

Patricia Balam y Ella F. Quintal Avilés

“Con poder para tratar con los vientos:
jmeeno’ob, aluxo’ob y *waayo’ob*
entre los mayas de la Península”

p. 173-199

*El poder de saber: especialistas rituales
de México y Guatemala*

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016 Disponible en:

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

CON PODER PARA TRATAR CON LOS VIENTOS: JMEENO'OB, ALUXO'OB Y WAAYO'OB ENTRE LOS MAYAS DE LA PENÍNSULA*

Patricia Balam
Ella F. Quintal Avilés

INTRODUCCIÓN

En la literatura sobre el tema suele atribuirse al chamán la capacidad de relacionarse y negociar con los espíritus, incluso de luchar contra ellos en beneficio de los seres humanos. Si bien Eliade tiende a destacar el papel del chamán como médico y curador facultado para rescatar las almas de los humanos enfermos,¹ Hamayon apunta que el chamán siberiano tiene por tarea negociar con los espíritus de la naturaleza las condiciones para la reproducción de la sociedad a la que pertenece.² El *jméen*, la versión maya del chamán, cumple tres funciones en particular: la de “maestro de ceremonias” o sacerdote, la de curador o médico y la de hechicero y brujo.³ El desempeño de estas tareas descansa en la capacidad del *jméen* para relacionarse con los espíritus o “vientos” responsables de las lluvias, de las enfermedades, del bienestar de las personas y del de las comunidades. En este sentido, se considera que el *jméen* posee un espíritu capaz de establecer contacto, negociar y, en dado caso, enfrentarse con otros espíritus cuyas actividades tienen amplias implicaciones en la vida de las comunidades y de sus habitantes. El *jméen* posee poder para gestionar y luchar con seres espirituales también poderosos que pueden favorecer o no a los seres humanos, su salud, sus propiedades, sus condiciones de supervivencia y de vida.

* Este trabajo ha sido escrito a partir de información de campo y de las ideas vertidas por los integrantes del equipo Península de Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia en reuniones de discusión teóricas, metodológicas y etnográficas. El equipo está integrado por Patricia Balam, Fidencio Briceño, Alejandro Cabrera, María Jesús Cen, Jorge Gómez, Martha Medina, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón e Iván Solís, coordinados por Ella F. Quintal Avilés.

¹ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas el éxtasis*.

² Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*.

³ Para una discusión de la diferencia entre hechicería y brujería véase Jeanne Favret-Saada, “Brujería”, p. 132-135.



Imagen 1. *Jmeén* durante una petición de lluvia (*Ch'a' Cháak*), San Pedro Chemax, Chemax, Yucatán (fotografía de Patricia Balam, 2011).

En este trabajo nos centraremos sobre todo en: a) el poder del *jmeén* para invocar a unos seres pequeños llamados en maya *aluxo'ob* —*alux* en singular—, encargados de proteger sobre todo las milpas, los terrenos y los “sembrados” de los campesinos mayas, y b) en cómo se enfrenta a los espíritus negativos o desordenados de otras personas que, bajo formas animales, amenazan con sus actividades nocturnas la salud y la paz de personas y comunidades. Nos referiremos a la noción de *wáay* y a los atributos de poder que la población maya peninsular asigna a este espíritu incorporado. Describiremos el estatus del *jmeén* en relación con esta forma maya de nahualismo.

EL *JMÉEN* Y LOS ESPÍRITUS DE CUERPOS PEQUEÑOS

LOS *ALUXO'OB*, ¿QUIÉNES Y CÓMO SON?

Es común oír aún en nuestros días que el monte, los cenotes, las grutas, las plantas y los animales tienen Dueño(s). Estas entidades se caracterizan por ser la mayoría de las veces invisibles para los humanos, con quienes, sin embargo, se comunican por medio de silbidos, ruidos o piedras que arrojan para llamar su atención. Su “trabajo” más importante es, desde la perspectiva de los habitantes de los pueblos mayas, cuidar que los seres de la “naturaleza” a su cargo no sean depredados y/o consumidos de manera “irracional” o ilegal.⁴ Con base en los

⁴ Léase sin cumplir con las normas de reciprocidad que los seres humanos deben guardar en sus relaciones con el entorno no humano.

datos obtenidos en diversas comunidades mayas peninsulares, algunos investigadores hemos planteado que a estos seres, considerados casi siempre invisibles e imperceptibles a los ojos humanos, se les llama en general *Yuumsilo'ob*,⁵ voz cuyo aspecto más importante alude al respeto con el que se les contempla y con el que deben ser tratados. Entre estos seres dignos de consideración y respeto están los que cuidan el monte, llamados en maya *Kanan K'áaxo'ob* o *Yuumil K'axo'ob*, Señores o Dueños del monte y de lo que en este “espacio” existe. A los que cuidan los pueblos se les conoce como *Báalamo'ob*, *Kanano'ob*, *Kanulo'ob* —“Balames”, “Kananés” y “Kanules”—, o sea, cuidadores. En este marco general de seres espirituales invisibles, aparece la figura del *alux* que, a diferencia de los otros seres dueños y guardianes, es descrito en reiteradas ocasiones como un pequeño campesino *con cuerpo* de barro, que se encarga de cuidar la milpa de cualquiera que haya buscado expresamente relaciones de intercambio con él para garantizar la seguridad y el éxito del producto de su trabajo.

¿Quiénes son los *aluxo'ob*? ¿De qué y cómo están hechos sus cuerpos? ¿Cuáles son sus “funciones” y poderes? ¿Cómo y cuánto viven? ¿Cuál es el carácter de las relaciones que tienen con los habitantes de los pueblos? ¿Cómo los perciben los mayas de las comunidades en sus relaciones con otros seres potentes invisibles? ¿Cuál es el papel de los *jmeeno'ob* acerca del trato de los humanos con estos espíritus corporeizados? Figuras míticas en la tradición maya y yucateca, aparecen como causa de bienes e infortunios del campesino y su familia.

Los mayas peninsulares tienen varias representaciones de los *aluxo'ob*. Respecto de la forma de nombrarlos, se utilizan las siguientes voces para referirse a ellos en singular: *alux*, *arux* o *alux k'at*,⁶ el último nombre debido al material con el que por lo regular son elaborados por el *jméen*. En la zona del Camino Real de Campeche se reporta que se conocen como *kanan koolo'ob*, es decir, “cuidadores de la milpa”. En el oriente yucateco, en la zona macehual de Quintana Roo y en la región Chenes de Campeche se les llama *aluxo'ob*. Al poniente, en la zona exhenequenera, y en el oriente de Yucatán se les denomina *aruxo'ob*. *K'ato'ob*⁷ es otra de las voces mayas en plural para referirse a estos seres, en especial en la zona sur de Yucatán. En adelante, indicaremos cuando hagamos re-

⁵ Se trata en general de seres espirituales con gran poder. Eventualmente, sobre todo en casos de violación de las normas de reciprocidad, se manifiestan a los humanos, algunas veces con la apariencia de ancianos con barba y pelo blanco o como animales.

⁶ (*Aj*) *K'ar*: enano mitológico que tiene las mismas funciones que el *alux*. (*Ah*) *K'ar*: mofador. Alfredo Barrera Vásquez (dir.), *Diccionario maya Cordemex. Español-maya, maya-español*, p. 384.

⁷ Se registra también la expresión (*Ah*) *Lox K'ato'ob*, que significa idólatra. Quizá de *Aj Lox* puede venir la voz *alux*. *Ibid.*, p. 463.



Imagen 2. *Alux* del museo de la Guerra de Castas, Tihosuco, Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo (fotografía de Teresa Quiñones, 2008).

ferencia a datos proporcionados por informantes de otras regiones de la península y no que tales datos provengan de algún censo o alguna encuesta levantada en la población en cuestión.

El rasgo principal que define a estos pequeños seres es que son ante todo “aire”, “viento”. Lo anterior nos remite a la consideración de que “aire”, “viento” o *íik*’ —en lengua maya— aluden a una noción compleja que incluye a las deidades sobrehumanas que habitan los montes, los cielos, la tierra y el subsuelo, entre otras manifestaciones. Quintal apunta que en un “rezo” en un ritual de Petición de Licencia para entrar a un cenote en la zona arqueológica de Mayapán, Yucatán, la Virgen fue mencionada como la “madre de todos los vientos”, entendiéndose, de todos los seres.⁸ Puede decirse entonces que “viento” o “aire” se refiere en general a espíritu.

Una característica de todo “viento” o *íik*’ es su capacidad de tomar cuerpo. Debe decirse también que para muchos informantes “el aire” por excelencia, en tanto que espíritu poderoso y ambivalente respecto de los seres humanos, es el *alux*. La noción de “aire” o “viento” —aliento— en tanto que vida es compar-

⁸ Ella F. Quintal Avilés, “Petición de Licencia para entrar al Cenote Cosil”.

tida en las zonas estudiadas, en las cuales se considera que los *aluxo'ob* “tienen vida de aire” o “tienen vida, pero son de viento”.⁹ Dicho de otra manera, la forma de vida más frecuente de un *alux* es aire, viento, espíritu. Un *alux* es pues un espíritu con cuerpo de viento¹⁰ capturado temporalmente en un cuerpo de barro, piedra o cera para servir como guardián de la milpa, de los terrenos y de los “sembrados” de los campesinos mayas. La voz maya *íik'* tiene varios significados emparentados. Desde la etnografía puede hablarse de:

- Vida, aliento, aire. Proviene de la constatación de que con la muerte no hay aliento. También tiene que ver con la evidencia de que la muerte y la pérdida de aliento implican la inmovilidad. Así, respecto del ritual en el cenote mencionado arriba, se argumentaba que dicho depósito de agua estaba vivo porque el líquido se movía y/o brotaba del fondo. Vida, aliento, movimiento están íntimamente ligados en esta noción de *íik'*.
- Espíritu en general. Los seres que pueblan el cosmos maya son entendidos como *íik' o'ob*, entre éstos los *Yuumtsilo'ob*.
- Espíritu malo. Es uno de los sentidos más fuertes de la voz *íik'*. Se concreta en la expresión *k'ak'asiik' o'ob* como espíritu que daña al ser humano con enfermedad. Sólo el *jméen* puede llevar a cabo el restablecimiento de la salud.

Cuando se les describe con cuerpo, éste suele ser de barro. También se les representa desnudos, con extremidades y rostro semejantes a los del ser humano. Algunas veces portan escopeta, sombrero, “calabazo”¹¹ y se acompañan de un pequeño perro, como un milpero-cazador. Los *aluxo'ob* se caracterizan por su corta estatura, alrededor de 20 centímetros, y son similares a un niño. El *alux* se distingue por una personalidad “inquieta”¹² y bromista,¹³ como la de los niños, quienes son atraídos con frecuencia por la presencia de estos seres de escasa estatura, con quienes disfrutan jugar, situación que siempre despierta el temor de los padres. La descripción ofrecida evoca en gran medida, al menos exteriormente,

⁹ Iván Solís Sosa, “Las entidades anímicas territoriales en Kancab: *aluxes, k'atuxes y p'uses*”.

¹⁰ Aquí consideramos que el cuerpo por definición del *íik'* o del espíritu es el viento atmosférico.

¹¹ Fruto silvestre para contener agua. En maya se le dice *chu'uj*. *Tillandsia fasciculata*, Alfredo Barrera Marín, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya. Una interpretación taxonómica*, p. 70.

¹² Sobre las ofrendas de pequeñas figuras antropomorfas elaboradas con látex, véase Marie-Odile Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*.

¹³ Según Alfredo Barrera Vásquez (*op. cit.*, p. 381), los *aluxo'ob* son bromistas no porque sean pequeños, sino porque la palabra (*Aj*) *K'at* significa mofador.

la imagen de un campesino, por eso escuchamos muchas veces que el *alux* “es como persona”. Algunas versiones acerca del origen de los *aluxo'ob* consideran que fueron hechos por los antiguos sacerdotes mayas. Hoy se piensa que los forjadores por excelencia son los sacerdotes mayas, mejor conocidos como *jmeeno'ob*, aunque hay quienes atribuyen su “fabricación” a Jesucristo o a Dios.¹⁴ No deja de notarse también cierta tendencia a entender a estos seres como cosa del diablo.

¿CÓMO HACER UN ALUX?

La hechura de las figuras puede tener lugar en el monte y de preferencia en la milpa. Muchos *jmeeno'ob* optan por fabricarlos en sus casas y les bastan unas horas para terminarlos. Llamam a este lapso “velación”.¹⁵ La sangre es un “ingrediente” indispensable en la fabricación de un *alux*. En la zona exhenequenera, la sangre proviene del dedo pequeño del campesino que será el “amo” del *alux*, mientras que en la zona oriental de Yucatán, la sangre es proporcionada por el campesino y su esposa, aunque no se especifica de qué parte del cuerpo se obtiene. En el Camino Real se dice que el campesino y la esposa son en parte creadores del pequeño ser, porque está hecho con la misma sangre.

Una vez fabricado el cuerpo del *alux*, es imprescindible añadir los rezos y las ofrendas para que cobre vida. Es muy importante que el *jméen* pronuncie el nombre del campesino cuya milpa cuidará el pequeño ser para que éste lo reconozca como “patrón” y pueda identificarlo cuando entre y salga de la milpa, para no confundirlo con un posible ladrón y sobre todo para que el *alux* sepa quién es el humano encargado de proveerle de ofrendas.

Según la información que nos han proporcionado en campo, podríamos comparar la creación de un *alux* con la gestación y el nacimiento de una persona: el cuerpo —barro, cera, piedra, trapo— es animado por la sangre, que es el vehículo del espíritu humano, pero necesita nueve rezos o nueve días de rezos,¹⁶ como una criatura humana necesita nueve meses para nacer.¹⁷

¹⁴ En el *Popol Vuh* son los dioses quienes crean a los equivalentes quichés de los *aluxo'ob*. Adrián Recinos, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, p. 25 y 167.

¹⁵ Solís Sosa, “Las entidades anímicas territoriales en Kancab: *aluxes, k'atuxes y p'uses*”, *op. cit.*

¹⁶ No debe dejar de mencionarse, sin embargo, que contra esta hipótesis tenemos información de Tihosuco, Quintana Roo, en la que se dice que al *alux* se le debe ofrendar *saka'* 13 veces, debido quizá a que en la zona se asocia este número al ser humano varón.

¹⁷ En el *Popul Vuh* Ixmucané, la primera partera, ofrece nueve bebidas después de que Tepeu y Gugumatz deciden crear a los seres humanos de maíz blanco y de maíz amarillo, que fueron la carne y la sangre de dichos seres: “Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas,

Como seres sobrenaturales, los *aluxo'ob* se desenvuelven en territorios que podríamos considerar de dominio tanto humano como extrahumano. En tanto “vientos” o *iik'o'ob*, se desplazan por lugares donde se desempeña el trabajo de la siembra de maíz —milpa—. También viven en los montes, deambulan por los solares de las casas, viajan por los cielos e incluso, como se vio, se “instalan” en cuerpos hechos por los humanos. Se mueven y habitan muchos lugares dentro y fuera de los pueblos. Esta potencialidad de habitar territorios diversos, como el pueblo, el monte o el plano celeste, se debe a que el *alux* puede desplazarse fácilmente y “vivir” en todos ellos.

EL PAPEL DEL ALUX EN LA INICIACIÓN DE LOS JMEENO'OB

Un atributo de los *aluxo'ob* que merece especial atención es su papel en la selección de los futuros *jmeeno'ob*. Los *aluxo'ob* se presentan de manera “discreta” ante los “elegidos” para *jmeeno'ob* y los llevan a las “ruinas”,¹⁸ a las cuevas o al monte para que se reúnan con los “Señores que traen la lluvia”. En dichos lugares, los *aluxo'ob* enseñan a los temerosos aprendices los rituales agrícolas¹⁹ y de aflicción que deberán desarrollar como *jmeeno'ob*. Éstos deben aceptar las enseñanzas de los pequeños *aluxo'ob*, de lo contrario sufrirán enfermedades o la muerte, pues entre los mayas el “don” para ser *jméen* no puede rechazarse. Una vez completada la enseñanza, el temor suele desaparecer. Algunos *jmeeno'ob* reconocen que después del periodo de convivencia con los *aluxo'ob* llegan a saber tanto que no se explican cómo lo lograron, pues asimilan técnicas de adivinación, conocimiento de hierbas, formas de preparación y presentación de ofrendas y oraciones. A continuación citamos el testimonio de un “novicio”:

Pues ya tenía 18 años, y me perdí en el monte, quién sabe cómo pasó eso porque ya lo conocía el monte, otra vez lo escuché ese chiflido, y así aparecí en un “cuyo”, esos cerros de piedra que están en el monte, allá cerca de las ruinas, pues quién sabe cómo pero entré así adentro del “cuyo”, y es como una cueva

hizo Ixmucané nueve bebidas, y de ese alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre”. Recinos, *op. cit.*, p. 104. Cabe recordar que según los mayistas, nueve eran los dioses del inframundo maya.

¹⁸ Construcciones arqueológicas de la península que suelen llamarse “mules” y “cuyos”, términos castellanizados de las voces mayas *muul* —cerro— y *ku'* —dios—.

¹⁹ Rituales como el *Maman Cháak*, el *Takunaj*. El diccionario Cordemex sólo se refiere a *t'achkunah* como “poner como sobre trébedes”. Nosotros la entendemos como una primicia. Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 832.

muy grande, pues allá estaban los *aluxo'ob* y los *Yuumtsilo'ob*, ellos me enseñaron todo, me lo decían cómo iba a curar, cómo iba a hacer las ofrendas, todo me lo dijeron ellos, me lo enseñaron lo de las hierbas, así para que pueda curar con las hierbas, pues no te lo puedo decir cómo era ese lugar porque no es bueno que las mujeres lo sepan, pero es una cueva muy grande.²⁰

Algunos *jmeeno'ob* que dicen haber recibido enseñanzas de los *aluxo'ob* fueron aislados temporalmente mientras obtenían los conocimientos. Después del aprendizaje, se reintegraron a la comunidad: “El mecanismo de aprendizaje es terrenal; sin embargo, éste debe quedar oculto bajo el halo de la dimensión espiritual-mágica, supraterrrenal y sagrada del ‘don’ que tiene un origen divino”.²¹ Entre las diversas y profundas significaciones que tienen las grutas o cavernas en la cultura maya actual está la de ser lugares de “aluxes”, por tanto, “espacios de revelación” para los *jmeeno'ob*. Autores como Turner los definen como “sitios especialmente consagrados, usados solamente en las fases finales de los rituales importantes, en las que se celebran ritos esotéricos y se revelan a los iniciados las cosas secretas”.²²

EL ALUX COMO PERSONA

A los *aluxo'ob*, como a los milperos mayas, les agrada el “pozole”²³ y degustar elotes recién cosechados. Cuidan la milpa o los sembrados del solar familiar a cambio de las ofrendas del jefe de familia. Ahuyentan con silbidos y pedradas a los ladrones de los productos de la tierra, atacan y castigan a quienes cometen actos “indebidos” en el terreno agrícola y envían enfermedades no sólo a los ladrones, sino también al campesino que se olvida de presentarles ofrendas. En este sentido, el *alux* posee la atribución de “hacer justicia”,²⁴ idea arraigada entre los mayas peninsulares que se manifiesta cuando alguien recibe un castigo por su falta de compromiso con un ser extrahumano.

Los mayas piensan al *alux* como ser inteligente, capaz de cumplir sus promesas al milpero, pero también de castigar a los incumplidos y a los transgresores.

²⁰ María Jesús Cen Montuy, “Concentrado de Información sobre los *aluxes*”.

²¹ Ella F. Quintal Avilés *et al.*, “*U lu'umil maaya wíniko'ob*: la tierra de los mayas”, p. 288.

²² Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, p. 54.

²³ Bebida fresca de maíz, cotidiana para el milpero durante el tiempo que pasa en la milpa. Se llama en maya *k'eyem*.

²⁴ Sobre la idea de “hacer justicia”, véase José Norberto Uc Collí, “El duende *alux*, cuidador del Mayab”.

En este sentido tiene consciencia e intencionalidad. Los *alux'o'ob* y los campesinos comparten cierto código de sonidos y palabras a través del cual se comunican. Estos pequeños seres se expresan básicamente con silbidos. El campesino silba para “hablar” con ellos e indicar que va a “entrar” a la milpa. A su vez, cuando el *alux* silba desde cada uno de los cuatro puntos cardinales, comunica que es momento de que el campesino se retire del lugar porque es peligroso estar cerca del monte a la caída de la noche. A esto, el campesino habla al *alux*:²⁵ “Yo le digo, ya me voy *alux*, a lo cuidas la milpa, ¿lo oíste?”.²⁶

Por último, hay que mencionar que los *aluxo'ob* sufren y se entristecen. Un campesino de la región oriental peninsular señaló que cuando un *alux* es lastimado o muerto por un ser humano, los familiares *aluxo'ob* comparten sentimientos de dolor: “tiene hermanos, tiene dolientes ese *alux*”.²⁷ Así como entre los dioses mayas existen jerarquías, en la “sociedad *alux*” hay dirigentes y seguidores: en el occidente del estado de Yucatán se habla de un “rey *alux*”: “El rey de todos, tienen un rey, el que los manda [...] es un rey que tiene soldados a su disposición. Él da la orden y tú vas en tal lado, tú vas en otro lado, así. A cada quién los divide,²⁸ están bajo tierra”.²⁹ Información del centro de Quintana Roo indica que: “el rey de los ‘aluxes’ es terrible, es más difícil alejarlo de su casa [...] hasta él lo puede sacar a uno”.³⁰ Es preciso destacar la escasa estatura del *alux*. En relación con esta asociación entre los *aluxo'ob* y lo pequeño, cabe recordar el complejo cultural denominado chanismo,³¹ que aún existe entre pueblos de origen mesoamericano.

NORMATIVIDAD

Como otras “entidades territoriales”, los *aluxo'ob* funcionan de acuerdo con la ética del don, según Barabas.³² Cuando el *jméen* convoca al espíritu para que se

²⁵ Para una idea de cómo se imagina el diálogo entre el *alux* y el campesino, véase Uc Collí, *idem*.

²⁶ María Jesús Cen Montuy, “Información complementaria sobre los *aluxes*”.

²⁷ Patricia Balam Gómez, “Reporte de Investigación en Yokdzonot Presentados, Temozón, Yucatán”.

²⁸ Los organiza en grupos diferentes.

²⁹ Lourdes Rejón Patrón, “Los *aluxes*”.

³⁰ Horacio Almanza Alcalde, “Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo”, p. 126.

³¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, p. 103.

³² Alicia Barabas, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”.

incorpore al barro, la cera, la piedra o cualquier otra materia de la que “fabricará” al “muñeco”, el milpero le ofrece a la entidad alimentarla y, por lo regular, el *jméen* comunica al *alux* en qué consistirán y cuál será la periodicidad de las ofrendas. Cuando el campesino falla, el *alux* lo daña con enfermedad o lo castiga con la pérdida de la cosecha. Nos parece, de acuerdo también con Barabas, que no es que la entidad territorial se torne rapaz, más bien responde, se hace justicia ante las promesas no cumplidas del campesino. En general, el *alux* es considerado amigo, o al menos “socio” del campesino, y es éste quien se comporta de manera irresponsable y poco ética al dejar de cumplir sus promesas con quien cuida de su milpa, de sus animales, de sus “sembrados”:

ese “chingao” *alux* que dicen, está chingando. Está clamoreando,³³ atrás del gallinero... los disparos escuchas, es como “volador”³⁴ que revienta. Están molestos. Antiguamente hasta en el corral ese, hasta de día. Oyes que están clamoreando. Ellos están asustando así para que le hagan esto (el ritual). Está como que diga voy a hacer una novena a Dios, si no lo haces te da pruebas para que debas cumplir con tu compromiso.³⁵

Al entrar en los territorios del *alux* o al dirigirse a él, es imprescindible mostrar un comportamiento socialmente adecuado. Esto incluye pronunciar elogios y ejecutar actos moralmente correctos, pues el *alux* escucha y observa con atención todo lo que las personas hacen. El *alux* también escucha y entiende todo lo que los seres humanos dicen, sea en maya o en español, por eso es de suma importancia cuidar el léxico cuando se está en el monte o en las milpas, pues como veremos el *alux* también se encarga de hacer cumplir la norma social cuando ésta es transgredida.

Los *aluxo'ob* sí existen, desde que salgas una cuadra del pueblo no puedes insultar; en el pueblo puedes insultar, en el monte ya no puedes hablotear como quieras, hay que tener respeto por el monte; en el pueblo te peleas, te mientas la madre, está acostumbrada la Virgen así.³⁶

33 En gran parte de la península se practican tres técnicas de cacería. Una es el “clamoreo” o *puj*, cuando los hombres salen a cazar en grupo, por lo general venado. Las otras son el *xímbal tso'onk*, en solitario, y el *ch'úuk*, espíar. Decir que el *alux* está clamoreando, implica que anda de cacería por el pueblo.

34 Volador: fuego artificial.

35 Patricia Balam Gómez, “Reporte de investigación en Chancnote, Tizimín, Yucatán”.

36 Jorge Gómez Guzmán, “Aproximación a la idea de *alux* (*arux*)”.

Los sueños, los silbidos, las pedradas o las enfermedades, como diarreas y dolores de cabeza, forman parte de la lista de mensajes enviados a los oferentes olvidadizos:

si se te olvida y si no le ofreces nada, no le ofreces los santos rosarios [...] por eso hay veces los sueñas [a los *aluxo'ob'*] porque si tú no los quieres es cuando no te dejan dormir en paz. Cuando anochezca, cuando den hasta las 9 o las 10 de la noche es cuando ves que están allá, están parados, pero no son, sólo estás soñando porque a veces los ves allá parados y cuando despiertes no ves nada y hay veces mueven tu hamaca. Entonces cuando tu veas eso, de por sí son ellos y te están recordando para que les des su rosario; el *alux k'at* te está recordando que están ellos. Es lo mismo que pasa con estas cositas³⁷ porque son de viento.³⁸

Desde este punto de vista, los “castigos” que envía el *alux* a quienes entran a la milpa o al huerto, a quienes cometen actos inapropiados en estos terrenos o a quienes incumplen su palabra son un mecanismo para reforzar la continuidad de tres valores fundamentales en las comunidades mayas: la reciprocidad, el cumplimiento de la palabra dada y la honestidad.

Es factible que terminen las relaciones entre un *alux* y un campesino. Identificamos dos formas de hacerlo: una “legal” y otra drástica. El fin de la relación puede tener una causa justificable: enfermedad del milpero, término del ciclo de la milpa, cambio de propietario del terreno o descontento del milpero ante los constantes sustos, daños o travesuras provocados por el *alux*. La primera forma consiste en decirle al *alux* por medio de una ofrenda de *saka'* que ya no habrá más intercambio recíproco. Otras veces, los hombres sufren enfermedades por vejez u otro padecimiento y no pueden sembrar y cosechar; por ende, el *alux* queda desatendido y se enoja por la falta de ofrendas. Es momento de acudir a un *jméen*, quien irá a la milpa y se encargará de hablar con el *alux* para hacerle entender que sus servicios no serán requeridos más y que por tanto cesarán las ofrendas.

La forma drástica es “matar” el cuerpo del *alux*, deshacerse del cuerpo del guardián. Recordemos que ellos son de “viento” y no mueren, pero al acabar con el material del que están hechos parece que su vida en la tierra cesa y el “viento”

³⁷ “Estas cositas” se refiere a los *aluxo'ob'*.

³⁸ Solís Sosa, “Las entidades anímicas territoriales en Kancab: *aluxes, k'atuxes y p'uses*”, *op. cit.*

se va a algún lugar no específico.³⁹ En la región sur algunas personas indicaron cómo terminar la relación con el guardián: mediante la “muerte” con un mazo. Pero advirtieron que es mejor acudir al “curandero”. Los *aluxo'ob* hechos por los señores sabios tienen que ser destruidos por ellos.

Se puede “matar” al *alux* mediante engaños para no hacerlo de manera directa. En la región oriental de Yucatán y la zona maya de Quintana Roo se proporcionaron indicaciones para acabar con el *alux*: destruir su casita para provocar el abandono del hogar, de manera que el *alux* buscará otro abrigo. También puede amarrarse una piedra a una corteza y dejarla colgando sobre la casita. Al secarse, la corteza se romperá y el peso de la piedra caerá sobre la construcción con el *alux* dentro, lo que parecerá un accidente.

Al interior de los cenotes, cuevas, rehydadas o milpas las casitas de estos seres están construidas de forma “natural”, compuestas básicamente de piedra. Los bordes de los cenotes o de algún cerro, las oquedades formadas por el viento o por el agua son lugares donde los *aluxo'ob* pueden “vivir”. Para acceder a estos lugares se debe pedir permiso con o sin ofrenda, pero con todo respeto y decir en voz alta quiénes entrarán para evitar que el *alux* envíe un “mal viento”. Otra modalidad de estas casas de formación natural es un árbol grande, como la legendaria ceiba o un álamo ubicado dentro o fuera del pueblo: “viven en los árboles grandes, que es la casa del *alux*, por ejemplo, una mata de ceiba grande, dicen que no es bueno ir ahí de noche [...] una mata de álamo grande, que son sus casas”.⁴⁰ Un *jméen* de Chunchuhub, Quintana Roo,⁴¹ indicó que se puede “matar” al *alux* con una ofrenda de *saka'* endulzada con un poco de miel, para que duerma indefinidamente.⁴²

EL PODER: DEL VIENTO, DEL JMÉEN, DEL ALUX

En las líneas que siguen intentaremos formular algunos comentarios de síntesis. Un primer acercamiento al tema de los *aluxo'ob* los presenta como pequeños seres “creados” por los *jmeeno'ob* o especialistas rituales. Están hechos de barro, de la sangre de algún humano —la del campesino, casi siempre—, de ofrendas y “rezos”. El pequeño ser tiene la apariencia, los sentimientos y los gustos gastronómicos de cualquier agricultor maya. Le son propios otros hábitos, como “trabajar de noche” al cuidado de la milpa que le ha sido encargada y su inclina-

³⁹ Suponemos que a el monte, cerros —*múulo'ob*—, cuevas, etc.

⁴⁰ Balam Gómez, “Reporte de investigación en Chancanote, Tizimín, Yucatán”, *op. cit.*

⁴¹ Fidencio Briceño Chel, “*Aluxo'ob* o *aruxo'ob*”.

⁴² No sabemos por qué la miel haría dormir al *alux*.

ción a burlarse de los humanos y de otros seres con poderes sobrehumanos, como algunas “deidades”. En general, priva la idea de que son los *jmeeno’ob* quienes “crían” a los “aluxes”. Cabe preguntarse si, como dicen los informantes, la ofrenda y los rezos “dan vida” al *alux* o si la sangre del campesino o del *jméen* anima la materia, ya sea barro, piedra, cera, trapo, etc., de la que está hecho el cuerpo del *alux*.⁴³ En otro trabajo⁴⁴ hemos planteado que el espíritu de los seres humanos reside en su sangre y que éste abandona el cuerpo con la muerte. De ser así, el campesino o el *jméen* compartirían su espíritu con el pequeño ser guardián por medio de su sangre, es decir, la sangre de los humanos daría vida al *alux*. Pero ¿por qué los rezos? ¿Para atraer un “viento” al cuerpo de barro? Tendremos que concluir que la sangre del campesino o del *jméen* debe constituir “el soporte físico” del espíritu que será convocado a través del lenguaje de las ofrendas y los rezos, por cierto, muy grato para estos seres intangibles. Las oraciones y el *saka’*, el cuerpo de barro y la sangre se complementan con lo inmortal⁴⁵ para constituir una persona en conciencia y en intencionalidad. En este sentido, desde la perspectiva de los mayas, todo espíritu es conciencia e intencionalidad, “ya sea esté corporizado”, como en el caso del *alux*, o “libre”, como en el caso de los *Yuumsilo’ob*.

En algunas zonas de la península, los “aluxes” se perciben como seres peligrosos e incluso negativos. Cuando se considera que los *aluxo’ob*, como otras “deidades”, son cuádruples o cuatro —según los rumbos del cosmos—, se asocia la “negatividad” con el poniente, de la misma manera que se piensa que el viento del poniente, el atmosférico —*chik’in úk’*— y el “espiritual” son peligrosos, incluso mortales.

Por último, si los “aluxes” piensan, entienden, establecen relaciones de reciprocidad y de venganza, y además tienen un cuerpo como el de los humanos, se entiende que el “mundo *alux*” sea concebido según el modelo de la sociedad maya actual: los “aluxes” tienen esposa, hijos, hacen fiestas, sienten cariño y dolor y, como los humanos, al final dejan el cuerpo transformados en “viento”, que vive para siempre al cuidado de todo lo que existe en la tierra y en el cielo.

43 Es común que los informantes refieran que estos pequeños seres tengan una altura de entre 20 y 50 centímetros. Suelen representarlos con esa estatura. Sin embargo, es muy probable que los *aluxes* hechos por los *jmeeno’ob* no midan más que unos cuantos centímetros.

44 Ella F. Quintal Avilés *et al.*, “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”.

45 Cuerpo y espíritu de los seres son designados con las voces “fiscalidad” e “interioridad”. Philippe Descola, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”; *Par-delà nature et culture*, p. 208.

El poder del *jméen*, a saber, de ser capaz de entenderse y de “controlar” a los vientos, es decir, a los espíritus ancestrales que le han otorgado el don y el conocimiento, es un poder que exige su utilización en beneficio de la reproducción física y social del mundo en que viven, existen y son “posibles” y creíbles los ancestros, su presencia e injerencia en la vida de los seres humanos.

Si el poder simbólico es, como dice Bourdieu, un poder subordinado, una forma transformada,⁴⁶ transfigurada de otras formas de poder, el del *jméen* está enraizado en la creencia, en una manera de concebir el mundo en la que los espíritus son eternos y regresan e “ingresan” una y otra vez en formas sensibles y/o corpóreas, ya sean vientos atmosféricos, “visiones” efímeras o cuerpos tangibles de barro, piedra o cera. En esta cosmovisión, los seres espirituales son proclives a entablar relaciones de reciprocidad con los seres humanos para quienes llevan a cabo “servicios” indispensables, como traer las lluvias, cuidar de las condiciones de reproducción de la fauna salvaje, garantizar el cumplimiento de las normas sociales y de la comunidad, por ejemplo, las de parentesco y de residencia, las “reglas” de las actividades cotidianas de hombres y mujeres y, sobre todo, de los valores y principios, ejes garantes de la convivencia “armónica”. Entre éstos, el respeto a los espacios, los terrenos y los territorios de las familias de los que obtienen recursos clave para su reproducción física y cultural tienen una significación primaria.

El poder del *jméen* para “entenderse” con los espíritus debe contemplarse en principio como un poder desinteresado que contribuye al reforzamiento de las normas de convivencia. No se espera que un *jméen* actúe en beneficio propio. Cuando empieza a usar su poder en este sentido, la comunidad lo percibe como una persona peligrosa y mala. Esta percepción termina por hacer convertir al chamán maya en blanco de la ira del grupo. Sin importar cuán poderoso llegue a ser un *jméen*, el uso de sus poderes de manera egoísta e inmoral acabará por convertirlo en el objetivo de la violencia física del grupo y será asesinado.

Con motivo de la inauguración de un hospital indígena, unos campesinos de Yaxcabá, Yucatán, platicaron en 1996 de un *jméen* que había plantado *aluxo’ob* en diferentes porciones de las tierras ejidales para apropiarse de “terrenos”. Esas tierras se tornaron inaccesibles para los demás campesinos de la comunidad. La suerte de tal señor parecía evidente para la comunidad; tarde o temprano alguien se armaría de valor y lo mandaría matar. Así, cuando el po-

⁴⁶ La noción de poder simbólico de Bourdieu fue pensada especialmente útil para el análisis de sociedades de clase, aunque él mismo la usó en el contexto de la sociedad kabyle para aludir al poder masculino. Pierre Bourdieu, “Sobre el poder simbólico”, p. 65-73.

der simbólico del *jméen*, asignado por los ancestros, por la comunidad y por “la tradición”, se convierte en violencia porque se utiliza contra los miembros del grupo, éstos se rebelan y aniquilan al chamán para poner a salvo a la comunidad. Lo hacen a través de otro *jméen* que opera con legitimidad y de cara a la comunidad.

EL “WAYISMO”, LOS *JMEENO’OB*: DESORDEN Y CONTROL SOCIAL

En su trabajo “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances en Chiapas, México”, Villa Rojas señala que el nahual es el “espíritu familiar que suelen adquirir, con el paso del tiempo, algunos ancianos y personas importantes del grupo”.⁴⁷ No todas las personas tienen nahual, son los jefes y los altos funcionarios de cada calpul, de cada clan, de cada linaje, cuya responsabilidad es guardar por la seguridad del grupo quienes, además, son los más poderosos nahuales:⁴⁸

[El nagual] puede adoptar forma animal o de algún fenómeno natural, tal como el rayo, el viento o simples bolas de fuego. El nagual es de naturaleza incorpórea e invisible, de “puro viento” [...] En ocasiones se materializa(n) y, entonces, se le(s) puede ver rondando las chozas, o escondiéndose entre los árboles, o mostrándose abiertamente como cualquier animal.⁴⁹

Para Villa Rojas, una de las funciones más importantes de ancianos y mayores es la de “controlar las relaciones interpersonales de los miembros de la comunidad”⁵⁰ a través de sus nahuales. Por este medio, los ancianos tienen la capacidad de penetrar en las “intimidades” de la gente y descubrir quienes están en pecado, en cuyo caso el anciano permite que su nahual se “coma” el alma del trasgresor. La persona cae enferma y es necesario el concurso de otro anciano que en su función de curandero encontrará quién es el nahual causante de la enfermedad y llamará al dueño del mismo para que retire el castigo-enfermedad.⁵¹

⁴⁷ Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances en Chiapas, México”, p. 536.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 539-540.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 536.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 535-536.

⁵¹ *Ibid.*, p. 543.

Entonces, el nahualismo es un sistema de prácticas y creencias mágicas que se basa en el ya esbozado concepto de nahual.⁵² Sin embargo, según el mismo Villa Rojas, en algunas comunidades de Chiapas el nahualismo se había convertido en un asunto de brujería y ocultismo más que en uno de control social en la fecha en que hizo su investigación.⁵³ En nuestros días, el “nahualismo” de los mayas peninsulares es el “wayismo”. *Wáay*⁵⁴ es entendido, en general, como el animal en el cual se transforma una persona durante la noche para emprender actividades que van de lo impropio y lo prohibido a lo delictivo, pasando por lo simplemente transgresor. También se llama *wáay* a la persona, hombre o mujer, que tiene la capacidad de transformarse en animal. Con frecuencia se piensa que esta persona es un brujo o una bruja. Según Ruz, de la voz tzeltal *wáay* “derivan muchos términos, además de *dormir* y *sueño*, como *admirarse*, *maravillarse*, *sueño que soñamos*, *visión de sueños*, *nigromancia*, *brujo* [...], *brujería*”.⁵⁵

Según el *Diccionario maya Cordemex*, se distinguen dos voces para nombrar el soñar: *nay* y *wayak*.⁵⁶ Las dos incluyen la idea de tener visiones y connotan adivinación y/o brujería. Sin embargo, en el poniente del estado de Yucatán, algún informante refirió que cuando la persona duerme su espíritu puede salir a “vagar” o salir a “hacer maldades”. Sobre todo en este segundo caso se considera que el espíritu de la persona se convierte en *wáay*.⁵⁷

Por lo general, se aprende a transformarse en *wáay* con ayuda de un *jméen*. Se considera que todo *jméen* tiene la capacidad de convertirse en *wáay* si alguna persona pide su ayuda para conseguir algo prohibido, para vengarse de alguien, para hacer justicia o para inducir a otra persona a hacer lo que el cliente quiere. El *jméen* puede también transformarse en *wáay* por interés propio, en cuyo caso lo hace para lograr objetivos egoístas, por ejemplo, neutralizar o eliminar la influencia de otro *jméen* con renombre evidente en la zona. Cuando esto se sabe, el *jméen* adquiere reputación de brujo y/o de *wáay* y su prestigio disminuye, aunque puede que su fama de brujo poderoso se incremente.

Las formas de *wáay* más comunes son el *wáay* chivo, el *wáay pek'* —perro—, el *wáay mis* —gato—, el *wáay xoch'* —lechuza— y el *wáay kot* —águila—. Las mujeres *wáay* se transforman en cerdos hembra —lechonas, *wáay xlech*— o en

⁵² *Ibid.*, p. 536.

⁵³ *Ibid.*, p. 546-547.

⁵⁴ Este apartado retoma varias de las ideas presentadas en el ensayo de Ella F. Quintal Avilés *et al.*, “El nahualismo maya: los *wayo'ob*”.

⁵⁵ Mario H. Ruz en Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 151.

⁵⁶ Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 563, 916 y 917.

⁵⁷ Quintal Avilés *et al.*, “El nahualismo maya: los *wayo'ob*”, *op. cit.*

chivas. Mención especial merece el *wáay* toro que es propiamente la encarnación del mal —*k'ak'asbal*— o del diablo. A diferencia del caso de los tzeltales estudiados por Villa, en el que el espíritu familiar toma la forma de un animal, entre los “wayes” de la península es la persona la que se convierte en animal.⁵⁸

En la actualidad suele asociarse el “wayismo” con actos que pueden ser entendidos como violentos, sobre todo de tipo sexual. El espíritu del agresor o de la agresora transformado en animal puede acceder por la noche a la casa del hombre o de la mujer a la que quiere violentar sexualmente. La víctima, dormida, no se percató del abuso del que es objeto sino hasta despertar, cuando ve en su cuerpo las señales del ataque. De este tipo es la historia recogida en Chunyaxnik, en los Chenes, Campeche, en 2008:

estoy acostado en mi hamaca [...] como a las dos de la mañana cuando me chingarón. Mi esposa está acostada en su hamaca junto a la mía [...] Cuando desperté, estaba todo manchada mi ropa [...] con pus, todo jugado [...] fue una *wáay* mujer, así uno no se da cuenta cuando entra a chingar porque te duerme, a los dos nos adormece esa *wáay*.⁵⁹

Se les concibe como actos de violencia ejercidos por individuos, que constituyen una “iniciativa” y no una respuesta a otros actos de violencia, pues quien los padece no puede atribuirlos a nadie en concreto.⁶⁰ En ese caso, el remedio casi inmediato provino de una visita al *jméen* quien “sacó” la suerte de la víctima con cartas y confirmó la acción de la *wáay*. Enseguida la víctima fue santiguada por el *jméen* con ramas de *sipche'* (*Bunchiosaswarziana*) al tiempo que recitaba algunas plegarias.

Ilustramos a continuación las dos ideas acerca de la transformación y el tipo de violencia que ejerce el *wáay* sobre otras personas de la comunidad:

Dicen esos que se convierten en *wáay* quieren espiar a las muchachas o hacer maldad, es pura brujería eso, pura maldad. Te puedes convertir en chivo o en perro o en un gato, pero sólo en la noche lo puedes hacer, sólo en la noche te vuelves un animal. Dicen que a las 12 de la noche, que a esa hora se convier-

⁵⁸ Se reportan diversas maneras de transformarse en *wáay*. También puede suceder que sólo el espíritu de la persona, liberado en el sueño, adopte la forma animal y el cuerpo permanezca dormido en la hamaca. *Idem*.

⁵⁹ Gómez Guzmán, “Aproximación a la idea de *alux* (*arux*)”, *op. cit.*

⁶⁰ Respecto del concepto de violencia, véase Raymond Boudon y François Bourricaud, *Dictionnaire Critique de la Sociologie*, p. 670-679.

ten. Es que pues todos se duermen así a esa hora, nadie lo ve lo que hace esa persona y es cuando se convierte en un animal, dicen [...] eso yo no lo sé si es verdad, lo recuerdo así un poco que mi abuelo lo dijo un día, que esos “wayes” en la noche se vuelven “wayes”, que en su hamaca puras vueltas dan, su [...] todo su cuerpo así se retuerce, como si le da un ataque que retorcido quedas y se vuelve un animal.⁶¹

Si los ataques de este tipo son recurrentes, la persona se enferma, adelgaza, pierde apetito y lleva una vida de temor. Al final, acude a un *jméen* para que cace y dé muerte al *wáay* mientras reviste forma animal o bien para que instruya a la víctima y/o a sus parientes sobre la manera en que pueden matarlo. Por lo regular, el animal aparece muerto de un tiro y se cree que lo mismo le sucede al agresor cuyo espíritu se había convertido en *wáay*. En la región de los Chenes, Campeche, y en el sur de Yucatán, algunos informantes dijeron que el *wáay* es “viento” o “de viento”:

El *wáay* es chivo. ¿Oyes como corren los chivos? Así corre ese cabrón. Pero esa cosa viene del viento, es viento, yo nada más la bicicleta vi caer, no vi como cruzó esa cosa, cruzó como a un metro y medio de mí. No lo vi, está cerca, lo debe ver uno, ¿verdad? Pero yo no lo vi rápido cruzó, sólo oyes cómo se van sus pies en la carretera.⁶²

Es común que cuando el *wáay* actúa de manera antisocial, la persona objeto del asedio acuda a un *jméen* de otra comunidad. Esto se debe a que pocos *jmeeno'ob* están dispuestos a aceptar ante sus vecinos que pueden usar sus poderes para actividades que son tenidas en los pueblos y localidades mayas como actos criticables. Por otro lado, se reconoce que cualquier pariente de la víctima puede dar muerte al o a la *wáay* si sale en su busca con un rifle y balas benditas por un sacerdote. La cooperación de éste implica el reconocimiento del “wayismo” como brujería y la posible efectividad de la respuesta de los familiares de la víctima.

Menos común es que el *wáay* actúe para lograr el respeto de las normas sociales o de la comunidad. En este caso, el *jméen* puede asumir la forma animal para lograr que en situaciones sociales que representan una “violación” a las normas aceptadas por la comunidad los transgresores tomen consciencia de su estatus

⁶¹ María Jesús Cen Montuy, “Información complementaria sobre los *waayo'ob*, del 21 al 25 de abril de 2009, Nunkiní, Calkiní, Campeche”.

⁶² Iván Solís Sosa, “El nualismo maya o el wayismo en Kankab, Tekax, Yucatán, 2008”.

anómalo y le pongan fin. Por ejemplo, una suegra puede conseguir deshacer el matrimonio de su hijo si la nuera no logra darle descendencia, o puede lograr que el hijo y su familia se muden a otra vivienda cuando su presencia resulta molesta. Una forma que puede adoptar el *wáay* en estos casos es la de *wáay cho'* —ratón—. El comportamiento anómalo de este animal, presente con frecuencia en las casas, indica a quienes no se están comportando “como debieran” que es hora de poner fin a la situación porque están en peligro.

Los *waayo'ob* también pueden asumir el papel de guardianes de las normas de la vida cotidiana más sencillas: no dejar la ropa que la mujer lavó tendida en la sogá en el patio durante la noche porque un *wáay* puede ensuciarla y tirarla al suelo, no dejar comida sin guardar en la cocina porque el *wáay* podría manipularla por la noche y hacer que se descomponga, no dejar alguna hamaca “tendida” sin usar por la noche porque el *wáay* puede acostarse en ella y las personas de la casa enfermarán cuando la usen.

A diferencia de lo que presenta Villa Rojas para el nahualismo de Chiapas⁶³ y su papel como refuerzo de las normas comunitarias, en la península en nuestros días el “wayismo” se vincula más bien con la transgresión de normas. Como pudo notarse ya, suele estar asociado a la brujería europea, al menos en cuanto a algunas de sus soluciones: “La brujería nace de la desmesura, de la no conformidad, del conflicto, del rechazo a aceptar las restricciones propias del lugar que uno ocupa en la sociedad”.⁶⁴ Lo que puede asociarse del “wayismo” con la brujería se refiere a la satisfacción secreta de deseos inconfesables o socialmente inaceptables.

El *wáay* es la forma animal que adopta el espíritu humano cuando se rebela a las normas y busca la satisfacción de sus deseos individuales,⁶⁵ lo que produce desorden, enfermedad y contaminación. A partir de la noción de persona puede entenderse el “wayismo”. En líneas generales, la persona maya se constituye por un alma —*pixan*— que abandona el cuerpo después de la muerte y regresa cada año a la tierra en noviembre. Un espíritu, por lo general llamado así, cuenta entre sus características poder salir del cuerpo durante el sueño. Algunos consideran que todos tenemos un espíritu bueno y uno malo. Por la noche, el espíritu bueno sale sólo a “vagar”. Cuando el espíritu “malo” sale durante el sueño, lleva

⁶³ Villa Rojas, “El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México”, *op. cit.*

⁶⁴ Balandier, citado por Carlos Alberto Uribe, “Magia, brujería y violencia en Colombia”.

⁶⁵ En relación con la definición de violencia y la satisfacción de los deseos individuales, véase Boudon y Bourricaud, *op. cit.*, p. 670-671.

a cabo actos reprobables o a da rienda suelta a placeres que son inviábiles durante el día porque la comunidad los proscriben. Este espíritu “malo” es el que se transforma en *wáay*. El *wáay*, en tanto espíritu, es entendido por lo regular como “viento” o *úik'*, por eso se dice que puede atravesar techos, puertas y paredes. Es pertinente añadir que es común considerar “trabajo” la actividad del *jméen*. Así, un terreno custodiado por un *alux* es un terreno “trabajado”, la celebración de un *ch'a' chaak* —ceremonia de petición de lluvias— es un “trabajo grande” —*noj meyaj*— del *jméen*. Por lo anterior, la voz “trabajo” —*meyaj*, en maya— no está asociada necesariamente a la brujería.

Respecto de la capacidad para transformarse en *wáay*, nos preguntamos ¿quién puede hacerlo? No es inusual que la respuesta sea cualquiera, sólo tiene que aprender de otro *wáay*. En la actualidad se dice que existen libros que enseñan estas habilidades. Se alude quizá a la forma en que se piensa que ejercen los “espiritistas”, personas que no se consideran *jmeeno'ob* sino que aprenden a curar, a leer las cartas y otro tipo de artes por medio de textos y de encuentros con otros colegas. Vemos entonces que el “wayismo” no es exclusivo de los ancianos, de las autoridades, de los hombres ni de los *jmeeno'ob*. Cristina Álvarez en su *Diccionario* apunta que todas las personas tienen *wáay*, aunque reconoce que la capacidad de control de este espíritu no está repartida de manera uniforme entre todos los seres humanos.⁶⁶ Hoy se piensa que los *jmeeno'ob* están especialmente dotados para manipular esta capacidad de transformarse en animal y actuar de noche. Sin embargo, se entiende que un *jméen* no usa esa capacidad para beneficio personal⁶⁷ sino a favor de quienes son víctimas de los *waayo'ob*. Cuando se sospecha de que un *jméen* usa su poder de forma egoísta, la comunidad suele referirse a él como *wáay* o como brujo.

En vasijas prehispánicas mayas, los gobernantes aparecen con frecuencia con sus *waayo'ob*: bailan, beben, tocan instrumentos y en ocasiones presentan actitudes no exentas de violencia. Es casi seguro que el *wáay* más poderoso, el de los gobernantes, fuera la serpiente de cascabel.⁶⁸ Con la Conquista, los frailes demonizaron las creencias asociadas al “wayismo” y las asimilaron a las propias de la brujería europea. Hoy el mundo de los especialistas rituales y espirituales es mucho más diverso que al iniciarse la segunda mitad del siglo XX, cuando además

⁶⁶ Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*.

⁶⁷ Véase Quintal Avilés *et al.*, “*U lu'umil maaya wúniko'ob*: la tierra de los mayas”, *op. cit.*

⁶⁸ Stephen Houston y David Stuart, “El glifo way: evidencia de la existencia de ‘coesencias’ entre los mayas del periodo clásico”.

de los *jmeen'ob* se hablaba ya de espiritistas.⁶⁹ El mundo de aquellos registra la presencia no sólo de santos y “vírgenes” que provienen, por así decirlo, del catolicismo, sino también de cartas, pirámides, “budas”, cuarzos, etcétera, que llegan de otras tradiciones espirituales y religiosas. Pero en este ámbito, siempre nutrido por nuevas experiencias, tanto los *jmeeno'ob* “tradicionales” como los actualizados conservan y quizá renuevan las esferas y las cuotas de su discreto poder. Decimos discreto porque la gente no platica sin reservas de estos temas.

Hablar, entenderse y luchar con los espíritus, con las distintas formas de *íiko'ob*, con las que acompañan al ser humano y con las que lo enseñan, sigue siendo una cualidad chamánica apreciada por los participantes de una cosmovisión y una cultura en la que las certezas son cada vez menos. El *jmeén* es requerido para alejar a los *waayo'ob* que al parecer, sin causa mayor que el egoísmo, dañan a las personas y amenazan sus condiciones de vida. Pero su poder también es considerado dañino cuando, alejado de su compromiso con la sociedad, utiliza sus dones, su capacidad para lidiar con los espíritus malos y para entenderse con los benévolos sólo para beneficiarse y enriquecerse de manera individual. Entonces la comunidad empieza a considerarlo *wáay* —esto significa que trabaja durante la noche—, brujo o *pulyaj*.⁷⁰

CONCLUSIONES

Habría que decir que el “don” que poseen los *jmeeno'ob* y que se concreta en su poder para hablar con los vientos —espíritus, *íik'o'ob*— no siempre es aceptado de buena gana por los “dotados”. La vida de un *jmeén* se percibe difícil, plagada de peligros que provienen no sólo de los espíritus con quienes trata sino también de otros “jmenes” con mayor poder e inmorales que usan el poder que les han conferido los espíritus ancestrales en beneficio propio. Muchas veces son vistos con suspicacia por los demás miembros de la comunidad porque suelen vivir en las afueras del pueblo, cerca del monte y esto los hace aún más “delicados” a la vista de la gente común y corriente.

Su trabajo, cuando despliegan su “virtud” en beneficio de la sociedad, es fatigante, pues se trata de oficiar rituales prolongados en los que, además, temen por sus propias vidas en la medida en que están tratando con espíritus —*íik'o'ob*— y eso es siempre motivo de inseguridad. Cuando actúan a favor de la comunidad,

⁶⁹ Assael T. Hansen y Juan Ramón Bastarrachea, *Mérida: su transformación de ciudad colonial a naciente metrópoli 1935*.

⁷⁰ Que lanza el dolor, la enfermedad.

a pesar de que son percibidos como gente “delicada”, son apreciados y se les confiere respeto. En los rituales y ceremonias que llevan a cabo las indicaciones y órdenes que dan a los participantes son obedecidas sin discusión. Cuando, por el contrario, se convierten en seres antisociales y egoístas, su supervivencia depende del grado de su poder en comparación con el de otros. Si una persona, una familia o una comunidad se sienten atacadas por un *jméen*, buscarán los oficios de otro con mayor poder y el *jméen* malvado aparecerá muerto en alguno de los caminos de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Almanza Alcalde, Horacio, “Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo”, *Dimensión Antropológica*, México, año 14, v. 41, septiembre-diciembre, 2007, p. 107-136.
- Álvarez, Cristina, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, v. III: *Aprovechamiento de los recursos naturales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997.
- Baqueiro López, Oswaldo, *Magia, mitos y supersticiones entre los mayas*, Mérida, Maldonado, 1983.
- Barabas, Alicia, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, v. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003 (Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio), p. 37-124.
- , *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Porrúa, 2006.
- Barrera Marín, Alfredo, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya. Una interpretación taxonómica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1976 (Científica Etnología, 36).
- Barrera Vásquez, Alfredo (dir.), *Diccionario maya Cordemex. Español-maya, maya-español*, Mérida, Cordemex, 1980.
- Bastarrachea Manzano, Juan Ramón y Jorge Manuel Canto Rosado, *Diccionario maya popular*, Mérida, Academia de la Lengua Maya de Yucatán, 2004.

- Boccara, Michel, *Enciclopedia de la Mitología Yucateca*, t. 7: *Los aluxes, captadores de antepasados: mitología de la fabricación de los dioses*, París, Ductus, 2004.
- Boudon, Raymond y François Bourricaud, *Dictionnaire Critique de la Sociologie*, París, Presses Universitaires de France, 1994.
- Bourdieu, Pierre, “Sobre el poder simbólico”, en Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000, p. 65-73.
- Brinton, Daniel, *El folklore de Yucatán*, Mérida, Ediciones del Museo Arqueológico de Yucatán, 1937.
- , “El Folk-lore de Yucatán (continuación)”, *Yikal Maya Than. Revista de Literatura Maya*, año I, n. 10, Mérida, 1940, p. 5-20.
- Caamal Itzá, Bernardo, “Arux y los ciclones. Cuento maya con motivo al Día Internacional del Medio Ambiente”, s. e., s. l., s. f.
- Canché Móo, Vicente, *Utzikbalilo'ob Mayab. Relatos del mayab*, Mérida, Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán, 2002.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1988.
- Descola, Philippe, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 2001, p. 101-123.
- , *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2006.
- Domínguez Aké, Santiago, *La milpa en Muxupip*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1996.
- Dzul Chablé, Irene, “El alux de Usila”, en Irene Dzul Chablé *et al.*, *Cuentos mayas tradicionales*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, 1994 (Letras Mayas Contemporáneas, 14), p. 29-30.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas el éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Ellen, Roy, “La geometría de cognitiva de la naturaleza”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 2001, p. 124-143.
- Favret-Saada, Jeanne, “Brujería”, en Pierre Bonte y Michael Izard, *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Barcelona, Akal, 2005, p. 132-135.
- Gabriel, Mariana, *Ceremonias de acción de gracias para la cosecha del maíz*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1982.

- Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.
- , *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós, 1998.
- Góngora Pacheco, María Luisa, “El señor Duto y los aluxes”, en Andrés Tec Chí, *Cuentos sobre las apariciones en el mayab*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, 1993 (Letras Mayas Contemporáneas, 6), p. 65-67.
- Gubler, Ruth, “Ch’a Chaak o ‘llamado de la lluvia’ en Yucatán”, en *Los investigadores de la cultura maya*, Campeche, n. 12, t. II, Universidad Autónoma de Campeche, 2004, p. 388-399.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, “Mayas y ‘mayeros’: los antepasados como otros”, en Miguel León-Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo 1. Imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI, 1992, p. 417-441.
- , “Alteridad política y consciencia moral: el juicio de los mayas yucatecos”, en Miguel León-Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo 2. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, México, Siglo XXI, 1992, p. 295-322.
- Hamayon, Roberte, *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*, París, Société d’Ethnologie, 1990, p. 729-745.
- Hansen, Assael T. y Juan Ramón Bastarrachea, *Mérida: su transformación de ciudad colonial a naciente metrópoli 1935*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1984.
- Hirose, Javier, *La salud de la Tierra: el orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya*, tesis de maestría, Mérida, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, 2003.
- Houston, Stephen y David Stuart, “El glifo way: evidencia de la existencia de ‘coesencias’ entre los mayas del periodo clásico”, Center for Maya Research, 2008, p. 1-16, en línea: www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRA-MW30-es.pdf.
- Jáuregui, Jesús, “*Les rites de passage hoy en día*”, *Boletín oficial del INAH*, n. 8, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, p. 1-35.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1972.
- Love, Bruce y Eduardo Peraza Castillo, “Wahil kol. A Yucatec Maya agricultural ceremony”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, v. XV, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 251-301.
- Maler, Teoberto, *Impresiones de viaje a las ruinas de Cobá y Chichén Itzá*, Mérida, José Rosado, 1932.

- UNAM - IIH
- Marion, Marie-Odile, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994 (Fiestas de los Pueblos Indígenas de México).
- , “El espacio de los Dioses y el universo de los hombres (en la cosmovisión maya lacandona)”, en Ingrid Geist (coord.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1996, p. 271-286.
- Montemayor, Carlos, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Pacheco Cruz, Santiago, *Usos, costumbres, religión i supersticiones de los mayas*, Mérida, Sociedad de Geografía, 1960.
- Preuss, Mary, “Un bosquejo de la violencia en la literatura maya-yucateca”, *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, v. XXVI, 2004, 67-76.
- Quintal Avilés, Ella F., “Petición de Licencia para entrar al Cenote Cosil”, en Carlos Peraza, “Proyecto Arqueológico Mayapán. Informe de la temporada de campo de 1996”, mecanuscrito, Mérida, Centro INAH-Península de Yucatán, 1998.
- , Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales, “*U lu’umil maaya wíiniko’ob*: la tierra de los mayas”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, v. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003 (Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio).
- , María Cen, Martha Medina e Iván Solís, “El nagualismo maya: los *wayo’ob*”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, en prensa.
- , Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez, “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. II, 2013, p. 59-93.
- Recinos, Adrián, Popol Vuh. *Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Redfield, Robert, *Yucatán, una cultura de transición*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Rivera Zamora, Alejandro y João Pedro Capps e Sousa, “Las abejas y la miel en los Códices Mayas”, en línea: <http://es.scribd.com/doc/40082992/Las-Abejas-y-la-Miel-En-Los-Codices-mayas-Capps>.

- Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán*, Mérida, Imprenta de E. G. Triay e Hijos, 1937.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, en línea: <http://www.semarnat.gob.mx>, consultado el 8 de marzo de 2010.
- Thompson, J. Eric, *Sky bearers and directions in Maya and Mexican religion*, Washington, Carnegie Institution of Washington (436), 1934.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Uc Collí, José Norberto, “El duende *alux*, cuidador del Mayab”, 2011, en línea: <http://www.calkini.net/leyendasytradiciones/duenddealux.htm>.
- Uribe, Carlos Alberto, “Magia, brujería y violencia en Colombia”, *Revista de Estudios Sociales*, n. 15, 2003, p. 59-73.
- Villa Rojas, Alfonso, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances en Chiapas, México”, en Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 535-550.
- , *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Libros de México, 1987 (Antropología Social, 56).
- Xiu Cachón, Gaspar Antonio, *Los aluxes duendes del mayab. Testimonios reales de su existencia*, Mérida, Talleres Gráficos del Sudeste, 1993.

REPORTES E INFORMES DE TRABAJO DE CAMPO DEL PROYECTO ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO EN EL NUEVO MILENIO, CENTRO-INAH PENÍNSULA DE YUCATÁN

- Balam Gómez, Patricia, “Reporte de investigación en San Luis Tzuk Tuk Tizimín, Yucatán”, 2008.
- , “Reporte de investigación en Chancnote, Tizimín, Yucatán”, 2009.
- , “Reporte de Investigación en Yokdzonot Presentados, Temozón, Yucatán”, 2009.
- Briceno Chel, Fidencio, “*Aluxo’ob o aruxo’ob*”, reporte de investigación, 2008.
- Cabrera Valenzuela, Alejandro, “Reporte de investigación en Dzitnup, Valladolid, Yucatán”, 2008.
- , “Notas sobre *aluxes*, *wayes* y ritual del *k’eeex* en Chemax y otras poblaciones del oriente yucateco”, reporte de investigación, 2009.
- , “Reporte de investigación sobre ‘Chamanismo y nagualismo’ en Chemax, Yucatán”, 2009.
- Cen Montuy, María Jesús, “Información complementaria sobre los *aluxes*”, reporte de investigación, 2008.

- , “Información complementaria sobre los *waayo’ob*, del 21 al 25 de abril de 2009, Nunkiní, Calkiní, Campeche”, reporte de investigación, 2009.
- , “Chamanismo y nagualismo. Notas de campo”, reporte de investigación, 2009.
- , “Concentrado de Información sobre los *aluxes*”, reporte de investigación, 2009.
- Gómez Guzmán, Jorge, “Etnografía del Loj Corral, Kantunilkín, Quintana Roo”, reporte de investigación, 2002.
- , “Algunos elementos de la entrega de las oraciones en el *waajikool* observado en Kankabchén”, reporte de investigación, 2006.
- , “Aproximación a la idea de *alux* (*arux*)”, reporte de investigación, 2008.
- , “Información complementaria de la línea de ‘Chamanismo y nagualismo’”, reporte de investigación, 2009.
- Medina Un, Martha, “Los *aluxes* como entidades territoriales”, reporte de investigación, 2009.
- Quintal Avilés, Ella F., “La vida, las personas y los que saben, documentos de trabajo para la línea de investigación ‘Chamanismo y nagualismo’”, 2009.
- Quiñones Vega, Teresa, “Especialistas rituales, noción de persona maya y los *wáyes* en Tihosuco, Q. Roo”, reporte de investigación, 2009.
- Rejón Patrón, Lourdes, “Los *aluxes*”, reporte de investigación, 2007-2008.
- Solís Sosa, Iván, “Las entidades anímicas territoriales en Kancab: *aluxes*, *k’atuxes* y *p’uses*”, reporte de investigación, 2008.
- , “El nagualismo maya o el wayismo en Kankab, Tekax, Yucatán, 2008”, reporte de investigación, 2008.
- , “Reporte de investigación complementario sobre ‘Shamanismo y nagualismo’”, 2009.