

Magia y Razón. Antropología del nagualismo en Mesoamérica*.

José Alejos García

CEM/IIF/UNAM

127. Se afirma que el alma *abandona* el cuerpo. Entonces, para suprimir cualquier semejanza con el cuerpo, y para que no se piense ni por asomo que con ello se alude a que el alma sea algo gaseoso, se dice que el alma es incorpórea, no-espacial; sin embargo, con la palabra «abandono» ya se ha dicho todo. Muéstrame cómo usas la palabra «ánimico», y entonces veré si el alma es «incorpórea», y qué se entiende por «espíritu» (Wittgenstein, *Zettel*).

Introducción

La antropología mesoamericana ha dedicado una atención especial al pensamiento indígena, en particular a la religión y a lo ceremonial. El nagualismo, entendido como mitología, ritual y prácticas relativos a espíritus animales y fuerzas cósmicas que intervienen en la personalidad humana, ha sido un tema de gran interés, sobre el que existe una variedad de explicaciones teóricas y de especulaciones.

Las corrientes predominantes se han orientado a investigar el nagualismo en tanto que *creencia*, como una manifestación del pensamiento mitológico, contrapuesto al pensamiento racional, científico. Esa perspectiva antropológica se asume como una ciencia que rastrea sus propios orígenes, que busca conocer al pensamiento que le antecede. Esta ha sido la línea de investigación de la antropología británica inaugurada por Frazer y luego consagrada por Malinowski, Leach y por sus discípulos norteamericanos. En mesoamérica, los estudios etnográficos se han ocupado primordialmente en describir «la creencia», en hacer taxonomías y en explicar funcional y estructuralmente al nagualismo. Por lo general, las hipótesis al respecto han girado en torno a la eficacia y funcionalidad de la creencia para el mantenimiento del orden social, y al prestigio y poder asociados al nagual, al brujo, al shamán.

En el fondo ha privado la opinión positivista de que el nagualismo es «magia», entendida ésta como «ciencia primitiva», como «creencia errónea» y que por lo tanto, si bien tiene una eficacia funcional en la sociedad tradicional, es una forma de pensamiento metafísico destinado a la decadencia y a ser superado por el racionalismo moderno. Me parece que esta concepción, funcionalista y evolucionista a la vez, es un procedimiento de objetivación y racionalización de algo que es en esencia psíquico y espiritual, del dominio de lo simbólico y ceremonial, y que al ser explicado

* Una versión anterior de este trabajo la presenté en el VII Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, A.C., Cuernavaca, 28 de septiembre, 1993.

únicamente en términos racionales pierde gran parte de su sentido y valor.

Lo que argumento en esta ponencia es que para entender la magia, el mito y la religión, y con ello al nagualismo mesoamericano, las teorías que se fundamentan en la oposición mitológico/racional pueden ser útiles para explicar realidades sociológicas involucradas, mas no son de mucha ayuda cuando se trata de comprender estos asuntos en su dimensión propia. En mi opinión, lo mitológico y lo racional no son meras etapas del pensamiento humano, sino que ambos son componentes esenciales del mismo. El hombre siempre ha pensado de las dos maneras y conduce su vida mediante el intelecto y la afectividad. Ambas dimensiones coexisten, se influyen y se manifiestan de acuerdo a realidades socio-históricas concretas. Mi objetivo es mostrar, por un lado, que la magia y las prácticas asociadas a ella son manifestaciones de la dimensión ceremonial de la vida humana, de lo afectivo y espiritual, y que por lo mismo, deben ser entendidas en sus propios términos, como parte esencial de lo humano, y no como algo exclusivo y definitorio de «los salvajes». Por el otro lado, propongo que las «creencias» como se llama al nagualismo mesoamericano, también son portadoras de conocimientos objetivamente válidos, y que quizá en ello radique su fuerza y vitalidad.

La magia como error.

Aún hoy en día, James Frazer es reconocido como un padre de la investigación científica sobre la magia y la religión. De hecho, él fundamentó una concepción que ha influido decisivamente en la investigación antropológica posterior. En concordancia con la mentalidad de su sociedad y época, Frazer propuso explicaciones racionalistas, buscando la lógica y el error de las creencias y prácticas mágico-religiosas, asumiéndolas como manifestaciones de una forma de pensamiento propia de los salvajes, como los antecedentes primitivos del pensamiento científico. Visto así, magia y religión obedecían a un proceso mental análogo al pensamiento científico, al cual antecedió y sirvió de fundamento:

Mas la reflexión y el examen nos convencerán de que debemos a nuestros predecesores mucho de lo que nos parece nuestro y de que sus errores no fueron extravagancias voluntarias o locos desvaríos, sino sencillamente hipótesis justificables como tales en la época en que fueron formuladas y que una experiencia más completa ha demostrado ser inadecuadas. Tan sólo por las pruebas sucesivas de las hipótesis y la exclusión de lo falso de ellas es como, al fin, se obtiene la verdad.²

Malinowski retomó estos planteamientos de Frazer, sistematizándolos dentro de una teoría antropológica funcionalista de la cual es fundador. Para él, los mitos, las creencias religiosas y la magia son parte de lo mismo, forman una unidad orgánica y funcional, en que se manejan asuntos emocionales de trascendental importancia, como la esperanza, el miedo y la fatalidad, y donde se expresa la actitud pragmática del hombre primitivo hacia la realidad (1974:137-138). Malinowski considera que la magia tiene la función psicológica de ayudar al hombre a superar estados que aún no

2 *La Rama Dorada*, Cita en Wittgenstein (1985:10).

puede controlar con métodos racionales y procesos técnicos. Esta le proporciona una creencia firme en su capacidad para triunfar ante situaciones incontrolables y peligrosas. Además, la magia cumple una importante función sociológica, como un elemento activo de la organización social. De esta manera, también para Malinowski magia y ciencia comparten una misma lógica:

Magic is thus akin to science in that it always has a definite aim intimately associated with human instincts, needs, and pursuits. The magic art is directed towards the attainment of practical ends; like any other art or craft it is also governed by theory, and by a system of principles which dictate the manner in which the act has to be performed in order to be effective. Thus magic and science show a number of similarities, and with Sir James Frazer, we can appropriately call magic a pseudoscience (1974:140).

Edmund Leach, otro gran exponente de la antropología social británica, presenta una crítica a la teoría de la magia de Frazer. Según Leach, dicha teoría se manejaba como prueba de la inferioridad mental y tecnológica de las sociedades primitivas. Frazer se equivocaba al sostener que la magia era una «ciencia bastarda», una creencia errónea sobre la relación de causa y efecto, en que se confunden los actos expresivos con los actos técnicos, y en que se pretende modificar el mundo con medios metafísicos (1978:39-40). Sin embargo, Leach afirma que efectivamente, en la magia se presenta una ambigüedad importante, al confundir la acción técnica con la expresiva y al pretender cambiar el estado del mundo mediante una acción a distancia:

El hechicero comete un triple error... confunde símbolo metafórico... con signo metonímico. Después pasa a tratar el signo imputado como si fuera un indicador natural, y finalmente interpreta el supuesto indicador natural como una señal capaz de desencadenar consecuencias automáticas a distancia (*ib.* 42).

Así pues, a pesar de su aparente crítica a Frazer, también para Leach la magia es una creencia fundamentada en asociaciones mentales complejas, pero erróneas a fin de cuentas, errores lógicos o «fallos» que ocurren en la cadena asociativa (*ib.*). Según Leach, el error del hechicero consiste en que éste «no tiene en cuenta el hecho de que el cabello de la víctima, separado de su propio contexto en la cabeza de la víctima, cambia de “significado”» (*ib.* 46). De la misma manera opina que en el pensamiento religioso no aplica la lógica ordinaria, pues la metáfora es tratada como metonimia; allí los sinsentidos lógicos sólo tienen sentido «en la mente» de quienes comparten las mismas ideas (*ib.* 97).

Nagualismo mesoamericano.

Esta concepción antropológica sobre el mito, la magia y la religión a la que brevemente me he referido, ha tenido una enorme influencia en la investigación en Mesoamérica, especialmente en lo relativo al nagualismo. Al respecto, considero que los mayores aportes de esta corriente han consistido en la descripción detallada del sistema de creencias y en el establecimiento de los fundamentos sociológicos del mismo. Se ha prestado mucha atención a la taxonomía de los naguales, a las

distinciones entre *tona* y *nagual*³ y a sus respectivas definiciones, pero sobre todo, el énfasis se ha puesto en la eficacia de la creencia como una institución de control social y de poder, que organiza las relaciones al interior y al exterior de la comunidad, que legitima el *status* social y el poder del portador del *nagual*. Como afirma Hermitte, «la atribución de ciertos animales depende, en última instancia, del *status* social que tenga el individuo en su comunidad» (1970:376).

Lo que se entiende por *nagual* varía notablemente. Villa Rojas lo presenta como un *espíritu familiar*, «es de naturaleza incorpórea e invisible, ... en ocasiones se materializa», adoptando formas humana, animal o de cierto fenómeno natural, que adquieren algunos individuos importantes en la estructura político-religiosa de la comunidad, como son los sacerdotes, curanderos y adivinos.

El *tona*, es para este autor «el espíritu guardián que acompaña a todo individuo desde el momento que nace» ... quedaba ligado el destino del individuo con el de su *tona*...» (1963:244-245).

Holland sigue las definiciones de Kaplan, distinguiendo al *tonal* como el compañero animal que comparte el mismo espíritu y destino con su dueño humano, «actualmente todos los linajes que ocupan parajes cercanos suelen creer que los compañeros animales de sus miembros se encuentran en la misma montaña sagrada... los compañeros animales mantienen las mismas relaciones sociales y de parentesco que existen entre sus dueños humanos... tienen las mismas estructuras y funciones»; las personas de mayor jerarquía social tienen por tonales a varios de los animales más poderosos (1961:168-170). El *nagual* es definido por dichos autores como «brujo transformador... el individuo se convierte en animal... para llevar a cabo actos de magia que no puede hacer como ser humano» (*Ib.* 171).

El *nagualismo* es para Holland una creencia asociada a prácticas curativas, a la psicoterapia de las culturas precientíficas, en las cuales «las más serias enfermedades son atribuidas a castigo de los dioses, brujerías y otros factores socio-culturales... interpretaciones psicósomáticas de la enfermedad generalmente predominan sobre las explicaciones racionales» (1963:262)... Según Holland, «Los tzotziles tienen solamente un vago y elemental conocimiento del cuerpo humano y de las enfermedades... piensan que las enfermedades son causadas por la separación del espíritu de su cuerpo». El enfermo «llamará a un curandero... hay que encontrar al espíritu para devolverlo al cuerpo» (*Ib.* 266-267). «El valor psicoterapéutico de la ceremonia tzotzil parte de la fe implícita que el enfermo tiene en la habilidad del curandero como mago» (*Ib.* 274).

Salser encuentra dos significados del término *nagual*: el de «espíritu acompañante o guardián», y el de «brujo-que-se-transforma». En el primer caso, se trata de un *alter ego* individual del ser humano, que puede ser un animal o un fenómeno natural, íntimamente ligado a su destino desde el momento del nacimiento hasta su muerte. En el segundo caso, se trata de «la presunción de que ciertos seres humanos tienen el poder de adoptar varias formas, por lo general las de animales infrahumanos... con fines siniestros» (1969:10-11). Este autor considera al *nagualismo* como creencias, fantasías y elementos de la visión del mundo indígena, que son funcionalmente importantes, «aunque sólo sea por el hecho de que existen» (*Ib.* 49-50).

Las descripciones etnográficas tradicionalmente han dedicado un espacio al

3 Véase los trabajos de Villa Rojas (1963), Salser (1969), Hermitte (1970), López-Austín (1984) y Erice (1985), entre otros, donde se resumen las clasificaciones, las teorías y la bibliografía sobre *nagualismo*.

tema del nagualismo, pero considero que en el fondo ha privado la visión funcionalista a la que me he referido, ha continuado vigente la concepción frazeriana de la magia. En contraste con lo anterior, es interesante observar la recepción que ha tenido la obra literaria de Carlos Castaneda, centrada precisamente en el nagualismo. Su lenguaje narrativo, autobiográfico, tiene la virtud de hacer inteligible y verosímil algo que para el mundo no-indígena se presenta como mera «creencia», superstición y engaño. Castaneda plantea por el contrario, que el mundo del nagual es real, pero que corresponde a «otra realidad», a una dimensión distinta a la vida ordinaria. Presenta al nagualismo como un sistema de conocimientos y no como una fantasía o imaginación de 'indios ignorantes'. En sus novelas, Castaneda comparte con sus lectores un mismo lenguaje, atrapándolos de esa manera para internarlos en el mundo del nagual.

Desde otra perspectiva, en sus *Comentarios a la Rama Dorada*, Wittgenstein formula una crítica radical a la concepción de Frazer e indirectamente a la de sus seguidores. La considera insatisfactora por hacer aparecer las concepciones mágicas y religiosas del hombre como *errores* (1985:9), mientras que para él «ninguna *opinión* es la base de un símbolo religioso. Y sólo a la *opinión* corresponde el error» (*ib.* 15). De hecho, para este autor «lo característico del hombre primitivo es que no actúa a partir de *opiniones* (en contra de lo que cree Frazer)» (*ib.* 31).

Para Wittgenstein «la magia descansa siempre en la idea del simbolismo y del lenguaje... la magia pone de manifiesto un deseo; expresa un deseo»:

Quemar en efígie. Besar la imagen del amado. *Naturalmente* que esto no se basa en la creencia de un determinado efecto sobre el objeto representado por la imagen. Lo que se propone es una satisfacción y la obtiene. O más bien, no se *propone* nada; actuamos así y entonces nos sentimos satisfechos (*ib.* 15).

Así, califica las explicaciones de Frazer como muestras de la estrechez de su vida espiritual y de su imposibilidad para entender otras formas de vida; «Frazer es incapaz de imaginarse un sacerdote que no sea, en el fondo, un párroco inglés de nuestro tiempo con toda su estupidez y flaqueza» (*ib.* 17). «Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de sus salvajes, ya que éstos no están tan lejos de comprender un asunto espiritual como lo está un inglés del siglo veinte» (*ib.* 25).

Lo equivocado de las explicaciones de Frazer pueden verse, según Wittgenstein, en que los principios de las creencias y prácticas mágicas de los llamados primitivos se encuentran en nosotros mismos, en nuestro lenguaje. Es sintomático, dice, que el mismo Frazer recurra en sus explicaciones a palabras como «espíritu», «alma», «fantasma», etc. (*ib.* 23-29).

la diferencia entre magia y ciencia se puede expresar diciendo que en la ciencia hay progreso, pero que no lo hay en la magia. La magia no tiene en sí misma ninguna dirección en que pueda desarrollarse (*ib.* 35).

El Wáy de los ch'oles.

Para los ch'oles del norte de Chiapas, con quienes he trabajado, lo espiritual y ceremonial ocupa un lugar central en sus vidas. Es ese el plano de lo relativo a los

naguales, los espíritus y los dueños de las cosas del mundo.

La raíz *ch'uj-* se encuentra en palabras que nombran lo divino, sagrado, y espiritual. *Ch'ujlel* es el espíritu propio de cada ser humano, su *tona*, según la terminología usual; hoy en día tiende a verse el *ch'ujlel* más bien como el *alma* del cristianismo. A su vez, el *wäy* sería el equivalente *ch'ol* del *nagual*. Se trata de un concepto presente en su vida cotidiana, que interviene activamente en aspectos nodales de la vida física y social de las personas. Es en efecto un concepto asociado a la organización social, al poder y a lo sagrado, pero no de manera exclusiva. No es un atributo único de los shamanes, brujos o curanderos, pues también tienen *wäy* los líderes agrarios, los cuenteros, los músicos, los comerciantes y hasta los ladrones.

Esta manera de pensar la personalidad humana en términos de un componente animal o cósmico es parte de toda una concepción del mundo y de la vida, encierra una concepción cultural de la psiquis humana, es un sistema de conocimientos mediante el cual los indígenas actúan en su mundo espiritual, y cuyas raíces se extienden a tiempos muy remotos⁴.

Hablar del *wäy* es referirse a la idiosincrasia de una persona, es participar en *juegos de lenguaje*, altamente metafóricos, en que se tratan asuntos psíquicos, espirituales, relevantes en la vida individual y social. Se habla del *wäy* de manera similar a como en español se dice que alguien «tiene un *espíritu* belicoso», o que «es un *ángel*», que «ama con toda el *alma*», o que «le robaron el *corazón*». No son, pues, simples creencias supersticiosas, sinsentidos, sino juegos de lenguaje, con significados concretos, con referentes en los hechos de la vida real.

Veamos ahora una anécdota personal sobre nagualismo, que me permita ejemplificar lo anterior.

Recientemente tuve de visita a Francisco, un estimado amigo *ch'ol*, acompañado de dos jóvenes nietas, con quienes anduve de paseo por la ciudad de México. Este amigo es un hombre maduro, que en su comunidad es un respetado vecino, reconocido como alguien-que-sabe-curar, un *xwujt* o «vidente». Un día fuimos a Chapultepec y allí frente al Museo de Antropología presenciamos el acto de los «voladores de Papantla», que se ha convertido ya en un espectáculo regular en aquel lugar. Francisco y sus nietas nunca habían salido muy lejos de su aldea nativa ni presenciado dicho acto, por lo que el mismo les produjo una fuerte impresión. Poco después, al preguntarle a Francisco lo que pensaba al respecto, me respondió de inmediato: «*xíye' an i wäy*», «el águila es su nagual», es decir, que el señor que baila y toca simultáneamente el pito y el tambor en la punta del palo, tiene como *nagual* al águila. No tiene miedo a la altura y *baila* como lo hace el águila. El descenso de sus cuatro compañeros también recuerda la manera en que esta ave desciende a su nido. Para Francisco tanto la personalidad del actor central, como la representación en su totalidad, son comprensibles en términos del nagual águila.

Conclusiones

En este ejemplo, puede observarse cómo Francisco interpreta, acertadamente a mi entender, la representación de los voladores y la personalidad del actor central, recurriendo a su conocimiento del nagualismo, a esa concepción mesoamericana

4 El concepto del nagual puede observarse de manera recurrente en las representaciones gráficas de las culturas mesoamericanas precolombinas, de los olmecas en adelante.

sobre el espíritu humano.

Es ésta una forma de pensamiento muy arcaica, un «fenómeno de larga duración», cuya vitalidad reside en que responde a necesidades subjetivas del individuo y su sociedad, a sus propias formas de simbolizar y tratar con estados psíquicos, emotivos. A fin de cuentas, pensar y actuar en términos mágicos expresa una actitud ante lo extraordinario, lo oculto, lo inexplicable, poderoso y terrible de la vida. En este sentido, concuerdo con la visión de Malinowski de que la magia tiene objetivos prácticos, al permitir enfrentar lo desconocido y peligroso, y al actuar como una ideología para la organización social y para el ejercicio del poder. Mas por eso mismo, la magia no es una mera creencia errónea, sino un sistema de *conocimiento* y un manejo de ciertas realidades empíricas.

Así pues, retomando a Wittgenstein, yo entiendo al nagualismo como una forma de pensamiento expresada en creencias y ceremonias con que las culturas mesoamericanas han tratado determinados hechos de su propia realidad, como un *juego de lenguaje* particular con que se actúa en la dimensión psíquica y espiritual, y por eso mismo, con enormes implicaciones para la vida individual y social en su conjunto.

Bibliografía

- Boccaro, Michel
"L'homme animal. La notion de way chez les Mayas Yucatèques", ponencia al 114 *congrès national de sociétés savantes*, Paris, abril de 1989.
- Castaneda, Carlos
Las enseñanzas de don Juan, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Erice, Ana,
"Reconsideraciones de las creencias mayas en torno al nahualismo", *Estudios de Cultura Maya*, 1985, vol. 16, pp. 255-270.
- Favret-Saada, Jeanne
Les mots, la mort, les sorts, Paris, Gallimard, 1977.
- Garza, Mercedes de la,
"Naguales mayas de ayer y de hoy", *Revista Española de Antropología Americana*, No. XVII, 1987, pp. 89-105.
- Guiteras-Holmes, Calixta
Perils of the Soul, Estados Unidos, The Free Press of Glencoe, Inc., 1961.
- Hermitte, Esther
Poder sobrenatural y control social, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola" *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, McQuown y Pitt-Rivers (editores), México, INI, 1970, pp. 371-390.
- Holland, William
"El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles" *Estudios de Cultura Maya*, México, 1961, vol. 1, pp. 167-181.
- "Psicoterapia maya en los altos de Chiapas" *Estudios de Cultura Maya*,

- México, 1963, pp. 261-277.
- Leach, Edmund
Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los signos, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- _____ (editor) *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, Tavistock Publications, 1968.
- López-Austin, Alfredo
Cuerpo humano e ideología, México, UNAM, 2 vol. 1984.
- Malinowski, Bronislaw
Magic, Science and Religion, Londres, Souvenir Press, 1974.
- Saler, Benson,
Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Cuaderno No. 20, 1969.
- Villa Rojas, Alfonso
"El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, México 1963, vol. 3, pp. 243-260.
- Wittgenstein, Ludwig
Comentarios sobre La Rama Dorada, México, UNAM, 1985.
- _____ *Zettel*, México, UNAM, 1985.