

CUERPO Y COSMOS. SIMBOLISMO DEL CUERPO Y PRACTICAS AGRICOLAS DE LOS MAYAS SELVATICOS

Marie-Odile Marion

Aun cuando está sometido a las leyes y a las instituciones sociales, el cuerpo es individual. Es la expresión de la unicidad de cada ser humano. Surge de su disyunción de otro cuerpo biológico, pero no podrá sobrevivir más que mediante su inserción en un cuerpo social que lo custodie para asegurar su crecimiento y su total emancipación. Si bien todos los seres humanos poseen en común este implícito reconocimiento de la individualidad, de la unicidad de su cuerpo, están al mismo tiempo obligados a reconocer explícitamente su pertenencia a un cuerpo social.

En cambio, las técnicas de dominio y apropiación de la naturaleza no son en lo absoluto individuales. Son el resultado de un esfuerzo colectivo, consciente, perseverante y constantemente actualizado por los miembros de una sociedad, para compartir y aprovechar colectivamente el saber adquirido frente a un medio natural interiorizado y socializado antes del nacimiento del individuo. La naturaleza, sus constreñimientos y las formas de apropiarse de ella, son parte de la herencia comunitaria y no pueden de ninguna manera considerarse como entidades independientes, individuales, ya que son el resultado de un trabajo realizado conjuntamente por quienes, mediante el pensamiento, han creado, desarrollado y divulgado su cultura.

No obstante, tanto el cuerpo, bien individual de cada ser humano, como la naturaleza —en tanto que bien colectivo de cada sociedad—, están sometidos a los mecanismos ideológi-

cos producidos por la cultura y se vuelven así esquemas intelectuales coherentes en un sistema de pensamiento que, de ser abstracto, adquiere toda su concreción. El cuerpo y su unicidad, la naturaleza y su inmensa variedad, se encuentran sometidos al mismo proceso de interpretación simbólica y se insertan en la estructura global del universo, tal y como los hombres la concibieron, tanto del punto de vista biológico, como del social, natural y cósmico. Es mediante este esfuerzo de "simbolización", que se inicia la "ideo-lógica" de cada sociedad humana.¹

Este mecanismo se aplica a todos los espacios de la percepción y la actividad humanas, explicando y definiendo las "maneras de decir" y las "maneras de hacer",² tanto en el campo inmediato de lo social y de sus instituciones, como en el menos accesible, pero igualmente apremiante, de las manifestaciones climáticas, atmosféricas y ecológicas, que tienen que subordinarse al pensamiento de los hombres, para poder insertarse correctamente en el orden cultural por ellos establecido.

Tal es la razón por la que, dentro de un vasto "modelo" que sirve de marco general a los esfuerzos humanos por interpretar su universo, se encadenan y se enlazan unos "esquemas" que subrayan los esfuerzos de simbolización hechos por ellos para dar lógica a sus intercambios. Intercambios que los soldan entre sí, pero también los unen con la naturaleza mediante ciertas prácticas que, según la expresión de Bourdieu, "se definen por el hecho que su estructura temporal, es decir su orientación y su ritmo es constitutiva de su sentido".³ Resulta que esos "esquemas", repletos de sentido, organizados en sistemas que reflejan la tenacidad manifestada por los hombres en el proceso de estructuración de su "ideo-lógica",⁴ se recubren mutuamente, reflejando en cada momento la estructura global del modelo interpretativo. La reconstrucción de este modelo es dejada al cuidado del antropólogo, confron-

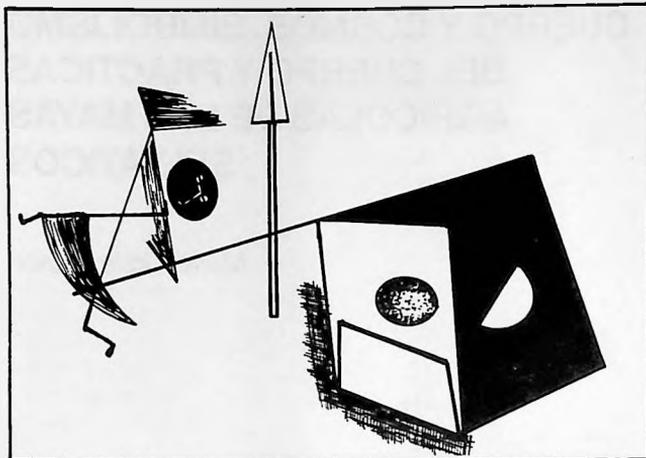
¹ Marc Augé, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 1977, p. 84: "...la symbolisation apparaît comme la mise en oeuvre de l'ideo-logique".

² *Ibidem*, p. 91

³ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Paris, 1972.

⁴ *Ibidem*, la traducción es nuestra.

⁵ Según el término utilizado por Marc Augé, *op. cit.*, "Ideo-logique, symbolisme et pratique sociale" y "Les structures de l'ideo-logique", pp. 82-136.



tado con la variedad de las expresiones simbólicas, pero cuya diversidad no hace sino enmascarar la inmanencia de un pensamiento sometido a la misma lógica.

Es dicho ejercicio de reconstrucción lo que hemos querido realizar, aplicándolo a las representaciones que los mayas tienen idealmente de su cuerpo y comparándolas con las que surgen del estudio de sus prácticas agrícolas. Este esfuerzo de organización de los datos proporcionados por el análisis de las "formas de decir" y de las "formas de hacer" nos permitirá demostrar la unicidad del pensamiento a través de la multiplicidad de fenómenos que se aplica a organizar, para dar un sentido y una lógica al universo que interpreta.

El marco del estudio

Los indios lacandones son agricultores cerealeros, de lengua y cultura mayas, que tuvieron, para sobrevivir, que someterse a un periodo muy largo de reclusión en un medio selvático tropical, para escapar a las olas de colonización misionera. Mientras sus vecinos choles, tzeltales, chontales o yucatecos habían sido concentrados, cristianizados y en gran parte diezmados por las sevicias de las que fueron víctimas y las epidemias que los azotaron, los lacandones lograron sobrevivir en pequeñas unidades familiares aisladas, en el corazón de la selva alta de Chiapas, donde se habían refugiado. Al azar de sus intercambios, lograron incluso dar un nuevo sentido a su existencia y a su cultura. Reagrupados y sedentarizados al principio de los años sesenta, ofrecen ahora la imagen de una sociedad sometida a las presiones de la alteridad, a pesar de conservar una lógica de organización que se expresa en todos los niveles de la vida social.

Herederos de las formas de pensamiento de sus ilustres ancestros, inmortalizados a través de los sitios prestigiosos de las tierras bajas mayas, han concebido una filosofía de la historia que sigue impregnando las categorías de la práctica humana. La aplican a la interpretación de los fenómenos cósmicos y ecológicos, pero también a los igualmente complejos que aseguran la reproducción biológica y social de su comunidad.

Graulich⁶ propuso un modelo interpretativo de este pensamiento cosmológico mesoamericano, que puede encontrarse todavía en numerosas sociedades amerindias. Demostró, mediante el estudio exhaustivo de la mitología y los rituales prehispánicos, que el modelo principal utilizado por los antiguos mexicanos para interpretar su historia se fundamenta en un movimiento perpetuo de unión y disyunción de principios contrarios, seguido por su alternancia y consecuente restauración del equilibrio cósmico. El orden se instaura mediante la unión de los contrarios, a la cual se oponen la ruptura y el desorden introducidos por su disyunción; el restablecimiento del movimiento cíclico del cosmos y la idea de historia humana vinculada a ello son el fruto de la alternancia de dichos principios.

Con base en este modelo interpretativo se explican las grandes etapas de la historia de los hombres, el origen de sus fracasos y sus conquistas sucesivas, la pérdida de la inmortalidad, el descubrimiento del fuego, la aparición de los cuatro soles que siguieron a los cataclismos cuyos testigos y víctimas fueron los hombres, el advenimiento del maíz y la instauración progresiva de un sistema ritual cuyo fin era asegurar la reproducción de este mundo perpetuamente amenazado por la fuerza de los astros y por el poder de los dioses que se ensañaban con ellos.

Así, los antiguos mexicanos expresaron su propia filosofía de la historia y se sometieron a ella tanto ideológica como socialmente, creando los mecanismos susceptibles de satisfacer las exigencias de restauración del equilibrio universal siempre amenazado y vacilante. Esto permitió el establecimiento de un prodigioso complejo ritual, alimentado por un no menos impresionante patrimonio mitológico, que tenía como fin inmortalizar la historia pensada y la historia vivida, a la vez que aseguraba la perennidad de las sociedades que reivindicaban esa herencia.⁷

Este modelo conceptual, propuesto y analizado por Graulich, en el marco de las socieda-

⁶ Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien pré-hispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, Palais des académies, 1987.

⁷ Marie-Odile Marion, *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons du fleuve Lacanja, (Mexique)*, Thèse de Doctorat en Lettres et Sciences Humaines, EHESS, Paris, 1992.

des precolombinas, nos pareció útil para la interpretación del sistema simbólico maya lacandón, en la medida que permite la articulación lógica de los esquemas y posibilita el análisis paralelo y comparado de las formas de representación de los espacios sociales y naturales de fecundidad humana y de fertilidad vegetal.

Las “formas de decir”: representaciones simbólicas del cuerpo

El proceso de fecundación- gestación

El término *Na'*, que significa “madre”, es, entre todos los términos de parentesco, el que traduce la mayor variedad polisémica. En efecto, *Na'* designa también la casa, más precisamente el lugar donde se duerme, se copula; el granero de maíz construido en el centro de la milpa (*u na'i nar*: la casa del maíz), donde los intercambios sexuales tienen lugar y, particularmente, cuando un hombre tiene un hogar poligínico; es el nombre de la luna, del mes lunar (y, por extensión, del ciclo menstrual); es el término usado para designar el templo (*u na'i ku'*: su casa del dios) donde los hombres reproducen sus relaciones de alianza con las divinidades y aseguran la fertilidad de la tierra, la curación de los enfermos, la reproducción

del fuego y del sol, el regreso de las lluvias, el fin de un eclipse, la iniciación de sus hijos en la vida social.

Es un término que define y reproduce el universo de las mujeres aun cuando, paradójicamente, se sitúa en el centro de espacios masculinos tales como la milpa o la casa de los dioses, y en el corazón de un espacio social determinado por la pertenencia a un grupo de descendencia agnática, caracterizado por el reconocimiento de un *onen* patrilíneo.⁸ Si la vivienda de un hombre se abandona después de su muerte, y el tejido social que él había creado se desintegra al momento de su desaparición, el concepto de célula familiar *Na'* no tiene, en cambio, razón de ser más que cuando una mujer, la suya, le confiere por su sola presencia el sentido que culturalmente se le reconoce. Un hombre que vive solo en su casa no tiene más que un *otoch*, es decir, una vivienda, una estructura material. Esta se socializa para volverse *Na'* solamente cuando una mujer es introducida para engendrar una familia.⁹ Además, un hombre soltero no puede tener templo, ya que no tiene dependientes familiares a quienes rezarles, o mujer que le prepare los atoles rituales. Depende entonces de un hermano casado, de un padre o de algún familiar que lo integre eventualmente a sus oblações rituales.

Desde el punto de vista de la terminología nativa, una familia solamente se reconoce mediante la presencia de una mujer dentro de una estructura que de material se torna social, aun cuando esta casa *Na'* esté inmediatamente asimilada al hombre y al *onen* de quien se asume como dueño. El hombre la construye, la mujer la administra y reproduce. *Na'* es un concepto estrechamente vinculado con la idea de fertilidad humana y de familia constituido por un hombre en torno a una mujer.

La casa es un ser viviente como el cuerpo de los hombres que alberga y cuya reproducción permite; tiene brazos (las vigas maestras: *kab*), una cabeza (el techo: *ho'or*), una vulva (la puerta: *hoor*), cuatro pies (los cuatro postes secundarios: *ok*), un pene (los dinteles del techo: *che*), una espalda (la pared posterior: *pach*) etcétera...; nace con el primero de los niños de una pareja—ya que antes de esa fecha la familia vivía en la casa del padre de la esposa— y muere con el marido; entonces se la abandona. Concepto femenino que representa una variación polisémica de la madre y de la fertilidad lunar, la casa traduce la lógica del sistema de parentesco basado en la residencia matrilocal y la regla de descendencia patrilínea. Desarrollaremos dicho aspecto al analizar las representaciones simbólicas del proceso de fertilización y gestación humanas.

El hombre, con su sangre y su espermatozoides, fecunda a una mujer y moldea a los hijos en ella. Antes de que las mujeres empezaran a hacer hijos de forma natural, les eran proporcionados por los árboles; la mitología ofrece informaciones sobre las condiciones por las cuales las mujeres daban a luz y las razones por las cuales dejaron de recibir a sus bebés de las raíces de los árboles de la selva. Por otra parte, los mitos de creación explican cómo se realizó el primer génesis de la humani-

⁸ Concepto clasificatorio que define linaje, consultar *ibidem*, pp. 226-240.

⁹ Los lacandones disponen de pocos nombres para designarse, fuera de los términos de parentesco. El nombre más frecuentemente atribuido a un hombre es el de *K'in* (sol), a menudo acompañado por el diminutivo *Chan* (pequeño). Las mujeres por su parte tienen un nombre feminizado mediante el término *Na'* de tal suerte que los nombres femeninos más comunes, en el grupo meridional, son *Na'k'in*, o *Chana'k'in*. Se puede también llamar al niño *Bory* a una niña *Na'bor*, o *C'ayum* (niño) y *Es, Coh y Nunc* (niña). Resulta de ello una fuerte inflexión solar en el nombre dado a los hombres y lunar en el atribuido a las mujeres.



dad,¹⁰ lo que permitió que los hombres de arcilla cobraran vida, cuando la savia del árbol de dios (*Ku'che'*: el cedro) se infiltró en sus venas. Su sangre, *K'ik*, es asimismo la sangre del árbol de hule, con el cual los lacandones fabrican unos pequeños personajes que incineran en unos sahumeros, mezclados con cristales de copal, para solicitar la curación de los enfermos. Esta ofrenda de sangre ritual es una representación alegórica de los sacrificios hechos a los dioses para apaciguar su coraje embalsamando su vivienda con efluvios de sangre vegetal, sucedáneo de la sangre humana.¹¹

El esperma (*u cab i mehen*: la miel del pequeño) es un producto que se extrae metafóricamente del cuerpo de los árboles, ya que *che'* es el término que designa a la vez árbol y pene. Los lacandones extraen de los troncos huecos de árboles las colmenas silvestres que los abastecen con el único edulcorante que han consumido hasta fechas recientes; las mujeres son susceptibles de ser grandes consumidoras de esa miel, pues son aficionadas al esperma masculino. Un mito, transmitido por una mujer del grupo septentrional, informa sobre el origen del esperma y los desórdenes causados por un consumo excesivo de esa "golosina".

Un hombre vivía en la selva, se llamaba Oja. Conocía las abejas y siempre tenía miel; era sabrosa la miel de Oja. Cuando llegaba cerca de una casa, siempre tenía una calabaza llena de miel silvestre, para los atoles de fiesta principalmente. Los antiguos no conocían el piloncillo, no sembraban caña de azúcar.

Las mujeres decían:

—Este Oja es valeroso, trabaja mucho, siempre tiene miel exquisita en su calabaza, me gustaría tenerlo por marido.

Oja no tenía esposa, porque tenía el pene muy largo. Muy largo tenía su pene Oja, es por eso que lo amarraba, lo enrollaba y lo amarraba.

Cuando una mujer quería acostarse con él, Oja le decía:

—Te voy a dar un poco, pero solamente un poquito, de lo contrario te mataría.

A las mujeres les gustaba mucho abrazar a Oja, pero él nunca desenrollaba todo, para no matarlas.

Un día una mujer fue a buscar a Oja y le dijo:

—Quiero jugar contigo,¹² suéltalo más.

Entonces Oja contestó:

—Solamente un poco, sino te lastimaré y hasta puedes morirte.

Pero la mujer no lo escuchaba, le pidió desenrollar todo porque lo quería todo. Tanto insistió que Oja desenrolló su pene que se volvió muy largo, tan largo que la mujer murió. Oja se lo había advertido, pero ella no lo había creído, tanto fue lo que pidió que al rato se murió.¹³

Existe otra expresión —menos alegórica— para designar al esperma: es *u yarir i xirar* (el agua del hombre). Dicha variación del término *ha'* (agua) conlleva una connotación de fertilidad, ya que la palabra también se emplea para designar al agua de lluvias que fertiliza la tierra y permite la germinación de las semillas de maíz.

Pene se dice *che'*. Como lo vimos anteriormente, este término designa tanto el árbol como el poste sobre el cual se edifica una casa.¹⁴ Es el tronco por el cual corre la savia que asegura la creación de un nuevo ser. Con su pene, el hombre transmite su savia a la mujer que la transmite a su vez al niño que cargará. A lo largo del periodo de gestación, el hombre alimentará a su hijo con la miel que escurre su pene, lo creará con su savia, secreción vegetal que corre por su árbol, y lo alimentará con la miel que produce para satisfacer a su mujer y nutrir a su hijo.¹⁵

¹⁴ Los costados de la casa, es decir, las paredes laterales que los lacandones suelen ahora levantar desde que viven concentrados en comunidades, se llaman *hi'che*, lo cual significa "árboles (o postes) ligados"

¹⁵ Investigaciones recientes (L. Schele y D. Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, W. Morrow and Company, Inc., New York, 1990, p. 90) han interpretado las representaciones figurativas del taparrabo, en estelas de la época clásica, como unos troncos de árbol. "It was natural that the Maya would choose this central metaphor for human power. Like other trees, the king was at once the ambient source of life and the material from which humans constructed it." (Agradezco a M. Graulich haberme lo subrayado). Unas representaciones de la nobleza de la época clásica los presentan a veces bajo el aspecto de bacab. Los cuatro bacab, gigantes que sostenían el mundo, según la mitología maya, eran asimilados a árboles gigantescos, ubicados en los cuatro puntos cardinales. Resulta de ello que, desde épocas remotas, el árbol fue asociado al principio masculino, al sostén del universo, por el cual circulaba la savia vital. Si se admiten estas varias asociaciones, el árbol sería el símbolo de la masculinidad. No es, por ende, extraño que ese mismo término sirva todavía hoy día para designar el sexo de los hombres.



¹⁰ Informante: Nunc, Lacanjá, 1986. Véase Marion, *op. cit.*, pp. 85-90.

¹¹ *Ibidem*, pp. 787-791 y 864-882. Consultar también a Bruce, "Figuras ceremoniales lacandonas de hule", en *Anales de Antropología*, INAH, México, 1975.

¹² El término usado para designar las relaciones sexuales ilícitas o extramaritales es *ba'axer*, lo cual significa "jugar", mientras que se utiliza *in chaik tech*, "te abrazo" o bien "te tomo", para designar una relación sexual conyugal.

¹³ Informante: Nunc, Lacanjá Chansayab, abril de 1990. Una versión de dicho mito ha sido transcrita por Marion, *op. cit.*, pp. 243-244.



Un niño tendrá los rasgos de su padre, ya que es su descendiente y ha recibido su savia. Por lo mismo, recibe el *onen* de su padre, quien reconoce explícitamente haberlo concebido y alimentado mientras descansaba en su banquito de madera, en el vientre de su madre.

El término para placenta es *kanche'*. Se refiere a un banquito tallado en un tronco, donde los lacandones se sientan cuando comen. Sentados en el centro de la casa, hombres e hijos reciben de mano de la madre el alimento que ha preparado. El hecho de dar de comer a un hombre simboliza el reconocimiento de una unión conyugal, de la misma manera que preparar el alimento de los hijos traduce su reconocimiento e inserción en el seno de un hogar. Durante el proceso de gestación, la madre carga a su bebé sentado en el *kanché'* de su placenta y lo alimenta, pacientemente, como lo hace diariamente con todos los miembros del círculo familiar, con los productos que su marido trae de la selva y de la milpa. El hombre trae comida, la mujer la prepara, la reparte dentro de la casa donde todos están sentados sobre el *kanche'* de madera, inclusive el niño que ella carga. Cuando dé a luz, su hijo saldrá por la vulva (*u hoor*: su orificio), y por esa misma puerta entrará en la casa de su padre (*u hoor*: la puerta), símbolo de la presencia femenina y de la reproducción de la fertilidad.

No saldrá de la casa paterna hasta el día de su matrimonio, para que cree su propia familia y construya una nueva casa. Sus hermanas, en cambio, permanecerán agrupadas alrededor de su madre, hasta el día que el padre muera y la vivienda sea abandonada a los vientos de la selva.

Mientras el padre transmite su identidad y su *onen*, al transmitir su savia y nutrir al niño con su miel, la madre indica la norma de matrilocalidad, al sentar a su hijo en el seno de su casa y conferirle el derecho de compartir el espacio reservado a los miembros del grupo de descendencia. Después de su nacimiento, ella alimenta a su hijo con su leche (*u cab i xupra*: la miel de la mujer). Necesitará entonces de las golosinas que su marido le traiga de la selva, la miel silvestre a que tanto se aficianan las mujeres lacandonas.

Si el niño muere el día de su nacimiento, o bien si un parto prematuro pone un fin inesperado al embarazo, el producto es guardado en el tronco de un árbol muerto, cubierto con hojas y tierra. Regresa así al corazón del árbol, del cual implícitamente es el fruto. Lo mismo pasa con la placenta que es sepultada en uno de los árboles muertos del acahual, simbolizando de esta forma la permanencia de los individuos en la residencia de su grupo materno, hasta que alcanzan la edad adulta y adquieren a su vez la obligación de plantar los dinteles de una nueva vivienda y fertilizar la tierra de un grupo local aliado.

El hecho de sepultar a un niño muerto al nacer junto con su tejido placentario en un tronco de un acahual muerto es explicable a través de la mitología, a la vez que explica la metáfora que traduce la terminología de parentesco. En efecto, se dice que en el tiempo de sus ancestros, los lacandones recibían a sus hijas en las raíces de los árboles. Relataremos brevemente un mito de origen que proporciona más información sobre la relación residencia-filiación, tal como es percibida y expresada alegóricamente, por intermedio de las representaciones colectivas.

Hace tiempo, mucho tiempo, los hombres no morían, tampoco nacían. No, todo era mucho más fácil que ahora. No había dolor, no había tristeza tampoco, porque no había muerte. Una mujer tampoco sufría cuando daba a luz. Te voy a contar como nacían los niños en el tiempo de mis abuelos.

Cuando una mujer sentía que iba a tener un bebé, entonces se apuraba de llegar a la ceiba. Con una escoba, barría cuidadosamente las raíces del árbol; el bebé aparecía entonces. Ella lo agarraba en sus brazos y le daba el pecho para amamantarlo. La leche brotaba solita. No sufría, tampoco sufría el bebé que llegaba muy contento de conocer a su mamá. Pero como a veces es difícil encontrar una ceiba cerca de la casa, Ah K'in Chob propuso a los lacandones que los bebés nacieran en las raíces del papayo. Todos los lacandones tenían papayos en su milpa, era mucho más práctico. Los bebés empezaron entonces a nacer en las raíces del papayo. Su mamá no sufría, tampoco moría, los Hach Winik vivían felices en esa época.¹⁶

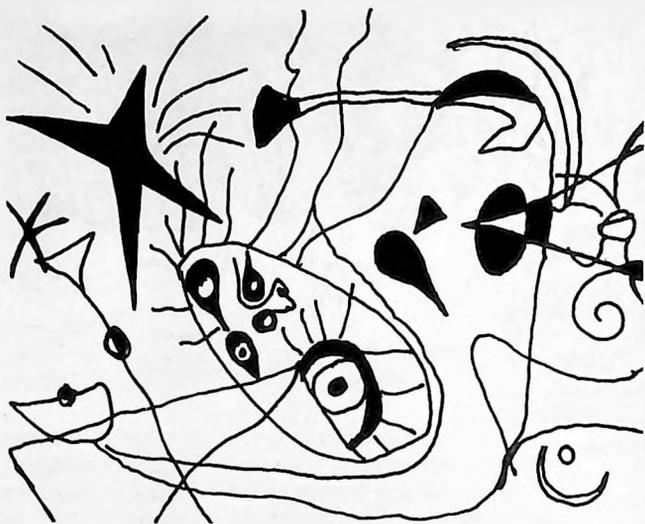
¹⁶ Informante: Nunc, Lacarja Chansayab, marzo de 1989. Una variante de este mito ha sido publicada por Boremanse, *Contes et Mythologie des indiens lacandons*. L' Harmattan, Paris, 1986, pp. 59-63.

Los niños fueron, en épocas remotas, resultado de una intervención espontánea de los dioses. El ceibo es un árbol mitológico que los mayas asimilan al árbol de la vida. El *Popol Vuh*, así como los textos del *Chilam Balam* y la etnografía contemporánea, dan cuenta de la importancia conferida a este árbol en la visión cosmogónica del universo, ya que la tierra está sostenida por cuatro ceibas ubicadas a los cuatro puntos cardinales y el centro del mundo está atravesado por un ceibo verde (*Yaax che*) mediante el cual las almas transitan entre el mundo de los dioses celestes y el inframundo, donde se supone que son juzgadas después de su muerte. Este último es un árbol de vida, que dispensa la fertilidad y asegura un vínculo vital entre los hombres y las potencias del más allá celeste. Ha sido comparado por Tozzer con un cordón umbilical, de donde manaba el líquido vital que alimentaba a los antiguos mayas.¹⁷

El ceibo proporcionaba a los niños en una lejana época y las mujeres no tenían más que recorrer el espacio que separaba su casa del árbol frondoso, ubicado en el territorio de cacería de su esposo, para descubrir allí al hijo que llegaba. Si el ceibo estaba anteriormente asimilado a un árbol productor de fluido vital y capaz de procrear a los bebés, convendría hacer el paralelo con la antigua costumbre ritual maya que consistía en extraerse sangre del pene para embadurnar el rostro de los ídolos, antes de hacer una petición a los dioses.¹⁸ Najera precisa, además, que los hombres tenían por costumbre la de pasarse un cordón por la extremidad del prepucio de tal manera que se mantenían ritualmente unidos, mediante un sacrificio colectivo que, tratándose de mayas de tierras bajas organizados patrilocalmente, agrupaba todos los miembros masculinos de un mismo grupo local de descendencia agnática.¹⁹

La analogía entre el sexo masculino (*che*), el árbol de la vida (*yaax che*: árbol verde o de fertilidad), los ritos de escarificación del árbol de hule (*k'ik*) para extraerle la sangre (*k'ik*), sinónimo de vida, y los antiguos ritos de autosacrificio masculino subrayan la metáfora mediante la cual se expresa la paternidad y la filiación. Era de un árbol, es decir, de la expresión alegórica del pene, que nacían sus hijos, pero de un árbol arraigado en tierra matrilocal, o sea en tierra que hubiera sido otorgada a este hombre en virtud de su pertenencia a un grupo de residencia afín. En las raíces de este árbol de vida aparecía el hijo de un hombre. No se precisa si había sido alimentado por la savia del árbol, pero a partir del momento en que aparecía, este hijo suyo estaría nutrido por la "miel" de su esposa, quien lo integraría inmediatamente al grupo parental.

El mito invoca después la distancia existente entre el árbol y la casa, para explicar por qué los nacimientos se realizaron ulteriormente en una milpa. Los bebés nacieron de las raíces de un árbol ya no mítico, sino



doméstico y plantado por el hombre. Cada niño aparecía entonces en la milpa del que sería su padre. Eso significaba que un hombre flojo no podía tener descendencia, ya que no tenía papayos para verlos nacer.

Este mito es doblemente significativo, ya que nos devuelve a la interpretación de las reglas de filiación y de residencia a la par que subraya la parte dominante del hombre en el proceso de engendramiento. En efecto, si bien son las mujeres las que engendran a los hijos en la actualidad, no fue siempre así y la participación femenina en el proceso de procreación empezaba después del nacimiento y se reducía a la alimentación neonatal del recién nacido, ya que es responsabilidad de la mujer alimentar los seres que integran la unidad familiar.

El árbol se considera como un pilar que permite la unión de los principios distantes del cielo y de la tierra, tronco en que transita la vida. Es por este largo conducto (*che*) que brota en el cuerpo femenino, recinto redondo y protector (*Na*). El aspecto convexo del tronco-pene se opone a la concavidad del recinto femenino, así como a la representación igualmente cóncava del tejido placentario con forma de banco de madera. Es el conjunto de esos dos troncos, uno cóncavo y el otro convexo, lo que asegura el crecimiento del feto. La casa (*Na*) existe exclusivamente porque está firmemente construida encima de los cuatro postes (*che*) que

¹⁷ Alfred Tozzer, *Mayas y lacandonnes*, INI, México, 1980, p. 179.

¹⁸ María Ilija Najera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, UNAM, México, 1987, p. 63-70.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 63-70. Schelch y Fredel, *op. cit.*, p. 89.

aseguran su estructura. La vida brota en el cuerpo cóncavo femenino porque ha sido transportada y luego nutrida por la sangre y el esperma desprendido de la convexidad del pene masculino. El hombre fecunda su mujer porque dispone de esa facultad que tienen los árboles de proporcionar su savia. Portal motivo, el bastón de siembra se nombra *che* en maya, pues permite a los hombres fecundar la tierra.

Los testículos conforman con el pene el aparato reproductor masculino. Mientras el pene es el tronco por el cual transita la savia fecundadora, también es el "bastón para sembrar" con el cual el hombre abre a la mujer para depositar en ella las semillas cuya sede son los testículos (*nek*) y que germinarán en el cuerpo femenino. Este término significa también "semillas" o "simiente"; el hombre las produce y las siembra, como lo hace en su milpa con los granos de maíz.²⁰ Los testículos son asimilados a la bolsa de semillas que carga el hombre cuando siembra su milpa.

Convendría comparar esa bolsa de semillas que el hombre lleva al exterior de su cuerpo con otra envoltura, también textil, hecha de algodón, que las mujeres llevan al interior del suyo y en la cual elaboran la textura de la vida humana. Se trata del útero, designado en maya con el término *u kuch i mehen*. Proviene del verbo *kuchik* que significa "cargar" pero que también significa "hilo de algodón", es decir, el cordón con el que las mujeres tejen en sus telares de cintura. No se trata ni del algodón (*taman*), ni de la túnica (*nok*); es simplemente la materia prima de la vida humana. Es en el útero, esta pequeña bolsa de algodón que tienen en medio del vientre, que las mujeres hilan pacientemente la textura de su hijo. Basta con evocar la vocación de *Ak Na'*, la madre universal, primera genitora y patrona del tejido, protectora de los embarazos y de los partos para entender la lógica de esta representación de la vida intrauterina. Colocadas bajo la protección de Madre-Luna, las mujeres tejen a los hijos, a lo largo de los nueve meses de gestación; el útero es la expresión alegórica de dicho proceso. Tejedoras de vida humana, las mujeres reproducen sobre la tierra la vocación histórica de su protectora lunar. El útero, esta

matriz donde "tejen" a los hijos, les proporciona la envoltura textil donde los cargan, donde los protegen, mientras que, cómodamente sentados en el banquito (*kanche*) placentario, reciben la alimentación que les asegura su padre con su esperma (*u cab i mehen*). La "bolsa" externa del hombre se opone al mismo tiempo que lo completa a la "bolsa" interna de la mujer, puesto que intervienen en el mismo proceso de fecundación-gestación.

Aunque los lacandones se organizan en torno a un principio de filiación patrilineal, reconocen una participación común (aunque diferida) de los hombres y las mujeres en el proceso de engendramiento. Son los hombres quienes aseguran la eclosión de la vida haciendo correr su esperma en el cuerpo de las mujeres. Al hacerlo transmiten también su sangre que es el elemento nutritivo por excelencia, que asegura la renovación del ciclo solar y la sobrevivencia de los hombres. Las reproducciones pictográficas antiguas que representan las escarificaciones rituales y la extracción de sangre del pene justifican este hecho. Esta costumbre ceremonial precolombina ha sido interpretada²¹ como un esfuerzo hecho por los hombres para asimilarse a las mujeres, evacuando sangre por las vías genitales y volviéndose así los protagonistas del proceso de reproducción de la vida. Por otra parte, los lacandones no consideran la sangre menstrual como una sangre impura, sino como producto nutritivo que asegura la alimentación del embrión. La desaparición de la regla es señal del principio de un proceso de gestación. Cuando "su orificio ya no sangra" (*ma ku yahtar u hoon*), una mujer ha concebido un hijo. La sangre ya no sale fuera del cuerpo, empieza a expandirse en las venas del niño que la mujer carga en su vientre. Durante los primeros meses de un embarazo, las mujeres tienen relaciones sexuales normales con su esposo. Luego esas relaciones disminuyen y desaparecen totalmente en el transcurso del quinto mes de gestación.

Las eyaculaciones permiten primero la formación del niño, luego su constitución anatómica, antes de asegurar su alimentación. Por fin, la madre termina el trabajo de regulación fisiológica del pequeño organismo, proporcionándole la sangre que lo nutre durante su crecimiento

²¹ Por Nájera, *op. cit.*, pp. 63-70; Schele y Fredel, *op. cit.*, pp. 267 y 287.



²⁰ Y en el corazón del templo, cuando "siembra" (*ku pákik*) el copal, el alimento de los dioses.

intrauterino. El niño aparece como el resultado de un esfuerzo complementario del hombre y de la mujer, y la vida surge de la unión de los principios contrarios: el hombre con su esperma (con la savia de su árbol) y la mujer con su sangre son los protagonistas comunes y sucesivos del proceso de concepción y gestación. Después que el hombre ha iniciado el proceso de gestación en el cuerpo de su esposa, ambos participan conjuntamente en la alimentación del feto hasta que la mujer toma totalmente a su cargo la alimentación de su hijo, posteriormente al nacimiento.

La mujer está concebida bajo aspectos ctónicos y lunares mientras que el hombre aparece como el fecundador solar. Pero, son la unión y la complementariedad de sus esfuerzos lo que permite el éxito del proceso de concepción y gestación.

El parto

Al momento de la expulsión, se jala al niño por la cabeza, para liberar los hombros, hasta la extracción completa del cuerpo. El recién nacido se coloca en un petate y, cuando la placenta ha sido liberada, el cordón umbilical se sutura con un pedazo de hilo de sisal y se coloca sobre una mazorca de maíz para que sea cortado con el bisel de un trozo de bambú. Se baña someramente al bebé, con una cocción tibia de hojas astringentes, antes de untarlo suavemente con arcilla blanca. Finalmente, se enjuaga, se envuelve en un pedazo de algodón y se entrega a su madre.

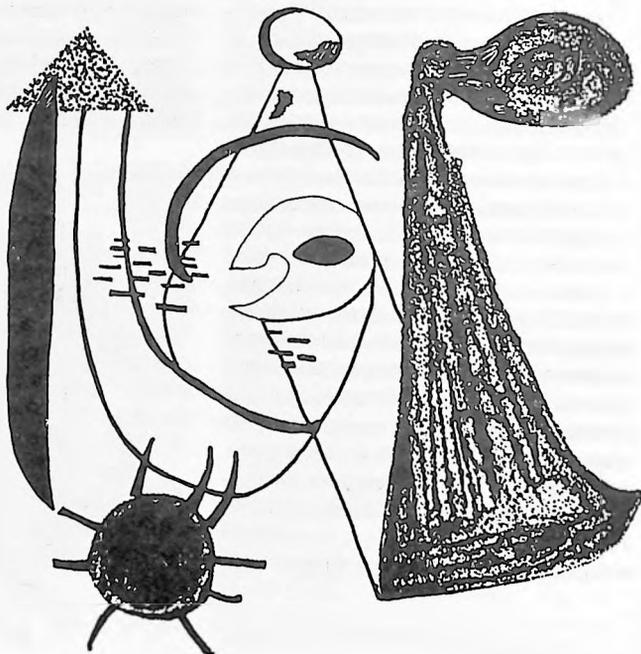
Varios son los riesgos letales que pueden acompañar un parto: unos están relacionados con la expulsión del niño, otros son accidentes puerperales, de los cuales el más temible es obviamente la hemorragia. Todos se deben a una actitud negativa de la luna que aplaza, impide o se opone a la transmisión de la vida, provocando en última instancia la muerte de la madre y del niño.

Si las contracciones se detienen, si el niño está invertido o retenido por el cordón umbilical, el fluido vital deja de circular, provocando una inversión de las condiciones favorables a la reproducción de la vida. La hemorragia puerperal se interpreta igualmente como un signo de muerte, ya que la vida huye del cuerpo femenino después de haberse concentrado en él para crear un nuevo ser. La hemorragia se considera como el inverso de la amenorrea: la primera arrastra la muerte, mientras que la otra alimenta la vida. Por lo tanto, es necesario proveer grandes cantidades de sangre vegetal (copal o figuritas de hule) para ofrecerla a la luna a lo largo del parto y las horas que siguen al nacimiento, con el fin de evitar o contrarrestar los riesgos de hemorragia y la inversión de un principio de vida en otro de muerte. Al aceptar los dones de sangre hechos por los hombres, la luna renuncia a sustraer sangre femenina a consecuencia de un parto.

Los rezos y encantos masculinos duran toda la noche y a veces varios días, hasta el restablecimiento total de la parturienta y de su hijo. Se construyen con base en un modelo que traduce la alternancia de los rezos a favor de la madre y, luego, de su hijo, y muestra con qué precisión el hombre sigue —desde el recinto ritual— la evolución del proceso de alumbramiento. Cada una de ambas partes del texto son retomadas alternativa e incansablemente mientras que, doblado encima de los incensarios, extenuado y ennegrecido por el hollín de sus ofrendas, el hombre lucha también para extraer a su hijo de las tinieblas de la muerte, retener a su esposa en la vida y aliviar el sufrimiento de ambos.²²

Suplicando frente a los sahumeros, el hombre busca alargar la cabeza de su hijo, para que emerja de la bolsa que lo retiene y, cuando lo haya logrado, conseguir que el cráneo se redondee y regrese a su forma normal. Interviene en el curso del proceso de parto para que una vez que el bebé haya nacido desaparezca todo dolor, lo cual indicaría la ausencia de una patología inflamatoria o infecciosa que destru-

²² Marion, *op. cit.*, p. 601.





ya las expectativas de vida de la madre y de su hijo. Luego, el padre solicita que cese la hemorragia, que el cuerpo recobre su equilibrio, conservando el fluido vital, que la vida le gane a la muerte y las tinieblas se desvanezcan, al inicio de un nuevo ciclo de existencia.

La emergencia del mundo de las tinieblas está señalada en el mito del cazador de tuzas,²³ como la irrupción de un hombre en un hoyo escarbado en la tierra por las tuzas y que sigue las galerías subterráneas antes de llegar a encontrar la luz solar y la vida de los hombres de la selva.

Otro mito²⁴ señala también el surgimiento de los hombres de la tierra nodriza, antes de que se les atribuyera un linaje:

Cuando estábamos bajo tierra e íbamos a salir por el hoyo original, Nuestro Padre escogió alguien y le dijo que brincara fuera del hoyo. No tenía mucha fuerza. Apenas logró brincar afuera, cayó cerca del hoyo...²⁵

Según este relato, la tierra está asimilada a la primera morada de los hombres, de donde surgieron para vivir a la luz del día, cuando fue creado el sol. Por este "hoyo original" los

hombres salieron del vientre de la tierra, que los sigue alimentando, ya que de ella obtienen el maíz, el alimento por excelencia.

Antes de que emergieran del seno de la tierra, los hombres no tenían *onen*. No fue sino hasta después de su nacimiento que les fue atribuido un linaje y, por ende, una identidad social. Por eso, quizás, durante el segundo nacimiento simbolizado por el *mek'bir*,²⁶ los niños de Lacanja son oficialmente reconocidos por los hombres que los han concebido y que han rezado por ellos, durante las horas dolorosas de su primer nacimiento, el que dio inicio a su vida biológica.

Cuando la madre y su hijo han sido sustraídos de las fuerzas letales que acompañan el alumbramiento, gracias a la intervención ritual de los hombres, la vida brota entonces del seno de las mujeres. Con la llegada de la leche se cumple la última fase del proceso de engendramiento. Sin leche para alimentarlos, las mujeres tendrán muy poca esperanza de ver vivir a su hijo. Así es como los lacandones explican el muy remoto origen de los niños en las raíces del papayo. Este árbol tiene en efecto la característica de proporcionar frutos que los mayas identifican, según sus semillas, como papaya macho o papaya hembra. Cuando el fruto se desprende del tallo, brota un líquido lechoso similar al hule, que parece indicar un fenómeno de lactación natural, consecutivo a la maduración del fruto. Árbol nodrizo y capaz de procrear frutos de ambos sexos, el papayo fue, al amanecer de la humanidad, uno de los referentes tangibles del origen de los bebés y de su alimentación láctea, mediante el brote simultáneo del fluido alimenticio.

Los tzotziles asocian el árbol al proceso de lactación cuando afirman que los bebés que mueren son alimentados por un árbol gigantesco de múltiples mamas, colocado en el centro del mundo. Se trata sin duda del ceibo mítico, asociado de diversas maneras a la circulación de los líquidos vitales, que alimenta la vida de los mayas desde la génesis de su historia.²⁷

Cuando se considera que todo peligro parece haber sido disipado, los cantos propiciatorios se detienen repentinamente en el templo, y una corta ceremonia se prepara entonces, en el transcurso de la cual los hombres ofrecerán atole de maíz a los sahumeros que han sido los interlocutores de los padres de la paciente. Mientras que esta ceremonia no se haya celebrado, los peligros postnatales pueden resurgir, la hemorragia reiniciar, la leche agotarse, los dolores reaparecer. Las ofrendas de maíz expresan el reconocimiento y la gratitud de los hombres hacia la pareja original que ha permitido la victoria de la vida sobre la muerte.

La ofrenda de maíz es, sobre todo, un don de vida, porque el ciclo vegetal está estrechamente asimilado con el ciclo vital de los seres humanos. Expondremos ulteriormente el paralelismo existente entre la representación del ciclo de crecimiento cerealero y el ciclo de gestación humana. En el *Popol Vuh* se alude al paralelismo entre la vida de la gramínea y la del hombre que la siembra: los dos gemelos Hunahpú e Ixbalanqué deben descender al mundo subterráneo para vencer a los señores de las tinieblas, antes de sacrificarse en la hoguera y revivir

²³ Transcrito por J. Eric Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, field Museum Natural History, Anthropological Serie, volumen 17, número 2, Chicago, 1930 y "The Moon Goddess in Middle America, with Notes on Related Deities", *Pub. Nº 509*, Carnegie Institution of Washington, 1939; Bruce, *El libro de Chan'kin*, INAH, México, 1974; Boremanse, *op. cit.*; y analizado por Marion, *op. cit.*, pp. 499-516.

²⁴ Transcrito por Boremanse, *op. cit.*, p. 273.

²⁵ La traducción es nuestra.

²⁶ Ritual de iniciación e inserción en la vida social.

²⁷ Subrayamos de nuevo la ambivalencia del árbol en el proceso de reproducción de la vida ya que, asociado con el principio de fertilidad masculina (pene y taparrabo, hombres-bacab-árboles cósmicos), lo son también con los principios de fecundidad femenina, mediante la imagen mítica del engendramiento original de los niños y, sobre todo, de la lactación natural y fisiológica que acompaña el advenimiento de la vida.

eternamente, convirtiéndose en Sol y Luna. Antes de abandonar su vivienda terrestre, cada uno siembra un grano de maíz en el centro de la casa. A lo largo de sus aventuras en el *Xibalba*,²⁸ donde los héroes míticos son muertos pero renacen para vencer definitivamente, las plantas de maíz se secan y luego reviven, acompañando de tal suerte el destino de los hombres, a los que están históricamente vinculados.²⁹

La estrecha interdependencia vital que une al maíz con el hombre está subrayada en este texto y permite explicar la importancia concedida a las ofrendas de maíz en la mayoría de los ritos mayas. Porque la planta de la cual se trata en el *Popol Vuh*es más que una gramínea, aun cuando representa la base de la alimentación indígena, es el símbolo mismo de la vida, de la reproducción de la familia, ya que está sembrada en el centro de la casa, volviéndose así la razón de ser de la unidad familiar. Alrededor del maíz se despliegan y organizan los esfuerzos de los hombres y las mujeres, sobre el modelo de su desarrollo vegetativo se concibe el crecimiento del embrión humano.³⁰ Por lo tanto, el maíz ocupa un lugar central durante las celebraciones alegóricas de la vida, junto con el copal, la sangre ritual de los mayas, símbolo de vida que sirve para apaciguar a los dioses y asegurar el mantenimiento del orden universal y el regreso del sol después de las tinieblas nocturnas.

La mazorca de maíz que ha sido utilizada cuando se procedió a cortar el cordón umbilical es sepultada en medio de la milpa, por el padre del recién nacido. Esta costumbre es común en numerosas sociedades mayas y los observadores³¹ precisan que los frutos de la siguiente cosecha sirven para preparar la primera bebida de maíz que consume el niño. Los tzotziles siembran los granos de esta mazorca en una pequeña milpa que llaman "la sangre del niño". El crecimiento de las plantas se observa con atención, porque trae consigo los presagios anunciadores del destino del bebé.³² Todos esos ritos vinculados con el parto subrayan explícitamente la estrecha dependencia existente entre el hombre y el maíz, desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte, cuando una mazorca le es colocada en la mano, para que lo acompañe en su viaje al país de las almas.

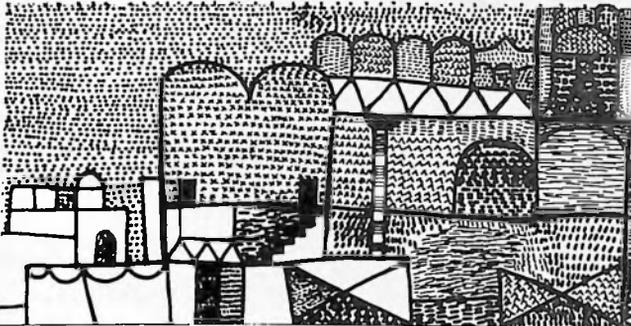
²⁸ El inframundo

²⁹ Este episodio del mito de origen de los quichés lo analiza Graulich, en *op. cit.*, pp. 147-149.

³⁰ Recordamos la costumbre significativa de utilizar una mazorca cuando se corta el cordón umbilical

³¹ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Bailly Baillere, Madrid, 1909; Guterres, *The Perils of the Souls; the World View of a Tzotzil Indian*, Free Press, Glencoe, 1961; Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975.

³² Thompson, *Historia y religión...*, p. 344.



Las "formas de hacer": las prácticas agrícolas

La fase solar del ciclo anual: el trabajo de los hombres

En una época remota, K'akoch, el primero de los dioses, destruía constantemente el mundo. Durante los primeros meses del año, lo aniquilaba junto con todas las criaturas que en él vivían. Un día, Hach Ak Yum³³ se percató de ello y creó un nuevo sol. Expulsó el viejo sol de K'akoch de la cumbre del firmamento y colocó encima de los hombres un nuevo astro, mucho más caliente y eficiente que el anterior, y lo entregó al cuidado de su hijo T'uup.

Pero Hach Ak Yum estaba muy insatisfecho con el comportamiento de sus criaturas por lo que destruía el mundo cada vez. Para ello, le bastaba velar el sol o despachar a sus hijos, los cargadores de viento y de lluvia, para que inundasen la tierra. Cada vez que el mundo quedaba destruido, Hach Ak Yum creaba un nuevo sol. Esto siempre sucedía a principios del año.³⁴

El año solar empieza al principio de la temporada seca. El sol joven sale de la tierra durante el solsticio de invierno. Seca la tierra todavía húmeda de las lluvias torrenciales del verano y el otoño y restablece en la selva un reparto equitativo del suelo y las aguas. El curso de los arroyos se estabiliza durante el periodo estival, los senderos forestales se vuelven practicables, la tierra descansada y saciada espera, impaciente, el regreso de los hombres que le aportarán la fertilidad.

Un nuevo ciclo empieza, un año verde (*yaax K'in*)³⁵ inicia en el calor todavía húmedo de las últimas semanas de diciembre. Al amanecer de este nuevo año agrícola, las tareas serán duras, agobiantes para los hombres que de ellas se encargan. Es la fase más extenuante del ciclo anual y quizás la más peligrosa. Es la etapa de mayor actividad masculina, ya que las labores que en ella se realizan están bajo su autoridad.

Se desmonta una porción de selva, tumbando árboles, algunos de los cuales alcanzan

³³ Literalmente "Nuestro Verdadero Señor", el creador de los lacandones. (*Ik Chan Yum* entre los lacandones meridionales).

³⁴ Bruce, *El libro de Chan K'in...*, Boremanse, *op. cit.*; y Marior, *op. cit.*

³⁵ De *Yaax*: verde y *K'in*: sol. Es el término usado por los lacandones para designar un año solar.



cincuenta metros de altura. Aunque dicha actividad se haya simplificado considerablemente con la introducción de las herramientas de acero, no deja de ser una tarea cansada y peligrosa, que puede durar varias semanas, según la extensión de la roza. Los principales peligros a los que se enfrenta el trabajador son las heridas causadas por el rebote de un hacha o bien los accidentes que surgen de la caída prematura o mal calculada de un árbol gigantesco.

Si se trata de limpiar un acahual, los peligros provienen mayormente de las mordeduras de serpiente, cuyos efectos son a menudo mortales.

Esta primera fase de actividad humana en el marco del ciclo solar está sembrada de obstáculos. El hombre enfrenta solo los peligros de esta primera rebanada de vida anual, como lo hacía Nuxi, el cazador de tuzas,³⁶ al atravesar la selva solo. Esta fase masculina del ciclo de producción corresponde a la mañana del ciclo cotidiano, a la infancia del hombre en el trans-

curso del ciclo de vida, al sol joven desafiando solo las trampas que le tiende el cosmos, antes de poder acceder al cenit.

Una vez que la roza ha sido correctamente desmontada y limpiada de maleza, se entrega a los rayos del sol, durante algunos días o semanas, para que terminen de secarla. Luego será incendiada un día de pleno sol, cuando se presagia que la temporada de lluvias está a punto de empezar. Alrededor del mediodía, o en las primeras horas de la tarde, se procede a quemar una roza, cuando el sol está en el cenit o arde todavía fuerte y poderoso en el cielo, a fin de que toda la humedad se evapore de la tierra. Todo el proceso de producción y la seguridad de fertilidad dependen de la intensidad de la sequía, que propicia la evaporación del agua residual y la obtención de una roza limpia de toda maleza.

En ese momento del año, el sol es el único elemento necesario para la sobrevivencia del grupo, ya que es el que permite la preparación adecuada de la tierra para su proceso de fertilización. El hombre y el sol son los actores de este drama secular, ambos ocupados durante varios meses en preparar la tierra para que engendre el maíz. También es el tiempo de la

disyunción máxima entre hombres y mujeres, sol y lluvia. Toda huella de humedad debe secarse, mientras el hombre se interna en el mundo de la milpa, al aislarse durante largas horas en el corazón de su roza. Las mujeres permanecen en el hogar, mientras que sus esposos trabajan con tesón al junto al sol ascendente para preparar la tierra a su papel nodrizo.

Al quemar hierbas y arbustos, el hombre se une al sol para asegurarle cenizas a la tierra. Sin embargo, el sol es el principal responsable del proceso de quema. Si no triunfa totalmente sobre las repentinatas lluvias de enero, si no sale vencedor de su esfuerzo de desecación del mundo, el hombre no podrá quemar más que imperfectamente su roza y la vida no volverá a florecer en las milpas selváticas. Durante el mes de marzo, el sol culmina en el cielo de los mayas, porque acaba su tarea de desecación. Es la época del equinoccio de primavera, cuando el sol domina en un cielo liberado de toda nube.³⁷

La roza puede ahora quemarse. Mezcladas con el agua de las lluvias, las cenizas de la quema alimentan las plantas,³⁸ nutren los cereales. Es realmente un esfuerzo nutritivo que realizan conjuntamente el hombre y el sol cuando desecan las plantas antes de quemarlas. En cuanto la capa de cenizas haya recubierto la milpa, las lluvias vienen, diluyen las sales minerales, proporcionando así a los cultígenos los alimentos necesarios para su crecimiento.

³⁶ Ver el mito del cazador de tuzas: Thompson, *Ethnology of the...* y "The Moon Goddess..."; Bruce, *op. cit.*; Boremanse, *op. cit.*; y Marion, *op. cit.*, pp. 499-516

³⁷ El sol no ha llegado a la cúspide de su recorrido, que tendrá lugar durante el solsticio de verano, pero inviste en toda exclusividad el cielo primaveral del cual se adueña: ninguna nube de lluvia altera su obra de desecación.

³⁸ *Ku hansik nai*, significa: "Ellos alimentan al maíz"

La tierra se ha endurecido, está caliente, desecada por el esfuerzo combinado del sol y el hombre. Espera —y con ella todos los seres que de ella dependen— la llegada de las lluvias.

El mes de abril es un período febril, el calor llega a su paroxismo, la sequía invade la selva, las quemas e incluso los hogares. A lo largo de las noches tórridas de la primavera tropical, hombres y mujeres sueñan con el viento y la lluvia. En el tibio amanecer, los hombres escrutan sus sueños, impacientes por descubrir en ellos el menor índice de agua. Los días se alargan, son sofocantes; las noches no refrescan la fiebre de la espera y los hombres, angustiados, observan incesantemente el cielo immaculado, el firmamento estrellado, con la esperanza de encontrar una respuesta a su deseo de agua.

Así como el joven espera el momento de casarse, el sol espera la llegada de las lluvias. Todo está listo para la reproducción de la vida humana y vegetal, el hombre se ha formado en las duras labores de la primavera de su vida. Se prepara a sembrar las semillas uniéndose a la mujer que le será dada. El sol ha cumplido con la primera parte de su ciclo, espera las lluvias para proseguir su obra fecundadora.

Entonces, repentinamente, casi bruscamente, la lluvia irrumpe en el mundo de los hombres. Fogosamente arrastrada por unos cumulonimbos opacos, se derrama torrencialmente sobre la selva sedienta. Las lluvias tropicales se reparten y escalonan de mayo a noviembre según un calendario climático que los lacandones administran perfectamente.

El poder de las primeras lluvias es pasajero y no deja de ser relativo: se explica subjetivamente por la intensa expectativa que precede a su llegada. A lo largo de los meses de mayo a agosto, son clementes, ligeras, intermitentes y de corta duración. Luego, se vuelven abundantes y tenaces, a lo largo de los últimos meses del año.

Desde las primeras lluvias, los hombres se dedican a sembrar su milpa, del alba hasta el crepúsculo. Ninguna otra actividad interrumpe su esfuerzo. La cacería ni la pesca vencen su obstinación. Acompañados por sus hijos, ayudándose mutuamente entre hermanos, padres, hijos, suegros o yernos, no abandonarán las siembras antes de haber trabajado la última fanega de milpa.



Es un trabajo de hombres, por lo que las mujeres no participan en él. Armados con un bastón de siembra (*che*), provistos de una bolsa de fibra de corteza llena de semillas (*nek*), trabajan en silencio, doblados sobre los surquillos que ellos mismos han dibujado, al seguir las curvas del relieve de su roza. Con un golpe seco del bastón afilado, perforan la tierra y depositan algunas semillas de maíz y calabaza. Luego cierran delicadamente el orificio con la punta del pie, para prohibir la entrada de los pájaros depredadores.

Esta es la última fase totalmente masculina del ciclo de producción vegetal; ahí termina el esfuerzo solitario de los hombres y del sol, para dar lugar a las labores combinadas de los hombres y las mujeres, del sol y las lluvias.

En efecto, si el sol prosigue su curso ardiendo en un cielo sin nubes, las plantas jóvenes pronto se marchitarían, se secarían irreversiblemente y el hambre cundiría durante todo un año en los pueblos de la selva. Entonces los lacandones rezarán, quemarán incienso, ofrecerán las últimas mazorcas de un granero casi vacío, en un gesto de sumisión total a las fuerzas de la naturaleza.

El equilibrio sol-lluvias: el regreso de la fecundidad

Cuando las lluvias se instalan, la esperanza regresa en las milpas y los acahuals, en el corazón de las chozas y los albergues selváticos. Con la lluvia y la frescura que propicia, un ambiente de apaciguamiento sustituye a la angustia febril de los días y al sopor de las noches de sequía. Una dulzura húmeda invade el bosque, los jardines y los senderos, penetra en las casas, refrescante, tranquilizante. La selva recupera su verdadero equilibrio, basado en el equilibrio del calor y de la humedad. La tierra calentada por los largos meses de canícula, alimentada por las cenizas de la quema, saciada por aguas de la lluvia y sembrada por los hombres, entra en proceso de gestación. La vida asoma en las milpas, minúsculas plantas verdosas que los lacandones contemplan con admiración.

En el transcurso de los siguientes meses, verán al maíz crecer y luego madurar, a medida que la alternancia del sol y las lluvias le asegura el calor y el agua que necesita.

Es el apoteosis del ciclo solar. Al alcanzar la cumbre de su recorrido, el sol del solsticio de verano se unió a las lluvias para fertilizar al mundo. Comparte su espacio astral con los vientos cargados de agua, de la misma forma que, al atardecer de su vida, el hombre comparte su espacio social con la esposa que lo acompaña. Juntos, cuidan su milpa, protegen su maíz, fruto del esfuerzo común que los acerca cotidianamente al espacio de cultivo. Hombres y mujeres escardan la tierra, limpian las plantas, cazan los roedores, espantan los pájaros, enderezan los tallos doblados por el viento, arrancan la maleza que amenaza con asfixiar el maíz, y observan con admiración el lento crecimiento de las cañas y de sus mazorcas. Se establece entonces una estrecha colaboración entre hombres y mujeres en el corazón de la milpa, que permite asociar a todos los miembros de la unidad familiar a los cuidados que las plantas requieren, según la edad y el sexo y, por ende, según las capacidades respectivas de cada uno.

Si la lluvia es demasiado tenaz y opaca el trabajo del sol, las plantas jóvenes se pudren. Si se produce lo contrario, entonces se marchitan, se vuelven amarillas y se desploman, sembrando la más honda consternación en el corazón de los hombres.

Durante el proceso de gestación humana, los hombres son responsables de la primera parte del trabajo de fecundación-alimentación del embrión. Pero a partir del quinto mes de vida intrauterina, la aportación de las mujeres es considerable. Los cuatro últimos meses de embarazo son principalmente dejados al cuidado de las mujeres, en lo referente a la alimentación del feto, pero el hombre debe seguir alimentando a su esposa para que ésta pueda llevar a feliz término el proceso de engendramiento. Nos hemos permitido trazar un paralelo entre el proceso de gestación—tal y como ha sido observado y descrito por los lacandones—y el ciclo de producción cerealero. En efecto, mientras los hombres son exclusivamente responsables por el trabajo de preparación (tumba, roza y quema) y la fertilización de la tierra (siembra), es de la unión de los esfuerzos de los hombres y de las mujeres que depende el éxito de la germinación y el crecimiento de las plantas, hasta el momento de la cosecha. Es un fenómeno similar a los cuatro



meses de gestación que se observa en la milpa cuando las lluvias se vuelven, durante las dieciséis últimas semanas del ciclo de producción, los actores fundamentales del proceso de germinación. Las auxilia el sol que, con su calor, acelera el proceso de descomposición de los desechos vegetales de la escarda, que se transforman en una composta necesaria para la alimentación de las plantas. El sol participa en la tarea nutritiva del maíz, asegurando así la reproducción de la vida vegetal, tanto como la de los hombres.

La milpa no es un espacio de monocultivo cerealero y varios son los cultígenos que acompañan al maíz, sin estorbarlo, proporcionándole incluso ciertos complementos minerales. Las frutas y las hortalizas que ahí crecen³⁹ son sembradas por los hombres y las mujeres, según la disponibilidad y la destreza de cada quien. Sin embargo, algunas son específicamente colocadas bajo la responsabilidad de las mujeres: los tubérculos. Los lacandones siembran distintos tipos de tubérculos: los más comunes son la yuca⁴⁰ y el camote,⁴¹ Son productos secundarios pero importantes en su alimentación, ya que en caso de penuria de granos, la yuca se muele y se mezcla con la masa de maíz para preparar las tortillas. Pero cuando los hombres son exclusivamente responsables de la siembra de los cereales, compete a las mujeres plantar los tubérculos. Esta especialización de las técnicas de cultivo según los sexos subraya doblemente la complementariedad de las tareas atribuidas a cada miembro de la unidad familiar.

Los tubérculos se plantan generalmente durante el periodo de poca lluvia de verano, pero imperativamente durante las fases decrecientes o crecientes de la luna. La explicación que le dan los lacandones es que crecen bajo el efecto de la luna; de plantarse en época de luna llena, serán gordos, redondos y llenos de agua, totalmente inconsumibles. En

³⁹ Alrededor de cincuenta cultígenos, algunos sembrados o plantados, otros protegidos, crecen en las milpas y en los acahuales. Véase Marion, *Los Hombres de la Selva: un estudio de tecnología cultural en medio selvático*. INAH, México, 1991; Baer y Merryfield, *Los lacandones de México*, INI, México, 1972; Nations y Nigh, "The Evolutionary Potential of Lacandon Maya Sustained-Yield Tropical Rain Forest Agriculture", en *Journal of Anthropological Research*, 1980, 36 (1), pp. 1-33.

⁴⁰ *Manihot esculenta*, en maya: ix.

⁴¹ Existen dos tipos: *Dioscorea sp.*, en maya: *sakis* y *Ipomoea batatas*, en maya: *is*.

cambio, crecen firmes y alargados si se plantan cuando la luna es dicótoma, cerca de desaparecer o en el principio de su nuevo ciclo. La luna es un elemento de agua; cuando está llena, los lacandones piensan que está repleta de líquido, pesada y al final de su ciclo fértil. Cuando está en fase ascendente es más fértil e influye sobre la menstruación femenina, el brote de savia vegetal, la germinación de las semillas o la eclosión de la vida.

Las mujeres preparan las plantas, recortan los tallos de la yuca y los introducen en el hoyo que su marido abre con el bastón sembrador, luego ellas cierran la tierra y la aprietan con la mano. Los tubérculos son plantas subterráneas, pertenecen al mundo de las mujeres, a diferencia del maíz y de otros cultígenos considerados como terrestres, por crecer en la superficie del suelo.

Esta repartición sexual del trabajo agrícola es importante porque precisa las formas asociativas concebidas por los lacandones en sus representaciones cósmicas y las consecuencias que de ellas derivan referente a su vida social.



Los hombres son responsables del cultivo del maíz porque es una planta solar; las mujeres, en cambio, se encargan de los tubérculos porque son plantas subterráneas, asociadas a la luna y, por ende, al principio femenino, acuático y ctónico que integra la dicotomía fundamental:

Sol : cielo : sequía :: luna : tierra : lluvias

Varios elementos refuerzan esta hipótesis. No citaremos más que algunos de ellos, en relación directa con los ejemplos que acabamos de utilizar. La luna llena es, como lo indicamos anteriormente, una luna repleta de agua; está en período de gestación y el líquido que la hincha es amniótico. Sin embargo, ya no es fértil, porque ha sido fecundada, pero es temible, es la expresión del poder femenino en su máxima plenitud. La ausencia de luna en el cielo nocturno, a consecuencia de un eclipse, es tan temible como la ausencia de sol y si el hecho de soñar

con un eclipse solar anticipa la muerte de un hombre, soñar con un eclipse lunar anticipa la de una mujer. En época de eclipse de luna, las mujeres se mantienen agrupadas alrededor del fuego, en su cocina, mientras que los hombres rezan intensamente en el templo para que se deleve el astro. Este momento es particularmente crítico para las mujeres encintas que se arriesgan en todo momento a perder a su hijo, ya que la vida intrauterina se debe al lazo de algodón (cordón umbilical) que vincula a la luna con la mujer y le permite tejer la textura de la vida humana.⁴² La ruptura de este lazo, a consecuencia de un eclipse lunar, provoca un desarreglo del ciclo astral (vinculado con el ciclo biológico) y origina los partos prematuros, las hemorragias prenatales o las malformaciones congénitas.

Como la luna está simbólicamente vinculada con el agua, también lo está con el mundo subterráneo; en efecto, de las grutas brota el agua de lluvia como humo de incienso⁴³. Las mujeres, asociadas a la luna y al agua forman parte de las fuerzas ctónicas y, por ende, se asocian con la tierra, genitora que engendró a los primeros hombres, puesto que surgieron directamente de sus entrañas,⁴⁴ mientras que otros (lacandones) fueron modelados en la arcilla.⁴⁵ Recordemos que la costumbre de embadurnar a los niños con arcilla blanca al momento de su nacimiento es una práctica terapéutica con fuertes connotaciones simbólicas pues, además de sus propiedades astríngentes, la arcilla ejerce sobre los niños poder de protección femenino.⁴⁶

Mediante su asociación con el astro lunar, las mujeres se vinculan con los elementos ctónicos (tierra y agua) y con ciertos elementos celestes derivados (vientos y lluvias). Consecuentemente, parece legítimo asociar la temporada de lluvia al aporte femenino de los principios de fertilidad y concebir la primera fase de lluvias de temporal como la entrada de las mujeres en el mundo de los hombres, simbolizado como el del sol. Además, si nos referimos al esquema diseñado, este reparto del tiempo social y del tiempo cósmico entre los

⁴² Marion, *Le pouvoir des filles de lune...*, pp. 568-570.

⁴³ *Ibidem*, pp. 661-678.

⁴⁴ En la mitología meridional.

⁴⁵ En la mitología septentrional.

⁴⁶ Así como las mujeres encierran a su hijo en una tinaja de barro para defenderlo de cualquier agresión.

principios masculino y femenino se vuelve a confirmar en el análisis de las actividades agrícolas.

En la primera fase de temporal, la milpa es el lugar donde se encuentran hombres y mujeres para asegurar la fertilidad de la tierra, así como la de su familia; pues es en el lecho de mazorca del granero, que se alza en su centro, donde copulan para engendrar a sus propios hijos. Como el granero de las milpas lacandonas (*u na'ikor*¹⁷ o *u na'inat*¹⁸) siempre se construye en el mero centro del espacio de producción, se deduce la correspondencia existente entre el "espacio" del apareamiento y el "tiempo" donde éste se realiza. El centro de la milpa cerealera es efectivamente el espacio privilegiado de encuentro de los principios masculinos-femeninos, durante la tarde del día solar, del ciclo de vida y del ciclo de fertilidad vegetal.

¹⁷ Literalmente: su casa de la milpa

¹⁸ Literalmente: su casa del maíz



He aquí reunidos en un mismo espacio y tiempo, los principios elementales de la reproducción sexual y del orden cósmico: luna-lluvias-mujer y sol-calor-hombre. Es la tarde de la vida, la del ciclo cotidiano, que reúne en un mismo compromiso el trabajo de los hombres y de sus esposas para satisfacer las condiciones de reproducción de la vida humana y vegetal.

Existe otra forma de complementariedad social al principio de la primera fase de temporal (mayo-junio). Mientras que los hombres se dedican a los cuidados requeridos por el maíz, las mujeres aseguran la mayor parte de la alimentación familiar.

Las reservas de grano comienzan a escasear en los silos selváticos y las nuevas mazorcas no pueden cosecharse antes del fin de agosto o el principio de septiembre, es decir, al inicio de la temporada de lluvias fuertes del otoño. Se trata entonces de resolver la escasez de alimento mediante el aporte eventual de productos de recolección. Los hombres se ocupan mucho por el cuidado diario de la milpa, para desprenderse de las tareas agrícolas y dedicarse a actividades cinegéticas; tanto menos cuanto que no es recomendable cazar, por ser época de reproducción de los mamíferos. Por otra parte, los árboles producen mucha fruta en esta época y así se asegura buena parte de la alimentación familiar. Mujeres y niños se dedican entonces, durante días, a la recolección de productos forestales: entre abril y mayo, cosechan frutas de zapotáceas, cuyas nueces molidas sirven de complemento proteínico, al mezclarse con el maíz de las tortillas o del atole; vainas de tamarindo, nueces de ramón (*Trophis racemosa*), canastos de capulines y nances silvestres, trozos y corazones de corozo, y toda clase de frutas y bayas selváticas, que se consumen crudas, hervidas o asadas, combinadas con otros cereales o tubérculos cultivados.

A partir del mes de junio y hasta septiembre, las mujeres capturan los caracoles de tierra, escarabajos, gusanos, ranas y sapos, así como las grandes hormigas de árbol. Los niños colocan trampas para atrapar pájaros, roedores y pequeños mamíferos, las mujeres recogen la miel de las abejas silvestres, huevos de lagartijas, tortugas y lagartos, aunque estos últimos se cosechan mayormente durante las primeras lluvias de primavera, periodo de puesta de quelonios y saurios. Una inmensa variedad de productos vegetales y animales se recolectan, esencialmente por las mujeres y sus hijos, lo que asegura, durante esos tres o cuatro meses de "soldadura", la alimentación de los hombres y su familia.

Una intensa complementariedad surge entre hombres y mujeres, tanto en la selva como en la milpa. También es una época de gran fecundidad natural, caracterizada por el crecimiento del maíz, la reproducción de las especies animales y la fructificación de los árboles. La asombrosa variedad de productos que integran la dieta alimenticia de los lacandonos, cuyo abastecimiento se deja totalmente al cuidado de las mujeres, contrasta fuertemente con la austeridad de la alimentación cotidiana de otras comunidades durante esta misma época de "soldadura". Esto se explica en parte por el mantenimiento de lazos estrechos entre esta sociedad y su medio natural; pero también por la reproducción todavía inalterada de relaciones de intercambio y complementariedad entre hombres y mujeres, según un modelo de representación de las responsabilidades individuales en el marco del espacio colectivo, que sostiene y ordena el conjunto de las relaciones sociales.

La fase lluviosa del ciclo anual: el momento de las cosechas

En septiembre se intensifican las lluvias de temporal. Mientras que el maíz termina de secarse en la milpa, torrentes de agua caen sobre la Selva Lacandona. Las lluvias tropicales de septiembre se derraman estrepitosamente, en tanto que nubes oscuras, espesas y bajas parecen desgarrarse en la cima de las caobas. Esas nubes de otoño son tan espesas que parecen inagotables, como el agua que vierten a lo largo de interminables días sin sol.

Los lacandones se apuran a doblar las largas cañas de maíz, de tal suerte que, protegida por su envoltura espesa de hojas, la mazorca no sufra a causa de las ráfagas de viento húmedo y los aguaceros torrenciales.

Es un periodo de gran alegría para todos, porque las mazorcas tiernas y dulces se han vuelto comestibles. Día tras día, pequeños grupos de mujeres y niños cosechan los primeros frutos de la milpa, para preparar galletas y atoles de maíz tierno, que serán consumidos como golosinas. El olor agríndice de las bebidas de maíz dulce se mezcla con el perfume de las mazorcas asadas en la brasa, llenando cada casa de un espíritu de fiesta.

El maíz está fuerte ahora, bien protegido de la avidez de los predadores nocturnos y de la glotonería de los pájaros; exige menos la presencia del hombre y su asidua protección.

En la selva rebosando de agua, las sendas se han vuelto totalmente impracticables. Se han transformado en torrentes que arrastran en sus repentinas crecidas, paquetes enredados de ramas lodosas que hacen casi imposible caminar por ellas. Los arroyos, otrora apacibles, se han convertido en impetuosos ríos, sembrados de rápidos y torbellinos que vuelven peligroso y azaroso todo recorrido en cayuco.

Bandas de pécaris, venados y saraguatos surcan la selva, apartándose lo más posible de los lagos y ríos, ya que el bosque se ha tornado en un inmenso charco donde abunda el agua. Habrá que emprender largos y azarosos recorridos para perseguirlos y derribar alguna pieza, notablemente gorda después de los largos meses de descanso y libertad veraniega.

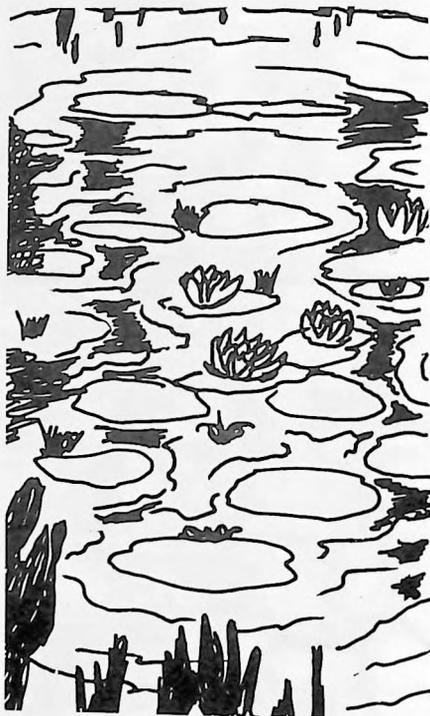
El sol, frecuentemente velado por amontonamientos de nubes y fuertes aguaceros, no brilla más que muy débilmente, a medida que los días disminuyen, anunciando el fin del año solar.

Hombres y mujeres pasan la mayor parte del tiempo en sus casas, realizando las más diversas actividades artesanales, después de haber cosechado las materias primas minerales o vegetales en el bosque vecino. Los objetos de arcilla recientemente modelados secan lentamente en la sombra de las cocinas, mientras que las mujeres tejen canastos y los hombres curten pieles o tallan juguetes de madera para los niños.

Septiembre se estira lentamente, entre tempestades y aguaceros: el equinoccio de otoño marca el principio de la época de las cosechas. El maíz se ensila en el granero que los hombres construyeron en el centro de la milpa. Hombres, mujeres y niños se apuran a cortar las mazorcas y apilarlas, apretadas en su envoltura de hojas, adentro del granero. Un silo bien lleno es un seguro de vida y bienestar para toda la familia. El sol que envejece deja como signo de su paso unos graneros

repletos, en espera de su regreso. Y la tierra cansada es dejada en reposo, mientras que las lluvias victoriosas dominan, arrogantes, en el cielo atormentado.

Los últimos meses del año solar ven la salida de los hombres para la selva alta. Parten en búsqueda de las manadas de jabalíes, para abastecer de carne fresca la unidad doméstica. Unas batidas se organizan, agrupando los hombres de la unidad de residencia. Adolescentes y niños acompañan a sus padres a lo largo de esas corridas selváticas que se extienden a veces durante varios días. Los mayores enseñan entonces a sus menores los secretos de la vida en la selva, vasto espacio de cacería y pesca, sembrado de trampas y obstáculos que deben aprender a conocer y controlar para volverse a su vez "verdaderos hombres". Aprenden a dirigir los estrechos cayucos a lo largo de los arroyos crecidos, a arponear peces en los lagos apacibles, a ojear venados, a extraer los tepezcuintles de sus refugios subterráneos y a derribar bandadas de faisanes. Aprenden a dormir en un suelo húmedo, a sufrir sin quejarse los piquetes de insectos, a esquivar los





reptiles enroscados bajo la maleza; descubren las plantas que burlan el hambre y las que sacian la sed, observando a sus mayores e imitándolos.

Durante los dos últimos meses del año que muere, los hombres enseñan incansablemente a los jóvenes los detalles de la vida en la selva, los secretos de su mundo de adulto consagrado al control de los seres de la naturaleza. Les transmite su saber, al igual que los viejos reunidos alrededor del fuego en la noche de su vida, que entregan a quienes los rodean los recuerdos de su pasado.

Por fin, el sol muere en invierno. Se aproxima a la tierra como para sumirse en ella. En las milpas abandonadas, solamente el granero subsiste, signo tangible de los esfuerzos realizados conjuntamente por las fuerzas cósmicas y humanas, combinadas en un mismo espacio.

Resultado de un año de labores repartidos entre hombres y mujeres, sol y lluvias, para fecundar la tierra y alimentar los seres que ahí viven, el granero es el equivalente rústico de la casa de un hombre: ha sido construido en el centro de su milpa, en el medio del ciclo solar,

al igual que la vivienda se constituye en el centro de la unidad familiar, al cenit de su vida. Ambos albergan el fruto del trabajo de una pareja, las mazorcas sobre la milpa, los hijos en el hogar. Y si las mazorcas son el seguro de vida de un hombre a lo largo de los meses solares, los hijos que habrá concebido y alimentado durante su niñez serán el seguro de su bienestar hasta el fin de su vida.

Epílogo

El proceso de fecundación humana es concebido por los lacandones como el que refiere a la fecundación vegetal. Al principio de la temporada de sequía, el hombre escoge su tierra y la trabaja, para volverla fértil; está solo al lado del sol, responsable de esta fase de preparación de la cual dependen las esperanzas de sobrevivencia del grupo.

Después, siembra su milpa, cuando empieza la temporada de lluvia, tiempo de mujer por excelencia. Con su "árbol para sembrar", penetra la tierra y deposita en ella las semillas que germinarán a lo largo de los días de lluvia, si el agua no deja de regarlas.

Al final, llega el momento de la unión de Sol y Luna, del calor y de la humedad. Las cenizas de la quema, drenadas por el agua de lluvia son absorbidas por la tierra y se vuelven el alimento de los retoños. Es el esfuerzo de alimentación simultáneo y complementario del sol y de la lluvia, del hombre y su esposa que asegura la germinación de las semillas en el vientre de la tierra, como el esperma de un hombre y la sangre de su mujer aseguran el crecimiento intrauterino de su hijo.

Así, el maíz crece y se desarrolla. El sol se desvanece, cede su lugar a las fuertes lluvias de otoño que terminan por drenar los cultígenos de los nutrientes necesarios para que acaben de crecer. Durante ese período de fuerte humedad, de intensas precipitaciones, las mazorcas alcanzan su fase final de maduración. Pueden cosecharse, extraídas de su envoltura fibrosa, al igual que el niño sale de su útero de "algodón", en donde fue pacientemente tejido por su madre, a lo largo de los nueve meses de gestación.

Y la vida regresa. Nueve meses pasan entre el principio de los trabajos agrícolas y la cosecha de las mazorcas, desde el advenimiento del nuevo ciclo solar hasta la eclosión de la nueva vida.

El ciclo de vida vegetal está pensado y ordenado por los lacandones según el mismo modelo que el ciclo de vida humana: es la transposición material de un modelo conceptual que rige los grandes momentos de la vida individual y colectiva, adentro de una historia cíclica puntuada por el movimiento de los astros y que se explica a través del orden cósmico.

Asimilados con las potencias astrales (Sol y Luna), y además con los fenómenos atmosféricos que a ellos se asocian (temporada de secas y de lluvias), los seres humanos reproducen su cultura y las normas de funcionamiento de su sociedad mediante los grandes esquemas que definen el orden del cosmos y el de la naturaleza. Este esfuerzo de simbolización permanente de los tres niveles del cual ocupan el mero centro (astral, natural y social), se traduce en la construcción de un modelo de pensamiento del cual los lacandones son los herederos, y que hace resaltar la unicidad de su sistema conceptual, a pesar de la multiplicidad de los fenómenos que involucra en el proceso de semantización.

Soldados entre sí por reglas de solidaridad y complementariedad immanentes a su sistema, los lacandones lo están a su vez con la naturaleza que protegen y defienden, pues en ella residen las manifestaciones concretas de esta misma lógica de la unión, desunión y alternancia que precede a la reproducción de la vida.

Y sí, como lo subraya Marc Augé,⁴⁹ “el esquema tiende a identificarse con el modelo en el espíritu del ‘virtuoso dueño de su arte de vivir’”, hay que ver en esta “forma de decir” el cuerpo y en esta “forma de hacer” el maíz, la expresión total de un sistema de pensamiento, sometido a la lógica ideal de una concepción existencial de la vida: la del cosmos y su historia.

Bibliografía

- Augé, Marc, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, París, 1977.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, París, 1972.
- Baer, Phillip y William Merryfield, *Los lacandones de México*, INI, México, 1972.
- Boremanse, Didier, *Contes et Mythologie des indiens lacandons*, Lharmattan, París, 1986.
- Bruce, Robert, *El libro de Chank'in*, INAH, México, 1974.
- “Figuras ceremoniales lacandonas de hule”, en *Anales de Antropología*, INAH, México, 1975.
- Cline, H., “Lore and Deities of the Lacandon Indians, Chiapas, México”, en *Journal of American Folklore*, volumen 57, número 224.
- El Libro de los libros de Chilam Balam*, traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, FCE, México, 1963.
- Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento nahuatl y maya*, CEM-UNAM, México, 1978.
- Guiteras Holmes, Calixta, *The Perils of the Souls; The World View of a Tzotzil Indian*, Free Press Glencoe, 1961.
- Graham, Ian, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1975-1986.
- Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1987, 463 p.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1973.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia de las Indias*, Bailly Baillere, Madrid, 1909.
- Marion, Marie-Odile, *Los Hombres de la Selva: un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, INAH, México, 1991.
- Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons du fleuve Lacanjá, Mexique*, Thèse de Doctorat en Lettres et Sciences Humaines, EHESS, París, 1992.
- Identidad y ritualidad entre los Mayas*, INI-INAH, México, en prensa.
- Morley, Sylvanus G., *The Ancient Maya*, Stanford University Press, 1956.
- Motul, diccionario de, maya-español, atribuido a Fray Antonio de Ciudad Real y Arte de la lengua maya por Fray Juan Coronel*, publicado por J. Martínez Hernández, Mérida, 1939.
- Nájera, Marta Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1987.
- Nations, J.D., y R.B. Nigh, “The Evolutionary Potential of Lacandon Maya Sustained-yield Tropical Rain Forest Agriculture”, en *Journal of Anthropological Research*, volumen 36, número 1, 1980, pp. 1-33.
- Nigh, Ronald, *Evolutionary Ecology of Maya Agriculture in High Land Chiapas*, Tesis de doctorado inédita, Department of Anthropology, Stanford University, 1975.
- “El ambiente nutricional de los grupos mayas de Chiapas”, *América Indígena*, volumen XL, número 1, enero-marzo, 1980.
- Popol Vuh*, traducción de Adrián Recinos, FCE, México, 1953.
- Roys, Ralph, *The Ethno-Botany of the Maya*, Middle American Research Institute, Tulane University, Pub. 2, New Orleans, 1931.
- Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, W. Morrow and Company, Inc, New York, 1990.
- Sotelo, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1988.
- Soustelle, Jacques, “Notes sur les Lacandons du Lac Pelja et du Rio Jetja”, en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, número 25, París, 1933, pp. 153-80.
- La cultura material de los lacandones*, traducción de Juan Comas, inédito, 1937.
- Thompson, J. Eric, *Ethnology of the mayas of Southern and Central British Honduras*, Field Museum Natural History, Anthropological Serie, volumen 17, número 2, Chicago, 1930.
- “The Moon Goddess in Middle America, with Notes on Related Deities”, en *Pub. N° 509*, Carnegie Institution of Washington, 1939.
- Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975.
- Tozzer, Alfred, *Mayas y lacandones*, INI, México, 1982.

⁴⁹ Augé op cit p 88 citando a Bourdieu, op cit