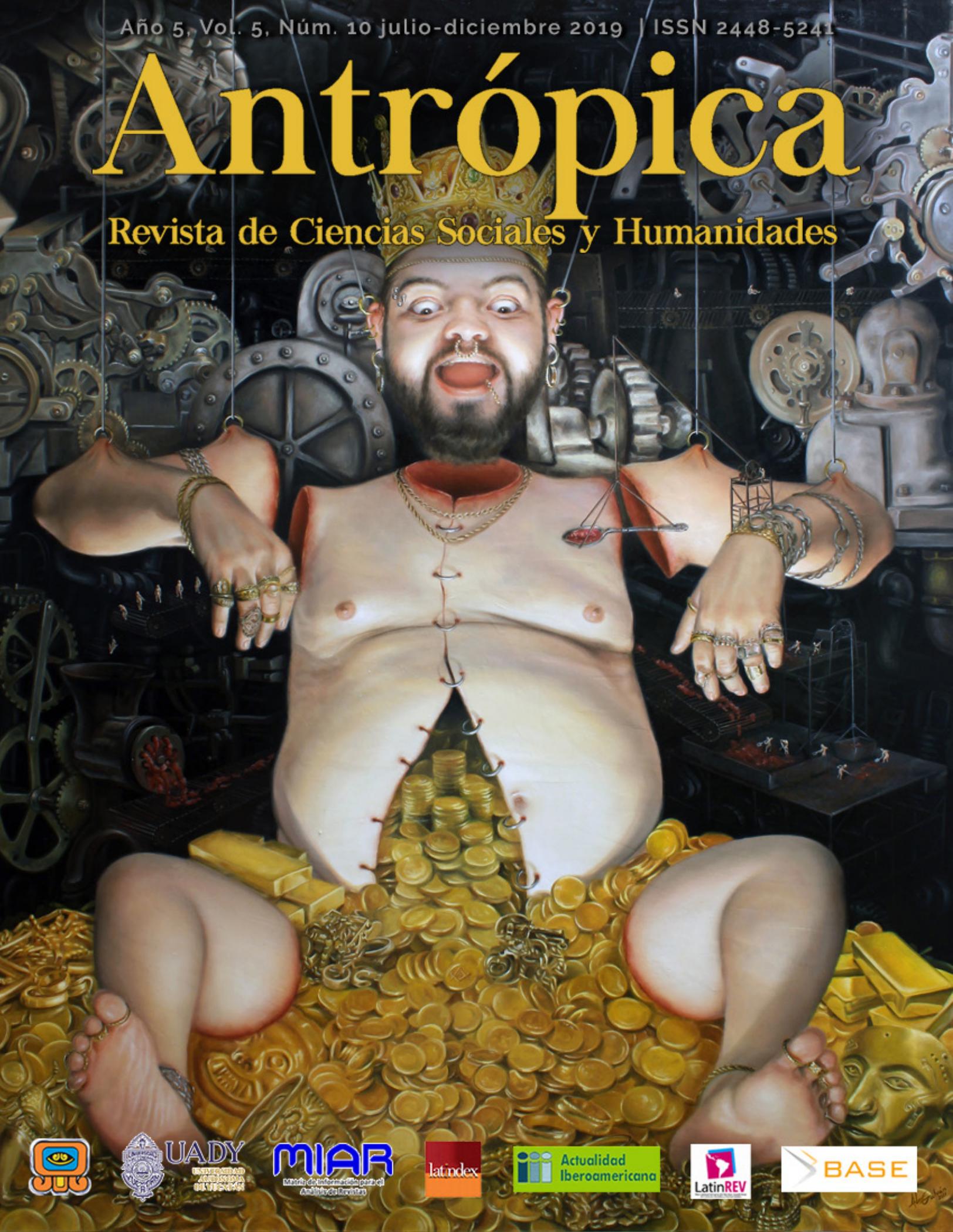


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades





Creaciones divinas y creaciones humanas: la condición ontológica del ser humano y de los enseres rituales lacandones

Divine and human creations: the ontological condition of the human being and ritual lacandon utensils

Alice Balsanelli

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

<https://orcid.org/0000-0002-4785-5554>

lalacandona@hotmail.it

Recibido: 9 de septiembre de 2018.

Aprobado: 13 de mayo de 2019.

Resumen

El artículo propone una comparación entre el proceso de creación de los seres humanos, narrado en el mito ontogenético lacandón, así como la elaboración de los enseres rituales de arcilla y hule. Los lacandones consideran a estos objetos como sujetos y les otorgan condición de persona (*winik*, en lengua maya). Lo anterior permite reflexionar sobre las nociones ontológicas del grupo estudiado, aclarando cuál es la concepción de persona en el pensamiento local. Para tal efecto, se ofrece un estudio comparativo, que toma en cuenta datos etnográficos procedentes de otros grupos mayas contemporáneos, así como trabajos inherentes a los mayas prehispánicos. Se argumenta que la condición de persona no depende de la materia prima de la cual se constituyen los cuerpos, ni de la dotación anímica, sino de un proceso de creación que conlleva el establecimiento de una relación entre un Creador y el sujeto creado. Asimismo, se ofrece una nueva interpretación de los enseres rituales, ya no estudiados desde un punto de vista simbólico, sino ontológico, de acuerdo con las ideas expresadas por los informantes.

Palabras clave: mayas, lacandones, enseres rituales, incensarios, mitos ontogenéticos, condición de humanidad.

Abstract

The article proposes a comparison between the process of creation of human beings, as it's narrated in the ontogenetic Lacandon myth, and the elaboration of clay and rubber ritual tools. Lacandon people consider these objects as subjects and as individuals (*winik*, in Mayan language). This enables a reflection on the ontological notions of this ethnic group, clarifying the conception of personhood according to the local thought. For this purpose, we offer a comparative study, which takes into account ethnographic data relative to other contemporary Mayan groups, as well as works inherent to the pre-Hispanic Mayas. We argue that the condition of personhood does not depend on the material of which the bodies are constituted, nor on the psychic endowment, but on a process of creation that entails the establishment of a relationship between a Creator and the created subject. Likewise, a new interpretation of the ritual items is offered, as they are no longer studied from a symbolic point of view, since ontological, according to the ideas expressed by the informants.

Keywords: Mayas, Lacandon, ritual tools, incense burners, ontogenetic myths, personhood

Sobre la investigación

El presente artículo se basa sobre el trabajo de investigación realizado en el transcurso de mis estudios de maestría y doctorado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México, con el apoyo económico de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Por lo que respecta al trabajo etnográfico, este se llevó a cabo en las comunidades lacandonas de Najá y Metzabok (Selva Lacandona, estado de Chiapas, México), desde 2011 hasta 2017. Se confirió gran importancia a la investigación bibliográfica y al trabajo de campo, en cuanto nos propusimos ofrecer una comparación entre la información procedente de la bibliografía inherente al grupo lacandón y a otros grupos mayas y los datos arrojados por los informantes. Asimismo, se acudió a trabajos realizados por arqueólogos en el área maya, en particular en el sitio de Palenque. De esta manera, se ofrece un estudio en torno a los enseres rituales lacandones, ya no estudiados en el marco del ritual –desde una interpretación simbólica– sino desde el punto de vista de los lacandones, quienes describen a dichos elementos como sujetos dotados de condición de persona.

Introducción: materias primas, almas y personas

En la mitología lacandona, los cuerpos de los *Jach Winik*¹ fueron moldeados a partir de la arcilla por el dios Hachäkyum (Nuestro Verdadero Padre) y su esposa², mientras que los granos de maíz fueron empleados exclusivamente para la creación de los dientes. A diferencia de lo que se narra en los mitos ontogenéticos de otros grupos mayas, entre los lacandones la creación del ser humano no consiste en un proceso de ensayos que culmina con el nacimiento de los hombres de maíz (Edmonson, 1971; Garza, 1978; Recinos, 1980), pues, los Hombres Verdaderos satisfacen a los Creadores desde el primer momento y desde un principio se trata de seres de arcilla.

Si bien, para algunos autores, la presencia de la arcilla en los mitos fundacionales se debe a las influencias de otras religiones, opinamos que esta aserción puede ser objeto de discusión. Algunos estudiosos de los mitos ontogenéticos mayas argumentan que el maíz representa la materia sagrada por excelencia, la única a partir de la cual pueden crearse hombres dotados de raciocinio y de habilidades motoras, mientras que la arcilla sería una materia inerte, de la cual no pueden generarse criaturas conscientes (Cruz, 1999; Morales, 2007). Mercedes de la Garza sostiene: «[el hombre de barro] no respondió a la necesidad de los dioses porque

1 Los lacandones se autodenominan *Jach Winik*: los Hombres Verdaderos o Auténticos

2 A la diosa se le denomina con el nombre genérico *U lak'a Hachäkyum* (La esposa de Hachäkyum), pero los lacandones, al expresarse en español, suelen referirse a ella llamándola Nuestra Madre.



no tenía entendimiento, y no tenía entendimiento porque había sido hecho de una materia inerte, no de una materia viva, por lo que no tenía tampoco movimiento» (1978: 42). Si este discurso puede ser válido en la cosmología quiché (Edmonson, 1971) y cakchiquel (Recinos, 1980), no podemos generalizar y afirmar que todos los mayas conciben a los hombres de arcilla como un error de los dioses y al barro como una materia prima inerte. Por ejemplo, en el mito tojolabal, no se especifica el material con el cual se crearon a los seres humanos, aunque se afirma que el maíz constituye su alimento principal (Ruz 1981). Con respecto al caso chol, Morales afirma: «[Los hombres] no eran ni de barro ni de maíz. Más aún, el maíz no es, para los choles, el origen de la vida, sino el producto de un presagio, de una búsqueda y de un esfuerzo» (1984: 141). Los datos arrojados por Gossen (1990) inherentes a la narrativa chamula, permiten entender nuestro argumento: de acuerdo con el mito, los hombres fueron hechos de barro, sin embargo, se convirtieron en personas al comer el cuerpo del dios creador: un cuerpo de maíz. En todas estas narrativas vemos que el maíz no representa la materia de la cual se constituyen los cuerpos en su origen, sino el elemento que entra a formar parte de la persona, asimilado en forma de alimento.

No estamos soslayando la importancia del maíz en la formación del ser humano maya, sino opinamos que este elemento no debe de considerarse como materia, sino como parte fundamental del conjunto de las características culturales que definen a la persona indígena. La condición de persona, como argumentaremos, no tiene origen en la materia, sino es el resultado de un complejo proceso de creación, que involucra a un creador y una criatura (Gell, 1998): implica un acto de voluntad, la existencia de una relación filial, la enseñanza de correctos hábitos alimenticios y de la cultura (de los que el maíz es una parte esencial). De hecho, volviendo a los choles, Morales (1984) apunta: «Los niños no tienen origen en la materia, sino que nacen por voluntad de Ch'ujtiat, lo que los diferencia de los hombres del *Popol Vuh* cuya existencia proviene del maíz» (p. 143). Pedro Pitarch (2000), con respecto a los mayas tzeltales, aclara:

A diferencia de las almas, que son dadas [...] 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 (en las oraciones el maíz es designado con las expresiones *ch'ul chu'*, *ch'ul bak'etal*, (sagrado pecho, sagrada carne) (p. 8).

Para seguir con nuestra crítica a las tesis materialistas, recurriremos ahora a los datos relativos a los lacandones, proponiendo una comparación con los mayas prehispánicos. Argumentaremos que, en el pensamiento maya, la arcilla no es



considerada una materia profana o inerte ya que, desde la época prehispánica, se le atribuía la dotación anímica. En el caso lacandón, observamos que la arcilla es una materia sagrada y viva, como lo evidenció Roberto Bruce (1971), escribiendo que los elementos del cosmos fueron creados usando *tunichil sa'am*, “arena de piedra”, una forma más noble y pura de arcilla (p. 132). A partir del mismo material, fueron creados los astros y los animales que, al igual que los seres humanos, poseen un alma, *pixän* en lengua maya. Cabe destacar que la dotación anímica es una característica de todas las criaturas del cosmos, se trata de la esencia divina que procede del plano celeste y que constituye la interioridad de cada existente, desde los elementos vegetales y los animales, hasta llegar a las entidades no-humanas y los dioses. Por consiguiente, todo lo que existe en el cosmos está dotado de vida y se considera *kuxa'an* (vivo). Este discurso es válido también para los elementos que categorizamos como “inertes”, como la madera y otros materiales de origen natural: la resina de copal, el hule, la piedra y el barro: a partir de estas materias primas se crean seres dotados de alma. Con respecto a este tema, Bruce (1971) aclaró:

En resumen, podemos decir que el pensamiento maya parece ver la vida-la existencia de todos los seres-como un solo (*sic*) elemento que corre en una gradación que desciende de los mismos dioses, pasando por el hombre y los animales, hasta llegar a los insectos. Esto nos conduce a una conclusión hipotética que puede demostrarse en una expresión lingüística: parece que el morfema *kux*, temático de “vida”, posiblemente tuviera su origen en la “deglotalización” de una forma original *k'u-x*. Sabemos que *k'u* significa “dios, ser sobrenatural, santo, sagrado” [...] de estas consideraciones lingüísticas podemos formar la expresión del valor filosófico: que la vida se reconocía como la presencia divina en todo ser vivo (p. 142).

A manera de ejemplo, podemos mencionar también el caso de las antiguas estelas: los estudios arqueológicos evidencian que los mayas prehispánicos consideraban a estos artefactos como seres animados y, por consiguiente, sagrados (Houston, Stuart, Taube, 2006). Del mismo modo, la dotación anímica era reconocida en numerosos enseres rituales y también en las ofrendas que se proporcionaban a los númenes sagrados:

Otras sustancias preciosas, como el incienso de copal, la masa de maíz, el caucho y el jade, también contenían alma y se quemaban en enormes braseros en los que se convertían en humo, forma de sustento que podían consumir los dioses. Esos mismos materiales que contenían el alma se enterraban bajo los pisos para dotar a los lugares con portales al Otro Mundo (Freidel, Schele, Parker, 1993: 202).

Con referencia al caso lacandón, los informantes afirman que cada objeto procedente de los antiguos templos posee alma y tiene vida, desde las piedras que constituyen los templos hasta los objetos de arte creados por los antiguos mayas. De acuerdo con los lacandones, dichos elementos fueron elaborados por los dioses y, por tanto, llevan en sí la esencia divina de sus creadores. Transcribimos una cita de Bruce (1971), que será muy útil para el desarrollo de nuestro discurso:



Se debe mencionar además los llamados *hot'ol tunich* “estelas, dinteles”, encontrados en las ruinas mayas. Se hicieron, según los lacandones, de *sa'am yetel k'ät*, “arena y barro”, y los glifos y relieves se hicieron con pinceles de cedro antes que endurecieran. Dada la creencia, entre tzeltales y otras personas de origen mayanese, de las estelas y esculturas mayas como “reyes, soldados” pero siempre como personas vivas, se puede considerar que posiblemente hayamos tocado un punto del pensamiento antiguo del pueblo maya: que estos “objetos de arte” eran seres vivos creados por los dioses, de la misma sustancia que el mismo hombre (p. 140).

Lo anterior permite subrayar un punto central que diferencia el pensamiento lacandón del occidental: en la cosmología maya no existen materiales inertes, los elementos elaborados a partir de materiales naturales se consideran sujetos, dotados de facultad de agencia, raciocinio y sentimientos. Para efectos del presente trabajo, tomaremos en cuenta los enseres rituales que se moldean a partir de la arcilla y de otras sustancias vegetales, con la finalidad de delinear un discurso sobre las concepciones lacandonas de objeto y de persona que, como anticipamos, difieren de la visión naturalista. Elegimos los enseres rituales en cuanto sus características y los ritos en los que se emplean fueron estudiados por numerosos autores (Tozzer, 1907; Soustelle, 1959; Mcgee, 1983, 1990; Marion, 1994, entre otros). No obstante, la antropología occidental ha analizado estos elementos acudiendo a la interpretación metafórica: para Occidente un incensario efigie *representa* al dios, así como una figurilla de hule *representa* a una persona. Sin embargo, el concepto de representación no encuentra ningún correspondiente lingüístico en maya lacandón, y los informantes aclaran que, tanto los braseros como los objetos de arcilla, son *winik* (personas-gente).

Es sabido que existen fuertes correspondencias entre los ritos lacandones y los del Periodo Clásico, en particular en el área palencana. En un interesante estudio sobre los dioses-incensarios provenientes del sitio de Palenque, Cuevas (2003) analiza la manera en que los incensarios efigie se enterraban como personas, cuando cumplían su ciclo vital y eran sustituidos por nuevos braseros. La autora establece un paralelismo entre los mayas clásicos y los lacandones:

Del estudio de la evidencia arqueológica y epigráfica, así como por analogía etnográfica, podemos saber que estos objetos rituales fueron portadores de propiedades simbólicas significativas: los consideraron como seres vivos, con un ciclo de vida; de ello se desprende que hayan seguido ciertas pautas de comportamiento [...]. De igual manera que se destinaron para el entierro humano lugares apropiados para sepultura, utilizaron los Templos de la Cruz, Cruz Foliada y del Sol para el entierro de los incensarios. Su depósito refleja también una costumbre funeraria que incluía una disposición específica del incensario, como fue la de un cadáver que colocaban con una posición y orientación determinada. Así, prefirieron enterrar a los incensarios en las fachadas occidentales, colocándolos verticalmente y con una orientación de sus caras anteriores al poniente o al sur, seguramente porque estas direcciones estaban asociadas con su tránsito al inframundo (p. 332).



Del mismo modo, Cuevas (2003) señala que el entierro de los dioses-braseros era acompañado por ofrendas equivalentes a las que se depositaban en los entierros humanos: alimentos, braseros menores contenientes de resina vegetal y probablemente ofrendas de sangre. Anticipamos que los quemadores de incienso utilizados en las ceremonias lacandonas son la encarnación de las deidades veneradas por los *Jach Winik*, y se consideran seres vivos dotados de espíritu, que nacen y mueren (véase figura 1). Durante el rito de renovación de dichos enseres, de su cuerpo se extrae una piedra y se dice que es el alma del dios que sale del organismo y que entra en uno nuevo —un nuevo brasero—. De este modo, se evidencia un paralelismo con la salida del *pixän* del ser humano, que ocurre cuando este muere y su espíritu deja la envoltura corporal (Tozzer, 1907).



Figura 1: dioses-incensarios lacandonos en el templo de Najá.

Los informantes hablan de los objetos-sujetos hechos de barro afirmando que poseen *u pixän kät*, “el alma de la arcilla”, con lo cual indican que se trata de entidades dotadas de vida. No obstante, no podemos confundir ni superponer el concepto de “vivo” con el de *winik*: mientras que la primera condición es dada, la segunda debe de ser adquirida y construida. Siguiendo a la antropología de las ontologías, la praxis indígena consiste en hacer cuerpos: en un cosmos poblado de subjetividades, donde el alma representa un elemento común, es el cuerpo el punto de partida para las diferenciaciones ontológicas. De esta manera, el cuerpo que caracteriza a una determinada especie social debe de construirse, mientras que la esencia espiritual permanece inalterada (Viveiros de Castro, 2010).



Aclaremos que, al hablar de cuerpo, no nos referimos a la substancia material, sino a todo el conjunto de prácticas que pertenecen al ámbito de la corporeidad y que definen a un sujeto como miembro de un determinado grupo social —el idioma, la alimentación, la vestimenta, el trabajo—. Dicho sucintamente: la esencia o interioridad es dada y compartida por todos los seres del cosmos, por lo tanto no es una prerrogativa humana. Asimismo, vimos que tampoco la materia de la cual se constituyen los organismos determina la condición de persona. Entonces, ¿De qué manera se forma un sujeto-*winik*? Para contestar esta pregunta propondremos una comparación entre la creación de los seres humanos por parte de los dioses y la de los enseres rituales elaborados por los hombres.

Las creaciones divinas: los *Jach Winik*

En los mitos fundacionales de casi todas las culturas se menciona una pareja primigenia o un ser dual que encarna en sí lo masculino y lo femenino, que está en el origen del cosmos y que crea a los dioses (Thompson, 2006). En el origen del cosmos lacandón está el dios remoto K'akoch, deidad primigenia y desconocida a los seres humanos. Él crea a las flores plumerias rojas y blancas³ de las que nacerán las deidades principales del panteón lacandón. K'akoch es exclusivamente “el dios de los dioses”, y se especifica que los lacandones no lo conocen y no lo veneran; de hecho, su brasero está ausente en los templos y no se le rinde culto. No obstante, los dioses sí lo veneran: toman *ba'alché*⁴ y queman copal en su honor, ya que lo reconocen como su Formador (Bruce, 1974). Después de haber despertado a sus criaturas, el Creador se encarga de alimentarlas. Con este propósito crea el maíz, el alimento por excelencia:

Primero K'akoch hizo maíz para Hachäkyum.

Muy bien”, dijo Hachäkyum, “Ahora hay quien va a hacer tortillas”. Nuestra Señora de Hachäkyum preguntó: “¿Cómo habré de hacerlo?”. Hachäkyum le dijo: “Así como yo te diré... tengo que pensarlo. Más tarde estará bien. La Señora de Hachäkyum respondió: “¡Sí!”. Se fue a tomar maíz. Lo tomó para desgranar maíz. Se fue a cocer sobre el fuego. Se fue a moler maíz en el metate (Bruce, 1974: 35-37).

K'akoch dona el precioso grano a sus hijos, sin embargo, no les explica cómo prepararlo para convertirlo en algo comestible. De esta manera, la esposa de Hachäkyum comienza un proceso de aprendizaje para hallar la manera correcta de preparar el alimento. En ello participan también otros dioses: su marido, que crea el metate, el dios del fuego K'ak, que proporciona la leña para el fuego. En un primer momento, la diosa no tiene éxito y lo que ella prepara no resulta agradable; su marido prueba la comida y sigue aconsejándola. Finalmente, gracias

3 En maya lacandón *säk nikté* (*Plumeria alba*) y *bak nikté* (*Plumeria rubra*).

4 Bebida alcohólica ceremonial de origen prehispánico, usada ampliamente entre los mayas de la península de Yucatán en rituales religiosos y curativos. El licor se extrae del árbol *Lonchocarpus longistylus* Pittier, conocido igualmente como *ba'alché*.



a la ayuda de su esposo, la Señora entiende que hay que cocer el grano, lavarlo en el río y luego molerlo; así, logra preparar un alimento agradable y aprende a hacer tortillas. En el mito lacandón, los dioses son presentados exactamente como los primeros seres humanos: son inexpertos, ingenuos, están moviendo los primeros pasos en el mundo. Cuando los informantes tienen que describir a sus dioses, siempre afirman que ellos se asemejan en todo a los lacandones: presentan el mismo aspecto físico –la vestimenta, los atuendos y el peinado– construyen viviendas idénticas a las de los lacandones, cazan con arco y flechas, trabajan en las milpas, poseen templos en los que queman copal, toman *ba'alché* y se emborrachan en honor a K'akoch (Balsanelli, 2014). Por las razones arriba mencionadas se dice que, en el plano celeste o en el Inframundo, los dioses son personas.

En un segundo momento, los hijos de K'akoch deciden crear a sus propios hombres, para que les veneren y alimenten. Así, Hachäkyum y su esposa empiezan a moldear figurillas de arcilla, que se convertirán en los *Jach Winik*: los lacandones. Los cuerpos se moldearon a partir de la arcilla, los dientes de los granos de maíz. Finalmente, cuando los artefactos cobran vida, se les otorgan el maíz y todas las herramientas útiles para su cultivación y preparación. Asimismo, se les dota del conjunto de elementos que tradicionalmente distinguen al hombre lacandón: la túnica blanca de algodón para los hombres (*säk nok*), la falda tradicional para las mujeres (*jach pik*), arcos y flechas para cazar.

En el mito (Bruce, 1974: 137), se explica la diferencia entre los hombres creados por Äkyantho', el dios de los ladinos y de los “extranjeros”, y los *Jach Winik*: a los primeros se les otorgaron caballos, ganado, puercos y ovejas, se les enseñó cómo domesticar y cuidar a los animales y se les dotó de todas las herramientas necesarias para trabajar (machetes, hachas), y también fueron dotados de medicinas, y aprendieron a manejar el dinero. Por el contrario, los lacandones, que no supieron utilizar esas herramientas y se mostraron incapaces de cuidar a los animales domésticos, tuvieron que aprender a cultivar el maíz y a cazar.

Hemos resumido las dos fases de la creación: la de los dioses, por voluntad de su creador K'akoch, y la de los lacandones, hijos de Hachäkyum y de su esposa. Es indicativo notar que no se discute sobre la dotación anímica: las criaturas poseen la misma esencia sagrada de su creador. Sin embargo, como todo ser humano que necesita afirmarse y encontrar su lugar en el mundo, los *winik* deben de aprender la cultura y los correctos hábitos alimenticios.

Vemos entonces que la definición del *winik*, en la cual entran deidades –desde el punto de vista de su creador K'akoch– y lacandones –desde el punto de vista de Hachäkyum y su esposa–, pasa por varios factores, que no tienen relación con la posesión del *pixän*, ni con la materia de la que se constituyen los cuerpos. El maíz es parte del conjunto de elementos necesarios para la definición



y afirmación étnica: es la substancia de la que el cuerpo se tiene que alimentar para sustentarse, mientras que la actividad milpera y la preparación del grano forman parte de la cultura, que distingue a los Hombres Verdaderos y los diferencia de otras alteridades.

Siguiendo a esta argumentación, si los artefactos lacandones gozan de condición de persona, ¿Podemos establecer un paralelismo entre las creaciones divinas y las creaciones humanas? Y, ¿Cuál es la condición ontológica de los enseres rituales, desde el punto de vista de los lacandones?

Creaciones humanas y creaciones divinas: personas y enseres rituales

De acuerdo con el pensamiento lacandón, numerosos artefactos son considerados sujetos y algunos de ellos son definidos *winik*. Por lo general, los objetos hechos de barro son poseedores de espíritu y de facultad de agencia: es el caso de los quemadores de incienso y de las figurillas de arcilla comunes –en forma de personas o animales–. A esta categoría pertenecen también los enseres rituales hechos de hule –los *tu lis k'ik* o “muchachos de hule” y los nódulos sagrados–, tal como se analizará posteriormente. Alfred Gell (1998) menciona que un objeto adquiere agencia solamente cuando se relaciona con un ser humano creador –que también es agente– y habla de una verdadera relación social que se establece entre el *maker* y el *object-patient*. Sin la existencia de dicha relación, no es posible ningún acto de creación. En este sentido, opino que sería útil hacer una comparación entre el proceso de creación del ser humano por parte de los dioses en el tiempo ancestral y la labor de los hombres lacandones que se dedican a la creación de los objetos de arcilla y de los muñecos de copal utilizados en el ritual.

El hombre lacandón que quiere moldear objetos de arcilla está sujeto a muchos tabúes: los informantes explican que es necesario observar un largo periodo de abstinencia sexual y evitar comer ciertos tipos de alimentos hasta que el proceso de creación sea completado. Lo que se obtiene de este proceso son *seres vivos* que, a partir de aquel momento, empiezan a vivir una existencia propia. Una vez moldeados, los incensarios y los otros enseres rituales siempre serán considerados “*gente*”, también afuera del contexto ritual: se dice que envejecen y mueren, por lo que son enterrados en cuevas sagradas con ofrendas de copal y comida, al igual que los seres humanos.

Los datos arqueológicos permiten confirmar que los braseros sagrados eran tratados como seres vivos entre los antiguos mayas. Freidel, Schele y Parker (1993) describen los platos y los quemadores de incienso que se empleaban para entregar las ofrendas a las deidades y, estableciendo un paralelismo con los braseros lacandones, aclaran que estos no pueden considerarse como elementos inertes. De acuerdo con Cuevas y Bernal (2007), los incensarios eran considerados



seres vivos, que tenían que cumplir con un ciclo vital: «Los mayas pensaban que todos los seres cumplían ciclos de permanencia que, al concluir, implicaban su muerte y exigían su renovación. Los objetos ceremoniales, y específicamente los incensarios, no escapaban a dicho principio» (p. 27). Siguiendo a Cuevas (2007) a lo largo de su existencia, cada sujeto tiene que pasar por distintas etapas de la vida social y también los incensarios tenían que nacer y morir, superando también determinados ritos de paso. Analizaremos las distintas fases de la producción de estos enseres rituales, apoyándonos en las investigaciones arqueológicas y cruzando los datos con la información arrojada por los autores que estudiaron el rito de renovación de los braseros lacandones.

La primera fase de este proceso es la formación de los cuerpos de los dioses-braseros, que los autores describen en términos de gestación:

La manufactura de un dios de barro debió ser equivalente a la gestación humana y, por lo tanto, pudo implicar una serie de actividades prácticas normadas a través de mecanismos simbólicos. Los lacandones, para iniciar las ceremonias de renovación de sus dioses-incensarios, llevan a cabo, bajo normas estrictas, la recolección de los materiales que emplean, tanto en el moldeado y cocción de los incensarios, como en la preparación de alimentos que consumirán dioses y hombres (Cuevas, 2007: 299).

Con relación a los dioses-incensarios de los antiguos mayas, el desciframiento de los textos epigráficos palencanos proporciona datos relevantes sobre la ritualización de la gestación de los braseros: estos se cocían en el interior de un horno subterráneo, *u Pibil Na*, “la casa subterránea del Sol del Amanecer”, donde el término *pib* indica un baño de vapor o el receptáculo en el que nacen las deidades (Cuevas y Bernal, 2002). El horno es concebido como un vientre sagrado, en el cual los objetos adquieren calor y vida:

[...] el momento cuando el incensario de barro modelado (de una naturaleza “muerta” o “fría”), absorbía el calor propio de un ser vivo. El horno subterráneo o *chitinil* quizá fue concebido como una especie de útero materno donde metafóricamente se gestaba la representación de la deidad. En otra cláusula que refiere este evento de cocción, el término *chitinil* fue sustituido por el de “lugar de sueño o transformación”: *Puli' u waybil Ox P'uluut-K'u, K'inich Ahaw* “encendió el lugar de transformación de la Triada de los Dioses incensarios [el fuego de K'inich Ahaw (Cuevas, 2007: 301).

Tozzer (1907) ha documentado de manera detallada la ceremonia de renovación de los incensarios lacandones, que resume las distintas etapas de la existencia de estos objetos: el proceso de envejecimiento y la muerte de los viejos dioses, el nacimiento de los nuevos. Los dioses-braseros se renovaban cíclicamente; se trata del rito más importante de los *Jach Winik*, el cual hoy ha caído en desuso. La condición primordial para dicho rito es la pureza ritual, por lo tanto, se excluían a las mujeres de todas sus fases. Cada vez que se celebra una ceremonia de renovación, los lacandones tienen que renovar el fuego en el que serán cocidos los nuevos incensarios. En idioma lacandón se le define *zuhuy k'ak* (fuego virgen); este arderá en el templo y no puede originarse de brasas procedentes del hogar (McGee, 1990), sino que se enciende friccionando trozos de bejuco en el interior del espacio sagrado (Marion, 1994). Después de haber



moldeado los nuevos braseros y de su cocción en el *fuego nuevo*, se procede con la despedida de los viejos dioses, los cuales son tratados como personas moribundas:

Cotidianamente se les alimenta con gotas de pozol. Todos los días, el celebrante y sus acólitos verterán brasas y bolsas de copal en cada uno de ellos, según la importancia del destinatario, mientras cantan para acompañar su agonía. Este periodo de preparación de los viejos incensarios debe ser comparado con la etapa de envejecimiento de los hombres, cuando su alma les es sustraída y encerrada en una olla de barro donde se alimenta, en la espera del día en que el cuerpo partirá hacia su sepultura (Marion, 1994: 197).

En la cita encontramos un elemento muy importante para nuestro análisis: Marion (1994) menciona la piedra –reliquia sagrada– que se encuentra en el interior de los dioses-braseros, la cual es considerada como el alma (*u pixän*) del incensario (Véase Tozzer, 1907). Se trata de pequeños elementos líticos que los lacandones encontraban en las ruinas de Palenque, Yaxchilán y Bonampak, en el transcurso de sus peregrinajes hacia los templos sagrados. Los informantes explican que cada piedra tenía que proceder del lugar de nacimiento del dios en cuyo brasero se colocaría la reliquia; por ejemplo, en el caso de Hachäkyum, se empleaba una piedrita recolectada en el sitio de Palenque, ya que se piensa que el dios nació en el Templo de las Inscripciones.

Cuando el dios-incensario está a punto de morir, la reliquia se extrae de su cuerpo, y será colocada dentro de un nuevo brasero. Este proceso permite establecer un paralelismo entre la muerte de una persona y la de los incensarios:

Esas “reliquias” divinas, a diferencia de los incensarios que mueren al término de un ciclo de vida, son imperecederas. Uno podría asociarlas con el alma de los hombres, que tampoco muere, aunque el cuerpo que la alberga termina desapareciendo y tiene que ser sepultado (Marion, 1994: 162).

El *pixän* es imperecedero y, al desprenderse del organismo humano, empieza su viaje hacia el más allá, mientras que el cuerpo se pudre en el entierro. Del mismo modo, el alma del brasero adquiere un nuevo cuerpo cuando se transfiere a un nuevo sahumero. Cabe recordar que, en la escatología maya, la muerte no se concibe como un fenómeno biológico que implica la aniquilación total de los seres vivos, sino como un cambio de estado (Ruz Lhuillier, 1968; Carlsen, Prechtel, 1991).

Mientras que los viejos braseros se preparan para morir, los hombres cuidan a las nuevas criaturas y sus esposas preparan todos los comestibles que serán ofrendados durante la fase de consagración. Los hombres se encierran en el templo y evitan cualquier contacto con sus esposas. Duermen y se alimentan en la choza sagrada, sus hijos les llevan la comida, para que se eviten hasta los contactos visuales con las mujeres (Marion, 1994: 197). El largo periodo de abstinencia sexual, que puede durar hasta un mes, evidencia el carácter sagrado de



esta fase ritual. El “rito funerario” se acompaña con ofrendas, que se suministran a los viejos dioses:

Se hace una ofrenda de posol a los braseros viejos, que van a morir y van a ser remplazados por otros nuevos [...]. Desde el comienzo de la ceremonia de renovación hasta el final, los hombres del campamiento duermen en la choza sagrada para proteger a los braseros, los cuales permanecen en el altar de hojas de palma desde el momento en que se hacen las ofrendas de posol, marcando así el comienzo del declinar y la muerte de los viejos braseros, hasta la subsecuente instalación de las nuevas ollas (Tozzer, 1907:136).



Figura 2: Metzabok, en la cueva del dios de la lluvia, Mensabäk, vemos el depósito ritual de los braseros sagrados que cumplieron con su ciclo vital. Asimismo, se observan restos óseos que los lacandones consideran despojos de dioses terrestres.

Por lo que respecta al entierro de los viejos sahumeros, Cuevas (2003) analiza la manera en que estos eran enterrados por los antiguos mayas en el sitio de Palenque: los incensarios eran depositados en lugares apropiados, y se colocaban según una disposición espacial específica, con las caras orientadas hacia el poniente o al sur, direcciones asociadas con el tránsito de las almas de los vivos hacia el inframundo. Del mismo modo, el entierro de los braseros “muertos” se acompañaba con ofrendas equivalentes a las que se hallaron en los entierros humanos: alimentos, resina de copal, ofrendas de sangre. Los lacandones de Najá depositan los braseros muertos en cuevas ubicadas en la selva: a una hora de camino del pueblo se encuentra “*U aktun a Mateo Viejo*” (la cueva de Mateo viejo) y otra destinada a los viejos incensarios de Chan K’in Viejo. Allí se depositaron



los incensarios pertenecientes a los dos *to'ohil*⁵, después de que estos murieron y de que sus templos fueron destruidos. En Metzabok, los braseros de los antiguos *to'ohil* fueron depositados en las cuevas que se encuentran en las orillas de los lagos, en particular en la cueva del dios Mensabäk, donde descansan junto con los huesos de los ancestros y las almas de los finados [véase figura 2].

Durante todas las etapas de la vida de los dioses efigie, los hombres tienen el deber de alimentarlos. En *El Libro de Chan K'in* (Bruce, 1974) se especifica que los primeros incensarios fueron otorgados a los *Jach Winik* por el dios Ähkinchob, cuando las deidades principales habían subido al cielo y, por lo tanto, se necesitaba que algún intermediario se quedara en la tierra para poder fungir como enlace entre los dioses y los seres humanos:

Tienes tus incensarios. A ellos háblales. Solamente a tus incensarios les hables. Les das copal. Háblales y te escucharán. Llama a tus incensarios. Les das a tus incensarios copal como su alimento. Los dioses se alimentan de tus palabras. Lo ves pero no lo ves. A ti te parecerá como copal, pero no es copal (p. 215).

Si es cierto que existe un fuerte paralelismo entre las creaciones divinas y las creaciones humanas, ¿Podríamos atrevernos a afirmar que se establece una relación filial entre el humano que crea un objeto y el objeto-sujeto? Volviendo al mito fundacional lacandón (Bruce, 1974), vimos que la pareja primigenia, Hachäkyum y su esposa, crean a las figurillas de barro, las despiertan, las alimentan y les otorgan los elementos que definen su grupo cultural. Al ser dadores de vida, Hachäkyum y su esposa son reconocidos como el padre y la madre de los lacandones, tanto que se les designa como “Nuestro Verdadero Padre” y “Nuestra Verdadera Madre”. Citaremos a continuación algunos fragmentos del canto para un nuevo incensario, registrado por Bruce, que son sumamente importantes para nuestro análisis:

¡Ay!, ¡Ay!, ¡Despierta a ver tus ofrendas de tamales!
 Al despertar verás tamales de carne envueltos en hojas de palma.
 Firme y seguro se levanta 'Äh Säh K'in, el Lucero de la Tarde; el lucero se levanta.
 Ahí va. Ahí se pondrá el Lucero de la Tarde.
 Despierta a verlo, ¡oh Hermano Mayor de Nuestro Señor!
 Tañen mis creaciones que están por despertar, ahora que empieza mi tarea, ahora, Hermano Mayor de mi Señor... Cuando tañen y cobran vida mis nuevos incensarios, será entonces que se levante 'Äh Säh Kab, el Lucero de la Mañana [...]
 ¡Eh! ¡Abre tus ojos! Hay tamales de tres capas y de dos capas.
 Lo estás oyendo. Tañen mis incensarios, los seres que empiezan a vivir, por la Señora *Xk'anle'ox*, Ella de las Sagradas Hojas de Ramón.

⁵ Figura de relieve en la sociedad lacandona, el término hace referencia a un hombre sabio, conocedor de los ritos, de las plegarias y de los cantos. Es el intermediario entre los lacandones y los dioses.



Seguro y para siempre, son los braseritos para los dioses menores.
Están tañendo mis obras que empiezan a vivir, suenan mis creaciones para Äk-
yantho' [...]
Sea levantado mi trabajo, mis creaciones, que te he levantado por la mano de
Nuestra Señora. Para siempre son los braseritos para los dioses menores (Bruce,
1974: 311-319).

La plegaria hace referencia a una ceremonia de renovación de incensarios en la cual Roberto Bruce participó personalmente en 1970; Chan K'in Viejo, el oficiante, habla con los dioses y los invita a mirar cómo sus creaciones –los nuevos incensarios– cobran vida. Parece evidente que el lacandón realiza un proceso parecido a la creación divina: los incensarios ya fueron moldeados y están a punto de despertarse; es interesante notar que se utiliza la expresión “levantar”, la misma que encontramos en el mito ontogénico, cuando la pareja divina “levanta” a las figurillas de arcilla que serán los ancestros de los *Jach Winik*. Los incensarios se despertarán y serán alimentados con las ofrendas, así como los dioses alimentaron a los hombres otorgándoles el primer maíz.

Si el hombre que moldea los nuevos braseros se coloca en posición de “padre”, Tozzer menciona que en el rito de renovación está presente un incensario peculiar, que sería la “madre ritual” de las nuevas criaturas. Se trata de un incensario que presenta una manija y un brazo estirado, en el que se colocan las ofrendas, y que lleva el nombre de Akna –la Madre–, mismo que se emplea para designar a la diosa lunar, protectora de las mujeres embarazadas y de los niños:

Esta olla se reconoce con el nombre de Akna, la madre, y nunca aparece sino en esta ceremonia, en la que se instalan los nuevos braseros. Según Landa, el nombre del rito de renovación es Oca. Indudablemente, estos dos términos son lo mismo; y el nombre del rito puede ser tomado del nombre del ídolo con el brazo estirado, como la madre ceremonial de las nuevas ollas. Esta parece no tener relación con la otra, más importante que lleva el mismo nombre. La segunda es la madre de muchos de los dioses más importantes, en tanto que la primera es la madre ceremonial de los braseros (Tozzer, 1907: 129-130).

Marion (1994) aclara que esta vasija se emplea exclusivamente durante la ceremonia de renovación de los incensarios, y la define «la madre, genitora de los nuevos incensarios que serán entonces elaborados» (p. 160).

La información etnográfica y la arqueológica corroboran que la creación es considerada un proceso sagrado, incluyendo la de otros objetos que no son empleados en el contexto ritual: «todas las labores relacionadas con la fabricación de los arcos y las flechas lacandones se realizan en el templo» (Bruce, 1976: 62). Por esta razón, a menudo el proceso de fabricación debe acompañarse por un periodo de ayuno o de abstinencia sexual (Bruce, 1976). Al mencionar el caso chortí, Wisdom (1961) afirma que: «Cualquier objeto es delicado mientras se fabrica [...] su carácter susceptible se conserva hasta que el proceso termina» (p. 375). Los



objetos que no han adquirido una forma definitiva, que se encuentran en proceso de fabricación, son considerados frágiles; por esta razón, se mantienen alejados de cualquier entidad contaminante. Entre los lacandones, el mayor peligro es representado por las mujeres embarazadas, a causa del poder destructivo del feto que llevan en el vientre. De este modo, las gestantes no pueden presenciar a los procesos de fabricación de objetos de arcilla, de los instrumentos musicales o de los cayucos –las canoas tradicionales–, mismos que implican actos rituales y periodos de abstinencia. En palabras de Chan K'in Cuarto de Najá:

El barro se asusta cuando ve al bebé, el barro es un cuerpo, es hecho de tierra como nosotros, el hueso es piedra y el cuerpo es tierra, así lo hizo el dios, el barro tiene fuerza, es vivo, tiene un corazón, puede espantarse y romperse, Hachäkyum lo hizo así [...] es gente, es vivo, como cuerpo, como nosotros, somos barro y el barro es cuerpo, así lo hizo Hachäkyum (Chan K'in Cuarto, Najá).

Los objetos de arcilla recién moldeados son considerados como niños y tienen que ser tratados con mucho cuidado, ya que son frágiles y podrían quebrarse en cualquier momento; para ellos se utiliza el término *winik*: los informantes dicen que «el barro es gente» (Balsanelli, 2014). Si nos referimos a centros de intencionalidad, los objetos de arcilla pueden exhibir emociones complejas: sienten vergüenza, se espantan, sufren; de la misma manera, como afirmó Chan K'in Sexto de Najá, pueden escuchar la voz de la mujer embarazada desde lejos y quebrarse por el susto. Otro informante me explicó que las figurillas deben de moldearse en un lugar apartado, para evitar que el barro sienta pena y se quiebre durante el proceso de cocción:

El barro tiene enemigos, y por eso se espanta, por eso yo estoy siempre presente, lo cuido hasta que termine de cocer. El barro tiene pena, así como nosotros tenemos pena si andamos desnudos, sí, tenemos pena. Entonces nunca hago barro de noche [hace sus trabajos de barro solo de día, cuando puede cuidarlos y asegurarse de que nadie mire a sus creaciones] (Chan K'in Cuarto, Najá).

Un objeto de arcilla considerado *ne kuxa'an*, “muy vivo”, es el tambor sagrado llamado *K'ayom*, considerado localmente como un objeto masculino, «parido por las manos de las mujeres» y «educado por los palmoteos de los hombres» (Ochoa, Cortéz, Cortéz, 1998: 67). Se trata de un objeto ritual, que lleva el rostro del dios del canto. Juana Koj de Najá, al enseñarme un tambor, me explicó que lo había realizado junto con su hermano Juan: la mujer, dadora de vida, es la que moldeó el cuerpo del objeto; el hombre, colocando las cuerdas y la superficie de piel, completó el proceso dándole al *k'ayom* una voz, la capacidad de emitir música, de hablar [véase figura 3]. También en este caso, los humanos crean a un ser vivo y pensante y se colocan en posición de creadores o de “padres”. En el estudio de Ochoa, Cortéz y Cortéz (1998), se describe un acto de creación análogo a la gestación humana: el tambor es “parido”, la mujer y el hombre trabajan juntos para otorgarle vida y finalmente, el *kayom* debe ser “educado”.





Figura 3: Najá. El tambor sagrado o K'ayom, que representa el rostro del dios del canto.

Analizamos ahora el caso de los *tu lis k'ik*, los muñecos de hule y de los nódulos de copal que se queman en el transcurso de los rituales. En los ritos más importantes se emplean muñecos antropomorfos de hule y bejuco machucado, llamados *k'ik*, que son quemados para ser ofrendados a las deidades. Cabe destacar que, en lengua maya, *k'ik* (*el*) es la palabra que indica tanto a la resina de los árboles como a la sangre humana. En la obra de Tozzer (1907) se describen dos tipos de muñecos: el primero se llama *taka'an u nok' k'ik* (el “muñeco de hule que lleva ropa”), se considera de sexo masculino, presenta todos los detalles anatómicos y lleva puesta una túnica de manta. El segundo tipo, los *tu lis k'ik*, literalmente “llenos de hule” o “llenos de sangre”, presentan una forma estilizada y pueden ser masculinos o femeninos (p. 26) (véase figura 4).

Algunos estudiosos de ritos lacandones han analizado el paralelismo entre la ofrenda de *tu'lis k'ik* y los antiguos sacrificios, infiriendo que los muchachos de hule han llegado a reemplazar los sacrificios humanos. De la misma manera, el uso de pintura de achiote en el ritual –cuyo color recuerda a la sangre humana– substituiría las prácticas de autosacrificio que aún se realizaban en el periodo de la Conquista (McGee, 1990). Sin embargo, al hablar de dichos enseres rituales, los informantes dicen que los *k'ik* son personas, como lo observó también Tozzer: «La palabra gente se usa tanto para los braseritos como para los nódulos» (1907:173, nota 69). Asimismo, el antropólogo nos informa que los nódulos de copal y los *tu lis k'ik* se caracterizan por un género: los hay hombres y mujeres; los de género masculino, una vez quemados en la tierra, suben al cielo de Hachäkyum, donde recobran forma humana; allí tendrán que trabajar en las milpas de los dioses, buscar su leña o ayudar a preparar el fuego; las muchachas



trabajarán en las viviendas junto con las diosas, preparando los alimentos para las deidades masculinas (Tozzer, 1907: 143-144).



Figura 4: Najá, los tu lis k'ik, los muchachos de hule. En la izquierda el k'ik de género femenino, en la derecha el masculino.

También en el proceso de formación de estos objetos rituales es considerado sagrado e implica restricciones y tabúes. De la misma manera, es necesario tomar algunas precauciones: los muchachos de hule se consideran vulnerables a los ataques de Kisin⁶ y necesitan ser protegidos. Los lacandones piensan que el espíritu del maíz es excepcionalmente fuerte, tanto que puede contrarrestar el poder malévolo del Causante de la Muerte. Por esta razón, se suele colocar en el templo una mazorca de maíz, para que ahuyente al “demonio” y defienda a los *k'ik* y a los demás incensarios (véase figura 5).

Si analizamos el canto para los muñecos de hule, podemos encontrar nuevamente la referencia al humano como creador y dador de vida:

¡Vive!, ¡Despierta! No duermas, trabaja. Soy quien te despertó a la vida. Soy quien te levantó a la vida desde el tablero. Soy quien te reanimó. Soy quien te despertó a la vida. Soy quien te levantó a la vida. Soy quien construyó a tu esqueleto. Soy quien construyó la cabeza. Soy quien construyó los pulmones. Soy quien construyó el hígado. Para ti. Una ofrenda de baltse. Soy quien te elevó a la vida. ¡Despierta!, ¡Vive! (Tozzer, 1907: 200).

⁶ Kisin o El Causante de la Muerte, deidad malvada que reside en el Metlan, la parte del inframundo que rige. Es el responsable de todo género de catástrofe, se dedica a atormentar los lacandones y las almas de los finados, asimismo, es responsable de los temblores, cuando se enoja y patea las ceibas que sostienen el mundo.





Figura 5: Templo de Najá: los braseros sagrados protegidos por el espíritu del maíz.

Y encontramos la misma alusión en la fórmula que se emplea cuando se distribuyen los nódulos sobre el tablero sagrado, llamado *xical*, como lo transcribe McGee (1983):

Cuando un lacandón prepara el *xical*, las hileras de copal se distribuyen como si fueran partes del cuerpo humano, así que al final un ser humano es re-creado sobre la superficie de la tabla. En el momento en que el lacandón pone los nódulos de copal sobre la tabla, podrá decir: “esta es tu cabeza, este es tu brazo” (p. 127-129, traducción propia).

Se encontró una versión muy interesante del canto a los muñecos de hule, aquí transcribimos los versículos de nuestro interés, respetando la numeración del texto original (McGee, 1983: 210-211), a lado transcribo la traducción proporcionada por el autor (ibid.: 132-133), mientras que mis notas se encuentran al pie de página:

- | | |
|---|--|
| 3. <i>Ahen</i> | [Estoy despierto] |
| 4. <i>Ten t-in wäsunkah tu y-ok xikal</i> | [Yo los desperté, para que se levanten en |
| el | tablero] |
| 5. <i>Ten tin takäh u tamen</i> | [Yo toqué (formé) sus vidas ⁷] |
| 6. <i>Ten t-in täkah u bakel</i> | [Yo formé sus huesos ⁸] |

7 En realidad, *tamen* significa “hígado”, la traducción correcta sería “yo formé sus hígados”.

8 *Bakel* significa “cuerpo”, mientras que “huesos” sería *baak*, en este caso se tendría que traducir la oración de esta manera: “Yo formé sus cuerpos”.



7. *Ten t-in tāk u satot'* [Yo formé sus pulmones]
8. *Ten t-in tāk u pixan* [Yo formé sus corazones]
9. *Ka t-in wāsān kun tal u y-ok xikal* [Los desperté para que se paren en el tablero]
24. *Hirith tian a w-atoch, ten a yum* [Está tu casa, Yo soy tu padre⁹]
25. *He a w-atoch ten a nah* [Aquí está tu casa, yo soy tu madre]

Este ejemplo, permite reiterar que los hombres se autodefinen como los padres de los muñecos de hule.

Conclusiones

En el mito ontogenético lacandón, se narra que los seres humanos fueron creados de arcilla; tras el análisis de otros mitos de origen y del material etnográfico disponible, se concluyó que no es la materia prima lo que les otorga a los existentes un alma. La esencia anímica es una cualidad intrínseca, presente en todos los elementos que existen en el cosmos, que poseen una sacralidad implícita, por el hecho de ser un producto de la creación divina. Si bien todo lo que existe en el cosmos posee un principio anímico intrínseco, para la formación de una persona es necesario un acto de creación, finalizado a la construcción de los cuerpos. Aclaramos que es necesario operar una distinción entre la concepción maya de “vida”, un concepto genérico que se expresa en el uso del morfema kicheano *kux*, y que depende estrictamente de la posesión anímica, y la idea de “persona”: para los lacandones todo es probablemente vivo *okuxa'an* (todo posee *pixän*), no obstante, para que un elemento pueda considerarse *winik*, es necesario que este posea un cuerpo que le permita insertarse en un determinado contexto social: «El yo existe en cuanto ocupa un espacio, interactúa con un entorno, con otros sujetos» (Descola, 2012: 185).

La creación de un sujeto comienza con la voluntad de un creador, que moldea el cuerpo de sus criaturas y luego interactúa con ellas: les habla, “las levanta-las despierta”, las alimenta. Freidel, Schele y Parker (1993) analizan las inscripciones presentes en las estelas de Quiriguá (Guatemala), en particular la estela C, que relata el origen del cosmos maya; en los glifos, está presente el término *hal*, que puede ser traducido como “decir” o “hacer aparecer”, y así como

9 Sería más correcto traducir *yum* como “señor”, ya que “padre” se dice “*te'*”; en este caso, se emplea *yum* tanto que este término hace referencia a una figura masculina que se venera y respeta. Por ejemplo, al referirse a Hachäkyum en sus oraciones, los lacandones lo llaman *yum* (“mi Señor, mi Dueño”). Sin embargo, también puede emplearse en el parentesco, para referirse a alguna figura masculina que se respeta (el tío, el padre). Opino que, en este caso, el lacandón quiere subrayar que es el creador de las figurillas de látex.



es relatado en el *Popol Vuh*, «la creación empieza con la pronunciación de una palabra y la aparición de la cosa encarnada por ella. Al parecer los antiguos mayas conciben el proceso de la misma manera» (p. 60).

Al nacer, un lacandón posee alma, ya que el feto está dotado de la esencia espiritual, sin embargo, posee la misma esencia de una piedra o un árbol, de este modo, se tendrá que trabajar sobre el cuerpo para que dicho ser se convierta en un Hombre Verdadero. En este sentido, se requieren los siguientes presupuestos: la presencia de unos creadores (en este caso los padres) y de una relación filial, la asimilación de determinados alimentos, el aprendizaje de la lengua, de la cultura, en particular del trabajo. A diferencia de lo que dicta el naturalismo occidental, la condición de persona no es dada, sino debe de adquirirse con el tiempo. Mencionando el caso tzeltal, Pitarch (2013) observa una situación análoga:

Pienso que el etnónimo con el que los indígenas se designan a sí mismos, *bats' il winik* (“gente genuina”, “hombres verdaderos”), debe ser interpretado en este sentido, no como seres que son, por nacimiento o definición, humanos, sino que han llegado a ser auténticos humanos debido al hecho de que su cuerpo se comporta de un modo física y moralmente apropiado [...] La condición humana no es algo dado, sino que debe de ser paulatinamente adquirida. No se nace indígena, pues ésta (*sic*) no es una condición heredada o transmitida genéticamente, sino que uno se convierte en indígena, o al menos ése (*sic*) es el ideal de desarrollo personal (p. 29).

Así como los padres se encargan de la enseñanza del niño, otorgándole un cuerpo apto para existir en el mundo social lacandón, los dioses llevaron a cabo el mismo proceso cuando crearon a los lacandonos. Del mismo modo, los enseres rituales que son considerados personas –los incensarios efigie, los muñecos de hule y los nódulos sagrados- pasan por un proceso de construcción análogo. No se trata de elementos simbólicos, sino de verdaderos sujetos, a los que se les define *winik*, y su proceso de construcción presenta fuertes analogías con el de las demás “personas”: los dioses, los lacandonos. Los incensarios efigie y los demás enseres rituales son elaborados a partir de materiales que poseen un principio anímico, sin embargo, la arcilla o el hule no se consideran personas. Un incensario o un muñeco de hule entran a formar parte de la categoría *winik* en cuanto son creados, alimentados y acompañados durante todas las fases de su ciclo vital, desde el nacimiento hasta el entierro. Lo anterior permite reflexionar sobre las categorías ontológicas lacandonas, y aclarar que la noción de persona no indica una especie –el ser humano, el *homo sapiens*–, sino es el resultado de un proceso de construcción propio de seres de distinta naturaleza: humanos, animales, dioses y artefactos. ☸



Referencias

- BALSANELLI, ALICE (2014). *La condición de humanidad entre los lacandones de Najá*, Tesis de Maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, División de Posgrados en Antropología Social.
- BRUCE, ROBERTO (1971). *Los Lacandones: Cosmovisión Maya*. México: Proyecto de Estudios Antropológicos del Sureste, INAH.
- BRUCE, ROBERTO (1974). *El Libro de Chan Kin*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BRUCE, ROBERTO (1976). *Textos y Dibujos: Lacandones de Nahá*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- EDMONSON STERLING, MUNRO (1971). *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- CARLSEN, ROBERTS y PRECHTEL MARTIN (1991). "The flowering of the dead: an interpretation of Highland Maya culture". En: *Man*, Núm. 26. Boulder: University of Colorado, pp. 23-42.
- CRUZ CORTÉS, NOEMI (1999). *Mitos de origen del maíz entre los mayas contemporáneos*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, División de Estudios de Posgrado.
- CUEVAS GARCÍA, MARTHA (2003). "Ritos funerarios de los dioses-incensarios de Palenque". En: Ciudad Ruiz Andrés, Ruz Sosa Mario Humberto, Iglesias Ponce de León Josefa, *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México.
- CUEVAS GARCÍA, MARTHA (2007). *Los Incensarios efigie de Palenque, deidades y rituales mayas*. México: UNAM.
- CUEVAS GARCÍA MARTHA y BERNAL ROMERO GUILLERMO (2002). "La función ritual de los incensarios compuestos del Grupo de las Cruces de Palenque". En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII.
- DESCOLA, PHILIPPE (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- EDMONSON MUNRO S. (1971). *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, Tulane University, New Orleans: Middle American Research Institute.



- FREIDEL DAVID, SCHELE LINDA y PARKER JOY (1993). *El cosmos maya, tres mil años por la senda de los chamanes*. México: FCE.
- GARZA CAMINO, MERCEDES DE LA (1978). *El Hombre en el pensamiento religioso Náhuatl y Maya*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 14. México: UNAM.
- GELL, ALFRED (1998). *Art and Agency, An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GOSSEN, H. GARY (1990). *Los Chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- HOUSTON STEPHEN, STUART DAVID y TAUBE KARL (2006). *The memory of the bones, Body, Being and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- MARION SINGER, MARIE-ODILE (1994). *Identidad y Ritualidad entre los mayas*. México: INI.
- MCGEE, R. JON (1983). *Sacrifice and Cannibalism: an analysis of the Myth and ritual among the Lacandon Maya of Chiapas, México*. U.S.A: Rice University.
- MCGEE, R. JON (1990). *Life, Ritual, and Religion among the Lacandon Maya*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
- MORALES BERMÚDEZ, JESÚS (1984). *On o t'ian, Antigua Palabra, Narrativa Indígena Chol*. Universidad Autónoma Metropolitana, Acapozalco, D.F, México: Ediciones Casa Abierta al Tiempo.
- MORALES DAMIÁN, MANUEL ALBERTO (2007). “Uninicil te uninicil tun, la naturaleza humana en el pensamiento maya”. En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIX, UNAM, pp. 83-102
- OCHOA CABRERA J.A, CORTÉZ HERNÁNDEZ C.L y CORTÉZ HERNÁNDEZ N. (1998). *Los oficios de K'ayom. Musica Hach Winik*. México: FONCA, Grupo Luvina.
- PITARCH, PEDRO RAMÓN (2000). “Almas y Cuerpo en una tradición indígena tzeltal”. En *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Núm.112.
- PITARCH, PEDRO RAMÓN (2013) *La Cara Oculta Del Pliegue. Ensayos De Antropología Indígena*. México: Artes de México.



- RECINOS, ADRIÁN (1980). *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, Títulos de los Señores de Totonicapán*. Dirección General de Antropología e Historia. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- RUZ, MARIO HUMBERTO (1981). *Los Hombres Legítimos, Aproximación antropológica al grupo tojolabal, Volumen I*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- RUZ LHUILLIER, ALBERTO (1968). *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México: FCE (Sección Obras de Antropología).
- SOUSTELLE, GEORGETTE (1959). "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique meridional". En *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 48.
- THOMPSON, J. ERIC (2006). *Historia y Religión de los Mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- TOZZER, ALFRED (1907). *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*. New York: Mc. Millan Co.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO (2010). *Metafísicas Caníbales, Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- WISDOM, CHARLES (1961). *Los chortis de Guatemala*. Guatemala: Ed. Jorge Luis Arriola, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra".

