

Desde el punto de vista lacandón: propuesta para un nuevo acercamiento a la ontología lacandona

Alice Balsanelli*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *A pesar del exiguo número de sus miembros y de los profundos cambios que han afectado a su cultura, los lacandones de la selva chiapaneca han sido objeto de numerosas investigaciones desde principios de 1900. Sin embargo, la antropología que trata sobre este grupo étnico se ha enfocado en el estudio de la cultura, otorgando escasa importancia al mundo de la selva. Lo anterior no constituiría una deficiencia por parte de los antropólogos, si los lacandones concibieran al ambiente silvestre en términos naturalistas. Sin embargo, ellos ven a la selva como un espacio cultural y de interacción social, en donde se definen las categorías del yo y de la otredad. Por lo cual, el presente artículo busca reflexionar sobre la manera en que el “giro ontológico” pudo inspirar una nueva manera de leer los datos etnográficos para abordar las categorías ontológicas jach winik.*

PALABRAS CLAVE: *Lacandones, mayas, ontologías, naturaleza, interpretación, etnografía.*

From the Lacandon point of view: proposal for a new approach to
Lacandon ontology

ABSTRACT: *Despite the small number of its members and the profound changes that have affected their culture, the Lacandones, who reside in the jungles of Chiapas State (Mexico), have been the subject of a large body of research since the early 1900s. However, the anthropology dealing with this ethnic group has been focused on the study of culture, thus giving little importance to the jungle environment in which they live. The foregoing would not constitute a deficiency on the part of anthropologists if the Lacandon people conceived the said environment in naturalistic terms. However, they regard the jungle as a cultural and social space of interaction, where the categories of ‘self’ and ‘otherness’ are defined. Therefore, this article seeks to reflect on how the “ontological turn” could inspire a new way of reading ethnographic data to address the ontological jach winik (living people – in the Lakantun language) categories.*

* lalacandona@hotmail.it

Fecha de recepción: 25 de octubre de 2018 • Fecha de aprobación: 7 de noviembre de 2018

KEYWORDS: *Lacandones, Mayas, ontologies, nature, interpretation, ethnography.*

INTRODUCCIÓN: SÍMBOLOS, LENGUAJE LITERAL Y PERSPECTIVAS

El perspectivismo ontológico se ha popularizado en la teoría social contemporánea y, conforme los autores y sus obras ganan mayor protagonismo en el ámbito académico, aumentan las críticas sobre sus puntos teóricos y alcances. Sin embargo, el presente estudio no busca defender a la antropología de las ontologías, sino proporcionar una reflexión sobre la manera en que sus aportes pudieron inspirar una manera distinta de abordar la cosmovisión de los lacandones o *Jach Winik* (Hombres Verdaderos) de la selva chiapaneca. Así, los datos que proporcionaremos se recabaron en el transcurso de un trabajo de campo cuya duración fue de siete años (2011-2018) que, asimismo, implicó el aprendizaje del idioma local.

El investigador que haya leído la bibliografía disponible sobre los lacandones, tendrá, en un primer momento, la impresión de que nada pueda agregarse al *corpus* literario existente. De hecho, como ya lo subrayaba Roberto Bruce en los años ochenta, el número de las obras dedicadas a la cultura *jach winik* rebasa el de los miembros de este pequeño grupo étnico chiapaneco [Perera y Bruce 1934: 14]. Igualmente, la cultura, el sistema ritual, en particular, desde hace décadas se encuentra en una fase de profundo e irreversible declive. No obstante, una lectura más atenta de la bibliografía puede evidenciar que, a pesar del ingente número de investigaciones, casi todas se focalizan en torno a los temas de la religión, del rito y del mito, y en las que se ponen de relieve las conexiones entre los lacandones modernos y los mayas prehispánicos [Trench 2005: 54-56]. Un trabajo de campo en profundidad fue lo que permitió corroborar que la etnografía lacandona se ha centrado casi exclusivamente *en un lugar* y se ha desarrollado alrededor de ello: el templo. Sin querer negar la importancia del sistema ritual, cabe aclarar que el mundo de los *Jach Winik* y sus relaciones con los demás entes cósmicos no se extinguen en la *yatoch k'uj*,¹ sino se despliegan en un espacio inmenso, poblado por un sinnúmero de subjetividades (plantas, animales, dioses menores, dueños, espíritus) con los que los nativos se relacionan constantemente: es la selva, lugar de vida e interacción, dotada en sí misma de *pixän* (espíritu-alma).

¹ “Casa de los dioses”, el templo lacandón. Se trata de una choza sin paredes con techo de palmas de guano en la que se conservan los braseros efígie, sagrados.

Del mismo modo, tenemos a nuestra disposición importantes trabajos sobre el parentesco lacandón, entre los que mencionamos a Baer y Merrifield [1949, 1972] y Marion [1999]; sin embargo, también en este caso, el análisis no considera las relaciones que se establecen entre el colectivo humano y las entidades no-humanas que moran en la selva. Como bien lo apunta Latour, la antropología ha limitado su objeto de estudio a las culturas, excluyendo a la naturaleza, sin considerar que la dicotomía naturaleza/cultura no es un paradigma universal [Latour 2007: 138]. De hecho, para los nativos el espacio natural es un espacio humanizado y cultural [Viveiros de Castro 2010]. En las cosmologías indígenas, la presencia de los no-humanos impregna el ambiente y la existencia de los humanos e influye en sus acciones cotidianas; estas entidades habitan los bosques, los montes, los lagos y son ubicuos en los discursos de los informantes. La antropología ha clasificado dichos seres bajo el término “sobrenaturales”; de acuerdo con Descola, el término sería “un invento de Occidente” que fue empleado para explicar todos aquellos fenómenos y acontecimientos que no podían ser analizados bajo parámetros científicos [Descola 2012: 137]. En este sentido, uno de los aportes principales del perspectivismo ontológico es la extensión del objeto de estudio al espacio “natural” y a todas las entidades que en ello moran. En nuestra opinión, lo anterior constituye un gran avance en el acercamiento etnográfico a aquellas culturas que conciben a la naturaleza como un espacio de interacción social.

La “naturaleza” que describen los lacandones se identifica con la selva (*k'ax*), que es concebida como muchas cosas a la vez: de un lado, es el ambiente en el que viven todos los seres del cosmos –también en el inframundo y en el cielo de los dioses hay selva [Bruce 1974; Boremanse 2006]- y, además, es un ente vivo que posee espíritu-corazón, habitado por una multitud de entidades dotadas de la facultad anímica [Balsanelli 2014]. De acuerdo con los informantes, su mundo se encuentra ubicado al interior de un cosmos poblado por una multitud de subjetividades que comparten la misma alma y que son consideradas como personas (*winik*, en lengua lacandona) al interior de sus grupos de pertenencia. De manera que, a medida que avanzaba el trabajo de campo, me di cuenta de que no existía un estudio inherente a la concepción de persona entre los lacandones, por lo que busqué dilucidar la significación del término *winik* en todas sus acepciones. Así pues, me percaté de que la condición de persona se otorgaba a animales, plantas, dioses y también a algunos objetos [Balsanelli 2014]. Tampoco existían estudios extensos relativos a los conceptos de cuerpo y de alma; por consiguiente, sobre ninguno de los temas que de estas temáticas principales se desprenden: el ciclo vital (ya no entendido sólo dentro del sistema ritual o del mito), la concepción sobre la alteridad, las relaciones entre humanos y no humanos

(siempre afuera del contexto del templo), el régimen alimenticio, las ideas sobre los animales y la cacería, entre otros.

Por el tipo de ambiente que comparten lacandones y amazónicos, presentan distintos aspectos culturales en común; sin embargo, la búsqueda de semejanzas y de diferencias tuvo como única finalidad escribir un texto relativo a un nuevo tema: la idea de “persona extendida”, presente en la cultura lacandona, y sus consecuencias ontológicas sobre una idea de identidad y alteridad. No se trató de buscar al animismo o al perspectivismo en campo, ya que la teoría no es el punto de partida de la investigación, sino una herramienta a disposición del antropólogo durante la fase de lectura de los datos y de teorización. Por ello, opinamos que es necesario conferir gran peso al trabajo de campo y a los testimonios de los informantes, privilegiando la lengua nativa para evitar interpretaciones tendenciosas. Esto no significa emplear de manera literal el discurso de los informantes, sino entender sobre cuáles principios y categorías se rige su pensamiento, con la finalidad de acercarnos a las cosmologías de los pueblos que estudiamos.

Deseo mostrar un ejemplo, para aclarar los puntos hasta aquí expuestos, partiendo de un dato de campo relativo al cayuco (*jach chem*), la canoa tradicional de madera que los lacandones emplean para desplazarse en los lagos. Su realización es un acto ritual que se lleva a cabo en un espacio apartado en las cercanías de las lagunas, donde los hombres tallan un árbol de caoba durante semanas, para convertirlo en una canoa. Como todo acto ritual, los sujetos involucrados se ven obligados a respetar un periodo de contingencia y el acceso a las mujeres queda estrictamente prohibido. De acuerdo con los lacandones, el cayuco es un sujeto dotado de alma que goza de doble condición ontológica: de un lado, es considerado el hermano mayor de los cocodrilos por su estructura, su color y sus movimientos en el agua se asemejan a los de su pariente acuático [Boremanse 2006]. Del otro lado, dado que todos los seres acuáticos son considerados gente (*winik*), también al cayuco se le otorga la condición de persona. El día de su estreno, se colocan en el interior del barco tres peces: uno en la cabeza, uno en el centro (en su “estómago”) y uno en la “cola”. Transcribo una parte de una entrevista, en la que podemos notar la diferencia entre las respuestas proporcionadas en castellano y en maya lacandón:

Yo: ¿Por qué ponen peces dentro del cayuco cuando es nuevo?

Nuk: es su paga que le hacemos, su paga del cayuco.

Yo: ¿Lo podemos decir en maya?

Nuk: *Tsoy!* (está bien)

Yo: *Bikin ku zeik ti' a chem a käy?* (¿Por qué le dan peces al cayuco?)

Nuk: *Käy u yoch a chem! Ne ki u yuik*. (El pescado es su comida del cayuco, le gusta mucho) [Balsanelli 2018: 29].

Si la entrevista hubiese terminado con la primera respuesta, tendría que haber reflexionado sobre la significación del término “paga”, ofreciendo una interpretación de acuerdo con mis pautas y herramientas: pudiera haber buscado el significado metafórico del elemento “pescado”, pudiera haber escrito que el cayuco es una deidad a la que se le entrega una ofrenda, o bien que la ofrenda estaba destinada al Cuidador de la Selva, *K’änänk’ax*, al que se le había previamente pedido el permiso para cortar el árbol de caoba. Sin embargo, al expresarse en maya, la informante proporciona una respuesta que no da cabida a especulaciones: “el cayuco come pescado y le gusta mucho”. Desde el punto de vista de Nuk, hay una conexión lógica: el cayuco es un cocodrilo —aunque ella lo vea como una canoa— y los cocodrilos se alimentan de pescado. Sin embargo, no nos limitamos a la transcripción del discurso literal, sino que empleamos la aseveración de la informante para desarrollar un discurso a partir de ella: si “la canoa come pescado”, entonces, ¿qué es una canoa desde el punto de vista lacandón?, ¿cuál es la concepción local de objeto? y ¿existen objetos o son sujetos?, además, si la canoa es considerada un sujeto, ¿de qué manera se relaciona con los demás existentes y en particular con los seres humanos? Y, finalmente, si el cayuco representa una alteridad, ¿cuál es la concepción sobre el Otro, desde el punto de vista lacandón? No contestaremos aquí las preguntas, sino que intentaremos demostrar de qué manera es posible teorizar partiendo de los datos en lengua nativa para abordar cuestiones inspiradas por el “giro ontológico”. En el transcurso del ensayo, proporcionaremos ulteriores ejemplos, empezando por uno de los temas más trabajados entre los *Jach Winik*: los enseres rituales.

LOS ENSERES RITUALES

Los datos que abren el presente apartado se refieren a un rito de *ba’alché*² que tuvo lugar en la comunidad lacandona de Najá,³ al que presencié junto con unos antropólogos procedentes de Estados Unidos. Uno de ellos, que había leído varias interpretaciones sobre los ritos lacandones, me pidió

² 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*.

³ Comunidad lacandona perteneciente al municipio de Ocosingo, Chiapas, Selva Lacandona.

que tradujera al maya la siguiente pregunta: “¿Qué representa el humo del copal?”⁴; me percaté de que una traducción literal era imposible, ya que el concepto de representación, como detallaremos, está ausente en el pensamiento lacandón. De esta manera, tenía que reformular la frase; podría haber preguntado: “*Ba’ a pom?*” (¿Qué es el copal?) pero, en este caso, el *to’ohil* (experto ritual) habría contestado que se trata de una resina de árbol que se recolecta en la selva. O bien, podría haber preguntado: “*Bí a tzeik pom ti kuj?*” (¿Por qué le das copal a los dioses?) o: “*¿Bí Hachäkyum⁵ u katik pom?*”, (¿Por qué el dios Hachäkyum pide copal?). Las últimas dos opciones son ambas válidas, y la respuesta que obtuve fue la siguiente: “*U buts’il pom u yoch a kuj*” (el humo de copal es la comida del dios). Entre los lacandones, el empleo de la expresión *u yoch* (su comida) es muy común y es un recurso conceptual que sirve para distinguir a cualquier elemento comestible del objeto genérico. Por ejemplo, se puede decir *käy*, “el pescado”, o *in yoch käy*, literalmente “mi comida pescado”, es decir, “el pescado que me voy a comer”; del mismo modo, se distingue entre *já*, “agua” —que puede ser el agua de un río o de la lluvia— de *in yoch já*, “mi comida agua”, es decir, “el agua que es mía para tomar”. De esta manera, el *to’ohil* me estaba diciendo que Hachäkyum se alimenta del copal que se estaba ofrendando en el brasero efigie del dios.

Emplearemos la aserción del informante como punto de partida, para desarrollar un discurso sobre la lectura y la traducción de los datos de campo. Empezaremos con la revisión de datos inherentes al tema de la comida de los dioses, buscando en la bibliografía disponible.

El copal es una de las ofrendas principales que se proporcionan a las deidades desde la época prehispánica y también se quemaba al interior de incensarios efigie [Cuevas 2007]. Es sabido que, entre los antiguos mayas, la mayoría de las ofrendas se entregaban a los númenes sagrados bajo la forma de humo: la sangre procedente de los auto-sacrificios se derramaba en papeles o se quemaba directamente en los braseros, para que el humo pudiera llegar hasta el plano celeste [Nájera 2004: 15]. Cabe destacar que, entre los lacandones, los braseros ceremoniales toman el nombre de *u lak’il k’uj*, “los platos de los dioses”, porque es en ellos que, literalmente, se les sirve la comida a los dioses bajo la forma de resina de copal, *ba’alché* y pequeñas porciones de alimentos ceremoniales (tamales, atole, pozol, granos de elote de la primera cosecha). De hecho, Taube, en su estudio sobre los antiguos quemadores de incienso, apunta: “Los incensarios son los fogones de

⁴ *Bursera simaruba*, en maya: *pom* y *Protium copal*, en maya: *jach pom*.

⁵ El dios principal del panteón lacandón. Su nombre significa “Nuestro Verdadero Padre”.

cocina para dioses y ancestros” [Taube [1998]: 446, *apud* Taube 2009: 16]. Freidel, Schele y Parker agregan que las sustancias preciosas que se quemaban en los braseros —la masa de maíz, el incienso de copal y el jade— también se consideraban dotados de alma; cuando se convertían en humo, dichos elementos adquirirían forma gaseosa y se volvían consumibles para los dioses [Freidel, Schele y Parker 1993: 202]. Los autores que han analizado los ritos lacandones han interpretado las ofrendas en clave metafórica; en particular, mencionamos los trabajos del antropólogo McGee, quien ofrece un interesante análisis de los rituales evidenciando las correspondencias entre las ofrendas de los modernos *Jach Winik* y las prácticas sacrificiales prehispánicas [McGee 1983; 1990]. Para el propósito del presente estudio, tendremos en cuenta algunos enseres rituales, comparando las interpretaciones de McGee con la información presente en otras obras y con los datos recabados en campo.

En algunos ritos, frecuentemente en los 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. Tozzer describe 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 y 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. Los primeros se llaman *k'ohol* (referencia desconocida), los segundos *chel* (una referencia a la diosa maya Ixchel) [Tozzer 1907: 26]. De acuerdo con la interpretación de McGee, los *k'ik* y las ofrendas comestibles deben de interpretarse en sentido metafórico: el achiote⁶ sustituiría la sangre de las víctimas sacrificiales, los tamales ceremoniales representarían una ofrenda de carne humana y los muñecos de hule serían una sustitución de las antiguas víctimas de los sacrificios [McGee 1983; 1990]. El autor apunta a que existe un *principio de paralelismo* entre dioses y seres humanos: ambos realizan los mismos rituales y comparten la misma cultura material; sin embargo, las ofrendas llegarían a los dioses bajo una *forma inversa* (*reversal form*, en el texto). De este modo, en el plano celeste los muñecos de hule se *transforman* en verdaderos muchachos, el humo del incienso se *convierte* en maíz, una pequeña cantidad de *ba'alché* amargo se convierte en una gran cantidad de *ba'alché* dulce. De acuerdo con McGee: “es el mismo concepto

⁶ Bixia Orellana, también conocido como annatto; en maya: kuxu.

que permite explicar por qué las chozas de los dioses aparecen como ruinas de piedras a los ojos de los hombres" [1983: 107, traducción propia].

Ahondando en la bibliografía, encontramos otras referencias sobre el hecho de que los dioses "se alimentan de otro tipo de comida"; no obstante, no se menciona un proceso de transformación de los elementos. Por ejemplo, en el *Libro de Chan K'in*, encontramos la siguiente oración: "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" [Bruce 1974: 215].

En algunos ritos se emplean nódulos de copal que se distribuyen en una tabla de madera llamada *xical*, Tozzer apunta a que éstos eran considerados por los indígenas, personas: "La palabra gente se usa tanto para los braceritos como para los nódulos" [Tozzer 1907: 173, nota 69]. También los nódulos se diferencian en cuanto al género: los varones irán a la selva para buscar los alimentos que serán ofrendados a los dioses, mientras que las mujeres se encargan de moler el maíz y preparar las ofrendas [Tozzer 1907: 143-144]. Los datos hasta aquí presentados sugieren que seres humanos y dioses, al mirar el mismo objeto ritual o la misma ofrenda, ven cosas distintas. Presentaremos ahora los datos de campo, para analizar la manera en que se expresan los informantes. Ya anticipamos que no existe una palabra maya para traducir términos como "símbolo" o "representación", pero hay una manera de traducir la expresión "se parece a": *u wuich a*, literalmente "tiene la cara de". Por ejemplo, si alguien quiere decir que una persona se parece a un venado porque corre muy rápido, se dirá: *layo' u wuich a yuk* (aquél tiene cara de venado, se parece a un venado) o se pueden establecer comparaciones entre dos elementos empleando la partícula *bek*: *ku yaka bek a yuk* (Corre como un venado). En cuanto al concepto de transformación, la expresión que se emplea es *ku wäyza u bä* ("Se cambia, se transforma") e indica un proceso de metamorfosis. Por ejemplo: *A xirar tu wäyza a b'arum*, "El hombre se convirtió en un jaguar".

En lo concerniente a los muñecos de hule, los informantes argumentan que los muñecos *son* muchachos que irán a trabajar en las viviendas y en las milpas de los dioses; para definirlos emplean el término *winik*. Se volvió a entrevistar al *to'ohil* de Najá en su idioma, para preguntarle cuáles son las características de los muchachos de hule:

¿Autora?: -*Don Antonio, yän u pixän a tu lis k'ik?* (Don Antonio, ¿los *k'ik* tienen alma?)

¿Don Antonio?: - *Ne yän!* ("Tienen mucha", es decir: "¡Claro que sí!")

¿Autora?: - *Kuxa'an?* (¿Están vivos?)

¿Don Antonio?: - *Nen k'uxa'an, tí ku bin u meyaj, ich u yatoch a Hachäkyum* (Están muy vivos, allá se van a trabajar, en la casa de Hachäkyum).

¿Autora?: - *Ba' u wuich?* (¿Cómo se ven?)

¿Don Antonio?: - *Yän xirar, yän ch'uplal, ti Hachäkyum ku meyaj* (Hay muchachos, hay mujeres, trabajan para Hachäkyum).

Como podemos notar, el entrevistado no habla de una transformación de los muñecos en persona (*tu wäyza a winik*), ni afirma que ellos se parecen a personas (*bek a winik*), sino afirma que son personas: hombres y mujeres.

Finalmente, volveremos al ejemplo del copal con el que abrimos el apartado: "*U buts'il pom u yoch a kuj*" (el humo de copal es la comida del dios). En otra ocasión, el *to'ohil* de Najá, señalando el calabazo en el que se conserva la resina, dijo: "*A pom u sakän a k'uj*" (el copal es la masa de maíz de los dioses). Otro informante argumenta: "Al dios le llega el espíritu que para él es comida, porque se quema y tiene *pixän*, su espíritu se puede comer" [Kayum Maax, Najá]. Vemos que, en ninguno de estos casos se habla de una transformación de las ofrendas: nunca se dice que un elemento se transformó (*tu wäyza*), en otro, ni que se parece (*u wuich a – bek*), a otro.

En los testimonios que transcribimos, vemos con claridad la diferencia entre una representación y una perspectiva. Uno de los puntos centrales de la reflexión teórica de Viveiros de Castro está aquí ejemplificada: una perspectiva *no es una representación* [2002: 379]. El concepto de *reversal form* al que acude McGee, correspondería al de perspectiva, de acuerdo con la teoría de Viveiros de Castro: a juicio de él, el factor de diferenciación no es la comida *per se*, sino el cuerpo que mira a la comida: cuerpos distintos, mirando al mismo objeto, ven cosas distintas [2010]. Además, el punto de vista no es una característica metafísica, no tiene que ver con procesos mentales o cognitivos, sino es ontológica: cada ser, de acuerdo con su corporeidad, posee una perspectiva distinta. Cada existente es una perspectiva, por lo tanto, la mirada tiene que ver con la condición ontológica de cada sujeto.

Vimos entonces que, al expresarse en lengua maya, los lacandones sugieren que las deidades poseen un punto de vista distinto al de los humanos, ¿de qué manera tenemos que leer los datos recabados? La finalidad no es reiterar que el pensamiento indígena no se rige sobre los mismos símbolos y las mismas metáforas que caracterizan el pensamiento occidental, sino entender las nociones ontológicas del grupo que estudiamos. Entonces, si los dioses poseen una perspectiva distinta, tendríamos que investigar desde cuáles parámetros se definen sus características ontológicas y cómo se relacionan con los seres humanos en su cualidad de alteridad.

Con respecto a las deidades del panteón lacandón, sus funciones y características fueron ampliamente descritas por todos los autores que han trabajado entre los *Jach Winik*; mencionaremos los principales aportes: Bruce [1971; 1974], Tozzer [1907], Soustelle [1959]. De acuerdo con los datos de campo y la información bibliográfica, Hachäkyum y los demás dioses principales se asemejan en todo a los lacandones, poseen la misma alma (*ket u pixän*), comparten la misma cultura material —empezando por la vestimenta, las herramientas empleadas para cazar, cocinar o trabajar en la milpa— y presentan el mismo carácter que los seres humanos. Raras veces se les describe como seres todopoderosos, mientras que los informantes subrayan que, en el cielo o en el inframundo, tanto los dioses celestes como los del *Yala'am lu'um*⁷ son *winik*. De hecho, las deidades poseen su propio Creador, el dios remoto K'akoch, quien creó el primer mundo y a las flores de nardo, de las que se originaron todas las deidades del panteón *jach winik* [Bruce 1974]. También los dioses lacandones tienen el deber de rezarle a su propio Formador: en sus templos queman copal y toman *ba'alché* en honor a K'akoch, comportándose exactamente como los seres humanos.

Si bien los dioses son *winik*, se distinguen por una alimentación peculiar: se alimentan de copal y esencias, que desde su punto de vista son sustancias materiales y comestibles. Del mismo modo, los *kisin*, los seres del inframundo, se alimentan de materia podrida, larvas y moscas pensando que son maíz y frijoles [Bruce 1974; Boremanse 2006]. Encontramos así una paradoja, que se convierte en punto de partida para plantear nuevas cuestiones: “el dios es persona”, pero se alimenta de otras cosas, entonces: ¿qué entienden los lacandones al hablar de “persona”? ¿cuáles seres abarca la categoría *winik*? Y ¿de qué manera se diferencia cada *winik* al interior del cosmos?

Los datos de campo sugieren que las taxonomías se basan sobre el criterio de la corporeidad, y encontramos un soporte en la teoría perspectivista: donde el alma está presente en cada existente, el cuerpo se convierte en el criterio de distinción taxonómica [Descola 2012; Viveiros de Castro 2010]. Como bien lo han evidenciado numerosos autores del giro ontológico, los alimentos ingeridos se configuran como uno de los elementos principales que constituyen el cuerpo, y el régimen alimenticio se convierte en un rasgo que nos indica cual es la posición ocupada por cada ser en el cosmos [Ärhem

⁷ Literalmente, “Bajo Mundo” está conformado por dos partes: el *Yala'am Lu'um*, dominio del dios benévolo Sukunkyum, hermano mayor de Hachäkyum, y el Metlan, reino del malvado Kisin, el Temblor, el Causante de la Muerte. El primero ayuda a los lacandones durante su tránsito en el inframundo y juega el papel de juez de las almas, el segundo se dedica a torturar a las almas de los pecadores [véase Bruce 1974].

2001; Cayón 2012]. De este modo, podríamos concluir que la condición ontológica, la de dios, tanto como la de humano, es una cuestión de posición relativa: los dioses son “la gente de K’akoch”, son personas y como personas se comportan y actúan; sin embargo, ellos crearon a los Hombres Verdaderos, quienes tienen el deber de alimentarlos y venerarlos en sus templos. Los lacandones emplean el régimen alimentario como uno de los principales parámetros que permiten definir la alteridad y organizarla en categorías. Si este discurso es válido para las deidades, debería de aplicarse también para el caso de otros seres considerados “gente” y a los que se les otorga la condición de persona. En el siguiente apartado, profundizaremos en estas cuestiones, analizando el caso de los animales.

LOS WINIK DE LA SELVA

El reconocimiento de una condición de humanidad extendida tiene fuertes repercusiones sobre las concepciones acerca de la selva, sus seres y las actividades que en ella tienen lugar. Como se ha anticipado, en la selva todo es susceptible de ser “gente”, se trata de una humanidad latente, condición de fondo, visible sólo entre miembros del mismo colectivo o especie social [Descola 2012]. Como bien lo apunta Viveiros de Castro: “Humanidad es el nombre de la forma real del sujeto” [2002: 347]. Los informantes lacandones describen a las criaturas silvestres como *winik* organizados en sociedades idénticas a la lacandona: poseen aldeas, jefes, expertos rituales y curanderos, trabajan en los campos y ofrendan *ba’alché* a sus dioses [Balsanelli 2014]. Estos seres, dotados de una perspectiva propia, ven a los humanos como animales:

Los animales que llegan a la milpa, para ellos no es robar, para ellos es como si fuera su cultivo, para ellos es como si nosotros fuéramos animales, y nosotros lo vemos al revés. Para nosotros son animales y ellos entran a comer las cosas, pero para ellos no, ven todo lo contrario que nosotros, tienen miedo de nosotros, es como si llegáramos y entráramos a su milpa, para ellos es su siembra, lo que sale [de la tierra] ellos lo comen [Koj Ofelia, Najá].

No obstante, los animales deben de morir para que los lacandones y sus dioses puedan alimentarse y para que se mantengan las relaciones entre humanos y no-humanos. En sus discursos sobre su etnicidad, los *Jach Winik*, hacen referencias constantes a la actividad cinegética como una característica distintiva de su etnia. Así, reivindican que en el pasado eran hábiles cazadores, y los arcos y las flechas que fabrican —hoy destinados a la venta para

los turistas— aún representan un símbolo de su cultura. Cabe destacar que, en 1907 Tozzer afirmaba que, después del cultivo del maíz, la caza era el medio principal para conseguir alimentos, y que la carne de las presas se ofrecía a las deidades en los templos [1907: 71]. Lamentablemente, a pesar de la importancia que debería de otorgarse a la cacería en la cosmovisión de un pueblo que habita en una selva, el tema fue soslayado por todos los investigadores que han trabajado entre los *Jach Winik*. Los datos disponibles se reducen a la descripción de las herramientas empleadas para cazar y pescar, junto con algunas referencias al hecho de que las presas eran ofrendadas durante los ritos. El papel de dicha actividad, en una sociedad esencialmente animista, es crucial, donde la cacería representa uno de los principales momentos de interacción entre los humanos y las demás entidades no-humanas. Además, se vincula estrechamente con los temas de la alteridad y de las relaciones inter-específicas, fundamentales para entender las concepciones ontológicas del grupo que estudiamos. De hecho, numerosos autores que trabajan en sociedades animistas, en donde la idea de persona se extiende, dedican largo espacio al análisis de las prácticas cinegéticas [Århem 1996; Braakhuis 2001; Cayón 2012; Descola 1998; Fausto 2002; Hamayon 2010; Nadasdy 2007; Willerslev 2004, entre otros]. Del mismo modo, autores que han estudiado sociedades cazadoras del presente y del pasado en el contexto mexicano, nos han dejado trabajos imprescindibles para entender el papel de la cacería en la construcción de la relación entre los humanos, los númenes sagrados y los dueños de la fauna [Véase Brown y Emery 2008; Dehouve 2008; Olivier 2015].

Con respecto al caso lacandón, el acercamiento ontológico se convirtió en una herramienta útil para interpretar los datos que había recabado en campo entre los cazadores *Jach Winik*. La toma de recursos se explica a partir de dos vertientes: en primer lugar, desde el punto de vista lacandón, animales y plantas son recursos, en el marco de una cadena trófica en la que cada ser se alimenta de lo que, a sus ojos, representa algo comestible. De este modo, los humanos comen a los animales (y viceversa), así como las entidades no-humanas se alimentan de las almas humanas [Århem 2001; Viveiros de Castro 2010; Descola 2012]. En segundo lugar, la toma de la vida de “un semejante” se vuelve posible bajo la autorización de los dioses o de los dueños de la fauna, y ello involucra el establecimiento de un contrato entre los lacandones cazadores y los dueños de la fauna, que implica la observancia de prescripciones y tabúes. No es nuestra intención desarrollar aquí un discurso completo sobre la cacería lacandona, sino reflexionar sobre nuestra labor como antropólogos: lo que quisiéramos destacar, es que se nos escapó una parte fundamental del pensamiento *jach winik* si no investigamos, en una sociedad

cazadora y de selva, cómo los cazadores se relacionan con las criaturas silvestres (animales y no-humanos): ¿cuáles ritos tenían lugar en el templo y en la selva?, ¿qué tipo de contrato se establecía entre los dadores de los recursos y los receptores?, ¿qué implicaciones ontológicas tenían dichos procesos sobre una idea de identidad y alteridad? y, finalmente, ¿sobre cuáles leyes y contratos se funda el orden cósmico?

Los campos que se abren son múltiples, desde lo ontológico hasta lo escatológico: la devolución de los restos de las presas y los ritos que a ella se conectan, atañen a las ideas que el grupo posee sobre las entidades anímicas y el cuerpo, las ideas acerca de la muerte y de la regeneración. De este modo, en campo se destacó que los hombres se veían obligados a pedir permiso de cazar en el templo, a través de la ofrenda de una parte de la carne de las presas a las deidades. Además, considerando que la presa es *winik*, se tenían que observar determinadas prohibiciones que apuntan al respeto de la víctima y sus dueños: no exceder en la actividad cinegética, matar a los animales de manera rápida y limpia, evitar el desperdicio de la carne. En este sentido, una parte fundamental de este proceso consistía en la devolución de los huesos de las presas, que tenían que ser depositados al interior de cuevas o en los troncos de los árboles silvestres para que el Dueño de los Animales (*U yum' i bāk*) pudiera recolectar los despojos de sus criaturas. Cualquier negligencia o falta por parte de los cazadores era castigada de distintas formas: la pérdida de la facultad de cazar o, en casos más serios, del alma o de la vida. La importancia de la devolución del despojo de los animales nos permite entrar al campo de las concepciones escatológicas mayas: el registro arqueológico, las referencias epigráficas y etnohistóricas evidencian que la existencia se concebía como un ciclo regenerador, dentro del cual la muerte representaba un cambio de estado o una metamorfosis [Ruz 1968; Carlsen y Prechtel 1991; Ciudad, Ruz e Iglesias 2005]. Tanto en las concepciones prehispánicas como en las lacandonas, los huesos son considerados agentes activos, que retienen parte de la esencia anímica de sus dueños [Ruz 1968; Freidel, Schele y Parker 1993; Trejo 2008]. Por esta razón, los despojos están sujetos a un manejo *post mortem* específico, que implica actos rituales y sagrados [Brown y Emery 2008]. Los ejemplos que hemos aducido permiten reiterar que no es posible entender a la cosmovisión lacandona si excluimos de su estudio a la “naturaleza” y a todos los seres que en ella moran.

Definimos de manera sintética las concepciones sobre las deidades y los seres silvestres, argumentando que forman parte de la alteridad con la que los lacandones se relacionan en sus vidas cotidianas. Sin embargo, falta

aclarar un punto fundamental: en este complejo sistema de relaciones, en donde “todo es humano”, ¿dónde se colocan los lacandones?

¿QUIÉNES SON LOS HOMBRES VERDADEROS?

Existe una extensa bibliografía relativa a los *Jach Winik*, donde se describen su historia, su cultura material, sus mitos, su sistema de creencias y sus rituales. Pero no es nuestra intención presentar a los lacandones desde el punto de vista de los investigadores, sino definir quién es el lacandón desde el punto de vista de sí mismos. La cuestión que aquí nos planteamos es distinta: aunque sean parte integrante de un cosmos subjetivado, los lacandones —al igual que cualquier otra sociedad humana— necesitan definirse como grupo específico. Entonces, ¿de qué manera el lacandón distingue su subjetividad específica y etnocéntrica de las demás subjetividades? Y, ¿cómo se construye la persona lacandona? Argumentamos que la condición de fondo es la de *winik*; no obstante, sólo los lacandones gozan de la denominación *Jach Winik*, la Gente Verdadera, un término que, en este caso, adquiere la acepción de etnónimo.

En los apartados anteriores, argumentamos de manera sucinta que las clasificaciones taxonómicas se originan en el cuerpo, ya no considerado sólo como un elemento físico, sino como el conjunto de prácticas que en el cuerpo se originan [Descola 2012: 200]. Argumentamos que la alimentación, que forma parte de la corporeidad, es empleada para distinguir a la alteridad; queda preguntarnos si los lacandones emplean el mismo parámetro para la definición de su propio grupo. Pedro Pitarch, se interroga sobre las mismas cuestiones y, con respecto al caso tzeltal, argumenta lo siguiente:

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 [...] 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].

En el presente apartado, veremos como la praxis indígena en lo que respecta a la construcción de las personas es opuesta a la occidental: el cuerpo no se considera como algo dado y natural, sino como un elemento en constante transformación y construcción [Viveiros de Castro 2010: 29-30].

Para entender la construcción de la persona lacandona, partimos de los estudios sobre la gestación entre los lacandones. Sólo Marion dedica un trabajo al tema mencionado, y explica los ciclos vitales del ser humano analizando los ritos que acompañan cada momento crucial de la existencia [Marion 1999]. En su obra y en la de Boremanse [1998] se menciona un dato interesante: al feto o al niño recién nacido no se le asigna un nombre, y se le llama *chän ooch* (pequeño tlacuache). Ahondando en la investigación etnográfica, se recabaron datos relativos a las concepciones sobre el embarazo y el nacimiento, que aquí resumiremos: hasta que permanezca en el interior del útero y durante los primeros meses de vida, el niño es considerado un pequeño retoño animal; lo demuestra el hecho de que, en caso de aborto o de muerte prematura del recién nacido, el producto se deposita en un tronco de árbol. Es indicativo notar que el mismo trato se les reserva a los restos de las presas de cacería: así como los humanos se entierran para que su espíritu pueda encaminarse hacia los dioses lacandones, los restos de los animales se depositan en cuevas o se conservan, para que puedan ser recogidos por el dueño de los animales. De este modo, empecé a preguntarme sobre la condición ontológica del feto y del bebé. De acuerdo con los teóricos del perspectivismo ontológico, en las sociedades animistas —donde el alma no garantiza la condición de persona— el hecho de que los padres sean humanos, no asegura que el recién nacido pertenezca a la misma especie [Vilaça 2016] porque la condición de humanidad, dependiendo del cuerpo, es el resultado de un proceso de construcción [Grotti y Brightman 2012]. De hecho, el feto es considerado como una entidad peligrosa en muchas sociedades del mundo, quizás debido a su condición ontológica indefinida [Lévi-Bruhl 1974; Platt 2002].

En sus discursos sobre su etnicidad, los lacandones mencionan siempre determinados elementos que podemos resumir de la siguiente manera: “los hombres verdaderos se alimentan de maíz y de los productos de la milpa, trabajan en los campos y les rezan a los dioses” [Datos de campo]. El rito de paso, hoy caído en desuso, tomaba el nombre de *meeek'chähäl*,⁸ e implicaba una gran ofrenda en el templo para los dioses que permitieron al niño

⁸ La expresión proviene del término *u meek'ik*, “lo abraza”, y hace referencia al hecho de que el iniciado es cargado en los brazos del padrino y luego es instalado a horcajadas sobre la cadera del celebrante del rito.

sobrevivir y llegar al momento de la presentación ante la colectividad [Boremanse 1998; Marion 1999]. El rito se componía esencialmente de dos fases principales: la enseñanza ritual, en la que se les mostraban a los niños las herramientas de trabajo y la manera de emplearlas, y la comida ritual, donde se proporcionaban al iniciado los alimentos de los Hombres Verdaderos. Es sabido que el trabajo y la alimentación cobran una importancia fundamental en la definición de la persona indígena. De este modo, para salir de la liminalidad, el “pequeño tlacuache”, cuya condición ontológica oscila entre la de humano y animal, necesita entrar a formar parte de uno de los dos colectivos. Si el pequeño sobrevive, con el paso del tiempo, se alimentará de *jach yoch* “verdadera comida” —es decir, el maíz y los demás productos de la milpa y de la selva—, aprenderá a trabajar y hablar como un Hombre Verdadero. De este modo, tendrá plenos derechos en la sociedad lacandona y se le denominará *Jach Winik*. Por el contrario, si muere antes de que este proceso pueda llevarse a cabo, volverá a la selva, al dueño de los animales, que podrá considerarlo como “uno de sus *winik*”.

CONCLUSIONES

Un acercamiento ontológico a una cultura distinta a la occidental no reside en el estudio de sus representaciones, sino en los modos en que cada sociedad define a los seres del cosmos y de las relaciones que se establecen entre el grupo de referencia y dichos entes. El cambio epistemológico es radical: los elementos que fueron considerados en nuestro análisis, como el caso de los enseres rituales y de las ofrendas, no se trabajan como símbolos. Por ejemplo, no se trata de establecer qué representan el muchacho de hule o el humo del copal en el contexto del ritual, sino *qué son* el muchacho de hule y el copal de acuerdo con la concepción lacandona.

Mediante estas reflexiones, pudimos observar cómo es posible partir de las aserciones de los informantes —el hule es gente y el copal es comida— para desarrollar un discurso en torno a las categorías ontológicas lacandonas. También buscamos argumentar que, el empleo de nuevos marcos teóricos y la intensificación del trabajo de campo permiten explorar temáticas novedosas o bien ofrecer una nueva lectura de temas ya investigados en el pasado. El perspectivismo ontológico no debe de representar un punto de partida para todas las nuevas investigaciones, ya que cada situación etnográfica representa un caso único que responde a sus propias leyes y que presenta sus propias categorías. Lo que le debemos a los autores de esta nueva corriente antropológica es la muestra del hecho de que podemos atrevernos a romper con los parámetros clásicos para abordar las cosmovisiones indígenas y plantear

nuevas teorías. No podemos olvidar que: “Este intento de descripción de la alteridad radical para hacerla comprensible nunca está acabado o agotado, es siempre experimental y abierto” [González 2015: 21].

REFERENCIAS

Århem, Kaj

- 1996 The cosmic food web, Human-nature relatedness in the Northwest Amazon, en *Nature and Society*, Philippe Descola y Gísli Pálsson. Routledge. Londres y Nueva York: 186-204.
- 2001 Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37: 268-288.

Baer Phillip y Merrifield William

- 1949 Notes on Lacandon Marriage. *Southwestern Journal of Anthropology*, 5 (2).
- 1972 *Los Lacandones de México, dos estudios*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Balsanelli, Alice

- 2014 *La condición de humanidad entre los lacandones de Najá*, tesis de maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- 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. México.

Boremansé, Didier

- 1998 Ortogénesis en la literatura maya lacandona. *Mesoamérica* 17: 61-104.
- 2006 *Cuentos y Mitologías de los Lacandones, contribución al estudio de la tradición oral maya*. Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.

Braakhuis, Edwin

- 2001 The Way of All Flesh, Sexual implications of Mayan Hunt. *Anthropos* (96): 391-409.

Brown, Linda A. y Kitty F. Emery

- 2008 Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands. *J Archaeol Method Theory* (15): 300-337.

Bruce, Roberto

- 1971 *Los Lacandones: Cosmovisión Maya*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- 1974 *El Libro de Chan Kin*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Cayón, Luis

- 2012 Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía. *Maguaré* 26 (2): 19-49.

Carlsen Robert S. y Martin Prechtel

1991 The flowering of the dead: an interpretation of Highland Maya culture. *Man* (26): 23-42.

Ciudad Ruiz, Andrés, Mario Ruz Sosa y Josefa Iglesias Ponce de León

2005 *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Cuevas García, Martha

2007 *Los Incensarios efigie de Palenque, deidades y rituales mayas*. UNAM. México.

Dehouve, Danièle

2008 El venado, el maíz y el sacrificado. *Diario de Campo*, 4: 1-39.

Descola, Philippe

1998 Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal em na Amazônia. *Mana* 4 (1): 23-45.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Fausto, Carlo

2002 Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazonia. *Mana* 8 (2): 7-44.

Freidel David, Schele y Linda, Parker Joy

1993 *El cosmos maya, tres mil años por la senda de los chamanes*. FCE. México.

González Varela, Sergio Armando

2015 Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXI (42): 39- 64.

Grotti Elisa y Marc Brightman

2012 Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia, en *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, Marc Brightman, Vanessa Grotti y Olga Ulturgasheva. Berghahn Books: 162-174.

Hamayon, Roberte

2010 *Chamanismo de ayer y hoy, seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. UNAM. México.

Latour, Bruno

2007 *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

Lévi-Bruhl, Lucien

1974 *El alma primitiva*. Ediciones Península. Barcelona, España.

Marion Singer, Marie-Odile

1999 *El Poder de las Hijas de Luna*. Plaza y Valdés Editores. México.

McGee, R. Jon,

1983 *Sacrifice and Cannibalism: an analysis of the Myth and ritual among the Lacandon Maya of Chiapas, México*, Thesis (Ph. D.). Rice University. EUA.

1990 *Life, Ritual and Religion among the Lacandon Maya*. Wadsworth Publishing. Belmont, California.

Nadasdy, Paul

2007 The gift in the animal: The ontology of hunting and human–animal sociality. *American Ethnologist* 34 (1): 25–43.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2004 Del mito al ritual. *Revista Digital Universitaria* 5 (6): 1-18.

Olivier, Guilhem

2015 Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. *Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*. Fondo de Cultura Económica. México.

Perera Victor y Roberto Bruce

1934 *The Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the Mexican Rain Forest*. University of California Press. Berkeley.

Pitarch, Ramón Pedro

2000 Almas y cuerpo en una tradición tzeltal. *Archives de sciences sociales des religions* (112): 31-48.

Platt, Tristan

2002 El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños* (22): 127-155.

Ruz Lhuillier, Alberto

1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Soustelle, Georgette

1959 Observations sur la religion des Lacandons du Mexique meridional. *Journal de la Société des Américanistes*, 48: 141-196.

Taube, Karl

2009 Traducción de “The Womb of the World (1998): The Cuauhxicalli and Other Offering Bowls of Ancient and Contemporary Mesoamerica”, en *Maya Archaeology* 1, Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore, pp. 86-106; San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press. Disponible en: <www.mesoweb.com/es/articulos/Taube/Cuauhxicalli>. Consultado el 9 de marzo de 2016.

Tozzer, Alfred

1907 *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*. Mc. Millan Co. Nueva York.

Trench, Tim

2005 Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona. *Liminar*, 3 (2): 48-69.

Trejo Mojica, Juana Amalia

2008 Los restos óseos humanos como objetos ideológicos del periodo Clásico maya, en *Dimensión Antropológica*, 42: 7-31. Disponible en: <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1894>>. Consultado el 10 de enero de 2018.

Vilaça, Aparecida

2016 *Praying and preying. Christianity in indigenous Amazonia*. University of California Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstancia da alma selvagem*. Cosac & Naify. São Paulo.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. Buenos Aires.

Willerslev, Rane

2004 Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (3): 629-652.

Woortmann, Ellen

2013 *A comida como linguagem*. Goiânia, 11 (1): 5-17.