

La oniromancia maya: un recurso ante el infortunio.

Marie-Odile Marion
División de Posgrado ENAH.

*Se encontraban sanos.
No conocían la enfermedad
No había ni dolor de huesos, ni fiebres,
no había viruela, ni malestares de pecho,
No había dolor de estómago,
no había debilitamiento.
Su cuerpo, entonces estaba derecho.
(Chilam Balam de Chumayel, p. 25.)*

Las enfermedades no son el resultado del azar, tampoco lo son las heridas, los accidentes, las mordeduras de serpiente, o de cualquier otro animal o insecto que amenazan permanentemente a los lacandones. Todas las manifestaciones de infortunio, y particularmente aquellas que se refieren a la salud y ponen en peligro la vida, son signos cuya interpretación deben hacer los Verdaderos Hombres para impedir que empeore la salud de los enfermos.

Herederos de un pasado que asumen estoicamente y testigos de un presente cuyos imponderables temen constantemente, los lacandones se saben actores de un futuro que jamás libran a las fluctuaciones del azar. La filosofía de la historia que estructura su pensamiento, determina también, las grandes líneas de acción colectiva, dirigidas a superar o a prevenir los obstáculos que abundan en su existencia y de los cuales la enfermedad representa uno de los más frecuentes.

La desaparición de los textos precolombinos (a excepción de los códices Tro-Cortesiano, de Dresden y de París) limita considerablemente el estudio de los sistemas etiológico y nosológico. Sin embargo, la observación de las comunidades mayas contemporáneas, aún puede proveer información de gran calidad para demostrar que los conocimientos medicinales indígenas no se limitan a recetas empíricas basadas en la farmacopea popular. Existían, y existen todavía, en un gran número de sociedades de lengua maya, especialistas altamente calificados y respetados por el conjunto de la población, dedicados al ejercicio de la medicina. Los choles, los tzotziles de Chiapas, los mayas de Yucatán tienen practicantes célebres con un renombre ya perfectamente establecido. Múltiples estudios han sido realizados en México, tanto por antropólogos como por médicos, con el fin de poner en relieve los aspectos a veces sorprendentes de las terapias indígenas, muchas de las cuales no han sufrido alteración alguna a lo largo de los siglos de dominación occidental.¹

Los lacandones en cambio, aunque frecuentemente visitados por toda clase de especialistas, a lo largo de los últimos años, no han sido objeto de un estudio detallado en cuanto a la terapéutica que practican, por lo que aún queda mucho por hacer en este campo. Las razones de este aparente olvido parecen estar ligadas a que los lacandones —a diferencia de las comunidades mayas cercanas— no otorgan a alguno de los suyos la función particular de restablecer la salud, de tal forma que no podemos identificar a ningún "especialista" que sea el heredero de conocimientos particulares, como es el caso en otras partes. Cada jefe de familia tiene esta responsabilidad y todo individuo puede aprender de sus mayores las recetas, técnicas y listas de plantas susceptibles de ayudar a la recuperación de la salud en

¹ Sobre este tema consultar entre otros: Calixta Guiteras Holmes, *The perils of the souls; The world view of a Tzotzil Indian*. Free Press, Glencore, 1961. William Holland; *Medicina maya en los Altos de Chiapas; un estudio de cambio socio-cultural*. México, INI, 1963. Robert Laughlin; *The great Tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacatan*. Smithsonian Contributions to Anthropology, 19, Washington D.C., 1975. June Nash; *In the eyes of the ancestors behavior in a maya community*, New Haven; Yale University Press, 1970.

caso de enfermedad. De ahí deriva una transmisión difusa de los conocimientos a lo largo de las generaciones y la ausencia completa de algún practicante considerado o solicitado como tal en el seno del grupo, que pueda ser escogido por el investigador como informante privilegiado. Cuando se trata de inventariar los mitos de la tradición oral, se recomienda a algunos adultos (hombres o mujeres) considerados como excelentes relatores por la amplitud de su saber y por el rigor de sus palabras. Pero en lo que se refiere a los conocimientos médicos, los lacandones no recomiendan a nadie y parecen incluso estar siempre inclinados (en Lacanjá) a desalentar a cualquiera que se aventure a investigar sobre este tema.

Por otra parte, las técnicas de cuidado y de atención médicas se encuentran estrechamente ligadas a los esfuerzos de divinización primero y de exorcización después, dado que únicamente los dioses son capaces de enviar los malestares y por lo tanto de apaciguar sus efectos. Es por esto que las técnicas terapéuticas han sido, para bien o para mal, limitadas por los observadores, a prácticas rituales de exorcismo, descontextualizadas de su soporte empírico, al cual jamás se hace mención.² Sin embargo, existe un factor aún más grave, que explica esta falta de interés de parte de los especialistas por el estudio de la medicina indígena lacandona: es la ausencia de entusiasmo manifestado por los indígenas hacia el conjunto de los conocimientos terapéuticos tradicionales, en virtud del impacto sorprendente que tuvo sobre ellos la medicina occidental, llevada por los misioneros americanos y utilizada por ellos como la prueba inmanente de la superioridad de su doctrina. No se equivocaron esos mensajeros de la "Palabra de Dios" cuando descubrieron que la llave que les abriría las puertas de la credibilidad indígena, se encontraba en los antibióticos y los antipalúdicos. Es por esta vía que intentaron penetrar y luego destruir el aparato conceptual de los lacandones. Los Indios que se dejaron convencer, manifestaron rápidamente una especie de repulsión hacia las técnicas terapéuticas antiguas y ahora sim-

² Tozzer (1982), Villa Rojas (1985), Soustelle (1937) e incluso Bruce (1979).

plemente niegan reconocer que hayan tenido algún día los más mínimos conocimientos sobre este tema. Pero a lo largo de los años las lenguas parecen haberse soltado de nuevo y los lacandones dan la impresión de ser menos reticentes a hablar con sus visitantes sobre las técnicas y las recetas que aún no han olvidado y que según parece jamás han dejado de utilizar.

Las consecuencias de la penetración occidental sobre las formas de vida y el pensamiento de los lacandones son extremadamente importantes, ya que vinieron a atentar contra la misma lógica de su sistema de representaciones. Cuando demostraron la supremacía de las formas occidentales de pensamiento (de las cuales las medicinas fueron presentadas como uno de los logros), los misioneros pretendieron, al mismo tiempo, invalidar el poder de los recursos indígenas estableciendo su vulnerabilidad. Las prácticas medicinales de occidente fueron en efecto presentadas por los mensajeros bíblicos, como la prueba innegable de la superioridad de su ideología y del dios que se encontraba en su centro.

Por esta razón, paradójicamente, el estudio del modelo terapéutico lacandón no ha sido realizado, no obstante que representa el producto de los esfuerzos hechos por ellos para afirmar la validez de su sistema de pensamiento.

En vista de que nuestro objetivo no se centra, exclusivamente en este aspecto particular (aunque central) del complejo ritual, sólo haremos una especie de desbrozamiento, con el fin de abrir un nuevo espacio de investigación y de análisis de las formas de expresión simbólicas mayas.

El infortunio.

Antes de descifrar el glifo contemporáneo del infortunio, tal y como se encuentra interpretado por los lacandones en sus leyendas, es necesario retroceder algunos siglos, retomar los mitos antiguos y comprender el papel fundamental de la diosa lunar en el proceso de transmisión de la muerte, de la enfermedad y de las desgracias al que los mayas se encuentran sometidos.

La diosa Ixchel está representada en el código de Dresden llevando un glifo sobre los hombros. Las representaciones iconográficas de dicha diosa son variadas, pero su carga simbólica es, en la mayoría de los casos, un animal y más precisamente un loro. El loro es uno de los principales vectores de la enfermedad entre los mayas y sigue siéndolo entre los lacandones, por anunciar las infecciones de las vías respiratorias.

Esta carga que lleva la diosa ("Kuch"), significa también: la suerte, la profecía, el enigma³. Ixchel se encuentra entonces asociada a los dramas y a los peligros que amenazan a la humanidad. La interpretación de los signos glíficos asociados a cada uno de los días en los que aparece, permitía a los adivinos predecir el futuro de los hombres y corregir la suerte que les era reservada.

El diccionario de Motul⁴ precisa, entre otras cosas, que Kuch significaba también: trabajos, hambre y epidemias. Hemos insistido⁵ sobre la importancia de este mismo término cuando designa el útero y el hilo de algodón, los dos asociados al principio de vida y de nacimiento. Tenemos entonces que un mismo término engloba los aspectos más contradictorios, pues relaciona a la diosa lunar con el proceso de engendramiento y de destrucción: cuando carga a un niño en su cuerpo, Ixchel reproduce la vida; cuando carga la desgracia sobre su espalda, dispensa las calamidades, el infortunio.

Además de su riqueza polisémica, el término Kuch llama la atención por la homofonía que sugiere con otros dos términos, también asociados al síndrome del infortunio: se trata de "Kutz" y de "Koch". El primero se refiere al tabaco, representado por una diosa asociada al parto y a la muerte, al igual que al proceso de

³ Thompson, "The Moon Goddess in Middle America", *op. cit.* p. 48.

⁴ Diccionario colonial, elaborado en el siglo XVII pero retomado por el *Diccionario Cordemex*.

⁵ Marion, Marie-Odile; *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons du fleuve Lacanja, Mexique*, Thèse de Doctorat Es Lettres et Sciences Sociales, EHESS, Paris, 1992. Et "Iconografía lunar en la cosmología maya lacandona", en *Antropología Simbólica*, Marion, Coord., INAH-CONACYT, México, 1993.

adivinación y de curación⁶. El segundo significa llevar una carga sobre la espalda o sea sostener algo pesado sobre los hombros, pero también denota "castigo" y "condena". Los arqueólogos han identificado el glifo de Koch como aquel que corresponde a las enfermedades. Dicho glifo, además de asociársele a Ixchel, se relaciona con Venus, el astro destructor.

Los pequeños personajes que Ixchel carga en su rebozo son a la vez: jeroglíficos, presentes en el lenguaje esotérico maya⁷, piezas del calendario adivinatorio y símbolos de los males y de los castigos que pueden afectar a los hombres.

Esas extrañas representaciones de la muerte y de la enfermedad sobreviven en el pensamiento de los mayas contemporáneos bosquejados en los mitos de su tradición oral: Los maya Kimin, esos monos que los lacandones identifican como vectores de epidemias, ya existían en los mitos de ayer, trazados en los pergaminos de los códices, colgados sobre los hombros de la diosa-luna.

Ixchel era, entonces, la divinidad asociada a la transmisión de las enfermedades, al igual que al proceso de la curación y en su calidad de patrona de las técnicas de adivinación, estaba ligada a la producción, uso y consumo del tabaco terapéutico. El tabaco sigue siendo el principal remedio utilizado por los lacandones para intentar curar una mordedura de serpiente. Los reptiles son los animales ligados al espacio ctónico, se hallan además asociados a las divinidades de las lluvias y de la muerte, al igual que el tabaco que inmuniza a los hombres contra su veneno.

Males y remedios son el producto de un mismo proceso creador y dan cuenta de la dicotomía característica de los personajes míticos y de sus atribuciones complementarias.

Con el fin de comprender la concepción que tienen los

⁶ Idem.

⁷ Ver en *El ritual de los Bacabs* y en *El Libro de los Libros de Chilam Balam* las preguntas y los enigmas que se hacen en lenguaje esotérico para asegurar la perfecta formación de los jóvenes iniciados. Ciertos textos esotéricos acompañan la celebración de rituales como el de la preparación de la bebida de corteza Bal'ché.

lacandones del infortunio y poder analizar el origen de los males que los acechan, interpretar sus signos precursores y demostrar la lógica del sistema etiológico, nos apoyaremos en la exposición de dos mitos, entre los más conocidos por el conjunto de la población y que se distinguen por el hecho de ser en un caso el resultado de un préstamo hecho a la cultura occidental, y en el otro parte de la tradición oral indígena. Sin embargo, esos dos relatos no se encuentran mezclados y los lacandones los diferencian en cuanto a su contenido, si bien no lo hacen en cuanto a su origen.

La comparación de los dos relatos hará aparecer la concepción indígena del infortunio y un conjunto de informaciones ligadas al modo de tratamiento de la enfermedad y de evitación de la muerte.

Chan T'uup perdido en la selva.

"Un viudo vivía con sus dos niños. Se volvió a casar pero su nueva esposa rechazaba a los dos huérfanos y pronto convenció a su padre para que los abandonara.

El hombre tuvo que decidirse a separarse de los pequeños, ya que su esposa se negaba a prepararles sus comidas.

Los llevó entonces a la selva y los dejó al pie de un gran árbol de zapote, recomendándoles que comieran lo más posible sus frutos, antes de que él volviera a buscarlos. Las horas pasaron y su padre no regresó.

La hermanita de T'uup había recogido granos de "kanté" a lo largo del camino, para hacerse un collar, pero había dejado caer una buena parte, lo que permitió a T'uup volver a encontrar su hogar.

Su padre se puso feliz al verlos de regreso, pero después de una luna tuvo que ceder nuevamente a los requerimientos de su esposa y llevar a sus hijos al fondo de la selva en donde los abandonó. T'uup había pedido a su hermana que sembrara los pedazos de las tortillas secas que su padre no había consumido para dárselas a

ellos, pero la pequeña estaba tan hambrienta que se comió las tortillas olvidando tirarlas. Cuando se encontraron solos, no pudieron hallar el camino de regreso.

Fueron socorridos por un hombre de la selva que tenía la mala costumbre de devorar a los viajeros que se aventuraban en su territorio. Este último los condujo a su casa, en donde su esposa se dispuso a engordarlos después de haberlos encerrado en un jarro. La pareja tenía dos niños, del mismo tamaño que los huérfanos. Todas las noches, la mujer tocaba los muslos de Chan T'uup y de su hermana, para determinar si ya estaban aptos para ser devorados. Cuando llegó el día del sacrificio, T'uup y su hermana, que habían cambiado su túnica de algodón por las túnicas de corteza que llevaban los niños de la pareja, se salvaron, mientras que los dos pequeños monstruos fueron degollados, cocidos y consumidos por sus propios padres.⁸

Luego T'uup logró engañar a la mujer y huir. Los dos huérfanos se refugiaron con un rey que vivía no muy lejos de ahí, y al cual T'uup ofreció sus servicios con el fin de exterminar al monstruo comedor de hombres. Este último fue recluido por T'uup en el hoyo de un gran cedro, y posteriormente lo jaló hacia el río en donde lo aventó para que muriera ahogado en los remolinos del Usumacinta.⁹

La historia de Chan T'uup no es más que una versión de

⁸ En la literatura oral de los mayas, se dice frecuentemente que los hombres de las épocas antiguas, o los hombres incivilizados, es decir que viven fuera de la cultura, tienen como costumbre devorar a sus propios hijos. Ver particularmente Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*; INI, México, 1980; o Boremanse 1986:202-204.

⁹ Otra versión precisa que el monstruo caníbal descendió río abajo en el tronco de uno de los grandes árboles de caoba llevados por las aguas, y que se fue hacia otras tierras a comer a los blancos que cortaban los árboles de la selva. Informantes: Nuxi, Lacanjá, 1987; C'ayum, Lacanjá, 1988.

Pulgarcito de Carlos Perrault¹⁰ y numerosos índices permiten pensar que los lacandones están indirectamente conscientes del carácter exógeno del cuento. La intervención del "Rey"¹¹ y de sus hombres, durante la captura del monstruo canibal, pero sobre todo el encarcelamiento de este último en el hueco de un árbol que los Dz'ul (los blancos) jalarán hacia regiones lejanas, son otros tantos detalles que hacen extraño el desenlace de un cuento revestido, por otra parte, de algunos aspectos que tienden a volverlo más autóctono: abandono de los huérfanos cerca de un zapote (cuyas semillas eran utilizadas como sucedáneos del maíz); luego su engorda en un jarro de barro (que les ofrece un espacio de protección maternal); la oposición entre las túnicas de corteza y las de algodón (indicando una oposición naturaleza/cultura) y el endo-canibalismo de los monstruos (característica de los seres que viven fuera de la cultura contemporánea de los mayas).

En cuanto a la segunda historia¹² se trata de un mito de la tradición oral maya, y a pesar de que está construido sobre un modelo similar al precedente, difiere de éste en diversos aspectos que analizaremos más adelante.

El niño recogido por la ceiba¹³

"Un joven huérfano vivía cerca de su madre. Esta última

¹⁰ Una versión semejante de este cuento fue publicada por Boremanse, bajo el título de "El Pequeño La'ax y Hikant'e". 1986: 205-211. En esta última versión, se precisa que el héroe logra que la esposa del monstruo se estrangule. Chan T'uup significa literalmente "el pequeño último", "el pequeño benjamín".

¹¹ Hach Dz'ul en maya, es decir "Verdadero Blanco" o también "Muy Rico". Uno de los informantes empleaba alternativamente el término "rey" o "Hach Dz'ul", por lo cual hemos utilizado este mismo término en la traducción.

¹² Contada por los mismos informantes. Una versión de ese mito fue publicada por Boremanse, 1986: 182-185.

¹³ La ceiba es la intermediaria entre el mundo de los hombres y el de los dioses. Se dice que absorbe a los niños que se aventuran entre sus ramas para llevarlos a vivir en el "otro mundo". En este cuento, la ceiba recoge al huérfano, abandonado por su padrastro. Los lacandones tenían la costumbre de enterrar a los niños víctimas de infanticidio neo-natal o nacidos muertos en las raíces de la ceiba (o en el tronco de un árbol muerto) para que fueran recogidos por los dioses, debido a que estos niños no habían podido ser socializados por los hombres.

se volvió a casar y se fue a vivir a la casa de su segundo esposo. Tuvo varios hijos, pero se quejaba del mayor y de su presencia; le platicó a su marido acerca de su deseo de deshacerse del huérfano. Al padrastro del niño no le agradó la idea ya que el pequeño ya le ayudaba en el campo de labor y le tenía lástima. Pero su esposa insistía tanto que el hombre cedió y aceptó irse de ese lugar dejando al niño solo en la casa.

El pequeño esperó el regreso de sus padres. El hambre le invadía y ya no tenía nada que comer. Cuando hubo consumido todos los granos de maíz que sobraban en el granero, se puso a llorar y sus súplicas llegaron a los oídos de los dioses.

Atraído por un ruido que provenía de una ceiba cercana, el niño escaló el tronco y desapareció entre las ramas tupidas del árbol gigantesco. Los dioses se habían apiadado del él y lo habían recogido.

Luego la familia volvió, el padrastro lleno de remordimiento decidió buscar al hijo de su esposa. Sin embargo, este último había desaparecido y el hombre sintió una gran angustia.

Los años pasaron y la familia se agrandó con cinco niños. Luego la desgracia cayó sobre el grupo. El mayor de los hijos fue raptado por un águila-arpía, el menor descuartizado por un jabalí y una serpiente nauyaca mató al último hijo. Resultaba imposible consolar al hombre, había perdido tres hijos y no sabía que hacer para apaciguar a los dioses. Se fue entonces a ver a un Tohil que vivía en la aldea vecina y le suplicó que le explicara lo que afectaba a su familia. El Tohil se encerró en su templo y rezó dos noches y tres días. Luego anunció al hombre que los dioses vengaban de esta manera al hijo que él había abandonado antes y que ellos mismos habían recogido. Le hizo ver además que debía realizar una ceremonia de expiación.

El hombre preparó entonces la ceremonia y mientras quemaba el incienso y el latex en el centro del templo, un joven a quien reconoció inmediatamente, se le

acercó: era el niño que había abandonado. Los dos hombres hablaron largamente: el hijo le reprochó a su padre no haber podido resistir a las ideas de su esposa y el haberlo maltratado; reconoció que los dioses lo habían recogido y que ahora era el guardián de los monstruos celestes que habían devorado a los hijos de la pareja.

Entristecido por los llantos y los arrepentimientos de su padrastro, el joven decidió encerrar a los animales con el fin de que a partir de entonces ya no pudieran molestar a los Verdaderos Hombres. Aceptó las ofrendas¹⁴ de maíz y de incienso, las bolas de achiote y las cintillas de corteza y volvió a vivir cerca de los dioses. El hombre trató en vano de convencerlo de quedarse a vivir cerca de los suyos, pero el otro rechazó la oferta y retomó el camino del cielo, volviendo cerca de su familia adoptiva."

Las dos historias están construidas y pensadas de una manera paralela, al mismo tiempo que se oponen constantemente. Para entender el isomorfismo existente entre ellas, expondremos los principales elementos que las constituyen presentándolos de la manera siguiente:

Mito No. 1		Mito No. 2
	Un huérfano	
de madre		de padre
	abandonado	
en el bosque		en la casa
	es recogido	
por los canibales		por los dioses
a los hijos del canibal (unos monstruos)	mata	a sus medios hermanos (por medio de monstruos)
	luego extermina	
al monstruo amenazando a la humanidad		a los monstruos amenazando a su familia
	regresa a vivir	
con el rey		con los dioses
	abandonando definitivamente	a su familia (humana)

¹⁴ "Bol" en el texto, es decir pago. El narrador precisa de esta manera que los presentes, más que simples ofrendas (sihil), se vuelven el pago de una deuda contraída con los dioses después de una transgresión.

La historia de Chan T'uup ofrece como desenlace la victoria de la sociedad sobre la naturaleza y el regreso al orden social con la desaparición de las costumbres caníbales. Es la oposición entre la naturaleza y la sociedad, la demostración de la superioridad de las prácticas sociales basadas en el respeto de las instituciones. Preocupado por salvar a su hermana y por liberar a los hombres de los peligros a los cuales los someten los monstruos de la selva, el niño apartado de la sociedad, abandonado por su familia, se encarga de restablecer el orden y el equilibrio de las relaciones existentes entre la sociedad y la naturaleza.

Por otro lado, la historia del niño recogido por los dioses pone de relieve la importancia de la relación entre la cultura y lo sobrenatural.

También se trata en este caso de un acto de abandono: un niño es expulsado del seno de su familia, volviéndose así el principal protagonista de un acto de transgresión cultural que provocará el enfrentamiento de los hombres y los dioses. Ante la gravedad de ese acto, los dioses intervienen, recogen al niño colocándolo bajo la protección de la ceiba mítica y posteriormente, imponen a la familia una serie de castigos que afectarán a los miembros del grupo, considerados como responsables colectivos de las faltas cometidas por uno —o algunos— de ellos.

El infortunio es por lo tanto un destino colectivo atribuible al error de uno de los miembros del grupo, es la respuesta sobrenatural a una grave infracción a las normas culturales que debe ser identificada, evaluada y expiada, para lograr equilibrar sus efectos y el fatal desenlace que conlleva.

Existe en esta definición del infortunio, tal y como se encuentra en el mito lacandón, un elemento que se halla ausente en el cuento tomado a los occidentales: los desórdenes de tipo social deben ser sancionados y expiados con el fin de que la sociedad pueda sobrevivir en tanto que institución. Para los lacandones el corolario de ese relato es: Chan T'uup emigra y se va con los blancos después de su victoria sobre el antisocial comedor de hombres, olvidando totalmente la falta cometida por unos padres indignos; pero los códigos deontológicos indígenas

exigen una reaparición en la historia de los responsables de la falta que, autores primero del infortunio, se vuelven después las víctimas. Lo sobrenatural tiene que intervenir para restablecer lo cultural: es por medio de la intervención de los seres sobrenaturales que la cultura se encuentra asegurada, reproducida y explicada. Por eso, mientras que Chan T'up es incorporado dentro de la literatura oral de los lacandones como un héroe social que logra vencer las trampas de los seres de la naturaleza y los extermina, liberando así a la sociedad de un peligro mortal, el niño recuperado por la ceiba y recogido por los dioses, se vuelve un emisario de lo sobrenatural para restaurar la cultura y asegurar su longevidad.

Podemos por lo tanto escribir:¹⁵

Naturaleza	:	sociedad	::	sobrenatural	:	cultural
------------	---	----------	----	--------------	---	----------

A pesar de sus orígenes diversos, las dos historias ofrecen un perfecto ejemplo de transformación mítica. Es probable que el mito maya permitiera la incorporación del cuento occidental y su reformulación por medio de códigos convencionales autóctonos, sin permitir ser asimilado o sustituido por los elementos occidentales. Pero frente a los parecidos y a los paralelismos que emergen de las similitudes y de las oposiciones, resulta imposible no cuestionarse sobre los mecanismos de préstamo o acerca de las posibilidades de influencia mutua que surgen como consecuencia del contacto entre las culturas occidental e indígena. Sobre todo en virtud de que el resultado de este proceso es el de explicar a los hombres el origen de sus desgracias y de construir así una teoría particular del infortunio.

Al respecto Lévi-Strauss escribía (en 1991): "El problema de las relaciones entre discursos indígenas y cuentos franceses, es como hemos visto, menos simple de lo que parecía en un principio. En ciertos casos... la huella no deja duda. Ante otros, uno titubea: ¿los indios han pedido prestada toda la intriga o

¹⁵ Según un paradigma sugerido por Lévi-Strauss; 1991:247.

solamente los detalles?, o más aún, el paralelismo entre nuestros discursos o algunos de los suyos ¿es acaso pura coincidencia...? o consideraremos como probables los hechos de difusión, incluso cuando no podamos reconstruir sus itinerarios, ni su cronología. Si admitimos esto, surge otra pregunta: ¿estos reencuentros de tradiciones orales tan alejadas en el tiempo y en el espacio, estas semejanzas... no son inevitables e incluso en cierto modo necesarias?, porque se diría que se desprenden de las propiedades inherentes al pensamiento mítico, de las constricciones que lo limitan y que orientan su poder creador¹⁶.

En lugar, entonces, de interrogarse indefinidamente sobre la pertinencia de una interpretación difusionista de numerosos discursos, debemos, más bien, preguntarnos sobre los mecanismos de incorporación de ciertos detalles precisos, acerca del hecho de que se privilegien determinadas intrigas que se adaptan mejor a las presiones ecológicas, económicas y sociales, a los códigos cosmológicos, éticos y retóricos de las sociedades que se apropian de ellos para recontextualizarlas insertándolas en su propia tradición.

Aunque el niño recogido por los dioses sea una adaptación maya del Pulgarcito de Perrault, eso no quita que dicho niño llegue a ser, como lo fue Ixchel entre los mayas de ayer, el intermediario entre los hombres y el infortunio: él es quien controla los vectores de la muerte, al igual que lo hace la diosa lunar en los códigos prehispánicos. Hoy en día, al igual que ayer, muerte y enfermedad son llevadas por los animales míticos que se lanzan sobre los humanos y siembran el terror, para de ese modo pagar las faltas cometidas.

La adivinación y el universo de los sueños.

Los Verdaderos Hombres se saben sometidos a un destino que les trasciende, aunque disponen de algunos recursos para enfrentar a la adversidad, evitar que se encadenen series de acontecimientos funestos o bien, llegado el caso, detener su

¹⁶ Lévi-strauss, 1991:248-249. (La traducción es nuestra).

avance. Esta característica se integra perfectamente a la concepción fatídica que tienen de la existencia humana, la cual, empero, les ofrece una reserva de acciones individuales y colectivas.

Los lacandones pueden enfrentar los peligros que les amenazan descubriendo *a priori*, a través de los sueños, los signos que los anuncian. *A posteriori*, son capaces de interpretar toda forma de desgracia por medio de la adivinación y están en posibilidad de intentar encontrar una solución para evitar el mal o lograr el restablecimiento del equilibrio a través de la celebración de ritos. Ninguna forma de infortunio es totalmente inesperada o inmerecida. Conviene entonces evitar realizar un acto reprochable o considerado como tal. Una vez que una desgracia acontece, sea un accidente o una enfermedad grave, provocando la muerte de un miembro de la familia, el infortunio es colectivo y el paciente sólo es una víctima, frecuentemente inocente. Cuando la desgracia cae sobre un hogar, cuando uno de sus miembros es designado por la suerte para sufrir las consecuencias del enojo divino, conviene adivinar el origen del mal por medio de técnicas complejas, cuyos resultados pueden resultar vanos. Después de lograr lo anterior, es necesario corregir el error y obtener la curación de la víctima, invocando la compasión y la clemencia de la divinidad identificada como la causante del mal.

Pero sobre todo, es necesario evitar provocar estas situaciones de crisis previniendo todo error humano, el cual conduciría irrevocablemente a un desenlace trágico. He aquí por qué los hombres, considerados como los únicos responsables de establecer la comunicación con los dioses y de llevar a cabo la interpretación de los mensajes del otro mundo, se reencuentran, día a día, para leer las imágenes transmitidas por el pensamiento nocturno.

Los lacandones afirman que los hombres y las mujeres "piensan" y "ven" cuando duermen, porque soñar es "ver" durante el dormir ¹⁷. El sueño es el espejo del pensamiento, en él se

¹⁷ "Ba ka wirah": ¿que has visto? ¿Que soñaste? (Irik: ver; wayak: sueño).

reflejan imágenes que los hombres deberán enseguida interpretar, porque dichas imágenes aparecen invertidas. Una vez que el cuerpo está en reposo, las ideas son más claras porque nada interfiere con su encadenamiento. La noche es por otra parte un momento privilegiado para el desahogo del pensamiento, es cuando el espíritu trabaja con más eficacia. A lo largo de este período de oscuridad, situado bajo el signo de la luna y por lo tanto de las mujeres ¹⁸, los hombres podrán recibir los mensajes que les transmite el "otro mundo". Porque los dioses se comunican también a través de sueños, por lo tanto el sueño es un medio importante de prevención del infortunio.

El saber se dice "ol" en lacandón. Este término significa pensamiento pero también humor, así como conocimiento. El espíritu es indisociable del cuerpo, mientras un ser está vivo. La palabra "pixan", es tanto corazón como espíritu, pero es ante todo función vital, la pulsión que se manifiesta a través de las arterias y por el paso de la sangre en las venas. Con objeto de diferenciar estas dos nociones aparentemente similares y vinculadas con el pensamiento y el espíritu, hemos recurrido a informaciones proporcionadas por diversos autores. Sotelo¹⁹ menciona que para los antiguos mayas, el "ol" era también la energía vital de todo ser humano, que se conservaba más allá de la muerte y que residía en el corazón." Esta idea se encuentra todavía vigente entre los mayas contemporáneos si creemos a Villa Rojas²⁰ quien subraya la similitud existente entre el centro del cuerpo de donde surge la vida (el ombligo) y el corazón que bombea la sangre y lo dirige a las arterias. Según este análisis, parecería que el término "ol" designaba a la vez el principio de

¹⁸ Hemos mencionado que en la mitología antigua, era ya la gran diosa lunar Ixchel, la que estaba asociada al proceso de adivinación, al saber esotérico, al universo del pensamiento velado y por lo mismo al saber profético, asimilado por los lacandones a las imágenes oníricas.

¹⁹ Laura Elena Sotelo: *Las Ideas Cosmológicas mayas en el siglo XVI*. México. UNAM. Centro de Estudios mayas, 1988 p. 57. El autor remite a Mercedes de la Garza: *El Hombre en el Pensamiento Nahuatl y maya*. México, CEM-UNAM, 1978, pp. 90-112.

²⁰ Alfonso Villa Rojas: "La imagen del Cuerpo según los mayas de Yucatán" en: *Anales de Antropología*, Vol XVIII, Tomo 2, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980. Citado por Sotelo, *op. cit.* pp. 56-57.

la vida y del saber, haciendo del cuerpo humano el centro de la vida así como del conocimiento. Los glifos del cuerpo humano que provienen de las culturas maya post-clásica (Tulum) y Nahuatl prehispánica, dan cuenta de esta representación figurativa de la vida brotando de un orificio, identificado por los arqueólogos como un ombligo. Si creemos en estas representaciones y en la polisemia del término "ol", los mayas prehispánicos asimilaron el saber a la vida y reunieron en un mismo proceso de gestación el engendramiento de un cuerpo y el del espíritu que le sobrevive.

Entre los lacandones una diferencia importante aparece con la utilización del término "pixan". Este término significa a la vez el corazón (en su sentido anatómico) y el espíritu-alma. El "ol" es el saber, el conjunto de conocimientos transmitidos de padre a hijo y de madre a hija, que permiten a la comunidad de los hombres reproducirse intelectual y materialmente a través de los hechos de la práctica y de la "palabra verdadera" ('Hach T'an'). Al igual que la vida en sociedad sólo es posible y concebible gracias a la reproducción del saber, "ol" ²¹ transmitido por los mayores a los jóvenes. La no-reproducción de este saber, provocaría la desaparición de la sociedad y el abandono de su cultura. Poco tiempo antes de su muerte, Cayum me hacía este triste comentario:

*"Ma tsoy in wol tumen
ma ku yohel mana'an
in baho, tubiti.*

*Nuxib winik tsoy u yohel,
yaab ku wima".*

Estoy triste²² porque

no saben nada

mis compañeros, han olvidado.

Los antiguos tenían un bello
saber, muchos conocimientos.

Los conocimientos se transmiten, se acrecientan o disminuyen y pueden perderse, mientras que el espíritu, en cambio, nace

²¹ "Ma ku yohel, ne chichan", o sea "ellos no saben, son muy jóvenes". El verbo "saber" se dice "ohel", de "ol" que significa: saber, pensamiento, conocimiento.

²² Literalmente: "Ma": no. "tsoy": bien, bello, contento: "in": mi: "ol": pensamiento.

con el cuerpo y le sobrevive. El "pixan", es el alma que escapa del cuerpo y prosigue su ciclo de vida en el Mectlan, mientras que el cuerpo se descompone y desaparece. Conviene diferenciarlo del "onen", aunque en algunas narraciones y particularmente en los sueños, el "pixan" puede recubrir algunos aspectos del "onen", particularmente los rasgos del animal con el que está asociado.

El "onen", es, como hemos visto, un elemento de identidad materializado en un segundo espíritu de forma animal, el cual vaga por el mundo de Kisin y en ocasiones puede aparecer en los sueños. El reencuentro de este "onen" y de Kisin puede provocar la muerte o la enfermedad en el ser humano que representa.

El espíritu (pixan) se ubica en el cuerpo "u x'an i winik" (los maniqués de palma del hombre) del que se separa definitivamente después de la muerte. El espíritu anima el cuerpo del hombre y le insufla la fuerza para trabajar y para vivir.

El pensamiento nocturno pone en evidencia estos tres aspectos fundamentales del hombre: El "onen" (el doble animal), el " (Hach) pixan" (el verdadero pensamiento o espíritu), el "ol", el saber, es decir la memoria que registra las imágenes percibidas durante el sueño.

El sistema de adivinación lacandón se reduce, ahora, a la interpretación de los sueños, al desciframiento del pensamiento nocturno, considerado como el anunciador de acontecimientos susceptibles de suceder en un futuro próximo. Antes de profundizar en el estudio de la oniromancia india, es conveniente comparar el método contemporáneo de interpretación de la historia futura, con los métodos antiguos de adivinación de los cuales, lamentablemente, sólo quedan algunos ejemplos reunidos en los libros del Chilam Balam, proveniente de las Tierras Bajas Peninsulares.

Estos documentos redactados en lengua maya, utilizando un alfabeto español, al principio del proceso de la colonización, son reveladores del lugar ocupado por los métodos adivinatorios en la organización de las actividades sociales. Chilam significa "adivino"; parece necesario interpretar este término como refiriéndose al sacerdote cuyas principales funciones eran las de leer el porvenir por medio de oráculos. El término "Balam"

(jaguar), está asociado al mundo de las tinieblas y del ocultismo²³. El libro del Chilam Balam sería entonces: "El libro del adivino de las cosas ocultas" ²⁴ y los capítulos que lo componen estarían todos dedicados a interpretar el pasado, según una cronología que sigue los acontecimientos más significativos de la historia antigua y a predecir el porvenir con base en un modelo de repetición cíclica de esta misma historia.

Chilam es un término que los lacandones ya no utilizan, y que probablemente sólo fue usado durante las épocas postclásica y colonial. Una traducción de Chilam podría ser: "La voz del infinito" (de chi: boca y lam: infinito ²⁵), reforzando la idea de que la función del Chilam es la de transmitir la palabra de los dioses por medio de profecías.

Una lectura cuidadosa de los textos reunidos nos muestra la importancia de un género narrativo de tipo oracular, que mezcla los mitos con las oraciones rituales, los proverbios alegóricos con los índices de fijación de fechas astronómicas. Diversos hechos se reportan aquí (la construcción de un hospital o la extensión de una epidemia de viruela), así como informaciones basadas en la historia de los acontecimientos. El pasado explica entonces el porvenir. La narración mítica se muestra intrínsecamente relacionada con las oraciones proféticas²⁶. Podríamos afirmar una correspondencia de estructura entre estas dos formas de enunciados: por una parte el mito, que informa sobre las cosas del pasado y por la otra, el oráculo, que ordena la información disponible para relacionarla mejor con el porvenir. Con frecuencia, esos términos se recubren y se retroalimentan mutuamente, reafirmando así la lógica de un

²³ Morley, *op. cit.* p.335.

²⁴ *Idem.* p. 335.

²⁵ Ya habíamos sugerido una traducción de kabilam (el mensajero de los dioses entre los lacandones) como "el brazo del infinito"

²⁶ Ver al respecto a M. Graulich: "Los signos que anunciaron la caída del Imperio Azteca", *Apariciones y Milagros*. Universidad de Bruselas, 2/1991 y la importancia de las profecías anunciadoras de la caída del Imperio Azteca, por medio de imágenes articuladas "sobre el sistema dualista característico del pensamiento Azteca, que opone lo que es masculino, celeste, ígneo, activo, ligero, solar, luminoso... a lo femenino, terrestre, acuoso y material, pasivo, pesado, lunar y oscuro." (p. 143).

sistema de interpretación del tiempo basado en una reproducción periódica de los fenómenos que permanecen indelebiles en el pensamiento de los hombres.

Desde hace ya mucho tiempo los adivinos han desaparecido. Sus mensajes proféticos ya no se transcriben como antes en los pergaminos de corteza, pero la costumbre de interrogarse acerca de los sueños para revelar los designios de los dioses y el destino de los hombres, representa el último bastión de un sistema oracular que continúa ordenando y rigiendo la actividad social de los lacandones. El que ya no exista un "Chilam" a quien contarle sus sueños, no significa que no tengan instaurado un sistema de interpretación onírica en donde los más ancianos son considerados como los más sabios. La profecía (es decir el mensaje profético) se dice Ah K'in en lacandón y es precisamente el término utilizado por los mayas prehispánicos y coloniales²⁷ para designar al Gran Sacerdote. Debido a que K'in significa sacerdote, intérprete de la palabra y designa también al sol, la asociación del sistema oracular con los principios masculinos y solares implica la complementariedad existente entre el ocultismo derivado del universo femenino (representado por Ixchel, la diosa lunar) y la interpretación de los mensajes dirigidos en lenguaje esotérico por un pensamiento nocturno que los iniciados tratan de descifrar desde un universo masculino, dotando al exorcismo con propiedades nefastas, surgidas del mundo de las tinieblas ctónicas. El equilibrio entre los principios solares y lunares y por lo tanto masculinos y femeninos, se reencuentra en el sistema oracular, al asociar el pensamiento nocturno y las imágenes oníricas que sugiere y porta, con los principios femeninos (porque dicho pensamiento tiene lugar en un tiempo y en un espacio de mujeres: la casa-la noche) y al relacionar la interpretación de los sueños y el exorcismo de sus efectos, al saber y a las prácticas masculinas (porque éstos se llevan a cabo en un tiempo y en un espacio de hombres: el alba y el templo). La oniromancia maya sólo ha sido objeto de pocos

²⁷ Sobre este tema consultar a: Tozzer, Thompson, Morley o Landa.

estudios, a pesar de que representa un aspecto fascinante de las formas de pensamiento indio con una influencia considerable en toda la actividad social. Sin embargo, conviene citar los trabajos realizados por Robert Laughlin²⁸ sobre los tzotziles zinacantecos y los de Bruce²⁹ sobre los lacandones. Este último autor ha intentado esclarecer la lógica del sistema de interpretación de los sueños y los mecanismos usados para correlacionar lo imaginario y lo vivido. Sus principales conclusiones se refieren tanto al origen de los sueños y su función, como a los métodos utilizados para interpretarlos.

En cuanto al origen de los sueños, dos factores importantes parecen converger para subrayar la presencia de una forma de pensamiento "auxiliar", el pensamiento nocturno. Este se encuentra fuertemente influenciado por los seres del "otro mundo", quienes actúan directamente (una vez que el espíritu sale del cuerpo³⁰) o indirectamente, por intermedio de mensajes metafóricos que conviene descifrar. Los animales son frecuentemente los protagonistas de este último tipo de sueños y siempre son la expresión de un mensaje premonitorio³¹ interpretados como las divinidades revestidas de atributos zoomorfos, o un ancestro de linaje representado de esa manera.

-Dualidad hombre animal.

Bruce,³² insiste mucho sobre el papel del "onen" en la interpretación que hacen los lacandones de sus sueños. Este "doble" animal es también el aspecto que pueden tomar los dioses para entrevistarse con los hombres: o puede simbolizar el verda-

²⁸ Laughlin, Robert, "Oficio de Tinieblas. Cómo el Zinacanteco Adivina sus sueños", Capítulo 20 en: *Los Zinacantecos* (ed. Evon Voght). INI, México. 1966 pp. 306-413.

²⁹ *op. cit.* 1972.

³⁰ "Ka u xima u pixan", lit. Cuando su espíritu se pasea.

³¹ Los animales son también los vectores de las enfermedades, lo que enfatiza, una vez más, la similitud existente entre el origen de los sueños premonitorios y los males, entre los lacandones, y las representaciones pictográficas de los códices mayas.

³² *op. cit.* pp.70-73.

dero pensamiento de un hombre (Hach u Pixan) el cual se revela bajo su aspecto zoomorfo. Pero es factible también asociarlo a una serie de otras evocaciones propias del sistema de referencias simbólicas de los lacandones. De esta manera, la aparición de un ciervo puede significar la intervención protectora del "onen" de un hombre de linaje "yuc", pero igualmente la de un hombre difunto de su grupo de descendencia, la de una divinidad del bosque, de la guerra, del fuego o incluso significar un peligro relacionado con la llegada de extraños, de prospectores o de blancos (representados asimismo zoomórficamente).

Si tomamos en cuenta la variedad de representaciones y atributos reconocidos a los animales míticos, es evidente que las posibilidades de interpretación de los sueños en los que estos personajes aparecen, son también múltiples, lo cual hace este procedimiento muy complejo. Por lo tanto, los lacandones deciden colectivamente escoger cuál es la interpretación más adecuada de un sueño ambiguo. En la selección final, intervienen algunos factores relevantes acerca de la probabilidad o posibilidad que tenga un presagio de acontecer. Es decir, se lleva a cabo una especie de acoplamiento entre la parte inconsciente del sueño y su soporte vivido o explicable por medio de la conciencia. Hechos diversos recientes, actos y acontecimientos en relación directa con la persona que presenta el sueño, son sacados de sus recuerdos y tratados con objetividad, para llegar a descifrar las imágenes del pensamiento nocturno. Por esta razón los hombres se consultan y participan colectivamente en este intento de interpretación el cual requiere, algunas veces, de un esfuerzo de selección de alternativas, de manera que el destino de cada uno se haga explícito gracias a la participación de todos. El resultado de esta complicidad en la lectura del destino reservado a cada uno, traduce una muy estrecha solidaridad de todos aquéllos que participan y la posibilidad de un entendimiento mutuo para intentar resolver colectivamente los males previstos.

Esta primera constatación sugiere una relación entre el inconciente colectivo expresado a través de los mitos y la conciencia individual, expresada a través del sueño, a pesar de

estar velada por el dormir. Cuando los lacandones sueñan, una parte de su experiencia individual está sometida a los mecanismos del inconsciente. Sus esperanzas, sus angustias, preocupaciones, proyectos y deseos personales, afloran en sus sueños, pero se expresan a través de los códigos simbólicos proporcionados por el inconsciente colectivo. El sueño traduce entonces este tratamiento de los hechos individuales por medio de los recursos proporcionados por el sistema conceptual.

"Las claves de los sueños son un testimonio patético del deseo que tiene el hombre de comprender lo que le emociona y de poder decidir sobre su destino"³³.

El sueño permite realizar la transición entre el pensamiento colectivo y el individual, entre el espacio mitológico donde se funden los miembros de una colectividad y la historia particular de cada uno de ellos. Juega el papel de la profecía en el sistema de oráculos mayas antiguos, al unir al mito con la historia y al pensamiento con la acción.

Como tiene por objetivo revelar los designios de los dioses, anticipando el porvenir de los hombres, el sueño es un modo de comunicación entre estos últimos y los seres del otro mundo. Lenguaje velado, pero al fin lenguaje, ofrece a la interpretación los símbolos que porta y que frecuentemente son los mismos que aparecen en los mitos. Galinier había ya llamado la atención sobre esta correspondencia entre mito y sueño, cuando escribía que "el sueño es una de las manifestaciones, al igual que los mitos, de la palabra de los dioses. Es verdad que los grandes temas oníricos están marcadamente cercanos a los mitos. La génesis de estos dos tipos de discurso está concebida como homóloga. La organización de los símbolos en el lenguaje de los mitos y en el de los sueños presenta profundas analogías"³⁴. Por ello no es extraño que muchas versiones de un mismo sueño sean narradas por diversas personas, pues de esa forma se siguen

³³ Perrin, 1992:50.

³⁴ Galinier, 1985:313.

ciertos aspectos de un mito conocido por todos³⁵. Pero a diferencia del mito, el sueño se encuentra en relación directa con la acción. Bajo su forma de pensamiento nocturno, es una comunicación que se establece entre los hombres y los dioses con el fin de poner en marcha los mecanismos de prevención y de control del infortunio del cual el sistema terapéutico representa una de las manifestaciones. Sobre ese tema Perrin subraya que "se atribuyen al sueño cualidades proféticas o explicativas, se le asocia a la desgracia o a la buena suerte, al pasado o al porvenir. Como si el otro mundo, fuente de todos los acontecimientos, hubiera convenido prevenir a los hombres, directamente o de un modo codificado. Hay pueblos que creen en los sueños patógenos, suponen una relación causal entre un cierto tipo de sueño y un determinado infortunio biológico. Otros ven en los sueños síntomas, o buscan en ellos diagnósticos o terapias" (1992-57).

La representación directa³⁶

El alma de los hombres tiene por costumbre salir del cuerpo durante el dormir; las cosas y los seres con los que se cruza, los obstáculos que encuentra o las experiencias que tiene durante este corto período, surgen en la vigilia como un recuerdo de esos

³⁵ A lo largo de cinco años de encuestas, he participado en diversas reuniones matinales, pero en la mayoría de estos casos, los hombres, ahí reunidos, formaban parte de la unidad familiar donde yo residía durante mi estancia. Estas reuniones masculinas tienen lugar de un modo imprevisto y como se realizan con frecuencia antes del alba, hacen un tanto difícil participar en ellas a quienes viven en otros hogares. Las narraciones de sueños reveladas fuera del círculo familiar donde me alojaba, me fueron proporcionadas en circunstancias diversas que no eran precisamente aquellas en las que los sueños eran analizados y comentados. La relectura de estos datos ha hecho aparecer que en muchas ocasiones los hombres me habían descrito un sueño en el que "veían" la destrucción de la selva por el incendio del mundo, incendio en el que los narradores y su familia respectiva fueron aniquilados (o estaban en vías de serlo). También recogí tres sueños similares (pero enunciados por diferentes informantes), en el que el protagonista estaba atrapado por los brazos que surgían de una roca y se debatía por escapar de su destino funesto. El sueño del jaguar secuestrando a los niños (o a las mujeres), es también frecuente, variando sólo en los detalles, según las versiones.

³⁶ Ver Bruce, 1979, 73-75

breves instantes. El alma de los hombres a punto de morir, se ausenta por más tiempo y tarda en tomar el camino de regreso al cuerpo humano en reposo, de modo que si su regreso tiene un retardo muy prolongado puede ser el signo de una muerte inminente.

Los lacandones comentan además que las almas pueden ser el blanco de Kisin, el señor del Metlan.

"U **píxan** i winik ku xima ich
Metlan
Yaab u **píxan** ich yalam lu'um

Ne tsik Kisin
Yan u halal, ku hulik u **yonen** i
winik
Ma u kimsik u **píxan**
Yah u hāmmen winik
tak u xeh
Pachir u kim-in

Las almas de los hombres se
pasean en el Metlan
Numerosas son las almas
en el mundo de abajo
Kisin es muy malo
Tiene flechas y flecha
el onen de los Verdaderos Hombres
No mata su alma
el hombre sufre de su vientre
tiene vómitos
Más tarde morirá³⁷

Kisin tiene por costumbre lanzar sus flechas a los animales que viven en sus dominios, de los cuales muchos son los dobles de los hombres. Cuando el espíritu (píxan) de un hombre se escapa de su cuerpo para errar durante su sueño, su doble (onen) también sale en el dominio de Kisin y de esta manera, éste le puede aventar una flecha, herirlo y hasta matarlo³⁸. El hombre, entonces, se despertará adolorido, con fiebre y enfermo; o bien no se levantará, abatido durante su sueño por una flecha sobrenatural lanzada por Kisin, que impedirá al espíritu regresar al cuerpo del durmiente.

En los dos casos existe una intervención del "otro-mundo", pero mientras que la primera es considerada favorable (por que

³⁷ Registro realizado en Lacanjá Chansayab, 1989, informante María Channunc. Es importante hacer notar que aquí se hace alusión tanto al "onen" como al "píxan". Es decir, que en este contexto particular, el espíritu de un hombre que duerme puede unirse al onen y convertirse así en el blanco de Kisin.

³⁸ En este mismo contexto, los Guajiros estudiados por Perrin estiman que "si el animal visto en sueños está enfermo, su equivalente humano enfermará o si el animal muere, él también morirá." Perrin, 1992: 53

es premonitoria y sirve para orientar al individuo), la segunda es totalmente adversa (pues es el resultado de una agresión y el anuncio de una muerte probable y cercana). En tanto que los sueños, resultado de una intervención "indirecta" de las divinidades, son deseables y benéficos, porque tienen una función oracular y sirven para orientar a los individuos; las experiencias vividas directamente por el alma durante el sueño son reveladoras del término de un plazo fatídico y no sirven más que para recordar la impotencia de los seres humanos frente a los imponderables de su existencia.

-La lógica de la inversión³⁹

Los sueños presentan una información invertida de la realidad, por lo que es conveniente recuperar la validez del mensaje invirtiendo los datos significativos. Soñar sobre la muerte es indicio de vida y soñar con dolor es un presagio de placer. Esta noción de inversión, es recordémoslo, una forma usual de interpretar los fenómenos ligados al "otro-mundo"⁴⁰. Los dioses viven una realidad similar a la de los Verdaderos Hombres, en la medida en que trabajan en una selva semejante a la de los lacandones, viven en casas parecidas en todos los sentidos, aunque a los hombres les parecen diferentes pues el creador les veló los ojos. Kisin también caza en una selva subterránea, sus presas son los dobles de los espíritus de los hombres, consume alimentos que le parecen maíz y frijoles, pero que en realidad son gusanos u hongos de los árboles o cadáveres en descomposición. Mensabäk, en su roca a la orilla del lago, consume atole de maíz, pero en realidad es miel silvestre. Cuando pretende alimentar a los muertos, éstos se debilitan y se lamentan.

La realidad del mundo subterráneo así como la del mundo celeste y la de las divinidades que viven en la tierra, está

³⁹ Ver Bruce, (reversal) 1979:69 - 73 y Perrin (le renversement) 1992: 52

⁴⁰ Perrin especifica que: "la inversión es también una figura frecuente. Amar a una mujer en sueños quiere decir que ella ya no te amará. Soñar con funerales anuncia una danza y recíprocamente, pues ambas ceremonias se consideran inversas e incompatibles.

invertida en comparación con la de los Verdaderos Hombres. Por lo tanto, los sueños se interpretan como una realidad enmascarada o invertida en la cual los significados deben descifrarse para poder transmitir los mensajes (significados) que servirán a orientar el destino de los hombres.

Esta lógica de la inversión hace decir a Bruce que los lacandones consideran el sueño como una mentira "Ba'ik tus", como un "pensamiento falso". Nada nos permite afirmar que los lacandones ven en las imágenes oníricas una forma de mentira, porque los únicos términos utilizados para referirse a los sueños son siempre "wayac" (sueño) o bien "irik" (ver). Sin embargo, esta idea de inversión, de pensamiento enmascarado, se encuentra, ciertamente presente y como en el caso de la ebriedad, representa un estado transitorio que permite a los hombres esclarecer la visión de las cosas y por consiguiente ver "mejor".

Señalamos que los lacandones asimilan el estado de ebriedad con un estado de irrealidad pasajera, y que el balché —así como la mujer— son vectores de mentiras y de muerte. Debido a que el balché, además de asociarse con la mujer, se vincula también con la noche y en virtud de que los sueños son premonitorios de muerte y se presentan de manera enmascarada, invertida y a veces confusa, se puede deducir que el sueño nocturno y la ebriedad se confunden en una misma unidad conceptual. Pero mientras la ebriedad al permitir la iluminación del espíritu ("¡llámame, mujercita! ¡mi espíritu se ilumina, mujercita. Mi espíritu se ilumina! ¡miento para ti mujercita!"), ahuyenta a la mentira y cura al mentiroso de su lamentable inclinación; el sueño, por su parte, bajo una apariencia de confusión y de error (inversión y ambigüedad de imágenes), asegura, *a posteriori*, una visión clara de las cosas, gracias al desciframiento que realizarán los hombres reunidos en torno al soñador. Tanto la ebriedad como el sueño están ligados a la muerte, a las mujeres y a las mentiras; pero son reveladores de verdad (los sueños) y antídotos contra la mentira (la ebriedad). Los dos son instrumentos del sistema terapéutico: la ebriedad porque cura a los hombres de la enfermedad social de la mentira, el sueño porque permite formular un diagnóstico permanente para iniciar un tratamiento y realizar un ritual exorcista.

- La lógica de las asociaciones⁴¹

Los lacandones interpretan sus sueños utilizando el mismo sistema de asociaciones que les permite ordenar su complejo ritual y estructurar sus mitos. Dichas asociaciones representan el fruto de diversos mecanismos en los que se combinan características similares (el rojo color de sangre, el verde color del maíz y por consiguiente de vida, el maíz símbolo del placer, la serpiente símbolo de muerte, el perico símbolo de enfermedad, etc....), con el simbolismo convencional de los objetos, de los seres de la naturaleza y de los fenómenos atmosféricos (la lluvia símbolo de fertilidad, el fuego símbolo de guerra, la luna símbolo de fecundidad, el eclipse solar símbolo de muerte, etc...). Los sueños se asocian constantemente a los principales aspectos del complejo ritual y cosmogónico, de ahí que su interpretación no pueda realizarse sin regresar de forma permanente a los significados que ese complejo procura.⁴²

En resumen, el sueño trata, metafóricamente, las cosas de la vida cotidiana; advierte a los hombres y trata de dirigir sus pasos. Para esto, sólo es necesario interpretar colectivamente los mensajes que se transmiten de manera individual. Para alcanzar dicha gestión del destino individual de los Verdaderos Hombres, se instauran mecanismos colectivos. Una vez que las representaciones oníricas son descifradas, que el proceso de asociación con los signos particulares del sistema simbólico ha permitido establecer la identificación de las imágenes que el sueño transmite, falta establecer el significado real del mensaje (realizar el estudio de los significados), invirtiendo los datos que los significantes procuren. Es ahí cuando el trabajo colectivo es tal vez más necesario, porque cuando un significante encierra diferentes significados, es indispensable sopesar la importancia de cada uno de ellos, siendo necesario evaluarlos a la luz de la información empírica de lo vivido por el soñador, con el fin de

⁴¹ Ver Bruce, (metáfora) 1979: 75-86 y Perrin, (analogía) 1992: 52.

⁴² Perrin escribe sobre la llave de los sueños: "La analogía es la figura más común, fundada en una correspondencia visual, sonora o verbal, entre la imagen onírica y su interpretación". (1992: 52)

seleccionar aquel que es más susceptible de aplicarse a su destino particular. Los lacandones son muy pragmáticos en su método de interpretación de las imágenes oníricas, a las que otorgan una función sumamente importante: la gestión del tiempo social. Es doblemente importante resaltar la parte considerable del sistema conceptual en la instauración de las distintas formas de actividad humana, al interior de un marco definido por las modalidades del parentesco. Las imágenes metafóricas suscitadas por los sueños —resultado de las representaciones simbólicas que estructuran el pensamiento colectivo— sirven para definir, canalizar, corregir o modificar los proyectos de acción individual. Adentro de un marco institucionalizado por el parentesco y por la alianza, se lleva a cabo el proceso de definición de las actividades materiales de cada uno, bajo el control de la colectividad de los hombres quienes reproducen de esa manera, utilizándolos cotidianamente, los elementos más significativos de su aparato conceptual.

No pretendemos realizar un inventario exhaustivo de las formas de interpretación onírica. Dicho trabajo fue realizado anteriormente por Bruce, quien consagró varios años a grabar, inventariar y clasificar centenares de ejemplos, provenientes en su mayor parte de Nahá. La información empírica en la que se basó su obra es muy significativa, tanto por lo variado de sus ejemplos como por la unidad de sus interpretaciones⁴³. Sin embargo, con el fin de demostrar la relación —que nos parece intrínseca— existente entre el pensamiento místico y el sueño, transcribiremos un testimonio que muestra cómo se realiza el paso del pensamiento a la acción, por el intermedio del sueño.

"(1) El hermano de mi madre vivía en Monte Líbano. A veces salía temprano en la mañana a cazar, llevaba con él ramas de ocote para alumbrarse. Un día que había

⁴³ Nuestra experiencia sobre el tema —aunque más modesta y menos exhaustiva— prueba sin embargo que existe una gran variabilidad en lo que concierne a las formas de interpretación onírica. La homogeneidad de respuestas recibidas por Bruce, de parte de los lacandones de Nahá, se explica, probablemente, por la gran influencia intelectual que tiene Chank'in sobre los miembros de esa comunidad en donde se le reconoce como el tohil.

salido antes de la aurora, se le acabó el pino y tuvo que pararse en medio del sendero y sentarse a esperar la llegada del sol. De pronto, escuchó un ruido sordo que venía de lejos, parecido a un galope que se acercaba rápidamente. Vio entonces a un personaje que no logró identificar, las ramas y las hojas se movían a su paso. Era blanco, vestido todo de blanco, su túnica y su cabellera. No pudo reconocerlo. Tomó su arco y le apuntó, una sola flecha fue suficiente. El hombre cayó cuan largo era y el hermano de mi madre huyó corriendo lo más rápido que pudo, aterrado por lo que acababa de suceder.

De regreso a casa, no podía conciliar el sueño. Tenía mucho miedo. Se fue entonces a ver a mi padre y le contó lo que acababa de ocurrir. Mi padre le propuso regresar a ver que había sido del hombre que había matado. Así se fueron los dos. Cuando llegaron al lugar, vieron la flecha, rota en el suelo, junto a un montón de piedras, que debían ser la casa del extraño. Al acercarse vieron una marmita llena de huesos y sangre fresca. Pensaron que se trataría probablemente de la casa de Ts'ibatnah y se fueron los dos muy asustados.

(2) A la noche siguiente mi padre soñó:

Vió una gran serpiente, suspendida muy alto arriba de su cabeza que le habló de esta manera:

- Ve y dile a tu cuñado que pague su deuda a los dioses, si no lo hace así, ellos mismos vendrán para tomar lo que les debe por lo que ha hecho.

Mi padre le contó a su cuñado su sueño, recomendándole hacer una ceremonia para los dioses, insistía mucho pero el otro vacilaba.

En la noche siguiente, la serpiente se le volvió a aparecer a mi padre, diciéndole lo mismo, pero esta vez se encontraba más cerca de él. Se acercaba a los hombres. Cuando mi padre se fue a hablarle a su cuñado, en la madrugada, éste siguió sin reaccionar, no parecía dispuesto a hacer una fiesta para los dioses. El sueño se reprodujo durante cuatro noches y cada vez la serpiente

se acercaba más, hasta que mi padre estuvo a punto de tocarla con la mano.

Pero el cuñado de mi padre se negaba aún a pagar su deuda.

(3)Días después empezó la época de roza. Todos se fueron a trabajar. Entonces una gran serpiente salió de la selva y atacó al cuñado de mi padre, mordiéndole la pierna. Lo llevaron hasta su casa donde murió, alrededor de las dos o tres horas de la mañana siguiente.

Los Dioses habían venido a cobrarse lo adeudado.⁴⁴

Este relato está compuesto de tres partes:

- Por un lado, la experiencia perturbadora de un hombre en plena selva, sorprendido por la aparición de un ser quien se supone proviene del "otro-mundo". Dicho suceso pertenece al dominio de lo vivido (los detalles de la hora, del traje, y las circunstancias del enfrentamiento forman parte de la realidad sensible y perceptible), aunque con ciertos rasgos un tanto surrealistas (el galope ensordecedor, el color blancuzco del personaje, la olla llena de sangre y los restos humanos). Pero el hecho de que suceda antes de la aurora y la ausencia de antorchas para alumbrarse, explica la poca definición de detalles en relación con la divinidad agredida. Esta parte del relato se sitúa, por lo tanto, en el límite de lo vivido y de lo imaginario (los dos hombres de regreso al lugar del drama no pueden interpretar la ausencia del cadáver y la presencia de la sangre sacrificial). Esto aterroriza al actor del drama y a su compañero, quienes no logran explicar dicho suceso por medio de sus experiencias pasadas y presentes.

- La segunda parte del relato se carga totalmente del lado del onirismo. Los elementos faltantes son dados por los sueños de un hombre, miembro de la parentela afín del principal protagonista, que transmitirá a su grupo de residencia el mensaje de los dioses, para facilitar así la interpretación (colectiva) del drama y

⁴⁴ Grabación realizada en Agosto de 1989, en Metzabok. Informante: Enrique Valenzuela.

evitar (social y ritualmente) las terribles consecuencias. La serpiente, imagen central del sueño del hombre, es un presagio de muerte y el signo de una divinidad que puede identificarse con Zukunyum o con Mensabäk, en virtud de que uno y otro van cubiertos con ese detalle emblemático y ambos están asociados al mundo de los muertos. Por otro lado, se dice que Mensabäk tenía la costumbre de atraer a los lacandones a sus dominios, para que los mordiera una serpiente.

El sueño sólo puede interpretarse y adquirir legitimidad porque el símbolo que expresa (la serpiente) es portador de un significado (la muerte) y debido a que se halla directamente asociado a la vivencia cercana de un pariente del soñador (el enfrentamiento con un desconocido). De esta manera se explica lo inexplicable (la olla de huesos y de sangre en la que beben los dioses). El sueño ofrece explicaciones del pasado y anticipa al mismo tiempo el futuro. Recurre al mito del que utiliza los principales símbolos y orienta hacia un ritual destinado a restablecer el equilibrio entre el pensamiento y la acción.

- La tercera parte del relato se refiere a un acontecimiento. Es lo vivido, la historia que tiene un final lógicamente previsible. Al ignorar los mensajes transmitidos por el "otro-mundo", al desafiar el poder de los símbolos que le están asociados, es decir, al rechazar la realización de una ceremonia de exorcización del peligro que le amenaza, el hombre sucumbe ante el poder de las divinidades encolerizadas.

El sueño, entonces, forma parte de un sistema terapéutico compuesto por un conjunto de prácticas, técnicas, conocimientos y obligaciones rituales asociadas, cuyo objetivo es la prevención de los males y el restablecimiento de la salud.

Pero los sueños no funcionan sólo de manera preventiva o profiláctica. Los lacandones los utilizan, *a posteriori*, para explicar los sucesos más importantes de los cuales fueron testigos. La anécdota que enseguida sintetizaremos, muestra cómo el pensamiento nocturno es un potente factor de coherencia que les permite concebir un universo donde el azar queda totalmente excluido.

En 1989, en una tarde de mayo, Nunc fue mordida en el tobillo por una serpiente. Yo me encontraba fuera del pueblo y los Indios ignoraban que iba a visitarlos. Cuando Nunc fue llevada a su casa, le aplicaron el suero anti-viperino que había tenido la precaución de dejar en mi última estancia, pero eran necesarias varias dosis para asegurar su cura y los otros frascos con los que se contaba, ya habían sido utilizados. Entonces, su esposo decidió ir a Palenque a adquirirlos, tratando de estar de regreso al día siguiente. Extremadamente angustiado por la salud de su esposa, caminó hasta la carretera fronteriza y no fue sino hasta el amanecer que logró parar un coche que se dirigía a la ciudad.

Acostado atrás de la camioneta, exhausto por las horas que caminó durante la noche y por la ansiedad de saber que su esposa se encontraba en peligro de muerte, logró recostarse y soñó que un venado atravesaba su camino, lo rebasaba, se alejaba, y se perdía en la selva, sin que pudiera alcanzarle ninguna de sus balas. Varias veces a lo largo de esa noche agitada, soñó con un venado.

Durante ese tiempo, su esposa dormía, también agitada, presa de la fiebre; un venado atravesaba sus sueños precipitándose en el gallinero y escapándose después de haber saltado la cerca.

Eran aproximadamente las dos de la mañana cuando llegué al pueblo, cansada y despreocupada. Los niños de las primeras casas, al escuchar el ruido del motor, salieron para darme a conocer la situación. Tenía algunos frascos de suero, y apliqué inmediatamente el tratamiento a la joven, quien poco a poco comenzó a tranquilizarse.

Cuando K'inbor regresó, a la mañana siguiente, ya habían corrido por todo el pueblo los comentarios acerca del sueño nocturno de su esposa anunciando mi llegada inminente. Entonces supieron que los dos esposos habían soñado juntos mi llegada; por consiguiente, muchos fueron los que me aseguraron que

los dioses habían predicho mi viaje para asegurar la cura de mi informante.⁴⁵

La utilización de los sueños en la búsqueda de explicaciones o de soluciones a los fenómenos imprevistos que afectan y sorprenden a los individuos, la explica Perrin de la siguiente manera: *"Los sueños pueden proponer soluciones originales que rápidamente serán asimiladas si los relatos son compatibles con las representaciones dominantes. Este vaivén entre el mito y el sueño ayuda efectivamente a las sociedades de tradición oral a dominar intelectualmente los cambios que les afectan"*. (1992: 60-61)

Gran parte de los sueños anuncian amenazas mortales o la muerte. En la mayoría de los casos, son reveladores de peligros inminentes, e incluso de catástrofes que los hombres reconocen como inevitables. En 1987, C'ayum Laguna me contó un sueño que según decía había tenido varios años atrás:

"Veía el cielo, estaba rojo, como bañado en un charco de achiote. Todo daba vueltas en ese cielo, el sol y la luna daban vueltas, no avanzaban como lo hacen de costumbre... daban vueltas en el achiote.

Luego la luna engordó, se volvió redonda y gorda, se puso adelante de Ah K'in (el sol) y la escondió. Desapareció, Ak Na' lo cubrió, se perdió.

Entonces me desperté, tenía mucho miedo, estaba temblando. Fui a ver a mis yernos y les platicué. Me dijeron que unos hombres iban a morir; que iban a matar a algunos de los nuestros: esto pasó hace mucho, pero lo recuerdo, porque Chanbor murió tiempo después, y después de él mis yernos. No, eso no lo he olvidado."⁴⁶

⁴⁵ Notas de campo, mayo 1989, Lacanjá Chansayab.

⁴⁶ Grabación realizada en abril de 1987, en Lacanjá Chansayab; C'ayum Laguna hace alusión al asesinato de Arturo Chanbor, que ocurrió, en efecto, poco tiempo antes de la muerte de Vicente Bor y luego del deceso de su hijo K'in Yuc Batz. Los dos primeros eran yernos de C'ayum. Este último había predicho en su sueño el encadenamiento dramático de las muertes que posteriormente ocurrieron.

La luna, gorda y pesada invadiendo un cielo manchado de sangre y expulsando al sol, es una imagen casi caricaturesca de un cataclismo cósmico que los lacandones recuerdan haber soñado por lo menos una vez en su vida. Esta imagen está presente en los mitos de origen y en todos los relatos que tienen alguna relación con las destrucciones apocalípticas, pasadas o futuras del universo indio.

Esta pesadilla⁴⁷, anuncio de un eclipse solar, me fue narrado algunas veces por personas de edad avanzada, quienes reconocían haberse asustado por dichas imágenes oníricas, a tal punto que se veían obligados a realizar ceremonias de expiación, sin jamás lograr descubrir las causas de los males que parecían amenazarlos. Cuando el sueño no permite identificar a los seres que son designados por la suerte, entonces, lo único que se tiene, son ceremonias de oblación a las que se recurre como únicos antídotos posibles para los desórdenes que pueden llegar a afectar al cuerpo social, por el intermedio de uno de sus miembros. C'ayum que había renunciado al culto de los incensarios en la época que tuvo el sueño que acabamos de relatar, no pudo realizar el ritual expiatorio, de ahí que un poco turbado me dijo, como en secreto: "si hubiera podido cantarle a los dioses, mis yernos, sin duda, ahora vivirían".

⁴⁷ "Ne k'as in wayak"; lit.: muy feo mi sueño.

BIBLIOGRAFIA

- Boremanse, Didier;** *Contes et mythologie des Indiens Lacandons*; Lharmattan, Paris, 1996.
- Bruce, Robert;** *Lacandon dream symbolism*, EURAM, México, 1, 1979.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel;** Traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, FCE, México, 1963.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel;** Prólogo y Traducción de Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1979.
- Galinier, Jacques;** *La moitié du monde*, Tesis de doctorado de la EHESS, Paris, 1985.
- Garza, Mercedes de la;** *El Hombre en el Pensamiento Nahuatl y maya*. México, CEM-UNAM, 1978.
- Gosen, Gary;** *Los chamulas en el mundo del Sol*; INI, México, 1980.
- Graulich, Michel;** "Los signos que anunciaron la caída del Imperio Azteca", *Apariciones y Milagros*. Universidad de Bruselas, 2/1991.
- Guiteras Holmes, Calixta;** *The perils of the souls; The world view of a Tzotzil Indian*. Free Press, Glencore, 1961.
- Holland, William;** *medicina maya en los Altos de Chiapas; un estudio de cambio socio-cultural*. México, INI, 1963.
- Landa, Diego de;** *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1973.
- Laughlin, Robert;** "Oficio de Tinieblas. Cómo el Zinacanteco Adivina sus sueños", en: *Los Zinacantecos* (ed. Evon Voght). INI, México. 1966.
- "The great Tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacatan. Smithsonian Contributions to Antropology, 19, Washington D.C, 1975.
- Lévis-Strauss, Claude;** *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991.
- Marion, Marie-Odile;** *Los hombres de la selva*. INAH, México, 1991.
- "Le pouvoir des filles d Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons du fleuve Lacanjá, Mexique. Thèse de Doctorat Es Lettres et Sciences Humaines, EHESS, Paris, 1992.
- "Iconografía lunar en la cosmología maya lacandona", en *Antropología Simbólica*, Marion, Coord., INAH-CONACYT, México, 1993.

- Morley, Sylvanus;** *The Ancient Maya*, Standford University Press, 1956.
- Motul, Diccionario de;** *Diccionario de Motul, maya español, atribuido a Fray Antonio de Ciudad Real y Arte de la lengua maya por Fray Juan Coronel*. Publicado por J. Martínez Hernández, Mérida, 1939.
- Nash, June;** *In the eyes of the ancestors behavior in a maya community*, New Haven; Yale University Press, 1970.
- Perrin, Michel;** *Les Praticiens du rêve*, PUF, Paris, 1992.
- Roys, Ralph;** *El ritual de los Bacabs*, Norman, 1965.
- Sotelo, Laura Elena;** *Las Ideas Cosmológicas mayas en el siglo XVI*. México. UNAM. Centro de Estudios mayas, 1988.
- Soustelle, Jacques;** *La cultura material de los lacandones*, Traducción de Juan Comas, Inédito, 1937.
- Thompson, John Eric;** "The Moon Goddess in Middle America with notes on relative deities" Carnegie Institution of Washington, Pub. # 509, 1939.
- Tozzer, Alfred;** *Mayas y Lacandones*, INI, México, 1982.
- Villa Rojas, Alfonso;** "La imagen del Cuerpo según los mayas de Yucatán" en: *Anales de Antropología*, Vol XVIII, Tomo 2, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- "Los Mayas", UNAM, México, 1985.