que se cultivan en la península de Yucatán puede verse el texto de Katya J. Romero Soler y William Cetzal (2015).

vendas que cubrían su herida para protegerse. Más de una ocasión me mostró cómo esta planta que había sido colocada fresca se encontraba completamente seca, como señal de que había tomado el *k'inam* de alguna persona. También me comentó don Emilio que en esos días andaba siempre con un limón en la bolsa para protegerse.

En noviembre de 2017 volví a Uayma para la fiesta de los muertos, en esas fechas falleció un familiar de la esposa de Virgilio. Él trajo a unas personas de Valladolid a Uayma en su carro, a la mañana siguiente tenía un gran dolor e hinchazón en su mandíbula, su mamá doña Margarita le dijo que era el *k'inam* que le habían pasado las personas que fueron a ver al muerto. Mandaron a pedir con la abuela paterna el remedio que ella prepara, una mezcla de limón, miel y epazote que se coloca en el lugar afectado. Quintal *et al.* refieren que en algunas comunidades en el velatorio se colocan hojas de anona y el fruto del limón bajo el cuerpo del difunto, considerando que el limón es frío y junto con la anona pueden “cargar” el “dolor” (2013a: 86).

Como menciona Villa Rojas, las personas con *k'inam* son más propensas a causar “ojo” (Villa Rojas, 1987: 318), también aquellos que se encuentran “calurosos” pueden causar el mismo daño a los niños pequeños les ocasionará padecimientos como diarrea y vómito. Además de estas personas, pueden “ojejar” los borrachos, las personas con un lunar en el ojo o mirada fuerte. Es por esto que las madres buscan alejar a los niños de estas personas y así protegerlos. Otra

forma de mantener a los niños a salvo, sobre todo los más pequeños, es volteando uno de sus calcetines<sup>77</sup>.

Los trabajos sobre el *k'inam* y los animales son muy escasos. Como vimos anteriormente queda claro que comparten materialidad con los seres humanos, pero además del *ool*, común a la mayoría de los seres, no es fácil dilucidar si tienen *pixan* o pueden tener *k'inam*. Durante mi estancia en campo encontré dos animales que pueden desarrollar *k'inam*.

En una ocasión don Emilio me explicaba que las mujeres embarazadas hacían que el horno para el barro no prendiera. Sin embargo, si él aplicaba la “contra” era posible que esto tuviera como consecuencia el aborto prematuro de la mujer, sobre todo si se encontraba en los últimos meses del embarazo. Algunos días más tarde una perra fue a parir a sus cachorros dentro del horno, que guardaba cierto calor, don Emilio me dijo que tenía *k'inam* y que había que “curar” el horno, pronto tomó un nudo de las hojas de guano (*Sabal spp.*) y envolvió nueve chiles, “como si fuera jugando” y los arrojó en la entrada del horno donde se quemaba un poco de madera, después de unos segundos salió un poco de aire del horno y me dijo que eso era señal de que ya estaba listo. La perra no sufrió consecuencias negativas pues ya había parido a sus cachorros.

En este último caso particular podemos dar cuenta de cómo dos sitios que guardan calor, el horno y el vientre de la embarazada, poseen una relación análoga. Al acercarse la embarazada entrará en relación con el horno impidiendo que prenda debido su *k'inam*. Al curar el horno don Emilio sacará este calor ,al mismo tiempo,

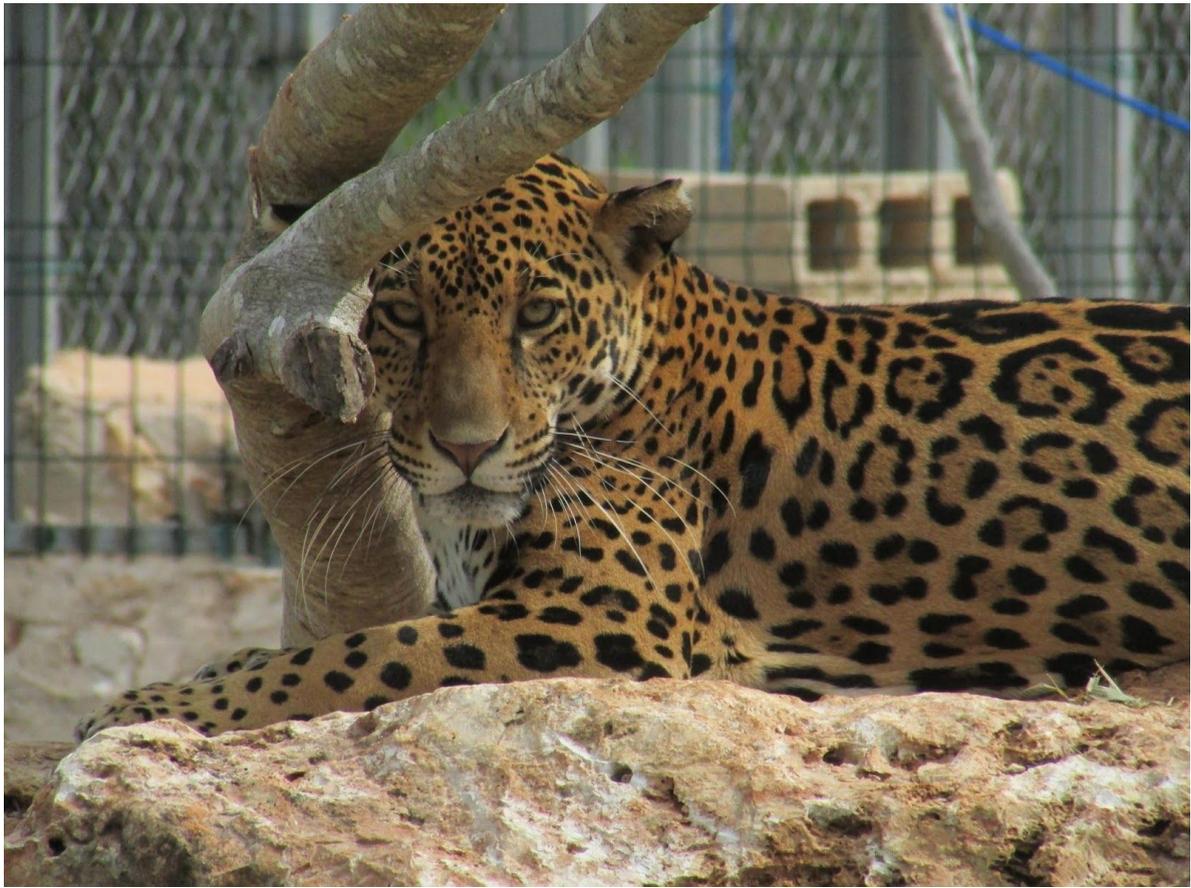
---

<sup>77</sup> Resulta interesante que la “contra” para el ataque de un brujo transformado en animal, *waay*, sea voltear la ropa. Esta inversión de la ropa puede estar relacionada con el “mundo otro” como refiere Pitarch sobre el pliegue de nacimiento (Pitarch, 2013a)

generando la salida del calor de la madre, lo que tendría un desenlace fatal para el bebé.

El otro animal relacionado con el *k'inam* es la serpiente. Al preguntar a don Emilio sobre si la hinchazón de la picadura era producto del *k'inam*, me dijo que eso era lo que realmente mataba a la persona. De esta manera la cura de la mordedura de serpiente tiene dos procesos que deben seguirse de manera paralela, por un lado, la administración oportuna del suero antiviperino y, posteriormente, ser llevado con un *jmeen* que hará una limpia para evitar el daño del *k'inam* y desvincular a la serpiente de la persona, de no hacerse de esta manera una serpiente podría volver para terminar aquello que comenzó.

Hasta ahora hemos visto la depredación de los animales por parte de los seres humanos, sin embargo ¿podemos hacer la ecuación contraria y cuestionarnos si los seres humanos pueden ser depredados por algún animal? Es posible que la respuesta sea sí, particularmente si consideramos la presencia del jaguar en el sureste mexicano. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en amazonia donde la presencia del felino podría representar un peligro latente para la población o sus animales, tal y como lo relatan Eduardo Viveiros (1992) o Eduardo Kohn (2007), en el caso de la península de Yucatán la presencia de estos felinos es mucho más rara, y usualmente la población de Uayma llega a conocerlo únicamente si acuden a los zoológicos públicos, de Mérida (Centenario o Animaya) o al zoológico privado de Valladolid, llamado Vallazoo.



Jaguar en el zoológico Vallazoo. Fotografía Josué Navarro, Valladolid, 2018.

Si bien existe abundante evidencia arqueológica-iconográfica de jaguares en toda la zona maya, en la actualidad la presencia de estos animales es mucho más fuerte dentro del imaginario de aquellos que llegan de fuera, turistas o investigadores, que en las selvas de la Península.

En el estudio de Juan Carlos Faller, Cuauhtémoc Chávez, Stacey Johnson y Gerardo Ceballos sobre la población de estos felinos en la zona noreste de la península de Yucatán, particularmente en la Reserva de la Biosfera de Río Lagartos (RBRL) y sus áreas de influencia, obtuvieron como resultados de un monitoreo continuo entre los años 2004 y 2006 el avistamiento, mediante cámaras trampa, de

entre 1.82 y 6.18 individuos por cada 100 km<sup>2</sup> (Faller *et al.*, 2006: 119). Si este dato lo complementamos con los datos recogidos por Heliot Zarza, Cuauhtémoc Chávez y Gerardo Ceballos en el sur de la Península sobre el impacto de las poblaciones humanas en la distribución de las poblaciones de jaguar, donde concluyeron, tras su estudio, que la mayoría de los avistamientos se registraron a una distancia de entre 2 y 6.5 km de las poblaciones humanas ,y entre 1 y 4.5 km de las carreteras (Zarza *et al.*, 2006: 108), podremos entender que estos felinos son evasivos con respecto a la los asentamientos humanos, y su población registrada no es tan abundante como en los casos de otros animales.

Es importante recalcar que ambos estudios fueron realizados en reservas de la biosfera y áreas aledañas. Estos datos nos ayudan a entender que los encuentros de los campesinos y los jaguares suelen ser bastante raros y, en el caso de ocurrir, el felino correría mayor peligro ya que en muchas ocasiones los campesinos llevan consigo su escopeta.

Durante mi estancia en Uayma no pude dar cuenta de miedo ante la presencia de algún jaguar en la región, o incluso un peligro latente de que en algún momento pudiera darse un encuentro con dicho animal en las continuas salidas al monte. Es posible que, si se diera algún avistamiento o se encontraran rastros del felino en una zona cercana a la comunidad, la gente se ponga en alerta. Sin embargo, como he mencionado, durante mi estancia esto no ocurrió, ni tampoco escuché de algún suceso ocurrido en los últimos años. A pesar de lo anterior la gente sí conoce sobre el jaguar, a quien suelen nombrar *tigre* o *chak mool*.

Caso contrario al del jaguar es el de las serpientes. A diferencia del felino con quien los encuentros son escasos, es bastante común platicar con las personas

sobre distintos encuentros con serpientes dentro de la comunidad, en la milpa o en el monte.

La gente tiene conocimiento sobre una gran cantidad de tipos de serpientes que habitan en la región y varias de ellas definitivamente representan un peligro latente para la vida de los habitantes de Uayma. A diferencia de lo que hemos hablado sobre el jaguar, que es elusivo y usualmente se encuentra a varios kilómetros de la comunidad, las serpientes habitan tanto en el monte como en el pueblo y transitan por ambos espacios. Durante mi estancia de campo en Uayma tuve la oportunidad de registrar varios encuentros con serpientes dentro de la comunidad y un encuentro potencial cerca de la milpa de don Luis.

Hace algunos años, mientras me encontraba realizando mi trabajo de campo para la maestría, descansaba en uno de los cuartos de la casa de la familia Espadas cuando todo comenzó a agitarse, me di cuenta que había entrado en la casa una pequeña serpiente que la familia intentaba matar, yo aludía que no era tan grande y que podía simplemente llevarse al monte, don Emilio insistía que se trataba de una cascabel y que debía morir. Después de dar muerte a la serpiente, la llevaron a un lugar del solar donde nadie cruza y le prendieron fuego, era la única forma de terminar definitivamente con su vida. Hace algunos meses me enteré durante una charla con el biólogo Josué Navarro, que las serpientes venenosas pueden ser más peligrosas en su estado juvenil, pues en ocasiones no miden la cantidad de veneno que inyectan a su presa. Esto me hizo repensar aquel episodio que viví años atrás en Uayma.

Entre estos encuentros recuerdo que cuando doña Elide pidió a su hijo don Luis que se encargara de las reparaciones necesarias de una casita tradicional que

usan como estancia o para dormir en tiempo de calor, la elección de la abuela de la familia era mantener los materiales tradicionales que se usan para la construcción, sin embargo, pidió que se quitara el techo de palma de guano (*Sibal ssp.*) para sustituirlo por láminas de zinc. Si bien esto restaba frescura a la casa, le daba seguridad a doña Elide de que ningún tipo de animal haría su casa dentro de las palmas: “Con esas láminas no se mete ningún animal, en especial las serpientes que llegan a hacer su casa en el guano, —¡ay Dios!, Esas sí me dan miedo—”. Durante la renovación de su vivienda pedí a don Luis ayudar en el proceso para aprender cómo se realizaba la construcción de una casa tradicional.



Doña Elide frente a su casa en renovación. Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Mientras estábamos arreglando la casa junto con otro chalán apodado “Arroz”, don Luis divisó desde lo alto una serpiente en el solar. Rápidamente, llamándome por el

nombre de su cuñado —con quien dicen guardo cierto parecido—, me dijo que fuera a matar la serpiente, por miedo pedí a “Arroz” que él lo hiciera. Se acercó hasta el sitio que don Luis refería con el machete, de pronto regresó y tomó un palo largo con el que mató a las serpientes que “se estaban comiendo”.

En ese momento salió doña Elide y al enterarse de la noticia dijo: “Ay Dios, *kakas baal, tamschí* (cosa mala, presagio de muerte)”. Resulta interesante que a pesar de que estas serpientes no son venenosas, según la identificación de Josué Navarro se tratan de la culebra guardacaminos lineada o *Conopsis lineatus*, don Luis se apresuró a pedir que las matáramos, ya sea por prevención o porque en sí las serpientes son vistas como algo negativo.



Serpientes muertas que se encontraban enrolladas. Fotografía Pavel García, Uayma 2017.

La referencia de doña Elide sobre este evento como un presagio de muerte se refería a la forma en que se encontraban las serpientes entrelazadas, nuevamente relacionadas con la cuerda con la que bajan a los muertos<sup>78</sup>, como ocurre con el hecho de soñar una serpiente. Sobre el tema de los presagios de muerte hablaremos a detalle más adelante. Después de dar muerte a las serpientes las fueron a tirar en una rejoyada<sup>79</sup> cercana a la casa de la abuela, por donde se asegura que nadie camina. Don Emilio me comentó que justo desde este sitio hasta el cenote de Uayma corren los aires<sup>80</sup> a mediodía y medianoche y que si las personas se los encuentran en el camino pueden llegar a enfermar gravemente.

Entre las serpientes venenosas de la región se encuentran la *huolpoch* (cantil o *Agkistrodon bilineatus*), la *tzabkaan* (víbora de cascabel o *Crotalus simus tzabcan*)<sup>81</sup>, la serpiente cuatro narices o *wóol* (Nauyaca o *Bothrops asper*), y la coralillo (*Microrus distema*). Estas cuatro serpientes son conocidas por su nombre y alguna de sus características, siendo las más comunes las dos primeras. En el caso de “la cuatro narices” los campesinos de Uayma me han referido que hay muy pocas en la región y es mucho más común hacia la zona de Leona Vicario, a más de 100 kilómetros en el camino hacia Cancún, esta comunidad ya es parte de Quintana Roo. En el caso de la coralillo, pocas veces es mencionada, sin embargo, en una cena en la casa de la familia Espadas, don Emilio le preguntó a Josué

---

<sup>78</sup> Como veremos más adelante existe una relación muy cercana entre las serpientes, las cuerdas y la muerte, en este caso en particular se refiere a las cuerdas que se utilizan en los sepelios para bajar los ataúdes.

<sup>79</sup> Oquedad de gran tamaño en el suelo que puede inundarse parcialmente en época de lluvias. Suelen estar conectadas en ocasiones con cuevas o cenotes.

<sup>80</sup> En este caso se refería a los aires que corren al medio día y la media noche y cuya corporalidad puede resultar peligroso para las personas y particularmente para los niños.

<sup>81</sup> Cabe recalcar que el nombre científico de la subespecie corresponde al nombre en maya y no viceversa

Navarro si era cierto que las coralillo podían meterse en un pequeñísimo hueco en la piedra, Josué respondió que eso mismo le había dicho uno de sus trabajadores.

El caso de la *tzabkaan* y la *huolpoch* es distinto, pues los encuentros son mucho más comunes y los campesinos las reconocen incluso en sus estados juveniles. Entre las características que me mencionaron mis interlocutores en Uayma sobre la *huolpoch* es que no crece demasiado, pero llega a ser bastante gruesa, también me comentaron que ataca hacia atrás dando un salto, por lo que es necesario tener cuidado si uno se encuentra detrás de esta serpiente.

La *tzabkaan* fue la más mencionada y la más temida entre las serpientes. Es posible que sea por la mayor frecuencia de los encuentros con esta sierpe o por su presencia sonora a través de su cascabel. Entre los temores sobre esta serpiente, además de su evidente peligro tóxico, don Emilio me comentó que nunca andan solas, siempre están en pares y si uno llega a matar a una de ellas, es importante estar al pendiente porque seguramente aparecerá la otra. En otra ocasión me comentó que estas víboras pueden percibir el olor humano y llegar a perseguir a las personas. Estas características que comenta don Emilio hablan de la intencionalidad de las serpientes y la posibilidad de depredar al ser humano, de cazarlo y matarlo en represalia por el asesinato de una de su especie.

Usualmente, como referimos anteriormente, los encuentros con las serpientes pueden darse en distintos sitios, dentro y fuera de la comunidad. Sin embargo, existen contextos que intensifican las posibilidades de la aparición de los ofidios en los alrededores de Uayma. En la época de tumba del monte, las serpientes buscan lugares frescos para descansar después de tomar el sol, como

suele ocurrir con los campesinos después de su labor en el terreno donde se hará la milpa.

Durante la época de lluvias, según Julio Canul, las serpientes salen con mayor frecuencia, comenta que durante las lluvias las serpientes se congregan en una pequeña aguada a las afueras de la comunidad de Santa María, comisaría de Uayma, y lugar de donde es oriundo Julio, la gente ya sabe que ese es el sitio de reunión de las serpientes y no va a ahí.

En el periodo de cosecha la actividad de algunas serpientes se intensifica, pues suelen alimentarse de los ratones que van en busca del maíz cosechado, ya sea en la milpa o en la casa. Sin embargo, el trabajo de cazar a los roedores ya les ha sido dado a los gatos, como hemos visto anteriormente.

La presencia de las serpientes no sólo es visual, en ocasiones también puede ser olfativa. En una salida a la milpa con don Luis, pasamos por un camino con un olor bastante particular, me dijo “¿escuchas?<sup>82</sup> Ese olor es de la serpiente”, en definitiva, el olor que se sentía en una parte del camino era distinto al de un animal muerto, era un tanto desagradable pero no insoportable. Don Luis prosiguió contándome que cuando salió a trabajar lejos de Uayma, un señor le había comentado que cuando él sentía ese olor buscaba a la serpiente y siempre terminaba por encontrarla.

A diferencia de la presencia visual e incluso de la presencia sonora, la presencia olfativa es menos común, a no ser que se trate de animales con un olor muy fuerte como en el caso del zorrillo. La presencia olfativa de la serpiente puede

---

<sup>82</sup> Llamó fuertemente mi atención la asociación que la gente de Uayma hace entre los verbos en español oler y escuchar, en varias ocasiones y particularmente en relación con el olor de la comida me dijeron “¿lo escuchas?”.

llegar a ser importante, pues es una forma como los campesinos se mantienen atentos a la posible aparición. Jorge Escalante, especialista en herpetofauna de la península de Yucatán, me comentó que las serpientes que arrojan una sustancia con olor de almizcle por la cloaca, son las serpientes no venenosas, ya que usan esta medida como defensa contra los depredadores que llegan a cazarlas y tienen muy buen olfato.<sup>83</sup> Ambas perspectivas coinciden sobre la presencia olfativa de los ofidios, sin embargo, por las indicaciones de don Luis, su imagen sobre este ser era de una serpiente peligrosa, posiblemente una *tzabkaan*.

Ante la posibilidad de un ataque los habitantes de Uayma suelen matar a las serpientes, además de que la gente puede identificar con claridad serpientes no venenosas como la *ochkaan* (*boa constrictor*) o la *chayikaan* (*Spilotes pullatus*). Estos seres siguen infundiendo temor en la población incluso después de su muerte.

Si bien las serpientes venenosas pueden conservar veneno en sus colmillos durante un periodo breve de tiempo después de su muerte, el temor de los habitantes de Uayma es mayor y generalizado a todos los ofidios. Ejemplo de lo anterior fue el encuentro de doña Maruch con una pequeña culebra atropellada en la carretera, ante la imagen de la serpiente, y a pesar de que esta ya se encontraba muerta, ella decidió desviar su camino para alejarse de la culebra. Un caso similar ocurrió cuando en coordinación con Josué Navarro realizamos una charla con campesinos sobre mordeduras de serpientes. Al finalizar, Josué sacó distintos frascos con las serpientes dentro, varios participantes de la charla decidieron alejarse un poco y únicamente ver las serpientes de lejos.

---

<sup>83</sup> Comunicación personal, Ciudad de México, Febrero, 2018.

El tratamiento de las mordeduras de serpiente se puede realizar de forma tradicional o llevando a la persona atacada al hospital en Valladolid, incluso se pueden llevar ambos tratamientos de forma paralela.

Es posible contrastar ese temor con los raros encuentros con felinos. En definitiva, las serpientes son un peligro mucho mayor para la gente de Uayma. Sin embargo, no sólo es un animal potencialmente peligroso, sino que, en ciertas ocasiones, como cuando se ha dado muerte a una serpiente, podrá llegar otra a vengar la muerte de la primera. Si bien este tipo de cacería de la cual serían víctimas los seres humanos por parte de las serpientes no está relacionada con la supervivencia del ofidio, sí tienen como motivación acabar con la vida del ser humano.

Como hemos visto, el animal que más infunde temor entre los habitantes de Uayma son las serpientes. Considero que este miedo no sólo es por el peligro que pudieran generar las serpientes venenosas, sino por la capacidad de estos seres de depredar a los seres humanos.

La depredación de los humanos por parte de las serpientes nos permite dilucidar no sólo la agencia de estos animales, sino la capacidad de los ofidios para seleccionar a su víctima. Además de esto, como ya mencionamos, la forma en que las serpientes matan es a partir de insertar en sus víctimas, además del veneno, el *k'inam*.

## **La cura animal**

La parte compartida de la corporalidad animal y humana, como vimos con la propuesta de cuerpo-carne de Pitarch, permite la posibilidad de aliviar algunas

dolencias humanas con el cuerpo animal. Como se mencionó anteriormente, existe una distinción entre las enfermedades que se deberían tratar con medicina tradicional, ya sea en casa o con un especialista, y aquellas que le corresponden al servicio de salud pública y que se deben tratar en el centro de salud local o en los hospitales de Valladolid.

De estos dos tipos de tratamientos me centraré en aquellos referentes a la medicina tradicional y, en particular, aquellos que involucran de alguna manera a los animales, principalmente como cura para algún padecimiento.

Antes de comenzar con las enfermedades, me gustaría mencionar dos casos donde la relación de los animales con los seres humanos, más que curar, transforman el cuerpo humano o lo proveen de una habilidad especial.

Un grupo de mujeres me comentó que a las niñas se les puede colocar en los pechos un nido de colibrí (*tsunun*) para que sus pechos tengan una forma adecuada. La información sobre la forma en que funciona este método fue complicada de consignar, posiblemente por cuestiones de género, ya que mis interlocutoras no dejaron en claro si el resultado era tener pechos grandes con abundante leche, indispensables para poder alimentar a los hijos, o pechos pequeños que no se caerían con el paso del tiempo en la vejez. Lo que resulta claro es que el nido de esta pequeña ave con forma cónica tiene la capacidad de transformar el cuerpo femenino hacia una condición más favorable para las mujeres en Uayma.

Además de este suceso, durante mi investigación de maestría en la comunidad de Yaxcaba me comentaron que a las niñas se les frotaban los sapos

Uo<sup>84</sup> en sus manos para que fueran buenas haciendo tortillas, y que sus tortillas se inflaran como sucede con los anuros al cantar.

En el caso de los padecimientos, como mencionamos anteriormente, es posible diferenciar entre las enfermedades que se suelen tratar con medicamentos alópatas proporcionados por el centro de salud y aquellos que requieren una curación de medicina tradicional, como el *k'inam* y el "ojo" antes mencionados, o incluso la actuación de un especialista ritual.

Resulta revelador que en ocasiones los especialistas rituales pueden dirigir a ciertos pacientes a la clínica para el tratamiento de ciertas enfermedades que ellos dicen no curar, en contraparte a lo anterior la cura para el *k'aak'as iik'* (mal viento) o el susto, siempre tendrán que ser tratados con medicina tradicional y, en algunos casos, enfermedades como el cáncer o el asma pueden ser tratadas de manera complementaria a los tratamientos alópatas, con tratamientos tradicionales basados en partes de ciertos animales.

Así como las serpientes pueden ser causa de daños graves también pueden ayudar a aliviar enfermedades. Don Martín comenta que la carne de la serpiente de cascabel es secada y encapsulada para con eso poder curar el cáncer. Muy posiblemente este proceso debe ser realizado por un especialista pues, como se mencionó anteriormente, se suelen quemar los restos de la cascabel con el fin de que no aparezca otra serpiente vinculada a la primera. Otra forma de apropiarse del cuerpo de la cascabel para la curación es la utilización de sus colmillos para pinchar

---

<sup>84</sup> La identidad de este anuro es compleja, si bien los biólogos lo han identificado con el *Rhinophrynus dorsalis*, las comunidades vinculan este nombre con el sapo más grande de la región *Rhinella marina*, más allá de un ser con dos identidades se puede pensar en un ser híbrido. Para más información véase (García Magdaleno, 2015)

la cabeza en caso de dolor intenso. Este procedimiento es llamado en maya *Kokan*<sup>85</sup>, los colmillos de las serpientes son secados para evitar que quedase algún rastro de veneno y posteriormente se pincha el lugar a tratar.

También es posible realizar este procedimiento con las espinas del puercoespín, *kilixpach och*, (*Sphiggurus mexicanus*), del que se usan las púas frescas. La curación debe realizarse los días martes o viernes, estos días suelen ser cuando se llevan a cabo la mayoría de las acciones rituales importantes por parte de los especialistas, como sacar la suerte. Este procedimiento tiene por objetivo extraer la “mala sangre” contenida en el cuerpo y se encuentra relacionada con los “malos vientos” *k’aak’as iik’o’ob*, como también hace referencia Villa Rojas (1978: 392). Según don Martín, este recurso también sirve para el tratamiento de la artritis.



Huevecillos de *k'uul tsinik*. Fotografía Pavel García, Uayma 2017.



Puerco espín en el zoológico Vallazoo. Fotografía de Josué Navarro, Valladolid 2017.

---

<sup>85</sup> Es posible encontrar una entrada en el diccionario Cordemex sobre el *Kokan* donde se explica que también las punciones se pueden realizar con un hueso de pescado. ( Barrera Vázquez, 1979:330)

Los días martes y viernes también es posible realizar otro tipo de curación relacionada al cambio de temperamento. Don Martín comenta que algunos niños nacen con un lunar rojo en la frente o la nuca, a este se le llama *sinik*<sup>86</sup>, estos niños serán muy tercos y desde bebés “se molestan muy feo”. Para apaciguar su genio se utilizan los “huevecillos”<sup>87</sup> de las hormigas llamadas *k'uul tsinik*, unas pequeñas hormigas negras bastante comunes, pero cuya picadura es muy dolorosa. Para este procedimiento no es necesario ser un especialista ritual, únicamente es indispensable que la curación se mantenga en secreto para aquella persona que se está tratando.

Deben colectarse nueve “huevecillos” de estas hormigas y untarlos en el lugar del lunar de la persona. Comenta don Emilio que a la persona se le enrojece más esta parte del cuerpo cuando se enoja. De esta curación se puede resaltar el nombre del procedimiento relacionado con la forma que se les llama a las hormigas, el tratamiento en secreto y los días en que se realiza, pero también la relación entre la hormiga que causa dolor y la curación de un estado inconveniente para las personas, muy posiblemente relacionado con su *ool*.

Otra de las hormigas que puede curar una enfermedad es aquella llamada *sayche'*, estas son de color café, viven en los árboles y la picadura de estas hormigas sirve para curar el padecimiento llamado *saya' síis*. Se nombra *say* a las hormigas arrieras (*Atta cephalotes*) que al hacer sus hormigueros en la tierra roja crean pequeñas montañas, *say muul*. El término *sis* hace referencia al frío, pues

---

<sup>86</sup> Este es el mismo término que se utiliza para denominar de manera genérica a las hormigas. (Barrera Vázquez, 1979:730)

<sup>87</sup> Según Franklin Rocha, especialista en hormigas de la región, es muy complicado poder encontrar los huevecillos, así que muy posiblemente se utilicen las pupas, un estado intermedio entre los huevos y los adultos. (Comunicación personal, Enero 2019)

esta enfermedad se contrae al pasar de un estado caluroso a uno frío de manera precipitada, teniendo como resultado el dolor en las articulaciones. Resulta interesante que el entumecimiento en maya se designe *si'is*, según Barrera Vázquez (1978: 732), pudiendo estar también relacionado con este padecimiento. En cualquier caso, existe una relación entre las hormigas y la enfermedad, su picadura ayuda a sacar el frío que ha entrado de forma inesperada al cuerpo y que está causando daño en las articulaciones. Es por esto que don Martín las llama también “hormiga doctor”, no sólo por su capacidad de curar sino por la forma en que actúan: “cuando se les necesita se puede ir a donde uno sabe que es su casa y golpear la mata<sup>88</sup> al poco tiempo estas hormigas salen y lo pican a uno, después regresan a su casa”. A diferencia del resto de casos de medicina tradicional donde el animal muere y se usa parte de su cuerpo como curación, en el caso de la “hormiga doctor” este animal presta un servicio a los seres humanos, con lo cual, además de evidenciar su agencia, se establece de una relación interespecie muy particular. La forma en que estas hormigas trabajan es similar a como lo hacen los *jmno'ob* al pinchar a sus pacientes para extraer el mal viento, en este caso las hormigas extraen el frío.

Otro de los padecimientos que es tratado a partir de medicina tradicional, relacionada con los animales, es el asma. El tratamiento consiste en ingerir la sangre o el corazón de la tortuga llamada *kok aak* (*Terrapene carolina yucatanana*). La palabra *kok*, según el *Diccionario Cordemex*, hace referencia a la enfermedad del asma (Barrera Vázquez, 1978: 329), así que es posible que el mismo nombre de la tortuga haga referencia directa a la enfermedad que puede curar.

---

<sup>88</sup> En Uayma se utiliza el término de mata en español como genérico de árbol, en maya se usa *che'*.



Tortuga caja (*Terrapene carolina yucateca*). Fotografías Jorge Escalante, Oxkutzcab Yucatán, 2016.

Entre las características que tienen este tipo de tortugas es cerrarse por completo para protegerse de posibles depredadores, es posible que este sea el motivo de su nombre y la relación con la enfermedad, tanto las vías respiratorias del enfermo como la tortuga se cierran. La sangre y el corazón, parte de la corporalidad de la tortuga, que también podría contener su *ool*, sirven para abrir la garganta que se ha cerrado.

Con los ejemplos que hemos mencionado hasta ahora, podemos observar la relación entre corporalidad y enfermedad asociados con los animales, ya sea como causantes de un daño a la corporalidad humana o como cura para un daño innato o adquirido. De esta manera podemos reconocer el vínculo corporal profundo que existe entre seres humanos y animales, que también habla de su propia historia como individuos y como comunidad.

Podemos comprender la posibilidad ambigua de algunos animales, como la serpiente, de enfermar y al mismo tiempo curar. Ambas posibilidades no están relacionadas únicamente con el veneno, si no en las potencialidades que tiene dicho

animal en sus relaciones sociales, tanto en su propia comunidad, las otras serpientes, como con otras comunidades de humanos y no-humanos.

Así, considero que la capacidad de enfermar y curar no remite a un simbolismo universal de la ambigüedad entre vida y muerte y el doble papel que generarían estos animales como opuestos complementarios. En el caso de Uayma, como puede ocurrir en otras tantas comunidades, es el contexto de relaciones lo que determina el tipo de asociación y los efectos de dicho ser.

Capítulo VI. La llegada de los pixanes. El proceso de la muerte y su  
relación con los animales

El proceso de la muerte es un tema complicado para trabajar, pues despierta gran sensibilidad entre los interlocutores, por estar ligado a la dolorosa pérdida de un familiar o amigo. En particular, en Yucatán la muerte se complejiza por la alta tasa de suicidios en la entidad. Dentro de la familia Espadas dos de sus sobrinos, uno de cada lado de la familia, han fallecido por tal motivo. Lo más común es que sean hombres jóvenes quienes se quitan la vida ahorcándose, y casi siempre se dice que es por cuestiones de amor. Sin embargo, en muchas ocasiones también se ve como un efecto de brujería, convirtiéndolos en un *sata ool*, una persona sin voluntad, quienes al ser sometidos cometen suicidio, tal como aclara Mundo Ramírez (2017: 35-48).

Poco se abordará el tema del suicidio, únicamente cuando esté vinculado directamente con la aparición de animales, como el caso de la *Xtabay*, quien usa su forma serpentina para ahorcar a los hombres que se han salido del camino, esto último dicho de manera literal y metafórica. Si bien esto no es el tema principal de este texto, resulta relevante el fenómeno por su frecuencia, según el último censo del INEGI, hasta 2010, Yucatán se encontraba en el primer lugar de suicidios por ahorcamiento a nivel nacional con una tasa de 10.5 por cada 100 mil habitantes (Ramírez, 2017: 35). Debido a lo anterior, las personas ponen especial atención en los muchachos que comienzan a ver como desgastados y que dejan de realizar sus actividades normales, más si existe algún antecedente en la familia de muerte por suicidio, como ocurre con la familia Espadas Xooc.

En la vida cotidiana, cuando se recuerda a los muertos y se nombra a la persona fallecida se antepone el término de “el difunto” o “la difunta”. Por ejemplo, siempre que don Emilio hablaba de su amigo que había muerto hace poco por una

enfermedad fulminante se refería a él como “el difunto Willy”, mientras que cuando doña Margarita recordaba a su sobrina que se suicidó se refería a ella como “la difunta Laura” o “la hermanita de Elena (su otra sobrina)”.

El apelativo de “el o la difunta” no corresponde a una edad en particular, ya que don Willy rondaría los sesenta años en el momento de su muerte, mientras que Laura apenas tenía 15. Con lo anterior, creo que el uso de este término sirve para recordarle a los muertos su condición de manera constante, nunca escuche el nombre de una persona fallecida sin ese calificativo. Otra forma para referirse a los muertos es mediante el uso del parentesco, como en el caso referido anteriormente, donde doña Margarita hace referencia a su sobrina Laura mediante la relación de parentesco con su hermana mayor, Elena, quién aún vive. En ocasiones se combinan ambas fórmulas, primero se nombra a la persona fallecida y después su parentesco para precisar de quién se trata.

Esta cercanía dolorosa de la muerte puede anticiparse a partir de ciertas señales que aparecen en la vida de los parientes de manera recurrente, estas señales de muerte son llamadas, en maya, *tamaschí*. Este conjunto de presagios puede ser de muchos tipos, pero en este capítulo centraremos nuestra atención en aquellos presagios relacionados a la aparición de ciertos animales. Esto puede revelarse como imágenes oníricas o durante la vigilia. En la mayoría de las ocasiones los animales hacen referencia/recrean lo que será el proceso de la muerte, desde el suceso mismo hasta el momento del entierro. De esta manera, como veremos más adelante, algunos animales pueden generar una imagen de la muerte.

Después de establecer una imagen de la muerte que está por venir, ocurre el doloroso momento del fallecimiento del ser querido, que como vimos serán nombrados bajo su condición de muerto en adelante. Durante el año posterior a la muerte, los fallecidos tienen que transitar a su estado definitivo, en ese tiempo se deben realizar rezos hasta lo que es llamado “cabo de año”, durante este tiempo es posible que existan algunas relaciones con los animales.

En Yucatán, durante el mes de noviembre ocurre la celebración que llaman los habitantes de la Península, *jannal pixan*, la comida de los muertos. En este contexto las actividades del pueblo cambian y la relación con los difuntos se vuelve parte fundamental de la vida cotidiana en Uayma, incluso las relaciones con los animales se ven modificadas.

Por último, de manera breve haré una reflexión en torno a los restos animales y sus posibles relaciones después de la muerte.

### **El *tamaschí*, los presagios animales y la imagen de la muerte**

Los augurios de muerte son un tema por demás amplio y pueden presentarse: en sueños, como sucesos anómalos dentro de la vida cotidiana de las personas o comportamientos particulares de los animales, entre otros. Usualmente estas señales se manifiestan de forma conjunta en un periodo de tiempo corto y en un espacio cercano al lugar donde va a morir la persona. Por ejemplo, la caída de las naranjas verdes del árbol es una señal de que pronto morirá una persona cercana a la familia, si las naranjas que caen son pequeñas será un niño quien va a fallecer, en el caso de que las naranjas sean grandes, quién morirá será un adulto. También

cuando los zopilotes bajan al solar de la casa es visto como un presagio de muerte, este comportamiento de los zopilotes es anómalo, pues casi siempre se mantienen volando alto o sobre los árboles, y únicamente bajan cuando van a comer a los animales muertos.

Ambos presagios presentados en el párrafo anterior se relacionan con anomalías de comportamiento, sin embargo, existen otras señales que son vistas como anuncios de muerte, ya que reproducen la manera en que ocurrirá el proceso de la defunción. Varios de los augurios que se presentan a continuación ya han sido mencionados dentro del cuerpo de esta tesis, sin embargo, los reiteraré con el motivo de generar una visión amplia del fenómeno, haciendo un recorrido cronológico de los eventos funerarios a los que refieren.

Como ya habíamos mencionado, el canto del *tóoj* durante la noche hace referencia al estado del cuerpo después de la muerte: recto (*tóoj*) o tendido, en particular al rigor mortis que presenta el cadáver en los primeros momentos del fallecimiento. Con esto podríamos pensar que comienza el proceso de la muerte y la imagen que dan los animales al respecto.

Posteriormente continúa el procedimiento de preparación del cuerpo para poder llevar a cabo el sepelio. Miguel Kanxoc me comentó al respecto que hace tiempo que las telarañas blancas y grandes que se extendían entre los árboles en forma de manta también eran presagio de muerte: “son las sabanas del muerto”,<sup>89</sup> posiblemente refiriéndose a la mortaja con la que será envuelto. Este envoltorio de los muertos también se relaciona con los tamales que se hacen en el *pib*, tal y como veremos en el siguiente apartado.

---

<sup>89</sup> Comunicación personal, Chemax, 2014.

La llegada de las personas al funeral es anunciada a través del sueño con abejas, como refiere doña Elide, particularmente un sueño donde las abejas se reúnen en un sitio en particular. Como ocurre con los velorios y la llegada de familiares y amigos del difunto, que en ocasiones hacen viajes largos para llegar a despedirse de la persona. Posiblemente relacionado a lo anterior, nos comenta que soñar “que uno está cargando muchos huevos de gallina es señal de que va a llorar, los huevos son las lágrimas”. Si bien este último presagio no tiene que estar relacionado particularmente con la muerte de una persona, es posible que cobre mayor fuerza si se tienen ambos sueños.

Otro de los sueños que predicen la muerte, es cuando la persona ve un toro. Mis interlocutores en Uayma dijeron que tendría que ser negro: “cuando sueñas con ganados negros es caja”, me repitieron varias personas del pueblo, pensé que la palabra “caja” se refería a una generalización de la señal de muerte, sin embargo, Miguel Kanxoc me explicó que en Chemax es igual sólo que ahí es blanco y se trata del color del ataúd.

El *buhkaj* (*Bubo virginianus*), es uno de los animales que con su canto anuncia la muerte de manera más certera. En la familia Espadas me contaron el caso de la muerte de uno de sus sobrinos relacionados con el canto de esta ave, también don Luis comentó que antes de la muerte de su hermano él había escuchado este animal. Don Emilio dice que su canto se asemeja al sonido de cuando se está clavando la tapadera del ataúd.

El perro puede ser visto como aquel que anuncia la llegada de la muerte o el fin del evento mortuario. Se considera *tamaschí* cuando el perro arrastra su panza contra la tierra como si estuviera midiendo la tumba. Si el cánido hace huecos

dentro del solar, es visto como una señal del proceso de enterramiento. En el caso del segundo presagio correspondería al momento del entierro, como si el perro intentara colaborar en el proceso de abrir el hueco para poder llevar a cabo la sepultura.

Existen dos casos en los que las serpientes son vistas como señal de muerte, como ya se ha mencionado en el cuerpo de este texto: por un lado, el sueño de la serpiente que en realidad es cuerda y, por otro, las serpientes enrolladas, que pelean o se comen una a la otra. En ambos casos se trata de las cuerdas que se han de usar para bajar el ataúd en el momento del entierro.

Por último, Julian Dzul<sup>90</sup> me comentó que en la comunidad de Chulután, comisaría de Chemax, le dijeron que encontrarse con un oso hormiguero en el monte si este hace una señal de cruz es señal de muerte, es posible que se trate de la cruz del entierro, sin embargo don Emilio de la Uayma me dijo que “la señal de la cruz es porque son como padrecitos y es pecado matarlos”, con esto podríamos pensar que la relación de la muerte con este animal esté vinculada al último momento de vida de la persona y la bendición del cura católico al moribundo o al final del sepelio.

Como hemos podido dar cuenta, existen distintos animales que presagian diferentes momentos del proceso de la muerte, desde el instante en que el muerto queda tendido de forma rígida hasta el entierro. Es necesario decir que, a pesar de que los presagios que se presentaron de manera cronológica los diferentes momentos del proceso de la muerte, la manera en que se presentan estos preludios del fin de la vida no ocurre en este orden. La forma en que las personas dan cuenta

---

<sup>90</sup> Comunicación personal, CDMX, 2019.

de lo que ocurrirá es a partir de la recurrencia con que se presentan varios de estos avisos. Sin embargo, resulta interesante que la presencia animal en los contextos oníricos, o las anomalías de comportamiento de estos están vinculadas con una forma de ver y vivir el proceso de la muerte entre los habitantes de Uayma y del oriente de Yucatán.

La aparición de los animales en los sueños se rige de una manera distinta a lo que ocurre durante la vigilia, a pesar de estar profundamente relacionadas las dos realidades. En estos casos las apariencias animales no son vistas como animales en sí mismos, sino como parte de lo que ocurrirá. De esta forma, las abejas en el sueño no simbolizan ni representan a las personas que llegarán al funeral, se trata de las personas mismas que aparecen en el tiempo-espacio del sueño en forma de abejas.

En el caso de los animales cuyo comportamiento anuncia la muerte, como el *buhkaj*, puede tratarse de un comportamiento en específico, como menciona don Luis al respecto de esta ave: “solamente si el *buhkaj* canta es señal”, —¿y si se le mata antes que cante?—“igual y sólo andaba buscando su comida”, y si canta y se le mata de todas formas ya ha dado su mensaje. Doña Elide me explicó que sólo Dios sabe quién va a morir y manda esas señales para que las personas se preparen. Si bien en estos casos no se observa una agencia de estos seres mediante su canto, es evidente que existe una relación de comunicación entre esta ave y los seres humanos.

## ***Jannal pixan.* La llegada de los finados.**

Durante el mes de noviembre, el mes de los finados, los espíritus de los difuntos regresan a sus casas. En este contexto las relaciones con los animales se ven modificadas y aparecen espíritus con apariencia animal. Particularmente, podemos dar cuenta de la vinculación entre los espíritus y los gallos, que veremos más adelante; en este caso en particular, la carne animal puede servir como un dispositivo de relación. Antes de entrar en estas relaciones, considero importante hablar sobre el contexto de la llegada de los muertos y los cambios en el espacio tiempo de la comunidad.



Tamal para los difuntos.  
Fotografía Pavel García,  
Uayma 2018.

En los primeros días del mes de noviembre se recibe a los muertos, sin embargo, a diferencia del centro de México, la estancia de los espíritus se prolonga durante todo el mes. Es tradicional en todo Yucatán preparar durante estas fechas unos tamales

de gran tamaño cuyo nombre es “pibes”, porque su preparación se realiza en el horno tradicional, *pib*. En el caso de Uayma se hacen a fin de mes, doña Margarita refiere que, si los tamales se hicieran a la llegada de los muertos los días 31 de octubre y 1 de noviembre, sería como estarlos corriendo, luego explica que los tamales son para que se los lleven los muertos al partir de vuelta a sus moradas<sup>91</sup>.

El arribo de los espíritus de los familiares muertos en Uayma trae consigo cambios significativos en el contexto del pueblo, Concho comentó: “algo cambia, el ambiente es diferente, la gente es un poco más seria, acá no es tan festivo”. A diferencia de lo que ocurre en otras partes del país, particularmente en la ciudad de México, donde se vive la llegada de los muertos como una reunión festiva, en Yucatán esta reunión se vive de una manera más solemne. Incluso, en ocasiones, la gente se llega a quejar de la adquisición de formas festivas, como procesiones de calaveras, maquillaje en el rostro, adornos multicolores, que han llegado a ciudades como Valladolid o Mérida, como parte de los atractivos turísticos.

Pude escuchar a la gente decir en el pueblo y Valladolid, eso no es *jannal pixan*, es otra cosa, así lo hacen en México (refiriéndose a la Ciudad de México), eso no está bien. Con esto recordé el fuerte debate sobre la celebración de Día de Muertos en contraposición del Halloween que hubo hace unos años.

Considero que este contexto refiere a un cambio profundo en las relaciones dentro de la comunidad, las actividades cotidianas se ven modificadas con la llegada de los pixanes<sup>92</sup>, los campesinos y los cazadores tienen mucho cuidado en

---

<sup>91</sup> En otros pueblos la preparación de los tamales se realiza a los ocho días de la llegada de los pixanes. Es posible que en este caso en particular no haya homogeneidad en las distintas comunidades de los mayas peninsulares.

<sup>92</sup> La forma plural en español para referirse a los espíritus de los muertos, *pixan* cuyo plural en maya sería *pixano'ob*. En Uayma se utilizan ambos términos.

sus salidas al monte y en las casas se cocina poco y se come de la red de intercambios de alimentos que se establece a partir de los rezos a los muertos. Estos cambios generan un tiempo-espacio particular en Uayma, donde también cambian las relaciones con los animales ya que los perros y los gallos pueden percibir la llegada de los espíritus a la casa.

Antes de entrar en las relaciones entre los muertos y los animales es necesario explicar brevemente lo que ocurre con las personas entre el proceso de la muerte que se explicó en el apartado anterior y su regreso a la comunidad en el *jannal pixan*. La maestra Dora, profesora de secundaria vecindada en el pueblo desde hace muchos años, me comentó que no se pueden hacer tamales para los muertos si estos llevan menos de un año de haber fallecido, “igual que los tamales también se envuelven los muertos, así que si tú haces los tamales en *pib* es como si estuvieras poniendo a los difuntos en el horno y eso no está bien, si haces relleno negro ellos lo ven como lodo, si hace espagueti lo ven como gusanos”. No sólo durante la fiesta es necesario guardar estas precauciones sino durante todo el primer año del fallecimiento. Al parecer los difuntos tardan en adquirir por completo su nueva condición. Durante este año se les harán rezos una vez al mes hasta que se complete el “cabo de año”, cuando su cambio de condición habrá concluido por completo<sup>93</sup>.

Como vimos al principio de este capítulo, los habitantes de Uayma intentarán recordar la condición de los difuntos cada vez que son nombrados utilizando el apelativo de “el finado” o “el difunto” seguido del nombre de la persona.

---

<sup>93</sup> Para una descripción más detallada sobre este procesos, los rezos y las implicaciones en las relaciones de la persona fallecida y sus familiares puede revisarse el texto de Olivier Le Guen (Le Guen, 2008)

Es posible que este recordatorio, más que recordar a los seres humano su pérdida, sea para recordar a los difuntos su nueva condición y su posición en la comunidad.

La llegada y partida de los muertos en el mes de noviembre está marcada también por dos tipos de comidas, en el primer momento con el rezo que da la bienvenida a los muertos, las comidas que comúnmente se ofrecen son el mechado o el puchero, ambos caldos tienen como ingrediente importante la carne de pavo y pollo. Servidos en platos hondos de barro, vendidos en gran cantidad por la familia Espadas Xoooc durante esta época. Al preguntar por qué se tenía que servir la comida en los platos de barro me comentaron que los pixanes se “espejean” con los platos de vidrio y eso los asusta, si eso llega a ocurrir no recibirán la ofrenda de comida que les está dando la familia.

Si bien, en este momento ya han completado la transición a su condición de muertos, al parecer su aspecto es desagradable por lo cual los pixanes intentan no mirarse.



Ofrendas para el rezo de la mamá de doña Margarita. Fotografía Pavel García, Uayma, 2016.

El segundo tipo de comida como ya mencioné, son los tamales, ya sea que se preparen de gran tamaño como los pibes o en un formato más pequeño como son los tamales llamados “vaporcitos”, en ambos casos se evita poner gallo en el guisado.

Doña Lucía aclaró que, tanto en los guisados como en los tamales, no sólo se evita que estén preparados con gallo, sino que se procura guisar con pollitas vírgenes, comentó que a ella le habían ido a comprar dos de sus pollitas para preparar la comida de los muertos. Resulta profundamente interesante que la relación entre los animales con los que se preparan los alimentos y los difuntos continúe después de la muerte de ambos.

Podría pensarse que la exclusión del gallo en la comida para los muertos remite a la relación simbólica entre esta ave y la llegada del sol, mientras que los espíritus estarían relacionados con el mundo nocturno. Sin embargo, Virgilio Espadas explica que los gallos no dejan comer a los espíritus porque los molestan: “es muy parecido a lo que ocurre normalmente, si tú llegas a una casa y el gallo no te conoce te va a perseguir y no vas a poder comer”.

Si bien esta respuesta puede explicar parcialmente el cuidado de no preparar los guisos con gallo, no responde la explicación de que es el canto del ave lo que no permite que los finados puedan comer a gusto. La incomodidad sonora del canto del gallo no coincide del todo con la presencia solar, ya que la mayor parte de los rezos se realizan durante el día.

En el caso del rezo realizado en la casa de don Pedro para su difunta esposa, los tamales que iban a ser ofrecidos en la mesa fueron marcados para no ser confundidos con el resto que podían ser consumidos por los demás asistentes.

En este caso los tamales fueron marcados con una cruz hecha de hoja de plátano. Al respecto podemos pensar que únicamente la comida que ha de ser ofrecida es aquella que presenta la restricción de utilizar gallo en su preparación.

En el caso del mechado o puchero que son caldos, difícilmente se puede hacer una separación. A menos que se preparen de manera separada el guiso que se va a ofrecer a los difuntos y lo que comerán los vivos. Por lo que resultaría más fácil realizar una sola preparación.

La presencia del gallo como parte de la carne en las preparaciones no detonará la relación con los muertos, a no ser que se encuentre dentro de su comida. Ambos seres muertos se encuentran en una relación vinculada por la carne del animal, que terminará con la imposibilidad de los muertos para comer.



Tamales marcados para ofrecer a los difuntos. Fotografía Pavel García, Uayma, 2017.

Este tipo de relaciones mediadas directamente por la carne como detonadora o condicionante, nos hace repensar la condición de agencia de los animales, incluso con lo que respecta a su cuerpo. A partir de esto podemos discutir dos visiones distintas sobre los animales: la primera de ellas en su condición de alimento genera una visión del animal como objeto que puede ser depredado por otro ser, similar a la clasificación que hace Pitarch referente al cuerpo-carne (Pitarch, 2013a: 39-41); la segunda es que, mientras que la postura del animal como sujeto activo de su realidad y con la posibilidad de tener una interacción con otros seres, que Pitarch categorizaría como cuerpo-presencia (Pitarch, 2013a: 42-47), en este caso trasciende la corporalidad animal y su carne, pero al mismo tiempo depende de la misma para entrar en relación con los espíritus.

Dentro de mis datos etnográficos, este es de los pocos casos donde pude dar cuenta sobre la agencia de un espíritu animal, durante mi estancia en campo intenté averiguar sin mucho éxito la existencia del *pixan* (*alma o espíritu*) como parte de los animales, sin embargo, únicamente en el caso de la interacción del gallo con los espíritus que regresan para *jannal pixan* ambos conviven en su condición de muertos.

La alimentación y las relaciones con los animales vinculadas a esta actividad se transforman durante este mes, al igual que la dinámica social del pueblo. Las mujeres en lugar de cocinar en casa acuden a los rezos de amigos y familiares a los que han sido invitadas, al terminar el rezo se les invita a comer y se les da comida para que lleven a sus casas. En algunas ocasiones también forman parte de la preparación de los alimentos para los difuntos. De esta manera se cocina casi

exclusivamente para los muertos, pero la dinámica comunal no deja sin comer a los vivos.

Como hemos mencionado con anterioridad, los perros tienen la capacidad de percibir a algunos seres que los humanos no pueden, es por esto que durante este periodo del año, los habitantes de Uayma ponen más atención a los comportamientos de los perros que habitan la casa, de esta manera podrán saber si algún espíritu desconocido se encuentra cerca y actuarán con mayor cautela.

Según don Pablo, pocos cazadores salen a tirar durante la época de finados, la actividad cinegética se vuelve más peligrosa de lo normal, en ocasiones las presas son en realidad espíritus. Estos no-animales pueden ser identificados por los habitantes de Uayma por su comportamiento anómalo, como veremos en el capítulo sobre los no-animales.

## **Restos animales y relaciones humanas**

La utilización de los restos animales, particularmente de los huesos, pueden servir como base material para relaciones con otros seres. A diferencia del apartado anterior, donde el uso de la carne se vuelve un detonante para la relación entre los gallos y los muertos, en los ejemplos que se presentan a continuación los huesos no tienen agencia.

Un caso de este tipo lo encontré en la casa de doña Elide, quien decidió poner en los árboles de guanábana y jícara (*luuch*) unos huesos de puerco, aunque me dijo que era más efectivo poner las astas de los toros, sin embargo, ella no tenía en ese momento (como hemos visto antes el consumo de ganado vacuno es escaso

en Uayma). Los huesos fueron puestos en los árboles con un doble objetivo: primero para que las hormigas no se comieran los frutos, me dijo “es su secreto”, al poco tiempo me di cuenta que las hormigas realmente habían hecho huecos en los huesos y permanecían ahí convirtiéndolos en su casa, al preguntar a don Emilio al respecto me dijo que además de contener a las hormigas un segundo objetivo era: “para que el árbol si era mujer le dieran ganas de tener hijos (dar frutos) y si era hombre pensara que era mujer y diera frutos”. La tarea de los huesos en este caso era servir como “frutos falsos”, que generarían en el árbol vergüenza de no cumplir con la importante tarea de “tener hijos”. Esta tarea es vista como algo exclusivamente femenino, sin embargo, como menciona don Emilio, es posible engañar al árbol para que cambie de género y pueda dar los frutos.



Detalle de los huesos colgados en los árboles y las hormigas. Fotografía Pavel García Uayma, 2017.

También en casa de doña Elide, además de encontrar los espolones del gallo colgados, los cuales, según me comentó, guardaba para recordar unos gallos bravos que había tenido, encontré una asta de venado, pequeña y recta, perteneciente muy posiblemente a un venado temazate. Considerando al venado como un animal importante y viendo que se conservaba cuidadosamente esta osamenta, pregunté sobre su uso, amablemente la abuela me comentó que le ayudaba para abrir el maíz que tenía en su troje, un utensilio de alto valor en la cotidianeidad. Me dijo que era fácil y barato adquirirlos en Uayma, que uno sólo tenía que ir a donde habían cazado un venado y pedir que se los vendieran. Es diferente cuando las cornamentas son más grandes, ya sea de temazate o venado cola blanca, ya que en ocasiones los cazadores las conservan y las pueden empotrar en la pared para colgar la ropa o la misma carabina.



Asta de venado para abrir el maíz.  
Fotografía Pavel García, Uayma,  
2017.

En estos tres casos los huesos no guardan ningún tipo de agencia propia y el animal pasa de ser sujeto a ser objeto. Esto no quiere decir que esto ocurra con todos los huesos en los distintos contextos.

En los tres apartados referentes a la muerte podemos dar cuenta de diferentes relaciones de los animales. En el primer apartado podemos distinguir entre animales y no-animales, usualmente la aparición de animales en los sueños como señales de muerte, refieren a sucesos u objetos de la vigilia, por lo tanto, no los considero animales.

También es posible diferenciar claramente entre el animal-sujeto y el animal-objeto, si bien es posible una coexistencia entre ambas formas —según la perspectiva de Pitarch sobre “cuerpo-presencia” y “cuerpo-carne”, normalmente se considera que la agencia de los animales termina con la muerte—, sin embargo, como hemos dado cuenta en este capítulo, la muerte no marca el final de las relaciones. En el caso de los humanos el desprendimiento de la carne no termina con su agencia y subjetividad, particularmente referente a la convivencia con los humanos vivos durante *jannal pixan*. En el caso de los animales es menos frecuente, sin embargo, el caso de la relación entre los espíritus de los humanos y los gallos a partir de la carne del animal, nos revela la manera en que la agencia animal también trasciende su cuerpo en vida.

En el último apartado damos cuenta de un contexto donde los restos animales sí pueden considerarse objetos sin agencia. Estos huesos podrían ser sustituidos por otro tipo de objetos que cumplieran la misma función, como en el caso de las astas de venado que ayuda a abrir el maíz.

Además de lo anterior, es frecuente que los espíritus de los muertos tomen una apariencia animal, sin embargo, su comportamiento anómalo y el contexto en el que aparecen, usualmente en el mes de noviembre, dejan en claro para los pobladores de la península que no se tratan de animales, sino de espíritus, es por esto que he decidido categorizarlos como no-animales y hablaré al respecto en el siguiente capítulo.

Capítulo VII. Transformaciones, espíritus y visiones. Los  
no-animales en el sueño y la vigilia.

Si bien, en lo que va de este documento, he podido dar cuenta de los distintos tipos de relaciones de los animales con otros seres, principalmente con los humanos, el objetivo de este apartado es reflexionar sobre aquellos seres que aparecen bajo una forma animal pero las personas no los consideran como tales.

He incluido dentro de la categoría de los no-animales<sup>94</sup> a todos aquellos seres que no forman parte de este grupo condensado por los mayas en la categoría *ba'alche*, como ocurre con la categoría de los no-humanos. Muchos de ellos podrían ser asumidos como animales desde una mirada externa que no conoce los contextos de estas transformaciones y sus características peculiares.

Entre estos no-animales podemos incorporar las apariencias animales de los sueños que pronostican algún suceso futuro.

Hay que recordar que los espíritus de los difuntos durante el tiempo del *janal pixan* pueden aparecer como animales ante sus parientes, pero también ante la gente en general. Es de resaltar lo peligroso que puede ser encontrarse con espíritus desconocidos en un contexto no controlado, como puede ser “el monte”.

Contrario a lo anterior podemos mencionar el caso de los dueños de los animales, particularmente el ejemplo del dueño de los venados *ah sip* o *sip yuk*, que cada vez que aparece ante los cazadores lo hace bajo la forma de un pequeño venado, con un panal de avispas entre sus astas con el fin de castigar a los cazadores que han decidido abusar y dar muerte a demasiados venados. Si bien este ser siempre aparece bajo una forma animal, como ya hemos mencionado

---

<sup>94</sup> Esta categoría parte de mi trabajo etnográfico donde pude darme cuenta que no todo lo que aparece como animal es considerado por los habitantes de Uayma como tal, más adelante pude conocer el trabajo que Celeste Medrano realizó entre los toba de en El Chaco argentino (2016) y donde propone el uso de la categoría de no-animal para designar a ciertos animales que los toba identifican por su tamaño y características particulares.

anteriormente, las personas no lo consideran como tal, ya que al igual que los *yumtziles* o el *yuum k'aax* su cuerpo es “de puro viento”.

Por último, dentro de esta categoría he considerado integrar a las visiones animales que surgen en momentos particulares del año, especialmente el 3 de mayo, cuando aparecen para avisar a los seres humanos la presencia de un tesoro escondido. Aunque a diferencia de los anteriores casos, estas visiones no se tratan de algún ser que ha tomado una forma animal.

Entre los relatos más comunes sobre la posibilidad de encontrar oro escondido el día de la cruz, usualmente se dice que es posible observar a medio día como sale fuego de los lugares donde se encuentra el oro, sin embargo, si no se reza apropiadamente antes de tomar el oro, éste se volverá polvo.

Ocurre algo similar con la presencia de ciertos animales en esta misma fecha. Según don Emilio, dentro un cenote cercano a la comunidad es posible encontrar una gran serpiente que aparece únicamente en este día, si uno no tiene miedo y logra atraparla podrá obtener el tesoro. Doña Margarita me refirió una vivencia relacionada con estos sucesos; durante su juventud, al acompañar a su tía política en su trabajo, pudo ver cómo unas bellas gallinas se metían a una cueva, al ser un sitio retirado de la comunidad era imposible encontrar estos animales en aquel lugar, por lo que su tía le dijo que se trataba de una señal inequívoca de que dentro de la cueva se encontraba un tesoro escondido. Como puede ocurrir con los sueños, podemos apreciar que los animales son señal de la presencia de un objeto, sin embargo, el animal que se observa es una visión.

Algo similar ocurre con los remolinos de viento que, según don Emilio, si uno atrapa con su sombrero aparecerá, si es un viento bueno, una lagartija y, si se trata

de un mal aire aparecerá una serpiente. Si bien, en este caso no es muy claro si se trata de animales que han tomado una forma de aire o se trata del aire, que al ser atrapado, toma forma de animal, personalmente considero que es lo segundo.

De los no-animales que aparecen bajo esta forma de manera más frecuente, o por lo menos de los que más se habla, son los humanos transformados<sup>95</sup>. Los estudios sobre las transformaciones humanas en animales tienen una larguísima bibliografía tanto en México, América y el resto del mundo. Mi intención en este apartado no es agotar un tema por demás complejo, ya que considero que no es posible equiparar completamente las transformaciones de los especialistas rituales o los brujos (Martínez, 2011), con la de los cazadores (Willerslev, 2007), e incluso las transformaciones involuntarias que pueden llegar a sufrir algunas personas durante una enfermedad (Barcelos, 2006).

Considerando lo anterior, a continuación se presentan algunas de mis observaciones de campo respecto del fenómeno de la transformación de los brujos en animales en el oriente de Yucatán, analizando su capacidad de acción y sus motivaciones.

Antes de pasar a lo referente a los brujos transformados, considero apropiado señalar que estos seres no-animales pueden tener cierta relación con los animales de los cuales toman su imagen; sin embargo, esta condición no es indispensable para poder entrar en acción bajo esta forma, por lo cual entre los mayas no

---

<sup>95</sup> Si bien, la educación científica sobre la evolución impartida en la primaria y secundaria de Uayma, ha dado pie a la interpretación de que los humanos provienen de los monos, en maya los seres humanos no pertenecen a la categoría *ba'alche*. Es posible dar cuenta por las narraciones míticas los monos y algunos otros animales pertenecen a humanidades anteriores, a diferencia del resto de los animales que surgen de manera conjunta. Al respecto la tesis de maestría de David Montoya da cuenta de este fenómeno de evolución inversa en su análisis *max* (mono) dentro del carnaval de San Juan Chamula. (Montoya, 2016: 24-52)

considero que se trate de una forma de totemismo<sup>96</sup>. Visto así, considero que nos encontramos ante manifestaciones de una identidad múltiple que puede surgir de forma distinta según sea el contexto. Como he dado cuenta dentro del texto, seres como los “dueños” y los espíritus tienen un cuerpo de viento, es posible que esta corporalidad les permita tomar una forma animal o humana con mayor facilidad. En ninguno de los encuentros los *wayo’ob* tomaron el cuerpo de su víctima, aunque la consecuencia del encuentro puede devenir en una enfermedad, particularmente el “mal aire”, pero en ningún caso en una posesión, como ocurre en otras partes del mundo.

Entre las características particulares de los *wayo’ob* encontramos su capacidad de actuar de manera simultánea entre el sueño y la vigilia, es por esto que he decidido establecer primero la relación que existe entre el tiempo-espacio onírico y aquel que experimentamos al despertar.

De igual manera, es necesario contemplar la relación existente entre los “animales” que aparecen durante el sueño como presagios.

## **El sueño y los soñadores**

El estado onírico y el mundo que se desarrolla en él es un tema de peculiar interés en los estudios antropológicos, y es que aquello que ocurre en el sueño impacta directamente en los sucesos de la vigilia. Es en este estado donde se manifiestan seres que en numerosas ocasiones los humanos no pueden ver

---

<sup>96</sup> Si comprendemos el totemismo como el sistema de parentesco entre una comunidad y un ancestro animal común a todo el grupo, podremos entender que el poder de transformación de los *waayo’ob* no está relacionado con una cuestión de parentesco. Para poder profundizar en este tema se puede consultar *Totemismo en la actualidad* de Claude Lévi-Strauss (1965).

directamente en la vigilia, como los santos (De Ángel, 2010) o los muertos (Le Guen, 2008), para hacer explícitas algunas peticiones precisas sobre las fiestas o los rezos que desean recibir.

Incluso, como menciona Pedro Pitarch, entre los tzeltales se convierte en un espacio de aprendizaje para los especialistas rituales, quienes comenzarán a soñar a temprana edad y lo harán cada vez con mayor intensidad, recibiendo de los espíritus el libro con los cantos que podrán usar para curar (Pitarch, 2013a: 17-18).

Los sueños en el mundo indígena no se tratan de imaginarios ocurrentes, suele ser un tiempo-espacio que puede resultar confuso e inestable, donde las cosas no son lo que aparentan. Esta realidad ontológica presenta una espacialidad y temporalidad definitivamente distintas a las que se viven en la vigilia. Es posible considerar que son tiempo-espacios o cronotopos particulares pero relacionados entre sí, de manera similar a lo que ocurre entre el cronotopo presolar y el cronotopo solar, con la diferencia de que la distinción entre el sueño y la vigilia es un poco menos tajante y definitiva.

Pitarch, como lo mencionamos con anterioridad, une el mundo del sueño, el mito y el interior de la montaña en lo que llama estado *c'hul* (Pitarch, 2013a: 19-21) , esto se debe a la forma en que se suceden las cosas dentro de la montaña o en los sueños. Entre las similitudes que más me interesan destacó la forma múltiple de los objetos y su relación con aquello que ocurre en el mundo solar de la vigilia.

De ahí la preocupación de los mayores por la posibilidad de que la *tsawayak*, como detonante de sueños, trajera a los pequeños un cúmulo de información difícil de comprender y asimilar, y los introdujera en un estado peligroso poniéndolos definitivamente vulnerables, esto debido a que dentro de este espacio

es más fácil perderte, lo cual traería como consecuencia una enfermedad potencialmente grave.

En el caso de Yucatán, quienes suelen utilizar los sueños con fines de aprendizaje son los *jmeeno'ob*<sup>97</sup>, especialistas rituales. También los utilizan para encontrar objetos, como el *saastún*<sup>98</sup>, que necesitan durante las curaciones y ceremonias. Los sueños también le permiten al *jmeen* localizar las presas de cacería pedidas a *yuum k'aax*. Ejemplo de esto fue el *cha' chaak* en la comunidad Tiholop, comisaría de Yaxcabá, llevado a cabo en el año de 2013, donde el *jmeen* encargado del ritual instruyó a los cazadores sobre los lugares donde encontrarían los venados previamente soñados, que servirían de ofrenda a los dioses de la lluvia. El resultado fue la cacería de 13 venados que fueron parte del pacto entre los dioses y los más de cien milperos que participaron en la ceremonia. En muchas ocasiones, la observación del *saastún* es complementada por los sueños del especialista ritual donde pueden aparecer los lugares donde se debe llevar a cabo la cacería, recibir un mensaje del señor del monte como parte de la negociación de sus animales o incluso algún tipo de comunicación con los *chaak'oob*. En definitiva, el sueño modifica la forma en que se vive la vigilia, ya sea esto de manera positiva o negativa, como veremos a continuación.

## Realidades compartidas

No sólo los especialistas rituales sueñan y utilizan sus sueños para comprender la realidad en la que viven durante la vigilia, el estado onírico es una

---

<sup>97</sup> Plural de *jmeen*. Especialistas rituales de la península de Yucatán encargados de las ceremonias agrícolas, también algunos de ellos pueden realizar preparaciones con hierbas medicinales y realizar remedios o “contras” algunos tipos de brujería.

<sup>98</sup> El *saastún* o en plural *saastúno'ob*, es un objeto ritual traslúcido similar a una canica, que utilizan los *jmeeno'ob* para diagnosticar las enfermedades o para sacar la “suerte”.

guía para la gente en general. En particular los campesinos pueden tomar muy seriamente ciertos sueños. Luego de compartirle el recuerdo de la aparición repentina de una mujer en mis sueños, don Emilio Espadas me comentó que era seguro que al ir a la milpa me encontraría con una serpiente, incluso, retador, me llegó a comentar: “si quieres lo comprobamos, yo ya lo he comprobado”. Yo, para jugarle una broma y para ver si en los sueños operaba una realidad inversa, le pregunté si el soñar con una mujer era señal de encontrarse con una serpiente. ¿Qué quería decir soñar con una serpiente?, él respondió firme y serio: “es señal de muerte”. La seguridad del presagio, particularmente en el caso del sueño con la mujer, hace notar la existencia de un vínculo temporal entre el sueño y la vigilia, y la certeza del encuentro previene al milpero de un encuentro fortuito con este animal. Sin embargo, la imagen en cada realidad es distinta, un mismo ser que se manifiesta en dos espacios distintos de manera diferente: dentro del sueño es una mujer y en la vigilia una serpiente.

La realidad en el estado onírico es compleja y puede tener distintas perspectivas, si se observa la montaña mágica, el lugar a donde van las almas tzeltales, desde “dentro”, la visión es un lugar similar a las grande urbes: está en una ruidosa fiesta, habitado por seres inestables que pueden cambiar su forma, sitio sin una ubicación geográfica particular o un orden; por otra parte si esto se observa desde “fuera” se manifestará como ordenada en “niveles”, similar a una iglesia (Pitarch, 2013b: 117-139).

Como el mismo autor clarifica, los términos dentro y fuera son simplemente recursos discursivos para referir dos perspectivas que se manifiestan de forma simultánea e incluso interdependiente. Estas dos caras de la misma moneda

pueden manifestarse por el desdoblamiento de la persona en estos dos tiempo-espacios. Considero que esta doble perspectiva corresponde al ejemplo de los sueños de la mujer y la serpiente, así como al de la serpiente y la muerte, como veremos a continuación.

Como me mencionó don Emilio: “siempre es serpiente” refiriéndose al sueño con una mujer, que por su gesto suponía atractiva y que disparó mi cuestionamiento sobre la posibilidad de la relación inversa, la cual no se corresponde. Desde el principio la aparición de la mujer en el sueño es una serpiente, aunque aparezca bajo la imagen de una mujer y debe tenerse cuidado de su aparición en la vigilia.

En el caso del sueño con la serpiente, en un primer momento me incliné a pensar en que la relación entre la serpiente y la muerte provenía de la mortalidad por la picadura de serpiente, particularmente por la serpiente de cascabel que suele aparecer en las milpas. Sin embargo, al preguntar a don Emilio por el tipo de serpiente con la que se soñaba como señal de muerte me dijo que podía ser de cualquier tipo. En la zona los campesinos distinguen perfectamente las serpientes venenosas de aquellas que no lo son, de cualquier manera, la serpiente en el sueño se trata de la cuerda del muerto, como me explicó don Emilio.

En ambos casos podemos observar una percepción doble, aquello que ocurre en el estado onírico y lo que se ve reflejado en un momento futuro en la vigilia. Sin embargo, no considero que se trate de una transformación del sujeto o del objeto, sino un punto de vista de la persona en relación con la realidad donde se encuentra habitando en ese momento. En el primer sueño la serpiente siempre es serpiente, pero en la realidad del soñador se manifiesta como mujer, mientras que la cuerda siempre es cuerda pero se manifiesta como serpiente. Es tarea de la

persona entender esta naturaleza compleja y múltiple de los seres y objetos para poder usarlo a su favor.

Resulta interesante que estos tres elementos, mujer, serpiente y cuerda, también se combinen en los relatos que se cuentan en los pueblos de Yucatán sobre la *Xtáabay*: una bella mujer que se le aparece a un hombre borracho y lo seduce, alejándolo de su camino. Cuando el varón intenta acercarse lo suficiente a la mujer, en ocasiones ésta se transformará en serpiente, concretamente en la *chayikaan (Spilotes pullatus)*<sup>99</sup>, ahorcando a su víctima como si se tratara de una soga. A la mañana siguiente la gente encontrará el cuerpo con las marcas de soga en el cuello pero sin rastro de la mujer o la serpiente, asumiendo el suicidio del individuo.

A diferencia de los ejemplos anteriores, la *Xtáabay* no es serpiente, ni mujer, ni cuerda, es *iik'*, aire, igual que la mayoría de los seres del “monte” como los *yuumtzilo'ob* o los *aluxo'ob*, y utiliza estas formas para cumplir su cometido de asustar o castigar a los hombres por su borrachera o infidelidad. Es importante tener en cuenta que la borrachera genera un estado similar al del sueño y esto facilita que los seres humanos puedan tener contacto con seres que usualmente no pueden ver, como en este caso. Mundo Ramírez en su tesis de maestría coincide con la relación entre la *Xtáabay* y la muerte por ahorcamiento, incluso con la identificación del tipo de serpiente en la que se convierte este ser, recopilando referencias similares a las narrativas de las personas de Uayma en las comunidades vecinas de Cuuncunul y Chemax (Ramírez, 2018: 94).

---

<sup>99</sup> Identificación del biólogo Jorge Escalante

Como ya hemos visto, existen una gran cantidad de sueños que presagian la muerte, usualmente la muerte de una persona cercana.

Es común encontrarse con seres, objetos o sucesos que se manifiestan en la vigilia de manera distinta, usualmente en una temporalidad percibida por las personas como posterior. Estos aspectos múltiples deben ser entendidos de manera correcta por los soñadores y se verán reforzados por otras apariciones que complementarán el suceso o por la aparición del mismo sueño durante varias noches.

## **Sueños y presagios**

Tanto para los zinacantecos como para los Ávila Runa de Ecuador es claro que los animales sueñan. Robert Laughlin refiere lo siguiente sobre los habitantes de un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas: “Los zinacantecos dicen que los perros, los gallos, los caballos e incluso los cerdos sueñan. Nadie sabe por qué sueñan los animales, pero no existe duda entre los zinacantecos del por qué sueñan los hombres: sueñan para mantenerse vivos” (Laughlin,1992: 19). Es posible que los sueños animales tengan un motivo similar, como ocurre entre los Ávila Runa, quienes pueden intuir los sueños de los animales, particularmente de los perros, como ha investigado Eduardo Kohn, quien en su trabajo explica cómo uno de los perros de su interlocutor soñó con su propia muerte una noche antes de salir de cacería (2007). Si unimos ambos casos es posible que los animales sueñen para vivir o intentar sobrevivir, a partir de presagios que pueden avisar si su vida está en peligro, como ocurre con los humanos.

En el caso de los habitantes de Uayma, Martín comenta que la noche anterior a la cacería los perros pueden soñar con sus presas, sus dueños los observan inquietos y saben que están persiguiendo a los venados, mientras que los cazadores al soñar con una serpiente que se muda de piel saben que podrán cazar venados. Muchos son los animales que se presentan en el tiempo-espacio onírico, como ya vimos el caso de la serpiente y la mujer, sin embargo, en la gran mayoría de los casos los que aparecen como animales en el sueño tienen su contraparte en la vigila como objetos o personas humanas.

La presencia animal en el mundo onírico no siempre es igual, un ejemplo distinto lo encontramos en el siguiente suceso. En junio de 2017 fui invitado a casa de don Luis para ayudar a preparar el *pib*<sup>100</sup>, pues se iban a cocer unos pollos para festejar el cumpleaños a su sobrina Liz, quien venía de visita a casa de la abuela. Al terminar de cocerse los pollos los llevamos a casa de doña Elide, la abuela, quien amablemente me invitó a quedarme, sin embargo consideré que lo correcto era regresar a la casa donde me encontraba. Al poco tiempo vino Liz a invitar a toda la familia a comer los pollos que había horneado en el solar de don Luis, doña Onor, esposa de don Luis le dijo: “te voy a ser sincera lo que pasa es que he estado soñando con cochinos y con ganados”. Su sobrina, entendiendo algo que evidentemente yo no captaba, repuso: “Pues sólo venga a comer y no hable ni nada y ya está”. Ante la insistencia de Liz accedieron y todos fuimos a comer a casa de la abuela. Intrigado, al regresar pregunté qué quería decir soñar con puercos y con ganado, me respondieron que soñar puercos era señal de que la persona iba a tener una discusión, y el ganado era señal de muerte: *tamaschí*.

---

<sup>100</sup> Horno de tierra, donde en yucatán se suelen cocer ciertos platillos tradicionales y festivos como el relleno negro o la cochinita pibil.

A diferencia de los sueños de la mujer y la serpiente, el caso del sueño del ganado que Sergio Espadas describiría como un toro negro, como presagio de muerte, y la imagen onírica de los puercos como señal de discusión, la explicación de estos presagios no es muy clara. Al preguntar la relación entre estos sucesos y las imágenes animales en el sueño, mis interlocutores dijeron no saberlo. Sin embargo, estas señales, igual que los casos anteriores, no se toman a la ligera y se actúa con precaución al respecto. Al final, doña Onor no tenía la certeza de que discutiría en casa de su suegra, sin embargo, prefería no acudir para no incurrir en un pleito. En definitiva, sobrina y tía compartían el conocimiento sobre el sentido de los sueños que relataba haber tenido la esposa de don Luis y se relacionaban a partir de ellos. En ningún momento Liz invalidó el sueño ni el presagio onírico de doña Onor, la maniobra de persuasión de la sobrina fue recomendar no entablar conversación para evitar discusiones.

Tratando de incursionar un poco más sobre el tema, decidí preguntar a don Emilio sobre un sueño que yo había tenido unos días antes del suceso en casa de don Luis: en el sueño apareció un gran perro negro lanudo, muy distinto a los flacos perros mestizos que abundan en Uayma. Este animal pasaba por debajo de mi hamaca haciéndome despertar de manera repentina para notar que no había nada en la pequeña casa donde duermo. Entonces don Emilio me dijo: “eso no es ninguna señal, eso es un *waay*”, una persona transformada en algún tipo de animal. Actualmente los *waayo’ob* más comunes son gatos y perros, preferentemente negros, que suele venir por la noche y “molestar” a las personas. Después de esto don Emilio procedió a darme la “contra” para que no me “molestara”, como veremos más adelante.

La presencia onírica de los animales se caracteriza por una visión de los mismos. Considero importante generar una distinción de las relaciones que se establecen con los animales durante el momento de la vigilia y el sueño, pues éstos pertenecen a realidades diferentes, que pueden estar unidas en algún momento, pero no siempre se corresponden. En este entramado de realidades distintas, buscar relacionar la presencia onírica de un animal y considerar que se trata de dicho ser en la vigilia me parece incongruente, de igual manera querer empatar sus características físicas con el sentido de la visión. También es evidente que la presencia onírica de los animales entre los mayas peninsulares no pueden ser tratada como símbolos, pues se trata más bien de seres, objetos o sucesos que presentan un aspecto distinto y una temporalidad diferente, ambas características del tiempo-espacio onírico que tendrán una contraparte en el mundo de la vigilia. Este conocimiento de los códigos propios del sueño y la vigilia permite a los mayas peninsulares protegerse o prevenir hechos que están por venir.

### **Los wayo'ob. Los “brujos” que se transforman en animal**

Como mencioné con anterioridad, la bibliografía sobre el tema de la transformación de los humanos en animales es por demás extensa y mi intención aquí no es agotarlo. Tampoco es objetivo de este breve apartado dar cuenta de la discusión sobre el totemismo al que se refirió Levi-Strauss en los años 60 (1963 y 1965). Si bien, en México se ha escrito sobre el posible totemismo de algunos pueblos indígenas<sup>101</sup>, el camino más común en las relaciones humano-animal ha sido el de la

---

<sup>101</sup> Particularmente la interpretación de los olmecas arqueológicos como “el pueblo del jaguar” propuesta por Román Piña Chan (1963) sigue teniendo algunos adeptos hasta nuestros días. Por otra parte Carmen Valverde sugiere que la deformación craneal de los gobernantes mayas era una forma de “felinizarse” a semejanza del jaguar (Valverde, 2004: 246), a pesar de que de manera

transformación; para México y Centroamérica el término más común asociado a dicha acción es el de nahualismo, que proviene del náhuatl *nahualil*. Como ha dado cuenta Roberto Martínez en su erudito trabajo, es posible rastrear este fenómeno de transformación desde la época prehispánica hasta nuestros días (Martínez, 2011) y se encuentra ligado profundamente a la persona nahua.

A pesar de que el vocablo nahual o nagual es usado comúnmente en distintas comunidades, en el caso de los mayas peninsulares se conserva el nombre de *waay*. Esta palabra se relaciona con *wayah*, soñar, (Barrera Vázquez, 1979: 916) aunque también encontramos la entrada que se refiere a *way* como transformarse por encantamiento o hechizar (Barrera Vázquez, 1979: 916). Estos seres son identificados por su comportamiento anómalo, el tamaño del animal que puede variar o incluso cambiar de forma, así como por su capacidad para pasar por las pequeñas hendiduras de las casas.

Los estudios sobre los *waayo'ob* en la época prehispánica se profundizaron cuando los epigrafistas Houston y Stuart (1989) lograron leer el glifo T539 cómo *way*. Posteriormente, Mercedes de la Garza (2012: 153-157) ha interpretado este glifo, que suele acompañar a animales en posiciones antropomorfas en los vasos tipo códice, como “espíritu compañero animal” (2012: 232-239).

A pesar de lo anterior, la relación entre esta entidad y su “dueño” es bastante compleja. En el caso de los tzeltales de Cancuc, Helios Figuerola comenta que las personas no se transforman en esta alteridad, sino que entran en relación con ella, explicando que cuando una persona refiere “*ayon ta xojob*” (estoy en rayo) hace

---

explícita la autora no refiere que sea una práctica totémica es posible intuir este camino. Esta vía de interpretación de las relaciones entre los pueblos indígenas y los animales ha sido poco abordado debido a las pocas evidencias al respecto.

referencia a que la persona se encuentra relacionada con esta entidad (Figuerola, 2010: 75). Las entidades que entre los cancuqueros guardan una similitud más cercana con los *waayo'ob* o los nahuales son los *lab*. Como refiere Figuerola (2010) y Pitarch (1996), estas entidades pueden tener forma animal y se encuentran relacionados al *ch'ulel*. Entre las características relevantes de estos seres es su sociabilidad y organización jerárquica. Un sólo ser humano puede tener muchos *lab* y estos pueden entablar una relación bastante cercana, ayudándose entre sí con sus distintas habilidades, incluso llegando a “mudarse de casa”<sup>102</sup> todos juntos .

Estos seres viven en lugares recónditos como cuevas o cañadas. Resulta interesante que en ocasiones los *lab* tienen que ser domesticados para que no se hagan daño entre ellos o a su “dueño”, y pueden ser utilizados como herramientas por los especialistas. Si bien estos seres no son animales y las personas los identifican como otro tipo de seres a pesar de su apariencia animal, incluso refiriendo que resulta muy complicado poder cazarlos. Si el “dueño” pierde el control sobre ellos o los emplea mal, estos podrán regresar a su condición de animal (Figuerola, 2010: 75-102).

A pesar de que los *lab* son muy diferentes a los *waayo'ob*, como aclararemos más adelante, resulta interesante resaltar algunas de sus características que nos pueden ayudar a comprender de mejor manera algunos de los tipos de relaciones existentes entre humanos y animales. Si bien, como mencionan Figuerola y Pitarch, existen *lab* con características animales, también los hay con forma humana o de fenómenos atmosféricos, sin embargo, el comportamiento y relación que existe

---

<sup>102</sup> Esto ocurre con la muerte de la persona y estas “entidades” entran en un nonato para volver a trabajar juntos.

entre estos y su “dueño” son similares, aunque en la jerarquía y organización interna de los *lab* presentan distinción, como ya se mencionó.

Figuerola menciona que los *lab* no son alimentados directamente por el “dueño”, aunque este pudiera ofrecerles directamente el *ch’ulel* de algún enemigo, alimento principal de los *lab* (2010: 86). Aunque este no fuera el caso, existe cierta relación de domesticación con estas entidades pues viven guardadas en lugares especiales similares a los corrales. Estas características nos remiten al tipo de relación que pudieran tener tanto los seres humanos como *yuum k’aax* con sus *aalako’ob*. Como hemos mencionado, estos seres no son animales, sino que forman parte de la persona tzeltal, sin embargo, pueden devenir en ellos, en cualquiera de los casos existen algunas características anómalas que ayudan a las personas de la comunidad a identificar a este tipo de seres, como su mirada penetrante.

De manera similar, a los *waayo’ob* también se les puede identificar por su comportamiento anómalo, don Emilio me comentó que pueden cambiar de tamaño o realizar acciones imposibles para los animales normales. Virgilio en una ocasión me contó que había visto un *waay keken* (*waay* puerco) que había saltado una albarrada<sup>103</sup>, “los cerdos normales no saltan tanto” comentó. Otra de las características es el color y aspecto de estos seres, si bien entre los más comunes se encuentran los *way peek* y *waay miis* (*waay* perro y *waay* gato) estos seres no tienen el mismo aspecto que aquellos que transitan por la comunidad, en ambos casos suelen ser negros y en particular los caninos presentan mayor tamaño y pelaje abundante, similares al que soñé en Uayma.

---

<sup>103</sup> Muro de piedra que separa los distintos terrenos en la comunidad, usualmente son de una altura aproximada de 1.20 m.

Tiempo después de mi trabajo de campo, durante la revisión bibliográfica encontré la descripción que le hicieron a Alfonso Villa Rojas al respecto de los *waay peek*, me llamó la atención esta especificación pues era muy similar a lo que yo había soñado:

Desde hace algunas noches se aparece en mi casa un uay-pek; es como un perro de color negro y muy peludo. Entra a la medianoche y se dedica a buscar restos de comida, pasando por debajo de las hamacas. Lo hemos visto poner leña en el fogón, avivar el fuego y meterse en él sin sufrir el menor daño; también lo hemos visto dar saltos y hacer piruetas. Ya he tratado de darle un balazo, pero en el momento de dispararle se desvanece y se va. para evitar que entre en la casa procuramos cerrar bien las puertas, pero inútilmente, pues, de todos modos logra hacerlo atravesando por las rendijas. Yo creo que este animal viene de otro pueblo, pues, ningún vecino de aquí se atrevería a hacer esas brujerías (Villa Rojas, 1978: 390).

A diferencia de los *lab* y de otros seres de apariencia animal, los *waayo'ob* son humanos que han adquirido esta apariencia para causar daño a otras personas. Si bien, en la mayoría de los relatos se narra la acción de un sólo waay, don Emilio refiere que andan en parejas, pues para transformarse se necesitan brincar uno a otro mientras desprenden su cabeza para tomar la apariencia animal. La cabeza es abandonada en el lugar y es necesario que estos “brujos” regresen al lugar para poder retornar a su apariencia humana. La cabeza no puede adquirir la forma animal ya que es el lugar donde se ha recibido el bautismo, según comenta este mismo interlocutor.

El cuerpo humano, a excepción de la cabeza, se transformará en un animal, si bien como menciona Villa Rojas estos “animales” pueden entrar en las casas por las pequeñas hendiduras, el cuerpo en su aspecto animal puede ser dañado, al volver a su forma humana el daño será notorio. Al respecto, Sergio Espadas comenta que su abuelo pudo causar daño a un *waay* que llegaba a su casa en forma de gato. Al visualizar al *waay miis* el abuelo le arrojó agua hirviendo. Al día siguiente la vecina vino a pedir un remedio pues su esposo se había quemado la espalda, en ese momento se dieron cuenta que este era el *waay*.

Los *waayo'ob* harán visitas a alguna persona con el fin de “molestarla” causándole malestar corporal y en ocasiones fiebre, junto con la sensación de ser atacado.

Pocas veces se han realizado estudios enfocados en las consecuencias que tienen para las personas los ataques llevados a cabo por los *waayo'ob*. Durante mi trabajo de campo me encontré con diversos relatos que hacen referencia a que los ataques de los brujos transformados tienen que ver con acciones de naturaleza sexual. Don Luis comentó que los brujos varones atacan a las mujeres y viceversa, dándome a entender que se trataba de un ataque relacionado con el género. También don Emilio me comentó que cuando los *waayo'ob* te llegan a “molestar” mientras duermes puedes despertar desnudo en el centro del pueblo.

Entre las formas en que se refieren a estos encuentros suele decirse que cuando te visitan los *waayo'ob* te “juguetean”. Pocas veces se menciona de manera directa que estas confluencias se pudieran tratar de violaciones mediante la posibilidad de transformarse en otro ser. Como refiere Villa Rojas, en la mayoría de

las ocasiones se trata de personas ajenas a la comunidad que realizan estos abusos.

Amelia narra un encuentro con un *waay* durante la época de su infancia-adolescencia:

Cuando era chica, estaba en el coro de la iglesia, con eso viajábamos a distintos pueblos pequeños, yo creo que en una de esas salidas fue que me conoció esta persona. Después comencé a soñar que los martes y los viernes venía a verme un gato, en mis sueños veía cómo llegaba un gato negro y le daba vueltas a mi hamaca, después se arrojaba hacia mí, entonces se volvía un perro que me lamía la cara. Despertaba muy agitada y en ocasiones con fiebre. Para poder hacerle frente a estos ataques mi papá intentó quedarse despierto para poder enfrentar al *waay*, sin embargo no pudo quedarse despierto, dicen que estos seres “echan” sueño a las personas. Después mi hermano se puso su ropa al revés que es “la contra” de los *waayo’ob*, así pudo hacerse el dormido mientras vigilaba, cuando escuchó que me movía en mi hamaca volteó a ver y pudo observar un gato negro bajo mi hamaca, entonces el gato escapó y ya no volvió.

En este relato podemos dar cuenta de algunas características que hemos mencionado sobre los *waayo’ob*. Amelia comenta que aquella persona que venía a verla muy posiblemente la había conocido en una de sus visitas a comunidades más pequeñas cuando era parte del coro de la iglesia. Dentro de su relato también es posible observar la manera en que las personas hacen frente a los *waayo’ob*, a lo que llaman “contra”. Se dice que cuando un *waay* quiere atacar es importante voltear toda la ropa que se está usando y dormir así, de esta manera al entrar el *waay* a la casa no podrá “tirar sueño” a la persona. Como pudimos leer en el relato,

el hermano de Amelia utilizó esta técnica que ya me habían recomendado durante mi trabajo de campo de maestría en la comunidad de Tiholop.

Sin embargo, lo más interesante de este relato es que da cuenta de la posibilidad de acción por parte de los *waayo'ob* de manera simultánea, tanto en el sueño como en la vigilia. Lo anterior nos ayuda a comprender la manera en que estas personas en su aspecto de “animal” puedan cohabitar dos realidades distintas de manera simultánea, lo que abre la posibilidad de que en ese momento estuviera desplegando dos cuerpos distintos o desdoblado su cuerpo en dos espacios diferentes. También resulta relevante la posibilidad de cambiar su aspecto animal de un gato a un perro durante el “ataque”.

Podemos observar que, entre las capacidades de estos seres, se encuentra la posibilidad de tomar distintas formas y relacionarse con los seres en diferentes tiempo-espacios, como el sueño y la vigilia. Como habíamos mencionado, al transformarse en “animal” estos seres pueden recibir daño, por lo tanto su cuerpo tendría algunas de las características del cuerpo humano y animal como la carne, sin embargo tiene otro tipo de capacidades como cambiar de tamaño, entrar por las hendiduras de la casa o “tirar sueño” a los ocupantes. Por otra parte, la principal forma de atacar a las personas es dentro de su sueño, así como le ocurrió a Amelia o a mí.

Estos no-animales nos muestran como en Uayma no todas las apariencias animales son consideradas por los habitantes como tal. Las anomalías que presentan o los contextos en los que aparecen permiten a la gente darse cuenta que se tratan de otro “tipo” de seres y actuar de manera más cuidadosa.

Al comenzar mi proyecto no asumí de manera inmediata que existía una noción de animal entre los mayas peninsulares, a pesar de la sugerencia de un profesor de que todos los pueblos en el mundo saben lo que es un animal. A pesar de que la noción de animal es distinta y se ve relacionada por los vínculos que hemos trabajado durante este texto, en definitiva, sí existe una noción de lo que es un animal entre los habitantes de Uayma. Las características de los animales y sus comportamientos y relaciones pueden variar, sin embargo, es notorio que pertenecen a una categoría distinta de los *yuumtziles*, *aluxes*, dioses, santos y seres humanos.

## Consideraciones finales. Sobre las relaciones entre humanos y animales y sus implicaciones socioambientales y políticas.

Con el contenido de este texto, más que dar cuenta de la condición de animal y limitarlo únicamente a una categoría, que se presenta en un principio como múltiple en una sociedad principalmente bilingüe como es el caso de Uayma, he podido reflexionar sobre la manera como los animales comparten de forma cotidiana su vida con otros seres con quienes mantienen distintas relaciones, muchas de ellas bastantes profundas.

Considero un logro poder realizar un texto de corte antropológico referente a la fauna donde los animales son el punto central de la reflexión, sin objetivarlos o humanizarlos. Si bien las reflexiones sobre las relaciones del ser humano con el entorno y sus múltiples agentes son cada vez más comunes, pocas veces en México se ha realizado un trabajo sobre los animales desde esta óptica, que además intente desestabilizar las maneras antropocéntricas de generar conocimiento.

Parte de generar un punto de vista no antropocéntrico es repensar la historia desde una perspectiva donde los demás existentes sean partícipes del devenir histórico, y de esa manera destacar historias que han sido relegadas a las bellas narrativas de la oralidad de los pueblos, como hemos visto en el primer capítulo de la tesis. A los animales no sólo se les ha dejado sin la posibilidad de réplica por considerarlos no hablantes de nuestra lengua, se les ha dejado sin memoria y sin la posibilidad de tener una historia, más allá de una posición utilitaria. Esa corporalidad

que ha cambiado con el tiempo y nos presenta parte de la memoria animal relatada en las palabras antiguas, abre la posibilidad de hacer una cosmohistoria multiespecie.

En el caso particular de los habitantes de Uayma, y posiblemente los mayas peninsulares, los animales no comparten una humanidad con las personas del pueblo, lo cual no los excluye de formar parte de la comunidad. Hablar de comunidades multiespecie es complejo y quizás aventurado, sin embargo, creo que en un momento de crisis ambiental es indispensable repensar las relaciones que hemos generado a través del tiempo con los demás existentes que compartimos este mundo.

En este contexto es necesario dejar la mirada exotizante que por décadas hemos posado sobre los pueblos originarios y particularmente sobre los mayas, como guardianes de la selva. Esto nos permitirá comprender las relaciones de los habitantes de la Península con el medio que los rodea de una manera más realista y menos idealizada. En este sentido, las relaciones que se enmarcan en los términos mayas de *yuum* y *aalak* refieren innegablemente a una jerarquía, un dominio por parte del “dueño” de aquello que ha “domesticado”. Sin embargo, si miramos con más cuidado y comprendemos que no sólo los dueños pueden disponer de aquellos seres que han criado, sino que también los *aalako’ob* se encuentran en total derecho de exigir al dueño que cumpla con las responsabilidades que ha adquirido. Así nos encontraremos una relación de corresponsabilidad y reciprocidad. Este tipo de relaciones no se limitan a los seres humanos y sus animales “domésticos”, como ya hemos dado cuenta dentro de este trabajo, también opera en la relación entre el dueño del monte y los seres del monte, incluyendo a los animales. También se

puede observar entre los santos patronos y los habitantes de los pueblos o entre Dios y todos los seres. De esta manera un ser humano no solamente puede ser *yuum* de sus animales, sino que de manera simultánea es *aalak* de Dios y los santos de quien depende y quienes lo han criado y lo cuidan.

Parte de esta relación de corresponsabilidad es lo que posibilita una creación de espacios comunes, en los que intervienen agentes de diversas especies con un fin común. Esta acción colectiva y construcción de un espacio común también cuestiona la división entre naturaleza y cultura, así como la postura antropocéntrica donde el ser humano domina una naturaleza salvaje.

En este caso la ocupación del espacio de siembra se hace con la autorización de su legítimo dueño *yuum k'aax*, “el señor/dueño del monte”, a quien se pide permiso para poder tumbar el monte y sembrar maíz, con ayuda de los *iik'o'ob* se realiza la quema, mientras que el cuidado de las plantas lo realizan humanos y animales, el perro y el águila, así como los dioses de la lluvia, encargados de regar las milpas.

Usualmente se ha entendido este tipo de tareas como exclusivamente humanas, pero como hemos dado cuenta se trata de una tarea que trasciende lo humano y necesita de agentes de distintos “tipos” para poder lograrse, si bien para nosotros esta acción multiespecie nos resulta un tanto difícil de entender, los campesinos de Uayma lo han interiorizado y lo reflejan en sus plegarias de agradecimiento, las primicias, donde se incluyen a todos estos agentes que colaboraron para lograr una buena cosecha. Toda esta comunicación se realiza en el idioma maya yucateco.

Ocurre algo similar con la cacería, donde los cazadores de manera colectiva con sus perros buscan obtener una presa importante; sin embargo, al mismo tiempo es indispensable establecer una alianza con el dueño del animal que se desea cazar. De esta manera la obtención de la presa es el resultado de un acuerdo previo, esto es más claro en el caso de los rituales de petición de lluvias, donde es el especialista ritual quien lleva esta negociación y quien indica a los cazadores el lugar donde encontrarán a los venados otorgados por *yuum k'aax* para que se pueda hacer la ofrenda a los dioses de la lluvia.

En este último caso es posible observar cómo ambas acciones se conjuntan en un entramado de relaciones y alianzas donde intervienen agentes no-humanos, para poder completar la cacería o la cosecha del maíz.

Las implicaciones socioambientales y políticas de comprender estos fenómenos como acciones colectivas multiespecie son bastante profundas.

Limitar el espacio “natural” y buscar la creación de reservas aisladas niega este tipo de relaciones colectivas. Si la depredación furtiva de alguna especie por parte de las poblaciones ha llegado a su límite considero que en parte se debe a una ruptura previa de las alianzas con los dueños de ese tipo de animal, siendo el restablecimiento de estas relaciones una posible solución y no el aislamiento y la desvinculación de los ecosistemas con las comunidades humanas nativas. Esta idealización de espacios prístinos alejados de la intervención humana, niega los propios beneficios que pueden tener los animales de esta relación. Ejemplo de esto son los espacios creados por el sistema rotativo de la milpa que benefician la proliferación de los venados que pueden encontrar en estos espacios brotes jóvenes

que no existen en una selva no intervenida, donde los árboles altos y el suelo de hojarasca limitan el crecimiento de brotes.

En contraposición a la postura conservacionista encontramos los grandes desarrollos que pretenden “dominar” este entorno “salvaje” en pro de un “progreso” para la humanidad. Esta posición deja a un lado por completo las relaciones multiespecie que pueden tener las comunidades donde se desarrollan dichos proyectos. Usualmente las afectaciones ambientales se ven reflejadas en informes de impacto ambiental que consideran las posibles afectaciones de flora y fauna de la zona y sus posibles soluciones desde la perspectiva de la biología. Sin embargo, deja fuera por completo este tipo de relaciones donde los animales y plantas son un agente más en una red de acciones colectivas.

En el caso particular del proyecto del Tren Maya que se llevará a cabo en la península de Yucatán, se plantean tres aspectos distintos: primero, aquel que concierne a la manera en que los ingenieros planean realizar la obra; segundo, el impacto ambiental que puede tener y la manera de resolverlo y; tercero, la consulta a las comunidades mayas sobre el proyecto y sus posibles beneficios. Esta separación no sólo refiere la intervención de distintos especialistas ingenieros/biólogos/antropólogos en el proceso, sino que da cuenta de la división de cultura y naturaleza de manera tajante. Para poder comprender el verdadero impacto de una obra de esta magnitud es indispensable conocer las relaciones multiespecie de los existentes que habitan el espacio que se va a intervenir y las consecuencias que puede tener para las comunidades. Si consideramos a las comunidades nativas desde una perspectiva no antropocéntrica podremos observar las relaciones sujeto-sujeto, entre las comunidades indígenas, en este caso los

mayas peninsulares, con los seres no humanos, como dueños, espíritus y animales, con los que coexisten en la selva maya y a los cuales los megaproyectos como el tren maya no contemplan. Estas redes de relaciones van más allá de la división entre pueblo y selva, humanos y no-humanos y por supuesto naturaleza y cultura.

No es raro que la llegada de la “modernidad” traiga también enfermedades como da cuenta Susana Kolb (2015). Desde mi punto de vista, en el caso de Yucatán, no me parecería extraño que la destrucción de pequeños montículos arqueológicos ubicados dentro de la obra del tren, que para los arqueólogos trae una discusión sobre patrimonio, para las comunidades represente una tragedia al molestar y despojar de su casa a los habitantes de estos espacios, yuumtziles y aluxes. Esto podría generar enfermedades como el “mal viento” en las comunidades que el sector salud no relacionaría con la construcción del tren o la destrucción de los montículos.

En este sentido la corporalidad maya también es una forma de registro de sus relaciones con otros existentes de esta comunidad multiespecie. En particular, como vimos dentro del texto, para el caso de los animales estos pueden ser causantes de alguna enfermedad, pero también cura para algunas otras. En especial, me gustaría recoger por un lado el caso de las serpientes y el *k'inam* y por el otro lo referido sobre la hormiga llamada *sayche* o hormiga doctor. Estos dos casos son de mi especial interés pues recogen de manera particular la agencia de los animales con respecto a las enfermedades, el primero de ellos provocando una enfermedad y el segundo curando otra.

En ambos casos es posible comprender la intencionalidad con la que estos seres interactúan con los seres humanos, a diferencia de otros de los casos reportados que podrían ser pensados como “remedios” tradicionales o uso tradicional de los animales, como aparece en las etnoclasificaciones.

La serpiente busca dañar al ser humano, en particular cuando se ha dado muerte a su compañera, y el causar *k'inam* en las personas puede resultar realmente grave si no es tratado por un especialista ritual. Además del *k'inam*, parte del trabajo del especialista será desvincular al ser humano de la serpiente, tarea que no se lleva a cabo con la administración del suero antiviperino. De no desvincular a la persona de la serpiente que le ha picado, alguna otra volverá a terminar aquello que comenzó su predecesora.

En el caso de la *sayche*, según lo que comenta Martín, pareciera prestar un servicio de manera intencionada a la comunidad. Si bien he escuchado en la comunidad que es posible atrapar a las hormigas y colocarlas en las articulaciones dañadas, particularmente en las falanges de los dedos, pareciera que la hormiga también decide ayudar a las personas con su dolencia, por lo cual no se la mata, sino que se le regresa al árbol donde se le encontró.

Resulta interesante que este vínculo y agencia entre humanos y animales no termine con la muerte de ninguno de los dos, tanto los animales como el gallo o el perro pueden interactuar con los seres humanos en su estado de humanos o como espíritus.

En el contexto de la fiesta de los finados, *jannal pixan*, las cosas cambian y entre esos cambios que se observan con la llegada de los espíritus de los ancestros, es la aparición de “animales” con comportamientos anómalos que al igual

que los “brujos” transformados, dejan en claro para la comunidad que se tratan de algo más que animales más allá de su apariencia.

En este sentido podemos discutir la noción de animal entre los mayas, si bien en definitiva no es equivalente al término en español, principalmente porque el término *ba'alche'* nunca se usa de manera abstracta, sino que siempre se trata de un animal en concreto. A pesar de lo anterior podemos mencionar que sí existe una noción de los animales y su comportamiento, que al ser contrastado con la forma de aparecer, actuar o relacionarse de los espíritus, los “dueños” o los “brujos” transformados deja en claro que estos no se tratan de animales, de ahí que la categoría no-animales funcione para clasificar a todos estos seres que a pesar de su apariencia animal no lo son.

Considero que algo similar ocurre con las apariencias de animales en los sueños. Como pudimos dar cuenta en los ejemplos recogidos en Uayma las apariencias del animal son señales oníricas de algún suceso, si comprendemos la relación entre ambos tiempo-espacios será más claro que la serpiente en el sueño siempre es la cuerda con que se bajará al muerto, a pesar de su apariencia de serpiente. En este sentido no creo que se trate de simbolizaciones y representaciones de animales, sino de un objeto con dos aspectos distintos según el punto en que se posiciona y experimenta la persona.

Es así como la tarea de definir lo que es un animal es inútil si se busca reducir conceptualmente, ya sea desde el español o desde los términos nativos. Es indispensable comprender las formas de relación y las redes de interacción que han generado históricamente, como en el caso del tiempo-espacio del mito, o aquellas que continúan estableciendo a partir del proceso de crianza-domesticación.

En este sentido los animales son una parte fundamental en una red de relaciones ambientales de comunidades multiespecie que trasciende lo humano, sus intereses e interacciones. Si comenzamos a estudiar a estos seres desde un lugar distinto a la oposición binaria de animalidad y humanidad, o cultura y naturaleza, comprenderemos que es posible formar parte de una misma comunidad sin la necesidad de ser todos exactamente iguales. Así estaremos un paso más cerca de hacer una antropología ambiental más allá del antropocentrismo.

## Bibliografía

**Arzápalo Marín, Ramón y Juan Carlos Zavala** 2010. “El concepto de persona entre los mayas”, *Papeles de Trabajo del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, núm.20, julio-diciembre, Rosario: Universidad de Rosario.

**Balam, Giovanni.** 2013. *Las aves y la milpa en el pensamiento de los mayas actuales en la comunidad de San Francisco el Grande, Tinum, Yucatán*, Tesis de licenciatura, Valladolid: Universidad de Oriente.

**Balam, Patricia y Ella F. Quintal Avilés.** 2015. “Con poder para tratar con los vientos: jmeeno’ob, aluxo’ob y waayo’ob entre los mayas de la Península.” En *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, coordinado por Patricia Gallardo y Francois Lartigue, pp. 173-199. México: Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México.

**Barcelos, Aristóteles.** 2006. “«Enfermedad de indio»: sobre el principio patogénico de la alteridad y los modos de transformación en una cosmología amazónica.” *Anthropologica*, 24: pp. 77-106.

**Barrera Vázquez, Alfredo (ed.)**. 1979. *Diccionario Maya Cordemex*. México: Ediciones Cordemex.

**Bricco, Alessandro**. 2016. *Relaciones sociales entre mayeros yucatecos y el k'áax: una perspectiva desde el cenote maya en el pueblo de Uspibi*. Tesis de maestría, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Bourdin, Gabriel** 2008 “ El cuerpo humano en el léxico maya peninsular” en Ketzalcalli 2008-1, México: consultado en [http://www.ketzalcalli.com/pdfs/Ketzi2008\\_1\\_Articulos/Ketzalcalli-2008-1\\_Bourdin.pdf](http://www.ketzalcalli.com/pdfs/Ketzi2008_1_Articulos/Ketzalcalli-2008-1_Bourdin.pdf)

----- 2015. *Las emociones entre los mayas: el léxico de las emociones en maya yucateco*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Calderón Mandujano, René, Carmen Pozo de la Tijera y Rogelio Cedeño Vázquez**. 2010. *Guía Rústica de los Reptiles de la Región de Calakmul, Campeche. Quintana Roo*. México: El Colegio de la Frontera Sur/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.

**Cen Montuy, María Jesús**. 2017. *Bo'ol si'ipil, K'eex, Promesa, Jets't'aan y Su'tsil. Una aproximación etnográfica a la normatividad de los nunkienses*. Tesis doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona.

**Cañedo Rodríguez, Montserrat. (ed.).** 2013. *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.

**Cruz Cortés, Noemí.** 2002. "Los animales en las cosmogonías astrales de los mayas contemporáneos." *Estudios de cultura maya*, 3-4: pp. 142-148.

**Descola, Philippe et al.** 2001. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

**Descola, Philippe.** 1992. "Societies of nature and the nature of society." *Conceptualizing society*, editado por Adam Kuper, 107-126. Londres: Routledge.

-----1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Quio*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

-----2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

**De Ángel García, David.** 2010. "El santo patrono y el caballero de fuego: miradas etnográficas sobre dos entidades poderosas en Nunkiní, Campeche." *Revista Península*, V, 1: pp. 75-96.

----- 2014. "El pasado en el presente: las moradas de "los antiguos" en la cosmología maya peninsular." *Revista de Estudios de Cultura Maya*, 43, primavera-verano 2014: pp. 99-126.

**De la Garza Camino, Mercedes.** 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

-----1995. *Las aves sagradas de los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

----- 2012. *Sueño y Éxtasis. Visiones chamánicas de los nahuas y los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.

**Eliade, Mircea.** 1972. *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.

**Faller, Juan Carlos et al.** 2006. "Densidad y tamaño de la población de jaguar en el noreste de la Península de Yucatán." *II Simposio El jaguar mexicano en el siglo XXI: Conservación y manejo del jaguar en México. Manejo y perspectivas*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad/Universidad Nacional Autónoma de México/Telcel/World Wildlife Fund.

**Fausto, Carlos.** 2002. "The Bones Affair: Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations Seen from an Amazonian Case." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, 4: pp. 669-690

**Figuerola Pujol, Helios.** 2010. *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas.* Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.

**García Magdaleno, Pavel Alonso.** 2013. *Balam Cab: Las abejas silvestres y su simbolismo entre los mayas.* Tesis de Licenciatura, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

-----2015. *El simbolismo de ranas y sapos en el Oriente de Yucatán.* Tesis de maestría, México: Universidad Nacional Autónoma de México

**Gómez Navarrete, Javier Abelardo.** 2009. *Diccionario introductorio Español-Maya Maya- Español.* Chetumal: Universidad de Quintana Roo.

**Guerrero Martínez, Fernando.** 2013. *Chante' Wa Xjul B'esniye': los animales y sus señales entre los tojolabales de Saltillo, Las Margaritas, Chiapas.* Tesis de Maestría, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Guiteras Holmes, Calixta.** 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil.* México: Fondo de Cultura Económica.

**Holbraad, Martin.** 2008. "Ontology is just a new word for culture". *Critique of Anthropology*, 30: pp. 152–200.

<http://coa.sagepub.com/content/30/2/152.refs.html>.(Consultado el 3 de Enero de 2020)

----- 2012. *Truth in motion. The recursive anthropology of cuban divination*. Chicago: University of Chicago Press

**Holbraad, Martin y Axel Pedersen Morten.** 2017. *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press

**Ingold, Timothy.** 1994. *What is an animal?* London: Unwin Hyman.

----- 2000. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Nueva York: Routledge.

**Kirksey, Eben y Stefan Helmreich.** 2010. "The Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology*, 25, 4,

[https://anthropology.mit.edu/sites/default/files/documents/helmreich\\_multispecies\\_ethnography.pdf](https://anthropology.mit.edu/sites/default/files/documents/helmreich_multispecies_ethnography.pdf).(Consultado el 28 de noviembre de 2019)

**Kirsch, Stuart.** 2006. *Reverse Anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Standford: Standford University Press.

**Kohn, Eduardo.** 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transparencies engagement." *American ethnologist*, 34, 1, <https://www.humanities.uci.edu/critical/pdf/kohn.pdf>. (Consultado en línea el 28 de noviembre de 2019)

-----2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

**Kolb Cadwell, Rebeca Susana.** 2015. *Disyuntivas corporales: hacia una teoría totonaca de la diabetes en Ixtepec, Puebla*. Tesis de maestría, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Laughlin, Robert, y Carol Karasik (eds.).** 1994. *Zinacantán: canto y sueños*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

**Latour, Bruno.** 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

**Ligorred, Francesc.** 1990. "Tres fábulas mayas". *Revista Mayab*, 6, 22-27.

**Ligorred Perramón, Francisco de Asís.** 1990. *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. México: Instituto nacional de Antropología e Historia.

**Le Guen, Olivier.** 2008. “*Ubéel pixan*. El camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos.” *Revista Península*, 3, 1: pp. 83-120.

**Lévi-Strauss, Claude.** 1963. *Totemism*. Boston: Beacon.

-----1965. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

**López Austin, Alfredo.** 1989. *Cuerpo humano e ideología*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

----- 2001. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, pp. 47-65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

----- 2006. *Los mitos del tlacuache*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

**Magazine, Roger.** 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana

**Martínez González, Roberto.** 2011. *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México.

**Martínez Ramírez, María Isabel.** 2012. *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro.* Tesis de doctorado, México: Universidad Nacional Autónoma de México

**Mbembe, Achille.** 2011. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto.* Tenerife: Editorial Melusina.

**Medrano, Celeste.** 2016. "Los no-animales y la categoría de "animal". Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (qom) del chaco argentino." *Mana*, 22, 2: pp. 369-402. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v22n2/1678-4944-mana-22-02-00369.pdf>.  
(Consultado en línea el 28 de noviembre de 2019)

**Méndez Sánchez, Juan.** 2016. *La disyuntiva del cazador nahua y el arte de la mimesis.* Tesis de maestría, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia

**Millán, Saúl.** 2017. "Desde el punto de vista del comensal: alimento y perspectiva en la narrativa nahua." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 53, Enero -Junio de 2017, pp. 119-139.

**Millones, Luis, y Alfredo López Austin (eds.).** 2013. *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Mondragón, Carlos.** 2018. "Horizontes culturales, horizontes del tiempo." *Revista de la Universidad de México*, marzo de 2018: pp. 44-71.

**Montoya López, David.** 2016. *El max, el mono y la persona :categorías inestables y complejidad relacional en San Juan Chamula, Chiapas*, Tesis de Maestría, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Moreno Zaragoza, Daniel** 2013. *Xi'bijob y wayob: Espíritus del mundo subterráneo. Permanencia y transformación del nahualismo en la tradición oral ch'ol de Chiapas*, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Nájera Coronado, Martha Iliá.** 2012 .“El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del Grupo de la Serie Inicial de Chichén Itzá.” *Estudio de Cultura Maya*, 39: pp. 133-172.

**Navarrete Linares, Federico.** 2019. *Historias mexicas*, México: Turner mx - Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México.

**Neurath, Johannes.** 2008. “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”. *Cuiculco Revista De Ciencias Antropológicas*, 15, 42,

<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4406>. (Consultado el 30 de enero de 2020)

----- 2013. *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México

----- 2017. "Ser más que uno". *Revista de la Universidad de México*, Septiembre 2017: pp. 34-41.

----- 2018. "Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39, 156: pp. 167-194.

**Oliver, Guilhem.** 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

**Orihuela Gallardo, María del Carmen.** 2015. *El simbolismo agrícola en la narrativa maya*. Tesis de doctorado, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Pitarch, Pedro.** 1996. *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

----- 2013a. *La cara oculta del pliegue*. Ensayos de antropología indígena. México: Artes de México y del Mundo.

----- 2013b. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

**Plata Espino, Elias.** 2017. *El uso del perro (Canis lupus familiaris) en la cacería maya tradicional en grupo (batuda): relevancia práctica y sociocultural*, Tesis de maestría, Mérida: Centro de Investigación y Estudios Avanzados - Instituto Politécnico Nacional.

**Recinos, Adrián, trad.** 1960. *Popol Vuh: las antiguas historias del quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Rodriguez Valencia Mariana,** 2010. *Diagnóstico socioambiental de la cacería en grupo o batida en una comunidad maya de Campeche*, Tesis de maestría, Mérida: Centro de Investigación y Estudios Avanzados - Instituto Politécnico Nacional

**Quintal, Ella F.,** 1993. "Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán" en Cuadernos de cultura yucateca No. 4, Mérida: CULTUR- Gobierno del Estado de Yucatán

**Quintal, Ella et al.** 2013a. "El cuerpo, la sangre y el viento: Persona y curación entre los mayas peninsulares" en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. II Pueblos mayas*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, pp. 57-94. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

----- 2013b. “El nahualismo maya: Los wáayo’ob” en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. II Pueblos mayas*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, pp. 94-141. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

-----2013c. “Los que hablan con los vientos: los jmeeno’ob” en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. II Pueblos mayas*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, pp. 143-198. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

-----2014a. “Los que son como nosotros: Santos y pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares” en *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena. Volumen V*, coordinado por Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños, pp. 29-96. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

-----2014b. “Los vientos, las nubes y la lluvia en el cosmos maya” en *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena. Volumen V*, coordinado por Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños, pp. 97-160. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Ramirez Camacho, Mundo Alberto.** 2016. “Memoria y realidad de dos casos relacionados con la interacción de animales funestos: el paybe’ y el jiich’kaal” en *Alteridad Animal. Interrelaciones entre humanos y animales en los pueblos mayas*

*contemporáneos: X Congreso Internacional de mayistas*. Izamal: Universidad Nacional Autónoma de México.

----- 2017. "Maldad, brujería y pérdida de voluntad relacionadas al suicidio entre los mayas de Yucatán." *Revista Ra Ximhai*, 13, 1: pp. 35-48.

**Reyes Taboada, Verónica.** 2014. *El simbolismo sonoro en las lenguas amerindias*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Romero López, Laura Elena.** 2011a. *Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la sierra negra de Puebla*, Tesis doctoral, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

**Romero López, Laura Elena. (coord.).** 2011b. *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

**Romero Sandoval, Roberto.** 2013. *Zotz. El murciélago en la cultura maya*, México: Centro de Estudios Mayas - Instituto de Investigaciones Filológicas - Universidad Nacional Autónoma de México.

**Romero Soler, Katya y Cetzal Ix William.** 2015. "Las especies del género *Annona* (Annonaceae) cultivadas de la Península de Yucatán, México." *Desde el Herbario*, 7: pp. 147-153.

**Raby, Dominique.** 2013. "Comida del zopilote." *Amérique latine histoire et mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 25. <https://journals.openedition.org/alhim/4496>.

(Consultado el 24 de noviembre de 2019)

**Sahlins, Marshall.** 1993. *Islas de historias. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Editorial Gedisa

**Sánchez López, Sonia.** 2014. *Etología: la ciencia del comportamiento animal*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

**Santos, Didac et al.** 2013. "La milpa comedero-trampa como estrategia de cacería tradicional maya." *Estudios de Cultura Maya*, 42, octubre-junio, pp. 87-118.

**Santos-Granero, Fernando. (ed.)**. 2009. *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press

**Sotelo Santos, Laura Elena.** 2016. "Abejas sagradas entre los mayas." *Ciencias*, 118-119, noviembre 2015, pp. 118-125.

<https://www.revistaciencias.unam.mx/es/201-revistas/revista-ciencias-118-119/1972-abejas-sagradas-entre-los-mayas.html>. (Consultado el 24 de noviembre de 2019)

**Teran Contreras, Silvia, y Christian H. Rasmussen.** 1994. *La milpa de los mayas. La agricultura de los Mayas prehispánicos y actuales en el Noreste de Yucatán.* Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

-----2008. *Jinetes del Cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia.* Mérida: Estado de Yucatán.

**Thompson, John Eric Sidney.** 2008 [1975]. *Historia y Religión de los mayas.* México: Siglo XXI Editores.

**Tsing Lowenhaupt, Anna.** 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruin.* Princeton: Princeton University Press.

**Tuz Chi, Lázaro Hilario et al.** 2014. *Xíibaliltu Paach k'iin. Camino detrás del tiempo.* Valladolid: Universidad de Oriente.

**Valverde Valdés, María del Carmen.** 2004. *Balam: el jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya.* México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

**Vapnarsky, Valentina, y Olivier Le Guen.** 2011. "The Guardians of Space and History: Understanding Ecological and Historical Relationships of the Contemporary Yucatec Maya to their Landscape" en *Acta Mesoamericana vol. 23, Ecology, Power,*

*and Religion in Maya Landscapes*, editado por Christian Isendahl y Bodil Liljefors Persson, pp. 191-208. Germany: Verlag Anton Saurwein

**Villa Rojas, Alfonso.** 1978. *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana roo.* México: Instituto Nacional Indigenista - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-----1985. *Estudios Etnológicos. Los mayas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Viveiros de Castro, Eduardo.** 1992. *From the Enemy's Point of View.* Chicago: University of Chicago Press.

-----1998. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism: a view from Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: pp. 469-488.

-----2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en en la América indígena" en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Surrallés Alexandre y García Hierro Pedro, pp. 37-80. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

**Wagner, Roy.** 1981. *The Invention of Culture.* Chicago: The University of Chicago Press.

**Willerslev, Rane.** 2007. *Soul Hunters: Hunting. Animism and personhood among the Siberian Yakagh.* Berkeley: University of California Press.

**Zarza, Heliot et al.** 2006. "Uso de hábitat del jaguar a escala regional en un paisaje dominado por actividades humanas en el sur de la Península de Yucatán" en *II Simposio El jaguar mexicano en el siglo XXI: Conservación y manejo del jaguar en México, manejo y perspectivas.* México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad/Universidad Nacional Autónoma de México/Telcel/World Wildlife Fund.

## Apéndice I

### Programa piloto de educación ambiental para comunidades rurales del oriente de Yucatán

Un punto importante en las comunidades rurales de nuestro país es el contacto con el entorno biótico que los rodea y con el cual conviven cotidianamente. En definitiva la educación ambiental puede servir de herramienta para el desarrollo de una red de relaciones o el fortalecimiento de aquellas existentes.

#### Objetivo del proyecto

Este proyecto tiene por objetivo la visibilización de las relaciones con la fauna local y es reforzamiento de las relaciones existentes en el caso particular de jóvenes de secundarias en el oriente de Yucatán. Fomentando un conocimiento interdisciplinario.

#### Objetivos particulares

Revaloración del conocimiento de la comunidad y la tradición oral referente a la fauna por parte de los jóvenes

Establecer un vínculo entre el conocimiento local sobre la fauna y el trabajo científico-académico al respecto.

Llevar de manera práctica los conocimientos adquiridos durante los talleres al campo de estudio.

Evaluar las experiencias y conocimientos adquiridos por los alumnos durante los talleres.

## Desarrollo del proyecto

El proyecto se desarrolla en cuatro módulos: dos de adquisición de conocimiento, uno de experiencia práctica y uno de evaluación. Los dos primeros módulos y el último se llevarán a cabo dentro de las instalaciones de la escuela y el tercero se desarrollará en un entorno donde los alumnos puedan poner en práctica los conocimientos adquiridos en las aulas.

### **Módulo 1- Tradición oral (Correspondiente a la materia de español)**

Duración: 50 min

Durante esta sesión se buscará contextualizar a los alumnos sobre la importancia

de la tradición oral y la presencia de relatos de este tipo en sus comunidades, particularmente aquellos referentes a la fauna. Para lo siguiente se realizarán las siguientes actividades:

Exposición sobre la tradición oral en los pueblos originarios y las formas de conocimiento local.

Ejemplo de narraciones locales sobre la fauna y cómo eso impacta la vida de los habitantes de la comunidad

Actividad. En equipos de dos estudiantes escribir una narración sobre la fauna local a partir de sus propias experiencias en la comunidad

Tarea. Recopilar con sus familiares o conocidos un relato sobre las animales de la comunidad.

## **Módulo 2- Conocimiento biológico (Correspondiente a la materia de biología)**

Duración 50 min.

Exposición de la diversidad biótica de México y en particular la de Yucatán, las características principales de los seres y su clasificación y los principales grupos de animales.

Explicar las relaciones entre los animales y su entorno.

Actividad. Se realizará la dinámica “Los hilos que nos unen” donde se pondrá en evidencia las relaciones de los diferentes organismo entre su comunidad y el medio que la rodea.

Tarea. Con los conocimientos adquiridos hasta el momento realizar un cuestionario con sus dudas o inquietudes sobre la fauna.

### **Módulo 3- Del aula al campo. (Experiencia práctica)**

Duración: 6 hrs

Actividad. Con los conocimientos adquiridos hasta el momento se realizará una actividad práctica, en dependencia de las condiciones esta actividad se puede llevar a cabo dentro de la comunidad en un sendero de monte o en una visita al zoológico privado Vallazoo bajo la guía del especialista Biol. Jonathan Josué Navarro Fonseca. Dentro del recorrido se busca fomentar la experiencia práctica de los alumnos en relación con el conocimiento adquirido en las aulas durante los dos primeros módulos.

## **Módulo 4. La fauna de mi comunidad (Correspondiente a la materia de patrimonio cultural y natural de Yucatán)**

Duración 50 min

En este módulo que se caracteriza por la evaluación de las experiencias y conocimientos adquiridos durante los tres anteriores, para esto se llevarán a cabo las siguientes actividades.

Actividad. Responder un cuestionario abierto con los conceptos e información básica adquirida en los tres primeros módulos.

Actividad. Desarrollar una reflexión por escrito sobre las actividades realizadas en los tres primeros módulos.

Actividad. Comentar de manera grupal las experiencias y conocimientos adquiridos y relacionarlos con el patrimonio biocultural de la comunidad.

### **Entidades participantes**

Presidencia municipal. Apoyo logístico y de transporte.

Secundaria. Apoyo dentro del aula y organización estudiantil.

Zoológico Vallazoo. Plática sobre biología local y visita guiada o salida al monte.

## Apéndice II

### Cuestionario de evaluación del programa de educación ambiental

Nombre:

Edad:

Grado y grupo:

¿Te parece importante hablar con los mayores para tener nuevos conocimientos?

Si quisieras saber algo que no conoces de tu comunidad, ¿preguntarías a los mayores o buscarías en internet?

¿Crees que la lengua maya es importante para conocer los animales de tu comunidad?

¿Conoces alguna historia sobre los animales que viste en el zoológico?

Si no conoces ninguna ¿Te gustaría saber más?

¿Aprendiste algo nuevo con lo que platicó Josué durante la visita?

¿De los animales que viste en el zoológico cuales crees que aún existen en el monte en Uayma?

¿Crees que podría beneficiarte conocer más sobre las cosas del monte de tu comunidad?

¿Por qué?

¿Consideras que el monte en Uayma está en peligro de desaparecer?

¿Qué consecuencias tendría en tu vida que desapareciera el monte?

¿Cómo podrías ayudar a conservar el ecosistema de tu comunidad?

¿De qué manera crees que impactó el curso de forma positiva en tu vida?