

De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México¹

Alice Balsanelli

Doctora en Antropología Social

Escuela Nacional de Antropología e Historia –ENAH– (Ciudad de México, México)

Dirección electrónica: lalacandona@hotmail.it

Balsanelli, Alice (2019). "De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 34, N.º 57, pp. 72-94.

Texto recibido: 12/02/2018; aprobación final: 02/11/2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a05>

Resumen. Los mayas lacandones se caracterizan por una ontología animista, un sistema en el cual a cada existente del cosmos se le atribuyen la posesión de un alma y condición de persona. En dicho sistema, las fronteras entre lo animal y lo humano no están claramente definidas, lo que influye en las concepciones acerca de los estados marginales del ser. En esa visión, el feto es considerado como una entidad ambigua y agresiva. Por su parte, lo humano no es una especie, sino una condición, que debe de ser construida a lo largo de la vida del sujeto para separarlo de su primigenia condición de animalidad y permitir su ingreso en el mundo social.

Palabras clave: mayas lacandones, animismo, persona, ontología, feto, ritos de paso, régimen alimenticio.

From tlacuache to man: ideas about gestation and the notion of person among the Lacandon Maya of Chiapas, Mexico.

Abstract: Lacandon Maya are known by an animistic ontology, a system in which each being of the cosmos is attributed the possession of a soul and a person condition. In this system, boundaries between the animal and the human are not clearly defined, which influences conceptions about the marginal states of being. In that vision, fetus is considered an ambiguous and aggressive entity. For its

1 Esta investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología –CONACYT–.

part, human is not a species, but a condition, which must be built throughout the life of the subject to separate it from its original animal condition and allow its entry into the social world.

Keywords: Lacandon Maya, animism, person, ontology, fetus, rites of passage, diet.

De l’opossum (*tlacuache*) à l’homme: idées sur la gestation et la notion de personne chez les Lacandons du Chiapas, au Mexique.

Résumé. Les Lacandons se caractérisent par une ontologie animiste, un système dans lequel chaque être du cosmos est attribué à la possession d’une âme et à la condition d’une personne. Dans ce système, les limites entre l’animal et l’humain ne sont pas clairement définies, ce qui influence les conceptions relatives aux états d’être marginaux. Dans cette vision, le fœtus est considéré comme une entité ambiguë et agressive. Pour sa part, l’humain n’est pas une espèce, mais une condition qui doit être construite tout au long de la vie du sujet pour le séparer de son état original d’animalité et permettre son entrée dans le monde social.

Mots-clés: Lacandons, animisme, personne, ontologie, fœtus, rites de passage, régime alimentaire.

Sobre la investigación: población, marco teórico y metodología

Los mayas lacandones de la Selva Lacandona (Estado de Chiapas, México) se autodenominan *Jach Winik*, los “Hombres Verdaderos”, y hablan una variante del idioma maya yucateco. Se trata de un pequeño grupo étnico que cuenta con 1.300 integrantes aproximadamente,² distribuidos en tres comunidades: los lacandones meridionales en Lacanjá Chan Sayab, ubicada en las cercanías de las ruinas de Bonampak, y los septentrionales en Nahá y Metzabok, ambas situadas a 50 kilómetros de Palenque (Figura 1).

2 De acuerdo con Nations y Valenzuela (2017: 5), los lacandones del norte son 800, mientras que los del sur 500.

esta manera, la mayoría de las investigaciones se han enfocado en los temas de la religión, del rito y del mito, y se puso gran énfasis en las conexiones entre los lacandones modernos y sus ilustres ancestros. Dicha actitud ha llevado a la consolidación del estereotipo del lacandón como el último heredero de los antiguos mayas (Trench, 2005: 54-56). No obstante, es posible observar que la cultura, en particular el sistema ritual, desde hace décadas se encuentran en una fase de profundo declive.

El presente artículo ofrece un estudio sobre las concepciones acerca del feto, de la gestación y los ritos fundamentales que permiten insertar al niño en la sociedad –etnocéntricamente identificada con el grupo lacandón– para que el pequeño pueda ingresar a la categoría *Jach Winik*, Hombre Verdadero. El texto se basa sobre el trabajo de campo llevado a cabo en las comunidades lacandonas de Nahá y Metzabok (Selva Lacandona), desde 2011 hasta 2017. La investigación se llevó a cabo en el transcurso de mis estudios de maestría y doctorado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia –ENAH– de la Ciudad de México, con el apoyo económico de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Mencionamos que se privilegió el trabajo de campo, en cuanto nos propusimos escribir un texto relativo a un tema que no había sido profundizado entre los lacandones: las concepciones acerca de los estados marginales del ser, ya no estudiados desde el punto de vista simbólico o restringiendo el análisis al campo del ritual, sino recurriendo a los testimonios de los informantes. Lo anterior no significa que nos limitamos a la transcripción literal de las palabras de los lacandones, sino que procuramos desarrollar una teoría a partir de los testimonios en idioma indígena, con la finalidad de evitar especulaciones. Para tal efecto, me dediqué al estudio del idioma local –el maya lacandón del norte– y se entrevistaron a los sujetos en su lengua materna. Asimismo, además de entrevistar a las personas que ocupan posiciones de relieve al interior del sistema religioso, se decidió involucrar a toda la población, en particular a las mujeres. Finalmente, los datos recabados en campo se cruzaron con la información procedente del material etnográfico disponible sobre lacandones, así como se tomaron en cuenta obras inherentes al estudio de los estados marginales del ser en el área maya y en otros lugares del mundo.

A pesar de los repetidos intentos de conversión y de los inevitables fenómenos de aculturación –la introducción del dinero y de la educación escolarizada, los cambios en las formas de gobierno, la apertura al turismo, la convivencia con personas de habla español y el mestizaje–, los Hombres Verdaderos han mantenido el panteón originario, que contempla un gran número de deidades principales y menores. La cabeza del panteón es Hachäkyum, “Nuestro Verdadero Padre”, quién creó el mundo, la selva y todas las criaturas que en ella moran, dotando a cada elemento de espíritu, que en maya es llamado *pixän*.³ En el tiempo mítico, Hachäkyum

3 Esencia anímica presente en todos los seres del cosmos. Convencionalmente se traduce como “alma” o “espíritu”.

vivía en los templos de Palenque, junto con su esposa y Tu'up, su hijo favorito y protector de los seres humanos. Después de la primera destrucción de la tierra, estos subieron al cielo, dejando en la selva numerosas deidades, quienes se caracterizan por cumplir funciones específicas: K'ak, dios del fuego y de la cacería; Mesäk, dios de la lluvia y cuidador de las almas de los difuntos; K'anán K'ax, protector de la selva y de sus criaturas; así como los Chembeh K'uh, “dioses andadores”, seres mitad hombre-mitad jaguar, que cuidan los cerros (Bruce, 1974).

El cosmos se organiza según una concepción tripartita: cada plano que lo constituye es considerado como una selva, en la que se mueven seres de distinta naturaleza. El firmamento es la morada de los dioses celestes y se divide en cinco planos: el cielo de los zopilotes (en el que se encuentran las nubes); el cielo de Hachäkyum y de las deidades mayores; el cielo de T'up; el cielo de K'akoch, el Creador de las deidades; y un último cielo, el de los Chembeh K'uh, inmerso en la oscuridad total (Boremanse, 2006: 30). Cabe destacar que el cielo no representa únicamente un espacio físico, sino que posee además un espíritu propio, al que algunos informantes llaman *u yor' i k'an* o “el corazón del cielo”.

En acuerdo con la visión etnocéntrica indígena, el plano terrenal es constituido por la Selva Lacandona (*K'ax*, en lengua maya), el hogar de todas las criaturas terrestres: los lacandones, los dioses menores, los espíritus silvestres, las plantas y los animales. La selva es concebida como un inmenso ser viviente, dotado de un fuerte espíritu (*u pixän k'ax*) y muy sagrado. Cada elemento que conforma la geografía *jach winik* es investido de sacralidad, un concepto que, en la zona maya, está fuertemente conectado al de vida misma. Asimismo, el inframundo, llamado *Yala'am Lu'um* (“bajo mundo”) o *Metlan*, posee su propia selva, en la que se encuentran hermosos bosques, habitados por las almas de los animales que fallecieron en la tierra (Bruce, 1974).

Por lo que respecta al sistema ritual, se observa que este se ha simplificado, y en la actualidad no se celebran ritos de nacimiento, de paso o de matrimonio. Sin embargo, se ha mantenido la ceremonia del *ba'alché*,⁴ junto con el empleo de los incensarios efigie, que representan los rostros de los dioses del panteón, una de las principales herencias de la antigua religión maya. Los ritos tienen lugar en el templo: una choza con techo de palma en la que se conservan los braseros sagrados y que en maya es llamada *u yatoch k'uh*, “la casa de los dioses”. Actualmente, existe un solo templo activo, que se encuentra en la comunidad de Nahá; los ritos se celebran en correspondencia de las principales fases agrícolas: la roza de la milpa;⁵ la siembra; la primera cosecha; así como en caso de que se necesite la intervención

4 Bebida ritual embriagante, que se obtiene con la fermentación de la corteza del homónimo árbol (Balché: *Lonchocarpus longistylus*) y se endulza con azúcar o miel silvestre; acompaña todos los ritos lacandones y constituye la principal ofrenda a los dioses.

5 Campo cultivado, generalmente de una o dos hectáreas.

de las deidades para sanar a un enfermo, para la petición de lluvia o en caso de alguna calamidad natural. Puesto que la etnografía inherente a los lacandones se ha enfocado esencialmente en el estudio de la religión, decidimos mover el eje de interés sobre el mundo de la selva, las entidades no humanas que lo habitan y que interactúan constantemente con el colectivo humano. El trabajo de campo permitió observar que, a pesar de los cambios religiosos, se ha mantenido la concepción animista originaria: la idea de que todos los seres del cosmos poseen una interioridad (“espíritu” o “alma”) idéntica a la del ser humano (Balsanelli, 2018).⁶ De esta manera, se extiende la condición de persona a todo un conjunto de seres que la taxonomía occidental categoriza de otra forma: animales, plantas, elementos inertes, no-humanos (espíritus, dioses, almas de los difuntos).

Sin embargo, una idea extendida de persona implica un problema ontológico de organización taxonómica de la alteridad: si plantas y animales están dotados de raciocinio, facultad de agencia, habla, sentimientos y cultura, ¿de qué manera el ser humano se distingue y diferencia la otredad? En los sistemas amerindios, el problema de la humanidad es crucial (Vilaça, 2005), puesto que el nativo necesita distinguir su propia humanidad, específica y etnocéntrica, de todo el conjunto de subjetividades que le rodean. En este sentido, Viveiros de Castro (2010), con su teoría perspectivista, pone el énfasis sobre la importancia del cuerpo como punto de partida de toda clasificación ontológica. Según el autor, cada ser del cosmos, en cuanto dotado de “espíritu”, posee un propio punto de vista, el cual procede del cuerpo: cuerpos distintos, mirando al mismo objeto, ven cosas diferentes. La selva es descrita como un espacio poblado por numerosos seres que se distribuyen en distintos colectivos o grupos sociales, según su fisicalidad. De esta manera, los animales se perciben como personas al interior de su colectivo, mientras verán al ser humano como una bestia; viceversa, el hombre ve como animales lo que en realidad son personas que poseen instituciones sociales y una cultura. Por consiguiente, lo humano no es una especie, sino un punto de vista, que depende de los ojos de quien mire al otro (“de su cuerpo”), en el marco de una compleja red de relaciones inter-específicas.

Viveiros argumenta que la praxis indígena consiste en “hacer cuerpos” (2010: 30); en este sentido, en muchas sociedades, los ritos de nacimiento y de paso tendrían como finalidad estabilizar a la persona en la posición de “humano”, cuando este ingrese al mundo social, alejándose de un estado de animalidad.

6 Se acudió a la definición de animismo propuesta por Descola (2012): una forma de distribución de lo existente en la cual se les atribuye a los no-humanos una interioridad idéntica a la de los humanos. La interioridad se configura como el unificador ontológico, por el contrario, en dicho sistema, el factor de diferenciación es la exterioridad, es decir la forma de los cuerpos y la manera en que estos se mueven en el espacio y actúan.

Los lacandones piensan que las almas, idénticas en todos los seres del cosmos, son otorgadas por los dioses en el momento de la fecundación o de su fabricación (en el caso de elementos inertes); por consiguiente, en el momento de su nacimiento, no se puede distinguir conceptualmente entre un niño y un animal, ya que ambos poseen *pixán* y se consideran “persona” al interior del colectivo al que pertenecen. De este modo, el hecho de que el padre y la madre pertenezcan a la especie humana, no garantiza que el fruto de su unión pertenezca a la misma especie.

Mitos lacandones sobre el nacimiento de los niños

Según el mito lacandón, antiguamente los niños nacían de las raíces de las ceibas (*yax ché*, en su lengua): cuando la mujer estaba a punto de aliviarse, tenía que alejarse en la selva, donde buscaba a una ceiba para barrer sus raíces. Poco después, su abdomen volvía plano y ella encontraba al bebé al pie del árbol, sin advertir algún dolor (Boremanse, 2006: 46-52). No obstante, los árboles sagrados se encontraban muy alejados de los caseríos; por esta razón, el dios Ah K'in Chob decidió que los niños habrían nacido de las raíces de los papayos, ubicados en las milpas. Las mujeres siguieron pariendo sin dolor, tanto que el nacimiento de los niños era considerado como el resultado de una intervención divina. Las lacandonas perdieron esta facultad cuando una muchacha, engañada por el demonio Kisin, robó una sandía de la milpa de Ah K'in Chob, y el dios decidió castigar a los humanos. A partir de aquel momento, las mujeres dejaron de recibir a los bebés de las raíces de las plantas y empezaron a parir con dolor (Boremanse, 2006).

La asociación entre los elementos vegetales, en particular los árboles, es casi ubicua en la cosmovisión de los grupos mayas. Bourdin (2007), en su análisis de los términos corporales en área maya, evidencia las constantes referencias a elementos pertenecientes al campo semántico de la vegetación; en particular, el cuerpo humano es asociado a los árboles, elementos cruciales en la cosmovisión maya. De la misma manera, Mercedes de la Garza (1978: 72) evidencia que esta correspondencia se manifiesta en las direcciones cósmicas hacia las que se dirigen los extremos del ser humano y del árbol: los brazos y las ramas hacia el plano celeste, las piernas y las raíces hacia el inframundo. La ceiba es el árbol sagrado por excelencia; en las narrativas mayas es dadora de vida y pilar del cosmos: cinco ceibas sostienen la tierra, y se hallan en correspondencia de los cuatro puntos cardinales y en el centro. Sus raíces, hundiéndose en el inframundo, permiten la conexión entre el plano terrenal y las deidades ctónicas (Tozzer, 1907: 180).

En la actualidad, no existe un estudio etnográfico extenso sobre la gestación y el embarazo entre los lacandones, a excepción de las obras de Marion (1999) y de Boremanse (1998), que arrojan datos de gran interés. Marion analiza las concepciones acerca del nacimiento de los bebés, a partir de los mitos y de la simbología en ellos contenida. La autora pone en evidencia las correspondencias entre los

términos extraídos del mundo vegetal y los que pertenecen al campo semántico de la corporeidad, y las analogías entre los procesos de fecundación y de siembra. De esta manera, el esperma (*u cab'i mehen*, “la miel del niño”), es “un producto que se extrae metafóricamente del cuerpo de los árboles, ya que *che* es el término que designa tanto al árbol como al pene” (Marion, 1999: 95). Asimismo, el término *kik'el* indica al mismo tiempo la sangre humana y la sábila vegetal, y el hombre posee la facultad de fecundar a la mujer gracias a “su savia”, el esperma (Marion, 1999). La antropóloga observó también fuertes correspondencias entre el proceso de siembra y la fecundación humana: durante la estación seca, los hombres preparan el terreno de sus milpas, siembran los granos de maíz utilizando un palo (*päk ché*), con el que realizan huecos en los que depositan las semillas, de la misma manera en que el hombre, con su pene (*ché*), deposita su semilla en la matriz de la mujer. Las plantas germinan en temporada de lluvias y el agua es asociada a los fluidos maternos y paternos, y a los alimentos que nutren al feto durante la gestación. Desde la siembra hasta la primera cosecha, así como desde la fecundación hasta el nacimiento, transcurre un período de nueve meses (Marion, 1999: 305-306). Según la autora, el nacimiento de los niños en el tiempo mítico podía ser considerado como el resultado de la intervención divina sobre el cuerpo de las mujeres; en este sentido, en un primer momento, la ceiba representaría una alegoría de la fertilidad masculina que luego es sustituida por los papayos, un árbol plantado y domesticado por los hombres en sus milpas. De esta manera, el hombre perezoso que no trabaje en el campo, no podría tener hijos (Marion, 1999).

Por lo que respecta al nacimiento de los bebés, en las etnografías se encuentran únicamente distintas versiones del mito resumido en el comienzo del presente apartado, que describen cómo las mujeres perdieron la facultad de parir sin dolor a causa de un castigo divino. Sin embargo, no se encuentran referencias acerca del origen del alma. Gracias a la investigación etnográfica, se pudo encontrar un mito inherente a este tema: de acuerdo con los informantes, las almas de los niños se encuentran en el cielo de los dioses, donde esperan el momento en que una mujer y un hombre se unan para generar el embrión, el cual, en un segundo momento, será dotado de la entidad anímica *pixän* “espíritu” o “alma”. Se trata de un dato ausente en otras etnografías; aquí reporto la versión del mito relatada por la informante Koj de Nahá:

dice mi abuelito que dios hizo el maíz para que la mujer lo moliera, para que nosotras las mujeres lo preparáramos; y los árboles les tocan a los hombres, porque ellos van a recoger la leña o a buscarla para hacer fogatas, para hacer sus casas también. entonces se dice que cuando una mujer está embarazada, los espíritus de los árboles y del maíz le preguntan al dios [hachäkyum, n. del a.] a quién quiere que envíe, si un hombre o una mujer, porque el alma del bebé está en el cielo, y entonces van los espíritus del maíz a hablar con dios, le dicen: “¡envía a un niño!, porque las mujeres nos muelen, nos queman, nos cuecen, nos hacen sufrir”, y también van los espíritus de los árboles: “¡envía a una niña!, porque los

hombres nos cortan, nos tallan, hacen cosas con nosotros”. el dios lo piensa bien y luego decide si será un niño o una niña. el mío fue niño, seguro los árboles no estaban contentos (creciendo, el hombre habría tallado los árboles para realizar su milpa o fabricar objetos de madera, n. del a.). (Entrevista personal con Koj, el 11 de noviembre de 2016).

Esta versión del mito sobre el nacimiento de los niños es la única que hace referencia al hecho de que el alma de los bebés procede del plano celeste, y nos permite hacer unas observaciones preliminares. En una ontología animista, el alma es el elemento dado, presente en cada existente; por el contrario, el cuerpo es lo que se necesita construir y lo que permite categorizar a un ser como “persona” (Viveiros, 2010; Descola, 2012). Para confirmar esta característica del *pixän*, pregunté a los informantes si también el alma de las plantas y de los animales espera en el cielo para encarnarse en la tierra; como era previsible, la respuesta fue afirmativa. Anticipamos un punto crucial del pensamiento lacandón, que lo aleja de la visión cristiana: no es el alma lo que distingue al ser humano de los otros existentes. Los lacandones reconocen que cada ser dotado de *pixän* es *winik* (“gente”): al interior del colectivo vegetal y animal, las plantas y las bestias se perciben como humanos entre sí; se organizan en sociedades, poseen un sistema de creencias y una cultura material, exhiben facultad de agencia, pensamientos complejos y sentimientos. No obstante, esta multitud de *winik* necesita ser separada conceptualmente de los *Jach Winik*; en pocas palabras, la “gente” de la selva debe diferenciarse de la “Verdadera Gente”. Por lo tanto, es necesario operar sobre el cuerpo del niño para crear a un sujeto que será posible definir “*jach winik*”, es decir “persona lacandona”.

Nacer como un tlacuache: los límites de la condición de humanidad⁷

Los informantes afirman que los animales silvestres son protegidos por un dueño, *chiamato*, *Yum'i b'äk* (Dueño de los Animales) y por la deidad silvestre *Känank'ax* (El que Cuida a la Selva). Cuando un cazador quiere quitarle la vida a un animal, se ve obligado a pedir el permiso a los dioses tutelares de la fauna; asimismo, los restos óseos de las presas de cacería necesitan ser devueltos a la selva para que el alma de los animales pueda ser recibida por sus dueños. Por esta razón, los huesos deben colocarse en el interior de los troncos de los árboles silvestres y no pueden ser quemados ni enterrados (Balsanelli, 2018). Este proceso, como apuntan numerosos estudiosos de las prácticas cinegéticas indígenas, tiene como finalidad permitir la

⁷ Esta reflexión tuvo como punto de partida la información que recabé en el transcurso de mi investigación sobre las prácticas cinegéticas, percatándome de que los restos de las presas y los productos de los abortos recibían el mismo tratamiento.

regeneración de las presas y mantener el favor de los dioses que propician la cacería (Fausto, 2002; Dehouve, 2008; Cayón, 2012).

Me percaté de que los productos de los abortos y los bebés que nacen sin vida reciben el mismo trato que los despojos de las presas, como lo observó también Marion: “[...] si un parto prematuro no lleva a buen término el embarazo, el producto es colocado en el tronco de un árbol muerto, cubierto de hojas y tierra. El niño vuelve de ese modo al corazón del árbol, del que es implícitamente el fruto” (1999: 97). Según la autora, se trataría de una consecuencia del hecho de que antiguamente se pensaba que los niños nacían de las raíces de la ceiba, cuando su nacimiento era considerado como una intervención espontánea de los dioses (*supra*). No obstante, considero que las motivaciones son más profundas. Los lacandones llaman a los niños recién nacidos y a los bebés en el vientre materno *chän och* “pequeño tlacuache”⁸. Las mujeres me explicaron que, en el pasado, no se trataban con los niños temas relativos a la sexualidad y que, por lo tanto, cuando un pequeño preguntaba sobre su origen, la mamá le contestaba que lo había encontrado en la selva, en forma de un pequeño tlacuache, que lo había atrapado y “convertido en un niño” (*tu wäyza a chän bebé*). Empecé, entonces, a preguntarme si se trataba simplemente de una manera de evitar un tema incómodo, o si pudiera ser una reminiscencia de una antigua concepción animista. Transcribo parte de una entrevista:

Yo: ¿por qué al feto y al niño chiquito le dicen *chän och*? [pequeño tlacuache].

Chanuk: le preguntaba yo a mi mamá: ¿cómo venimos nosotros? Y ella contestaba: tiene su cola, luego le cortan todas sus uñas, le cortan su nariz, sus orejas y comienza a convertirse en un pequeño bebé. *Och* es el tlacuache, venimos como tlacuache.

Yo: ¿la madre encuentra a su bebé en la selva?

Chanuk: se dice *u lejibi* [le hace una trampa] y después lo convierten [...]. Decía mi mamá: “ya no tienes tu nariz, no tienes tu colita, porque yo las corté”. Antes decían que venías de los árboles, por eso dicen *chän och* [...]. El *chän och* es capturado. Le hacen trampa, lo agarran en la selva y lo vuelven niño. El nombre se daba después, cuando ya era niño. (Entrevista personal con Chanuk, el 10 de diciembre de 2016)

Como se ha mencionado, cuando una mujer sufre un aborto (*u luki*), el producto no es enterrado, sino devuelto a los árboles. Según los informantes, este se puede deponer en cualquier árbol que tenga un tronco ancho, normalmente ubicado en la selva en un lugar alejado de las viviendas. De acuerdo con algunos informantes, el alma del producto o del bebé “se va con el dueño de los animales”.

8 *Philander oposum*, especie de marsupial de la familia Didelphidae, también se le conoce como tlacuache o comadreja de cuatro ojos.

En la actualidad, son muy pocas las personas que siguen colocando el producto en los árboles, y algunos se atreven a decir que esta costumbre era fruto de la ignorancia de los antepasados, los cuales no sabían que también los fetos tenían que ser enterrados. Queda claro que no se trataba de un problema de ignorancia y que las influencias de otras religiones cambiaron la concepción acerca de los fetos y de los cuidados que es necesario observar en el caso de una interrupción de embarazo. Con base en los datos recabados, ¿podemos inferir que, antes de la introducción de los conceptos de la ciencia occidental se consideraban a los fetos y a los niños como seres pertenecientes a un estatus ontológico distinto al ser humano?

En primer lugar, a la criatura en el útero no se le asignaba un nombre, sino que era simplemente llamada “pequeño tlacuache”; en el caso de muerte prematura, no se le enterraba como los adultos y tampoco era tratada como un ser humano: se habría colocado en uno de los numerosos árboles presentes en el panteón, y no en un árbol cualquiera de la selva. Finalmente, los informantes afirman que el alma del feto vuelve a la selva, porque su destino final es distinto al de los seres humanos. El alma de las personas baja al inframundo (*Ya'alam lu'um*) para después ser enviada a la cueva del dios de la lluvia, Mesäk, donde vivirá junto con las almas de sus ancestros (Boremanse, 1998). Por el contrario, el *pixän* de los fetos o de los niños sin nombre no queda bajo la tutela de Mesäk, sino del dueño de los animales silvestres.

Entre los lacandones contemporáneos, el tratamiento de los restos depende de la condición ontológica del sujeto: si es “persona” se entierra, pero en caso contrario, se deja en la selva. De esta manera, todos los adultos y en general los niños que han superado el tercer mes de vida son enterrados, porque, como veremos, ya se han afirmado como *Jach Winik*. Asimismo, una especie de armadillo, llamado *u pixän winik*, “el alma del hombre”, es considerado como un lacandón atrapado en el cuerpo de un animal; se trataría de almas que, por castigo divino, se han encarnado bajo dicha forma. Los informantes afirman saber distinguir un armadillo común de este ser, en cuanto presentaría unos rasgos anómalos: posee manos y ojos humanos. Por esta razón, queda estrictamente prohibido matarlo, y en el caso en que se le quite la vida por accidente, debe de ser enterrado. También el perro (*pek*), que es considerado como un lacandón que ha adoptado la forma de un animal, es enterrado con ofrendas de carne y tortillas: “Siempre cuando muere un perro y se entierra, se mete tortilla, el perro es persona y lo saben” (Koj, Nahá). Por lo anterior, podemos afirmar que se reconoce en el feto una condición distinta a la humana.

Por lo general, en el pensamiento nativo, el feto es considerado como un agente potencialmente peligroso y contaminante. Platt (2002), en un trabajo etno-ostétrico llevado a cabo entre los macha, afirma que: “las mujeres embarazadas son consideradas no sanas (*mana sanuchu*) o enfermas (*unqusqa*)” (132). Encontramos las mismas creencias entre numerosos grupos indígenas mayas. Wisdom (1961) advierte que los mayas ch'orti' de Guatemala piensan que una mujer embarazada puede infectar a las personas y a los objetos situados a corta distancia, y que se

evitan los contactos con ellas en la medida de lo posible (329). Asimismo, los mayas yucatecos utilizan la expresión *k'oja'an ti' chaampal*, “ella está enferma de un niño”, para referirse al embarazo (Güeméz, 2000) y entre los tzotziles, después del nacimiento del niño, la madre es tratada como una portadora de enfermedad, y el embarazo se concibe como una alteración del organismo (Vogt, 1979: 40).

Entre los lacandones, se emplea la expresión genérica *mo'utz* para indicar un sujeto enfermo, y una mujer embarazada es definida *mo'utzkin*. Sanar de una enfermedad se dice *ku chenij* (literalmente “bajó, se calmó”), y la misma expresión es utilizada para referirse a una mujer que acaba de parir. Finalmente, para referirse al padre del niño, se utiliza la locución *tu utsaj u lak*, “ya sanó su esposa” o *tu chukaj'och*, “capturó a un oposum” (Boremanse, 1998: 78).

Se piensa que el feto posee un alto poder destructivo, que puede influir negativamente sobre las personas y los objetos que lo rodean. Por ello, los lacandones evitan hablar con una mujer embarazada antes de emprender cualquier tipo de actividad:

Si vas a pescar y le dices, no encontrarás pescado o te vas a caer al agua; si quieres preparar comida, el niño [feto] te la echa a perder, te saldrá todo mal. Si vas a caminar, puedes caerte en la selva; si dices que quieres ir al río a buscar caracoles, no encontrarás nada. El niño lo echa a perder todo, mejor no hablar nunca, ¡es muy poderoso!. (Entrevista personal con Koj, el 10 de noviembre de 2016).

En esta concepción, los fetos poseen la capacidad de quebrar objetos que están en proceso de fabricación, y por esta razón, a la mujer embarazada se le prohíbe acercarse a los hombres que están moldeando artículos de arcilla o de madera. Asimismo, no pueden acercarse a ningún lugar sagrado, como a las ruinas, a las lagunas o a las cuevas presentes en la selva. El poder destructivo es atribuido al carácter del feto, el cual, como todos los niños, “no sabe cómo tocar las cosas y las quiebra” (Entrevista personal con Nuk, el 15 de abril de 2018). El peligro mayor es representado por el hecho de que el feto no permite la sanación de las heridas y la coagulación de la sangre: si una persona se hiere y sangra en presencia de una mujer embarazada, esta tendrá que mojar la herida con su propia saliva (también es eficaz la saliva del padre), para que el individuo lastimado no sufra una hemorragia. Muchos informantes dicen que el bebé altera los ojos de la madre, los vuelve “calientes como fuego” y, por consiguiente, también la mujer tendrá la capacidad de quebrar objetos o lastimar a los seres humanos.

Postulando que el feto es un ser que pertenece a una categoría ontológica indefinida, ya que aún no es humano, ¿podemos inferir que su peligrosidad depende de su estatus liminal? Los datos etnográficos sugieren que los niños en el vientre materno oscilan entre la condición de animalidad y la de humanidad. Vernant (2001) reporta que esta idea también estaba presente entre los antiguos griegos:

[...] el alumbramiento constituye un aspecto de animalidad dentro de la institución social del matrimonio. Primero, porque en la procreación la pareja conyugal, cuya unión se basa en un contrato, produce un retoño semejante a un animalito, que desconoce cualquier norma cultural [...]. Finalmente, porque al engendrar, como lo hacen los animales, un retoño humano, el parto, acompañado de gritos, de dolores, de una suerte de delirio, expresa a los ojos de los griegos el aspecto salvaje y animal de la femineidad [...]. (2001: 28-29)

Eliade (1974) menciona que, en las sociedades en las que se desconocen las causas fisiológicas de la concepción humana, la maternidad es concebida como la inserción del niño al interior del vientre materno por parte de agentes externos, tras el contacto de la madre con un objeto o un animal del cosmos circunstante (15). Frazer ([1944] 1981) compara datos etnográficos inherentes a distintas sociedades del globo; a propósito del peligro del embarazo reporta que, en la mayoría de las sociedades analizadas, la mujer embarazada es alejada del grupo y tratada como un agente altamente contaminante (251). El autor evidencia que el miedo de la comunidad se vuelve mayor cuando una mujer sufre un aborto o llega a parir un niño sin vida: hasta que ella recobre la salud, es mantenida en cuarentena y se le prohíbe el contacto con cualquier otro ser viviente (Frazer, [1944] 1981). Mary Douglas (1973) confirma que la peligrosidad ínsita en el feto se debe al carácter de ambigüedad que este posee, encontrándose en una especie de línea de demarcación entre un ser humano y “otro tipo de ser”: si no hubiese fluido la sangre, el feto se habría convertido en una persona, pero tampoco se puede considerar como una persona muerta, ya que nunca ha vivido (131). De la misma manera, entre los nuer estudiados por Evans-Pritchard (1956), se piensa que los abortos o los niños deformes son en realidad crías de hipopótamo; Douglas interpreta esta creencia afirmando que el nacimiento de estos seres amenaza la frontera que se establece entre lo humano y lo animal:

Cuando tiene lugar un nacimiento monstruoso las líneas de demarcación entre lo humano y lo animal pueden verse amenazadas. Si podemos rotular el nacimiento monstruoso como acontecimiento de un género peculiar las categorías podrán ser reconstituidas. Así los nuer consideran los partos monstruosos como crías de hipopótamo que nacen accidentalmente de los seres humanos y, con esta rotulación la acción apropiada es clara. Dulcemente los arrojan al río, al que pertenecen. (Douglas, 1973: 59)

Revisando la obra de Evans-Pritchard, encontramos que la creencia arriba reportada es considerada como el resultado de una venganza cobrada por una especie animal, en este caso los hipopótamos, que tendría como finalidad castigar a un cazador abusivo. De esta manera, los animales se vengan imprimiendo su forma “*by stamping their likeness*” en el feto (1956: 84). Muy interesantes son también los datos reportados por Lévi-Bruhl (1974), recabados en sociedades africanas por otros autores:

Cuando un niño llega a la edad de tres o cuatro años y se mantiene delgado a pesar de que coma muy bien, el caso se considera muy serio. Los padres llevan su niño a la casa del sacerdote y le consultan. Éste examina al niño y puede ocurrir que decida que el niño no es humano, que es el “hijo de la maleza o del agua”. En el primer caso, los padres dan el niño a un amigo para que lo lleve al bosque. El niño abandonado comenzará a llorar, y después de haber mirado a su alrededor y haberse cerciorado de que nadie hay por allí, se transformará en mico y desaparecerá entre los árboles. En el segundo caso, se procede de manera análoga. El niño es abandonado cerca del agua. Viéndose solo, se convierte en serpiente acuática y desaparece en el río.

En el caso, muy raro, de que el niño nazca muy prematuramente a causa de un accidente, nadie podrá persuadir a los indígenas (el texto hace referencia a creencias registradas en Australia central, N. del A.) de que el feto es un ser humano desarrollado de forma incompleta. Están absolutamente convencidos de que es hijo de algún animal, de un canguro, por ejemplo, que ha entrado a esa mujer por desprecio [...]. (Lévi-Bruhl, 1974 33-34)

Más adelante, el antropólogo afirma que, en Nueva Guinea, un niño recién nacido “no cuenta en absoluto”, en el sentido de que “no ha nacido completamente del todo”. Sólo después de haber hecho su ingreso al grupo social, tras haber cumplido ciertos ritos que permiten agregar a la nueva criatura al mundo de lo humano, “podrá decirse que ha nacido” (Lévi-Bruhl, 1974:117).

Por lo que respecta a la etnografía maya, Bourdin (2007), en un estudio sobre los términos empleados por los mayas en la descripción del cuerpo, advierte que entre los mayas yucatecos existe la expresión *uinic-hal*, que indica la formación del embrión, y que los indígenas no operan una distinción entre la formación de un embrión humano o animal, y la traduce como “formarse cualquier animal racional o irracional” (2007: 90). Vemos que, también para la formación de embriones de animales, se utiliza el término *uinic-winik*, es decir “gente”, o “persona”; esto permite reiterar que las fronteras ontológicas no son claramente definidas.

Gossen (1989) reportó que los mayas chamula se refieren a los niños utilizando el nombre de un animal (“mono”) y no le asignan un nombre propio; evidenció que el mono representa la antítesis a lo humano (444). El autor concluyó que, de esta manera, otorgarle al niño un nombre durante el bautizo tiene una gran importancia simbólica, ya que “lo acerca al reino de la conducta social” (1980: 46). En numerosos sistemas animistas, en donde el problema de la oposición entre humanidad y animalidad es crucial, al feto se le reconoce una condición ontológica ambigua. En la literatura amazónica, encontramos numerosos ejemplos que permiten ilustrar dicho concepto. Vilaça (2016) apunta que el hecho de que los padres sean humanos, no garantiza la humanidad del producto de su unión. Grotti y Brightman (2012) advierten que entre los trio y los wayana, la condición de humanidad se adquiere con el tiempo, a través de la educación y de la introducción del niño al mundo social. La criatura que la mujer lleva en el vientre no posee atribuciones hu-

manas claras y definidas, tanto que la crianza del niño se define usando el término *arimika*: “deshacer al mono araña” (2012: 164).

En la mayoría de las sociedades indígenas, el período de gestación y *post-partum* están sujetos a una serie de restricciones alimenticias, que siempre fueron interpretadas como una medida para asegurar la salud de la parturiente y del niño. En el siguiente apartado, ahondaremos en el análisis de dichos tabús, poniéndolos en conexión con la condición ontológica de los fetos/niños.

Liminalidad y prohibiciones alimenticias

Analizaremos las prohibiciones y los tabús que tienen que ser respetados por las mujeres lacandonas embarazadas, para después cruzar los datos con información etnográfica recabada por otros autores. Existe un conjunto de alimentos que no pueden ser consumidos durante el período de gestación; uno de los animales más peligrosos es el armadillo (*w'ech*), porque podría causar malformaciones o la muerte de la gestante y del niño. Si se caza un armadillo, este debe ser preparado lejos de la mujer embarazada, y es necesario lavar con mucho cuidado cada plato o cubierto que haya entrado en contacto con la carne del animal. Es indicativo el hecho de que tampoco una perra embarazada puede comer carne de armadillo, porque corre el riesgo de abortar a sus cachorros; una consecuencia del hecho de que el perro es considerado *jach winik*. Cuando se pregunta por las razones de estos tabús, los lacandones contestan que, por lo general, se prohíbe la ingestión de animales que poseen pezuñas y que rascan el terreno, ya que estos “podrían rascar la placenta y romperla”. En este sentido, también el hormiguero de collar (*ch'ap*) y el oso hormiguero común (*junts'it yichak*) son considerados un peligro para la madre y el bebé. Tampoco se comen animales que se nutren de larvas y gusanos, dado que estos alimentos se asocian a las ideas de muerte y putrefacción. Las mujeres explican que no se pueden consumir frutas o verduras que presenten algún tipo de deformación natural; se consideran altamente peligrosos aquellos vegetales o frutos que crecen como “siameses”, en particular los plátanos, ya que pueden modificar la forma del feto y transmitirle la malformación.

¿De dónde se origina este miedo a los animales en el período prenatal? Woortmann (2013) afirma que la comida es una metáfora del cuerpo social, y que, al clasificar alimentos, se clasifican personas (34). Fischler (1995), en un notable trabajo sobre el papel de la alimentación en la formación de la persona y de los lazos sociales, argumenta que:

La incorporación, es decir, el movimiento por el cual hacemos traspasar al alimento la frontera entre el mundo y nuestro cuerpo, lo de fuera y lo de dentro. Este gesto es a la vez trivial y portador de consecuencias potencialmente irreversibles. Incorporar un alimento es, tanto en el plano real como en el plano imaginario, incorporar todo o parte de sus pro-

iedades, llegamos a ser lo que comemos. La incorporación funda la identidad. La fórmula alemana *Man ist, was man isst* (somos lo que comemos) es verdadera en el sentido literal, biológico: los alimentos que absorbemos proporcionan no solo la energía que consume nuestro cuerpo, sino también la sustancia misma de nuestro cuerpo. (66)

En este sentido, Frazer había señalado que los indígenas cuidaban su alimentación, en cuanto creían que, ingiriendo un cierto alimento, podían adquirir las características de la planta o del animal consumidos: “el salvaje comúnmente cree que comiendo la carne de un animal u hombre adquiere no sólo las cualidades físicas, sino también las cualidades intelectuales y morales que son características del animal o del hombre” (1981: 561). La misma creencia es compartida por numerosos pueblos indígenas, en donde el régimen alimenticio se configura como uno de los factores principales de la definición del ser humano. Vilaça ha dedicado muchos trabajos al estudio de las concepciones del parentesco y la construcción de la persona entre los wari’; por lo que respecta a las prohibiciones alimenticias, evidencia que para los wari’ queda prohibido matar o tener contactos con ciertos tipos de presas durante el embarazo y después del nacimiento del niño (2002: 356). La autora argumenta que, en el área amazónica, el parentesco no tiene una base biológica, sino que este debe de ser constantemente construido desde el momento de la concepción. El feto posee una situación ontológica indefinida, y entre los wari’ el ser humano oscila entre la condición de humanidad y la de animalidad durante toda su existencia, en donde la metamorfosis representa una amenaza real y constante (Vilaça, 2016). Por consiguiente, las prohibiciones alimenticias tienen como finalidad eludir el peligro de que el niño pueda convertirse en un animal al interior del útero materno: si los padres comen un mono de una manera no apropiada, los niños tomarán el aspecto del animal (Vilaça, 2002: 356-357). De la misma manera, Gow (1991) reporta que, en la Amazonía peruana, el padre del recién nacido no puede matar, tocar y ni mirar a determinados animales, y no puede cortar el árbol catahua, que tiene espinas y una resina urticante, ya que “the foods eaten or objects worked on by the parents transform the body of the child into those food or objects” (1991: 154).

Con base en lo anterior, podemos notar que las prohibiciones alimenticias desempeñan un papel crucial para la formación de un individuo sano, y que deben ser respetadas desde la gestación hasta dos o tres años después del nacimiento, momentos más delicados de la construcción del cuerpo: Durante esta fase, el niño es altamente vulnerable a los cambios y al peligro de “malformaciones”. Considerando los datos reportados en este apartado, podemos confirmar que, durante sus primeros meses de vida, el niño lacandón oscila entre la condición de animalidad (el *chän och*, tlacuache) y la de humanidad (transmitida por sus padres).

A menudo, la condición de no-humanidad o liminalidad es asociada al mono, un ser que se encuentra en el límite entre lo humano y lo animal: es el animal más

parecido a los hombres, pero pertenece al mundo de lo salvaje, a la selva. Asimismo, muchos de los animales cuyo consumo queda prohibido entre los lacandones, poseen características que los acercan al ser humano. Por lo general, los informantes dicen que “hay que tenerle miedo a los animales que tienen mano como hombre, los que tienen cinco dedos” (Diario de campo, noviembre de 2016). Encontramos la misma referencia en el mito ontogénico de los mayas tojolabales, donde se menciona que los primeros hombres, que habían hecho enojar al Dios Creador a causa de su pereza, fueron castigados y convertidos en animales que conservan las manos, una reminiscencia de su pasado como humanos: “[...] entonces los volcanes empezaron a eructar ceniza, los hombres huían a las cuevas, empezaron las lluvias, cenizas y lluvia limpiaban el primer mundo. Los pocos que se salvaron se convirtieron en animales que conservan manos: el tepescuintle, el armadillo, la ardilla, el pizote, el mono, el saraguato y el conejo” (Ruz, 1981: 16-17).

Por lo anterior, podemos reiterar que no es el alma lo que asegura la pertenencia a una determinada especie, sino las características que tomará el cuerpo. Será entonces necesario evitar que el niño se convierta definitivamente en un animal, prohibiendo de esta manera el consumo de la carne de ciertas presas, ya que “el cuerpo encarna, literalmente, aquello que consume” (Pitarch, 2000: 8).

En este sentido, el feto es, al mismo tiempo, un ser vulnerable y peligroso, porque empieza su lucha para afirmarse como *Jach Winik*, como un Hombre Verdadero. Si la criatura no logra salir de la condición de animalidad o si la madre sufre un aborto, el producto será devuelto a la selva, a los dioses y a los dueños que tutelan la fauna; si sobrevive, tendrá que seguir construyendo su propio cuerpo, para poderse afirmar en el mundo como un lacandón, como analizaremos en el siguiente apartado.

El pequeño tlacuache se convierte en hombre

A propósito de la importancia de la comensalidad en ámbito ritual, Durkheim (1982) había observado que “la alimentación recrea sin cesar la sustancia del organismo. Así, pues, una común alimentación puede producir los mismos efectos que un origen común” (313).

En las concepciones de los pueblos originarios, el régimen alimenticio se configura como un fuerte factor de afirmación identitaria, ya que es lo que permite el moldeado de los cuerpos. En palabras de Pedro Pitarch, que menciona el caso de los mayas tzeltales, dice que

A diferencia de las almas, que son dadas (son el *talel* de una persona, es decir, literalmente “lo que le viene dado”), el cuerpo indígena se hace. El cuerpo se va lentamente formando a lo largo de la vida individual y, en efecto, la cultura tzeltal deposita un enorme esfuerzo en su construcción: en el control de los gestos, del lenguaje apropiado y del uso correcto

de la vestimenta. Pero seguramente es la alimentación la función que ejerce un papel mayor en la formación del cuerpo. Se funda en la idea de que el cuerpo encarna, literalmente, aquello que consume. Por tanto la carne del cuerpo indígena está hecha de maíz y frijol, los elementos básicos de la dieta de los campesinos de Chiapas [...]. El consumo continuado de otro tipo de alimento resultaría en una muy real transformación corporal [...]. La cocina, es decir el principal productor de los cuerpos, es lo que diferencia a los indígenas tanto de los animales o los espíritus como de otros grupos humanos -y por tanto, no exactamente humanos- como los europeos. (Pitarch, 2000: 8)

Entre los lacandones, la construcción del cuerpo y de la identidad empieza a través de los fluidos corporales de los padres, como apunta Marion, cuando el padre “pasa su savia al infante y lo nutre con su miel”, es decir, a través del esperma (1999: 97). Durante los primeros meses de vida, los niños son altamente vulnerables; en el pasado, antes de que se empezara a acudir a clínicas y hospitales para recibir atención médica, el riesgo de muerte prematura era una constante entre los recién nacidos. El rito de paso, ahora en desuso, marcaba el momento en que el pequeño entraba a formar parte de la comunidad y, en mi opinión, el momento en que su condición de humanidad era establecida y formalizada. Marion apunta que, antes de que se efectuara el ritual, el niño no podía salir de la vivienda doméstica, no tenía un nombre (se le llamaba simplemente *och* “tlacuache”) e, incluso, sus parientes ignoraban su sexo. Según la autora, se trataba de una medida de protección, en cuanto “los lacandones piensan que el hecho de darle un nombre al niño, inmediatamente después de su nacimiento le atribuye una identidad social frente a los demás miembros de su comunidad, haciéndole correr un riesgo de muerte prematura” (Marion, 1999: 280).

Sin embargo, la autora no explica la conexión entre el hecho de atribuir una identidad social al niño en una fase temprana de su vida y exponerlo a un peligro. De hecho, esta afirmación puede parecer algo contradictoria, si consideramos que es la integración al grupo de pertenencia lo que asegura una identidad y protección al individuo. Más adelante, la autora afirma que “[el niño] durante ese periodo no es más que un pequeño ser de la naturaleza -un oposum- estrechamente unido a su madre, que no se separa nunca de él” (Marion, 1999: 280). Insisto sobre el hecho de que el problema reside en que los pequeños, durante los primeros meses –o incluso años– de vida, no están listos para ser presentados ante la colectividad como miembros de la especie humana.

Valdría la pena describir el rito de paso lacandón, aunque haya caído en desuso, en cuanto permite poner en relieve dos de los factores principales que determinan la construcción de la persona lacandona: el trabajo y la alimentación. Entre los lacandones del norte, el rito tomaba el nombre de *mee'k'chähäl*, e implicaba una gran ofrenda en el templo para los dioses que permitieron al niño sobrevivir y llegar al momento de la presentación ante la colectividad. La expresión proviene del término *u meek'ik* (abrazar), y hace referencia al hecho de que el iniciado era cargado

en los brazos y luego era instalado a horcadas sobre la cadera del celebrante del rito (Boremanse, 1998). El iniciado era llamado *mek'ur* (“el abrazado”) y no se utilizaba su verdadero nombre durante la ceremonia. El padrino, en el caso de un niño, o la madrina, en el caso de una niña, eran generalmente individuos ajenos al grupo familiar o parientes lejanos, y también ellos eran llamados *mek'ur* (Marion, 1999: 282).

Durante el rito, se proporcionaban a las deidades incienso de copal, varios tipos de alimentos y *ba'alché*, el padre ofrecía todo género de regalos a los incensarios sagrados y rezaba por la salud del hijo y de su madre. La fase culminante del rito consistía en la enseñanza ritual, donde el padrino o la madrina mostraban al iniciado cómo tendría que trabajar durante la edad adulta. En el caso de un niño, se presentaban ante los dioses todas las herramientas que este tenía que aprender a utilizar para convertirse en un Hombre Verdadero: machetes, cuchillos, arco, flechas y fibras vegetales para hacer morrales. Al niño se le ponía una túnica nueva y hacía su ingreso al templo, y el padre declaraba estar borracho de *ba'alché*, un gesto que, según Boremanse, tenía la finalidad de enseñar al niño cómo se tiene que terminar un ritual (Boremanse, 1998: 83). Después, se mostraba al pequeño cómo subir a los árboles para defenderse de los animales de la selva, utilizando uno de los palos del templo a manera de demostración; se le mostraba cómo barrer el piso del templo y luego el padre llevaba al niño a la selva. Allí se le enseñaba cómo recolectar la resina para los rituales, cómo limpiar los senderos utilizando el machete y cómo cazar. La enseñanza ritual terminaba cuando el padre enseña al pequeño a tener *tukul* “raciocinio, pensamiento”, es decir, a ser un ente pensante. Se dice que un niño *ma'na u tukul* “carece de raciocinio” (es inmaduro, literalmente “no puede pensar”). Se oficiaba, entonces, un rito a través del cual el padre permitía el despertar del *tukul* en su hijo, tocando su frente, sus mejillas, su barbilla y sus orejas con semillas de calabaza (Boremanse, 1998: 84-85). En el caso de una niña, se presentaban ante los dioses las herramientas necesarias para hilar el algodón y unos utensilios que se emplean en la cocina. La enseñanza ritual empezaba cuando la madrina enseñaba a la niña las hortalizas y corral donde se crían los pollos; después se desplazaban hacia la cocina, donde la iniciada aprendía a hilar y a moler el maíz (Marion, 1999: 287).

Aunque al día de hoy los pequeños no se presentan ante la colectividad por medio del rito de paso, los lacandones siguen afirmando que el niño se convierte en Hombre Verdadero cuando aprende a trabajar. La importancia del trabajo para la definición del ser humano es crucial, ya que los lacandones piensan que todos los seres del cosmos trabajan en las milpas o en las viviendas, incluyendo a los dioses y las almas de los difuntos. Cuando tienen que definirse como grupo étnico, los informantes subrayan constantemente que los Verdaderos Hombres trabajan en las milpas, para alimentarse y alimentar a los dioses con los frutos de las cosechas. Por

tanto, al escuchar las prédicas de los misioneros, que prometían un paraíso en el que no hay trabajo ni cansancio, un anciano lacandón contestó:

¿Qué clase de hombre no trabaja? Si no cuido mi milpa, ¿qué hago, qué voy a comer, qué le doy a mi esposa? Hachäkyum nos hizo para que trabajáramos; nos dio el maíz, para que las mujeres lo preparen, para que los dioses primero coman. ¿Qué clase de hombre no trabaja? Los dioses en el cielo poseen sus milpas, las almas de Mesäk también, los *Jach Winik* tenemos que trabajar siempre. (Diario de Campo, 25 de abril de 2017)

El trabajo milpero es lo que permite a los lacandones distinguirse de la alteridad humana: los blancos compran sus alimentos, porque el dios que los creó, Äkyantho', les otorgó el dinero; por el contrario, el Creador de los lacandones les donó el maíz y todas las herramientas para cultivarlo y procesarlo (Bruce, 1974). Por lo anterior, queda claro que el niño, para convertirse en un miembro de grupo, debe aprender a trabajar como un lacandón.

Volviendo al análisis del rito de paso, vemos que el elemento de la comensalidad juega un papel fundamental: al niño se le enseñaba a comer como un Hombre Verdadero. Marion reporta la fórmula con la que se iniciaba a una niña:

“Chae, chan mek’ur, tan in kansiktech a saktik a nok” [Toma mi pequeña ahijada, te enseño a tejer tu ropa];

“Chae, yan a chuik a chan pik yetel a puts” [Toma, te hará falta coser tu falda con una aguja];

“Chae or, sok a mentik a chan pim” [Toma las fibras, para hacer tu bolsita de corteza];

[...]

“Hanta wa’, tsoy a wuik u yochi Winik” [Come esas tortillas, te gustará la comida de los Verdaderos Hombres]. (Marion, 1999: 281-282)

Entre los lacandones del norte, los padrinos y los iniciados comían juntos con todos los participantes, mientras que en el sur comían por separado; en este caso, se trataba de comida ritual que era preparada especialmente para ellos y que sólo ellos podían consumir, mientras que el resto de la comunidad comía posteriormente. El acto de comer juntos permitía la formación de un lazo de parentesco entre el iniciado y su padrino (Boremanse, 1998: 87).

El hecho de compartir comida no solamente crea lazos de parentesco entre individuos que no pertenecen al mismo grupo familiar, sino que también permite crear cuerpos idénticos (o similares): compartir comida significa “tener el mismo cuerpo del otro”: *ket u bäkel yetel*.

Conclusiones

Según los marcos del naturalismo occidental, cada existente se distingue en cuanto pertenece a una determinada especie. Por ejemplo, la taxonomía linneana permite individuar inmediatamente a qué categoría pertenece un dado ser biótico; mientras que otros sistemas clasificatorios permiten organizar el mundo de los elementos inertes. Sin embargo, en el sistema de pensamiento indígena, es necesario emplear otros métodos de clasificación, lo que resulta ser más complicado en vista de que las fronteras ontológicas no están claramente delimitadas, como en los sistemas animistas, en los que los seres están constantemente sujetos a la metamorfosis y pueden oscilar de un estado a otro.

Por ejemplo, un lacandón diría que, desde su punto de vista, el tepezcuintle es un animal, en cuanto se muestra bajo la apariencia de un roedor silvestre que se alimenta de vegetales. Sin embargo, los indígenas reconocen que, al interior de su colectivo, los tepezcuintles son personas, que viven en aldeas, poseen templos y chamanes, hablan, trabajan en las milpas y en las viviendas. Por consiguiente, la frontera entre lo humano y lo animal es virtual, y tiene que ver con la perspectiva del sujeto que mire a la otredad. Entonces, el cuerpo se configura como un elemento central, del cual proceden los mecanismos de diferenciación que permiten al indígena afirmar su unicidad:

Una persona tiene una apariencia humana y en ese sentido es común hablar que *el concepto de persona tiene en su contenido común: la apariencia*. Una forma evidente de ser, ligada en cierta medida al cuerpo o a un tipo de cuerpo, ello es reconocible e indispensable para calificarse como *persona*. El cuerpo como la primera aproximación es desde luego indispensable para el desarrollo de una noción de persona, tanto en apariencia como en esencia. (Zavala, 2011: 310)

El problema de la construcción del cuerpo es central en las ontologías animistas; entre los lacandonos, la *persona lacandona* debe de ser construida desde el momento de su nacimiento. El trabajo de campo llevado a cabo en las comunidades permitió implementar la información etnográfica recabada por otros autores con respecto a las ideas sobre la gestación y el carácter ontológico del feto. Se evidenció que la creatura en el vientre materno pertenece a un peligroso estado liminal, encontrándose en un punto intermedio entre lo animal y lo humano. Reiteramos que, para los indígenas, la posesión de la entidad anímica no garantiza la pertenencia al grupo lacandón. En este sentido, es necesario moldear el cuerpo del recién nacido para permitir su ingreso al mundo social; cabe destacar que, al hablar de cuerpo no se hace referencia únicamente al organismo, sino al conjunto de prácticas que permiten al sujeto existir como miembro de una determinada sociedad: “la forma de los cuerpos es, por lo tanto, algo más que la mera conformación física: es el

conjunto de instrumental biológico que permite a una especie ocupar un hábitat determinado y desarrollar allí el modo de existencia distintivo por el cual mejor se la identifica” (Descola, 2012: 206). Los *Jach Winik* nacen como pequeñas criaturas silvestres; con el tiempo, tendrán que aprender las costumbres, el idioma y todas las prácticas que distinguen a los Verdaderos Hombres. En una selva poblada por una multitud de subjetividades, los lacandones se distinguen de los otros *winik* (“gente”) por ser la *Verdadera Gente*.

Referencias bibliográficas

- Balsanelli, Alice (2018). *Jach Winik y winik: la construcción de la identidad y de la alteridad entre los lacandones de la selva chiapaneca*. Tesis doctoral. Escuela Nacional de Antropología e Historia –ENAH–, México.
- Boremanse, Didier (1998). *Hach Winik, The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Institute of Mesoamerican Studies, the University at Albany, Nueva York.
- Boremanse, Didier (2006). *Cuentos y mitología de los lacandones, contribución al estudio de la tradición oral maya*. Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Ciudad de Guatemala.
- Bourdin, Gabriel Luis (2007). *El cuerpo humano entre los mayas, una aproximación lingüística*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Bruce, Roberto (1974). *El Libro de Chan Kin*. Instituto Nacional de Antropología e Historia –ENAH–, México.
- Cayón, Luis (2012). “Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía”. En: *Maguaré*, vol. II, N.º 26, pp. 19-49.
- Dehouve, Danièle (2008). “El venado, el maíz y el sacrificado”. En: *Cuadernos de etnología*, N.º 4, México, pp. 1-39.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorroutu Editores, Buenos Aires.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y Peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa, el sistema totémico en Australia*. Akal Editor, Madrid.
- Eliade, Mircea (1974). *Tratado de Historia de las Religiones*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Evans Pritchard, Edward (1956). *Nuer Religion*. Oxford at Clarendon Press, Gran Bretaña.
- Fausto, Carlo (2002). “Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazonia”. En: *Mana*, vol. 8, N.º 2, pp. 7-44.
- Fischler, Claude (1995). *El (h)omnívoro, El gusto, la cocina y el cuerpo*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Frazer, James George sir. (1944 [1981]). *La Rama Dorada, Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Garza Camino, Mercedes de la (1978). *El Hombre en el pensamiento religioso Náhuatl y Maya*. UNAM, México.
- Gossen, Gary (1980). *Los Chamulas en el mundo del sol, Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Instituto Nacional Indigenista, México.

- Gossen, Gary (1989). "El tiempo en San Juan Chamula: ¿mistificación o mitología viva?". En: *Mesoamérica*, N.º 18, pp. 441-459.
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood, Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press, Oxford University Press, Nueva York.
- Grotti Elisa, Brightman Marc (2012). "Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia". En: Brightman, Marc; Grotti, Vanessa Elisa y Ulturgasheva, Olga, (eds.), *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, pp. 162-174. Berghahn Book, USA.
- Güeméz Pineda, Miguel (2002). "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatekas". En: *Mesoamérica*, núm. 39, pp. 305-332.
- Lévi-Bruhl, Lucien (1974). *El alma primitiva*. Ediciones Península, Barcelona.
- Marion Singer, Marie-Odile (1999). *El Poder de las Hijas de Luna*. Plaza y Valdés, México.
- Nations, James D. y Valenzuela Chan K'in, José (2017). *Maya Lacandón, el Idioma y el Medio Ambiente*. James D. Nations, Middletown, DE, U.S.A.
- Perera, Victor y Bruce, Robert (1934). *The Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the Mexican Rain Forest*. University of California Press, Berkeley.
- Pitarch, Pedro Ramón (2000). "Almas y Cuerpo en una tradición indígena tzeltal". En: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, pp. 112: 1-18.
- Platt, Tristan (2002). "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". En: *Estudios Atacameños*, N.º 22, pp.127-155.
- Ruz, Mario Humberto (1981). *Los Hombres Legítimos, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Volumen I, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México.
- Trench, Tim (2005). "Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona". En: *Liminar*, vol. 3, N.º 2, pp. 48-69.
- Tozzer, Alfred (1907). *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*. Mc. Millan Co, Nueva York.
- Vernant, Jean Pierre (2001). *La muerte en los ojos, Figuras del Otro en la Antigua Grecia*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Vilaça, Aparecida (2002). "Makin Kin out of Others". En: *Journal of Royal Anthropological Institute*, N.º 8, pp. 347-365.
- Vilaça, Aparecida (2005). "Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities". En: *Royal Anthropological Institute*, N.º 11, pp. 445-464.
- Vilaça, Aparecida (2016). *Praying and preying. Christianity in indigenous Amazonia*. University of California Press, USA.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales, líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Vogt, Evon (1979). *Ofrendas para los dioses*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Wisdom, Charles (1961). *Los chortis de Guatemala*, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", Guatemala.
- Woortmann, Ellen (2013). "A comida como linguagem". En: *Goiânia*, N.º 11, pp. 5-17.
- Zavala Olalde, Juan Carlos (2011). "La noción de persona para los mayas". En: *Fundamentos en Humanidades*, vol. II, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, pp.151-161.