

**CUANDO LA COMIDA TIENE ALMA:  
REFLEXIONES EN TORNO A LAS PRÁCTICAS  
CINEGÉTICAS LACANDONAS**

---

**ALICE BALSANELLI\***

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

\*lalacandona@hotmail.it

Artículo de investigación. Recibido: 7 de septiembre de 2018. Aprobado: 24 de enero de 2019.

**Cómo citar este artículo:**

Balsanelli, Alice. 2019. "Cuando la comida tiene alma: reflexiones en torno a las prácticas cinegéticas lacandonas". Maguaré 33, 1: 47-73. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82406>

## RESUMEN

Los estudios relativos a las prácticas cinegéticas indígenas apuntan a que la cacería representa un momento crucial de interacción entre el colectivo humano y los no-humanos. En un sistema animista, en el que las presas están dotadas de alma y son consideradas personas, la toma de su vida requiere el respeto de un complejo conjunto de obligaciones. Una larga investigación etnográfica permitió proponer una reflexión sobre las prácticas cinegéticas de los mayas lacandones de México. Este trabajo demuestra que, en el contexto relacional lacandón y de acuerdo con las concepciones de la persona y de la alteridad local, la “depredación” se convierte en una relación de reciprocidad y alianza de la que dependen los equilibrios sociales y cósmicos.

*Palabras clave:* alianza, animismo, cacería, depredación, mayas lacandones, México, reciprocidad.

## **WHEN FOOD HAS A SOUL: REFLECTIONS ON LACANDON HUNTING PRACTICES**

### **ABSTRACT**

Studies of indigenous hunting practices point out that hunting is a crucial axis of interaction between humans and non-humans. In an animistic system, prey are endowed with a soul and considered persons, so taking their life requires abiding by a complex set of obligations. This article builds on a long ethnographic field research period among the Lacandon Maya of Mexico to analyze their hunting practices. The study shows that from a Lacandon relational context and according to their conception of personhood and of local alterity, “depredation” becomes a relation of reciprocity and alliance on which rests social and cosmic equilibrium.

*Keywords:* alliance, animism, hunting, depredation, Lacandon Maya, Mexico, reciprocity.

## **QUANDO A COMIDA TEM ALMA: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS CINEGÉTICAS LACANDONAS**

### **RESUMO**

Os estudos relacionados com as práticas cinegéticas indígenas indicam que a caça representa um momento crucial de interação entre o coletivo humano e os não humanos. Em um sistema animista, em que as presas estão dotadas de alma e são consideradas pessoas, a retirada de sua vida exige o respeito de um complexo conjunto de obrigações. Uma longa pesquisa etnográfica permitiu propor uma reflexão sobre as práticas cinegéticas dos maias lacandones do México. Este trabalho demonstra que, no contexto relacional lacadón e de acordo com os conceitos da pessoa e da alteridade local, a “depredação” se torna uma relação de reciprocidade e aliança da qual os equilíbrios sociais e cósmicos dependem.

*Palavras-chave:* aliança, animismo, caça, depredação, maias lacandones, México reciprocidade.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como base la información recabada en el transcurso de un largo trabajo de campo, llevado a cabo desde 2011 y hasta finales de 2017, entre los mayas lacandones que habitan la Selva Lacandona (estado de Chiapas, México). A pesar del exiguo número de sus miembros –que apenas rebasa los mil integrantes– y de los profundos cambios que han afectado su cultura, desde principios del siglo xx este pequeño grupo étnico ha sido objeto de numerosas investigaciones. El gran interés antropológico se debe a las profundas correspondencias entre su sistema ritual y las prácticas mayas prehispánicas (Trench 2005). Por consiguiente, los trabajos etnográficos sobre los lacandones se han enfocado en el estudio de su cultura, en particular de la religión, otorgando escasa importancia al mundo de la selva. De este modo, se excluyó de las etnografías el análisis de las relaciones que los humanos establecen con las entidades silvestres, en particular con los animales y los dueños de la fauna.

Como bien lo apuntan los autores del giro ontológico, la antropología ha limitado su objeto de estudio a las culturas nativas, excluyendo a la naturaleza, sin considerar que la dicotomía naturaleza/cultura no es un paradigma universal (Latour 2007). En las cosmologías indígenas, la presencia de los no-humanos impregna el ambiente y la existencia de los humanos; así, los miembros de estos colectivos conviven e interactúan constantemente: contratan; intercambian mujeres y bienes; establecen relaciones de alianza o basadas en la depredación, etc. El estudio de las entidades no-humanas resulta imprescindible para entender las concepciones ontológicas nativas, ya que permite dilucidar las ideas locales sobre la alteridad y la identidad.

La “naturaleza” que describen los lacandones se identifica con la selva (*k'ax*, en idioma maya), y se concibe como muchas cosas a la vez: es el ambiente que comparten todos los seres del cosmos –también en el inframundo y en el plano celeste hay selva (Bruce 1974; Boremanse 2006)–; además, es un ente vivo, dotado de espíritu y habitado por una multitud de entidades poseedoras de alma. Cabe anticipar que la cacería representa un importante momento de interacción entre el colectivo humano, los animales y las deidades protectoras de la fauna (Brown y Emery 2008). De hecho, numerosos autores que trabajan en sociedades animistas han dedicado largo espacio al análisis de la cacería y a los actos

rituales que dicha actividad conlleva (Århem 1996; Cayón 2009; Fausto 2002; Hamayon 2010; Nadasdy 2007, entre otros). Si bien los lacandones constituían una sociedad esencialmente cazadora, como bien lo apuntan los primeros estudiosos que trabajaron entre ellos (Tozzer 1907), no se encuentran trabajos relativos a las prácticas cinegéticas locales. En el presente texto, discutiré este tema, con un enfoque particular en la relación de reciprocidad entre los cazadores y las presas, en el marco de una ontología animista.

En el transcurso de mis estudios de maestría y doctorado, me propuse ofrecer un trabajo novedoso, por lo que otorgué gran importancia al trabajo de campo y al estudio del idioma indígena, con la finalidad de entender la ontología lacandona desde el punto de vista de los informantes.

#### LA CACERÍA COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL: ANTECEDENTES

En su célebre escrito *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss precisaba que el objetivo de su trabajo comparativo era dar cuenta de los vínculos contractuales que las sociedades humanas establecen a través de las prestaciones económicas. El autor subraya la dimensión colectiva del intercambio de bienes, apuntando que esta institución constituye un hecho social total, en tanto que conlleva normas compartidas y todo un conjunto de derechos y obligaciones (Mauss 1979).

Los estudiosos de las prácticas cinegéticas indígenas señalan que la cacería, cuyas modalidades son culturalmente variables, cobra importancia fundamental en el contexto relacional de los grupos estudiados. Asimismo, quienes pertenecen a colectivos sociales distintos consideran dicha actividad como una forma de intercambio (Århem 1996; Braakhuis 2001; Cayón 2012; Dehouve 2008; Descola 1998; Fausto 2002; Nadasdy 2007; Willerslev 2004, entre otros). Si bien la antropología y la sociología han estudiado el intercambio como una de las prácticas sobre las que se fundan las relaciones entre sociedades humanas (clanes, grupos de descendencia, grupos étnicos, miembros de distintos países), la alteridad indígena abarca un extenso conjunto de entidades no-humanas con las que los nativos interactúan y establecen tratos constantes. En la obra de Mauss (1979), se encuentra la misma observación:

Uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres tuvieron que contratar, ya que, por definición, existían para contratar con ellos, son los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho, son

ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios. (173)

Nadasdy (2007), quien ha trabajado entre los nativos klouane en el territorio Yukón, explica el intercambio que tiene lugar entre cazadores y espíritus tutelares de la fauna en términos maussianos, postulando la existencia de una relación de reciprocidad, en la que los humanos se encuentran estrechamente relacionados con los animales, de los que dependen para su sustento. De acuerdo con la teoría de Mauss (1979) sobre el régimen del derecho contractual en las sociedades no-occidentales, las tres obligaciones fundamentales implicadas en cualquier tipo de intercambio son donar (dar), recibir y devolver. De esta manera, Nadasdy (2007) argumenta que, una vez que el cazador acepte y reciba el don del animal (su cuerpo-carne), contrae una “deuda espiritual” con este, cuyo pago se concreta con el cumplimiento de determinadas reglas culturalmente prescritas.

Descola (1998) postula que, en el ámbito de la cacería, se pueden establecer tres tipos de relaciones entre los agentes involucrados: hay reciprocidad cuando la vida del animal es compensada; hay depredación cuando no se ofrece una contrapartida por la muerte de la presa; hay sacrificio cuando el animal se entrega espontáneamente a los cazadores sin esperar nada a cambio. Para efectos de este artículo, mencionaré el primer modelo, que correspondería a las modalidades cinegéticas lacandonas.

Thompson (2006) afirma que “la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses” (215); si queremos analizar la cacería lacandona como una relación social, que se concreta en un contrato entre el colectivo humano y los no-humanos, es necesario definir quiénes son los sujetos involucrados, cuáles “bienes” se intercambian y bajo cuáles reglas.

Para obtener el permiso de matar un animal, los cazadores se ven obligados a pactar con los dioses o los espíritus que protegen la fauna, como lo señalan los principales estudiosos de cacería en distintos contextos geográficos (Hamayon 2010; Lot-Falck 2018; Nadasdy 2007; Olivier 2014, entre otros). También en la literatura mesoamericana hay referencias constantes a los “dueños de los animales”, que pueden manifestarse “como

un animal de gran tamaño que protege a sus congéneres o bien con una apariencia antropomorfa que puede ser la de una deidad vinculada con las montañas y con la tierra” (Olivier 2014, 133). Antes de cazar, los nativos invocan también a numerosas deidades, en particular al dios del fuego y a los dioses de los cerros, considerados protectores de la fauna (Olivier 2014; Köhler 2007; Vogt 1979).

Como veremos, los lacandones argumentan que existe un dueño genérico de los animales, llamado *u winkil bāk*, o *u yum'i bak*. Asimismo, cada especie social es protegida por un dueño específico: el dueño de los pecarís (*u winkil jach kēken*); el dueño de los monos aulladores (*u winkil ba'atz*); la señora “madre” de las abejas (*u na'il káp*), entre otros. Recordamos que, en los grupos animistas, los colectivos animales están organizados en sociedades análogas a las de los seres humanos (Descola 2012); de esta manera, al expresarse en español, los lacandones definen a los dueños de cada especie animal como “sus reyes, señores” o empleando vocablos extraídos del contexto político: “patrones” o “presidentes”. Anticipamos que los dueños se consideran también los padres de los animales y se refieren a sus protegidos llamándolos “hijos” (Boremanse 2006).

Cuando el dios o el dueño otorga al cazador el permiso de matar a un animal, le está entregando uno de sus protegidos-hijos; por consiguiente, el hombre tendrá la obligación de devolver algo a cambio (Dehouve 2008). Las reglas que rigen este intercambio varían de una cultura a otra: o bien el dueño puede pedir el pago por adelantado –por medio de ofrendas que preceden la cacería– o bien el cazador tiene que pagar su deuda después de la caza (Olivier 2014). Del mismo modo, para que la cacería se lleve a cabo con éxito, es necesario respetar determinadas prescripciones, que regulan el comportamiento de los cazadores antes, durante y después de la empresa cinegética. Olivier (2014), quien realizó una excelente recopilación de leyendas y relatos de cacería, señala lo siguiente:

[...] las fuentes señalan insistentemente la necesidad de prevenir la susceptibilidad de los Dueños de los Animales. Al respecto, la narrativa indígena actual es sumamente rica en episodios en los cuales algunos cazadores o sus familiares transgreden las normas de la cacería y ofenden al Dueño de los Animales. (135)

¿Qué tipo de relación se establece entre los no-humanos que protegen la fauna y el colectivo humano? Cayón (2009) estudia la cacería makuna

y las relaciones que los indígenas establecen con los dueños de los animales, en las que el chamán desempeña la labor de mediador entre los dos colectivos, encargándose de los intercambios, que finalizan al mantener la reciprocidad:

[...] todos los días los chamanes deben enviar tabaco y coca para las malocas de los animales, del mismo modo como los cazadores deben devolver las almas animales con sus recitaciones y soplos, para mantener una socialidad armónica, la cual puede ser quebrada cuando no hay reciprocidad y se configura una socialidad predatoria que cesa cuando las cuentas se ajustan, y se restablece la reciprocidad. (Cayón 2009, 292)

Asimismo, Århem (1996) subraya el papel de la cacería en la formación de lazos de parentesco entre humanos y no humanos, construidos sobre el modelo social de las sociedades amazónicas, en el que la finalidad última y más importante de toda relación es la creación de parientes a partir de la otredad (Vilaça 2002; 2016; Fausto 2002). De esta manera, el modelo sociológico del intercambio matrimonial se conceptualiza en la interacción entre cazadores y presas.

En lo concerniente al contexto mexicano, a partir del análisis de material iconográfico y etnográfico recabado en el área maya, Braakhuis (2001) postuló que la cacería representa una forma de alianza matrimonial entre el cazador y la presa, en la que el dueño de los animales se convierte en el suegro del cazador. Dehouve (2008) analiza las prácticas cinegéticas entre los tlapanecos del estado de Guerrero, mediante el registro de las prácticas ceremoniales involucradas en la caza del venado; a lo largo de sus obras, la autora demuestra que la cacería es una construcción social, simbólica y ritual, concebida como una alianza matrimonial entre el cazador y su presa. La finalidad de dicho proceso –de acuerdo con Dehouve (2008)– es permitir el mantenimiento de las relaciones entre humanos y dueños y, finalmente, autorizar la toma de recursos naturales.

Por lo que respecta al caso maya, la arqueóloga Linda Brown (2004; 2005; 2006) dedicó numerosos trabajos al estudio de depósitos rituales hallados en cuevas alrededor de la región del lago Atitlán (Guatemala). Se trata de despojos de ritos de cacería de los mayas tz'utujiles y kaqchikeles, quienes piensan que el guardián de los animales reside en las cuevas

del monte; por esta razón, después de haber matado y consumido a un animal, los nativos se ven obligados a devolver los huesos a su legítimo dueño. De acuerdo con Brown y Emery (2008), el estudio de los depósitos rituales permite corroborar que las prácticas cinegéticas se conciben como un momento de interacción entre humanos y entidades no humanas, también consideradas como actores sociales dotados de agencia, que comparten con los cazadores deberes y obligaciones.

He resumido la información que permite anticipar que la cacería es una construcción social que, en el marco de la socialidad indígena, involucra también a animales y no-humanos; además, la importancia del contexto relacional se expresa en los procesos de intercambio entre cazadores, animales y entidades no humanas. Estos presupuestos serán necesarios para describir las prácticas cinegéticas lacandonas; sin embargo, antes de empezar el análisis, es preciso aclarar que la práctica de la cacería no ha sido profundizada en el contexto cultural mexicano, como señala Dehouve (2008): “Mesoamérica, considerada como uno de los focos mundiales de la invención de la agricultura, fue poco estudiada como zona de cacería” (3). Con respecto a la cacería lacandona, los datos etnográficos son escasos y se limitan a la descripción de las herramientas tradicionales empleadas en las prácticas cinegéticas, a pesar de que la caza constituía una actividad fundamental en la vida de los indígenas, como lo apunta Tozzer (1907):

Después del cultivo del maíz, la caza es el medio más importante para conseguir alimentos [...]. La necesidad de ofrecer carne a los dioses hace que los lacandones dediquen gran parte del tiempo a la caza; con frecuencia abandonan la choza antes del amanecer, regresan bien entrada la noche y rara vez lo hacen con las manos vacías. (71)

En la actualidad, estudiar las concepciones sobre la cacería en este grupo se vuelve una tarea complicada, ya que este ocupa reservas naturales en las que dicha actividad queda estrictamente prohibida. Además de hábiles cazadores, los nativos se convirtieron en los agentes designados para cuidar la selva y sus seres (Trench 2005). No obstante, gracias a los testimonios de informantes ancianos o de aquellos que aún siguen cazando –aunque a escondidas y de manera limitada–, fue posible delinear las características de la cacería lacandona y sus implicaciones ontológicas en la construcción de una idea de alteridad.

## LA CACERÍA LACANDONA: CÓMO MATAR A UN SEMEJANTE

Los lacandones se autodefinen *Jach Winik*, que en su lengua significa “Hombres Verdaderos”, y hablan una variedad del idioma maya yucateco. A pesar de los repetidos intentos de conversión y de los fenómenos de aculturación (Boremanse 1998), aún existe una estrecha relación con la naturaleza y perduran las creencias animistas originarias. De acuerdo con los lacandones, los animales –que comparten con el hombre la dotación de un espíritu (*pixän*)– son considerados como personas (*winik*) en sus mundos; sin embargo, también representan un recurso cuando estos llegan a ocupar la posición de presas. Para los *Jach Winik*, el reconocimiento de la condición de humanidad en dichos seres se presenta como un problema ético, cuando se les tenga que quitar la vida para convertirlos en alimento. Se trata de una situación común en muchas sociedades cazadoras, en particular en los sistemas animistas, en los que el acto de matar y comer una presa dotada de condición de persona puede ser considerado como una forma de canibalismo (Fausto 2002). Para lidiar con este conflicto, los nativos necesitan observar un conjunto de restricciones y reglas, cuyo cumplimiento autorizaría la toma de la vida de un semejante: el animal debe matarse de manera rápida y limpia, y los huesos deben ser enterrados para permitir el proceso de regeneración; asimismo, es necesario proporcionar ofrendas a los espíritus o deidades que tutelan la fauna (Fausto 2002; Cayón 2012). Del mismo modo, la presa necesita ser “deshumanizada” a través de un peculiar tratamiento de la carne y el proceso de cocción; en pocas palabras, un sujeto dotado de alma debe de ser convertido en un objeto consumible. Utilizaré estos primeros supuestos como punto de partida para analizar las prácticas cinegéticas lacandonas, empezando por el análisis de unos extractos de los cantos de cacería, transcrito por Bruce (1976) en su obra *Textos y dibujos lacandones de Najá*:

*Canción del jabalí para los tamales ceremoniales:*

De veras ¡oh Koh! Delante de mí  
 No me has oído venir, Koh  
 Comiendo corazones de guatapíl.  
 Come y come los espinosos chapai,  
 Rompe y rompe los chapai  
 ¡Ahí, Koj!  
 Estoy viniendo. Sigo por tu camino.

Te estás revolcando en el lodo.  
Realmente estás mirando, solamente te dedicas a comer hoja  
blanca.  
Dondequiera que vayas, sigo tu camino.  
Así es, ¡Oh Koj!  
No sabes que vengo tras de ti.  
Pero oigo tu algarabía en una cañada [...]. (1976, 31)

*Canción del faisán*

¡Oh, Chan, buscado!  
Está andando Chan.  
Allá donde se extiende la sierra alta, ahora se sienta, ahora  
camina, Chan.  
Te ando buscando, Chan, debajo de tu alimento del *yax uh*,  
Tu alimento de fruta de ramón.  
Te ando buscando, debajo de tu alimento de vainas de bits' [...]. (3-5)

Estos ejemplos permiten formular algunas reflexiones preliminares. Por una parte, en ambos cantos el cazador se dirige a su presa cuando está a punto de matarla; se trata de fórmulas propiciatorias que podían ser pronunciadas por el lacandón antes de dirigirse a la selva, para asegurar su éxito en la cacería. Es evidente la “humanización” de los animales: en la *Canción del jabalí para los tamales ceremoniales*, el cazador se refiere a la presa llamándola *Koj*, un nombre que se les asigna a las mujeres que pertenecen al *yonen* del jabalí, mientras que en la *Canción del faisán*, el animal es llamado *Chan*, que, como reporta Bruce (1976): “es [o era] un nombre masculino de uso común entre los Nawató, o sea, los lacandones del *onen* del *kambul* [linaje del faisán]” (94).

Por otra parte, es evidente el elemento de la compasión hacia la víctima, que también Fausto (2002) menciona en su análisis del modelo de cacería basado en la reciprocidad, en que las presas son consideradas como un don de una entidad no-humana. Esta actitud empática se evidencia en el empleo de interjecciones como “¡Oh, Koj!” y “¡Oh, Chan!”.

El procedimiento fundamental que autoriza el acto de depredación, es decir, actividades como la cacería o la pesca, es llamado por los lacandones “pedir permiso”; los informantes argumentan que es necesario obtener la autorización de los dueños de la selva o de las lagunas antes de cazar o

pescar. En el templo se proporcionan ofrendas a los dioses que autorizan y propician la cacería: K'änänk'ax, el Guardián de la Selva y protector de los animales silvestres, y Hachäkyum (Nuestro Verdadero Padre), el creador de todo lo que está en el cosmos. Antes de que la cacería comience, se quema resina de copal en los incensarios efigie de estas deidades y se les promete a cambio una parte de la carne de las presas. A continuación, transcribo una de las fórmulas que suelen emplearse:

Guardián de la Selva, Señor, permíteme caminar por tus bosques, que no me muerdan las serpientes, que no me entren espinas en los pies, no molestaré a los árboles, no molestaré a los animales, voy a matar para comer, para que coman mi esposa y mis hijos, para que también coman los dioses. (Entrevista 1)

Con respecto a los demás agentes involucrados en la petición del permiso, la información disponible es fragmentaria: además de las dos deidades ya mencionadas, algunos informantes afirman que el permiso debe ser otorgado por Yum'i k'ax (“el Dueño de la selva”). Sin embargo, este es considerado por la mayoría de las personas un ser peligroso que vive en las cuevas y que secuestra a los jóvenes lacandones que se extravían en los bosques (Boremanse 2006). Haciendo una comparación entre los panteones que fueron registrados por los etnólogos que han trabajado en la selva, es evidente que en ninguno de ellos se menciona la existencia de un dios de los animales o de un dueño de la fauna (Tozzer 1907; Soustelle 1959; Bruce 1971). En el mito se menciona K'ak, dios del fuego y de la cacería; no obstante, este no ejerce ninguna función de protección hacia los animales; por el contrario, se trata del cazador primigenio, que mató al primer jaguar y que enseñó a los lacandones a ser valientes en la selva (Bruce 1974). No obstante, los informantes hablan de un dueño de los animales, cuyo nombre fue olvidado y que la mayoría define empleando el término genérico *u Yum'i bāk* (el Dueño de los animales); también se refieren a los jefes de los colectivos animales, ya que cada especie se concibe como un grupo socialmente organizado. De esta manera, el jefe de los pecaríes o de los monos se encargará de castigar a los cazadores abusivos que dañan a sus protegidos.

Por lo que respecta a los actos rituales que permiten la desubjetivación de la presa, no encontramos entre los lacandones ningún elemento que sugiera una correlación entre la cocción de las carnes y la pérdida del

alma, que ocurre en el momento en que el animal pierde la vida. De este modo, el animal (*bäk*), una vez muerto, se convierte en “pura carne” (*cheen bak*) y se dice que su espíritu vuelve a su dueño. Cabe destacar que, de acuerdo con algunos informantes, el espíritu de un animal fallecido se dirigirá hacia los bosques del Inframundo.

No obstante, los informantes comentan que es necesario consumir cada parte de la presa: una es ofrecida a los perros que participaron en la cacería, que tienen el derecho al primer bocado; otra es destinada a los dioses que propiciaron la caza. Desperdiciar la carne o abandonar el cuerpo de la presa en la selva se considera un grave insulto hacia los animales y sus espíritus tutelares.

Si bien la carne es considerada materia inerte, la investigación etnográfica permitió destacar que los huesos de las presas necesitan ser tratados de una manera peculiar, por lo que se puede suponer que estos no se consideran elementos inertes (Brown y Emery 2008; Carlsen y Prechtel 1991). De acuerdo con la concepción lacandona, quemar los huesos o enterrarlos es una aberración: en primer lugar, al enterrar los restos se lastiman los perros cazadores, que perderán su olfato; en segundo lugar, el acto de no devolver los despojos de sus criaturas al dueño de los animales implicaría para el cazador caer víctima de un castigo divino, que se manifiesta con enfermedades o con la muerte. Los huesos son entonces divididos en tres partes: una es destinada a los perros, para que estos no pierdan el don de cazar; los huesos de animales de grandes dimensiones se guardan para los difuntos –se suele poner un hueso en la mano del finado para que este pueda entregarlo a los perros del Inframundo, quienes ayudarán al alma a cruzar los ríos del mundo subterráneo (Bruce 1974)–; finalmente, los huesos que sobran son depositados al interior del tronco de un árbol o en una cueva en la selva. Los cráneos pueden ser conservados como trofeos en el templo o en las viviendas, o bien se depositan al interior de una cueva (Tozzer 1907).

Dehouve (2008) explica estas prácticas infiriendo que el depósito de los despojos de las presas en las cavidades naturales permite la regeneración de los animales cazados. Es sabido que, en el área maya, los huesos se conectan con una idea de fertilidad y regeneración (Brown y Emery 2008); la idea de que la vida surge de la muerte es objeto de un trabajo sobre los mayas tzutujiles de la región de Atilán, realizado por Carlsen y Prechtel (1991), quienes apuntan que, desde la época prehispánica hasta los tiempos

modernos, el concepto de regeneración representa uno de los pilares de la cosmovisión maya. A partir de los despojos de sus protegidos, los dueños de los animales pueden regenerar las criaturas que fueron matadas por los cazadores; por esta razón, los restos óseos de las presas representan un elemento fundamental en los ritos de cacería:

Los huesos retienen cierta agencia latente, que permite la regeneración de las especies. Como nos comentó un informante de San Pablo la Laguna, el guardián de los animales “crea a un nuevo animal a partir de cada hueso que le devuelves –también de la falange [del pie] más pequeña-. Por esta razón, debes de restituirlos todos” a algún sitio sagrado. (Brown y Emery 2008, 313, traducción propia)

El siguiente apartado profundizará en las razones de estas reglas; por el momento, anticipo que los actos de “depredación” deben ser analizados en el contexto relacional local, para entender de qué manera la cacería se vuelve lícita en el sistema de pensamiento lacandón. Esto atañe a la idea de que las relaciones entre los miembros de los distintos colectivos se fundamentan sobre una cadena alimentaria que involucra a todos los existentes, desde las criaturas más pequeñas hasta los dioses (Århem 2001; Cayón 2012; Viveiros de Castro 2010). Así pues, cada ser se alimentará de lo que, a sus ojos, es visto como una presa, y a su vez será presa de determinados depredadores. El testimonio proporcionado por una mujer de Najá permite entender este punto: después de haber explicado que los peces son “gente”, le pregunté cómo ella podía comerlos. Transcribo su respuesta:

Puedes pensar que los espíritus son malos, porque comen nuestras almas y nos dejan enfermos o muertos, pero a lo mejor los animales piensan lo mismo de nosotros, porque los cazamos y los comemos. El pez, desde el fondo de la laguna, me ve como algo raro, algo feo; para él yo soy el animal. Fuera yo pez, me espantaría al ver uno de nosotros. (Entrevista 2)

#### LAS IMPLICACIONES ERÓTICAS EN LA CACERÍA

Para entender el modelo cinegético lacandón, es necesario abrir un paréntesis sobre los aspectos sexuales involucrados en la cacería. Como he mencionado, Dehouve (2008) postula que la cacería es una forma de

alianza matrimonial entre el cazador y la presa, y asocia el consumo de carne al acto sexual, tanto que la salida de la carne de la presa del núcleo familiar del cazador es considerada como una forma de adulterio. Braakhuis (2001) analiza las concepciones sobre la caza del venado entre los antiguos mayas, definiéndola como una metáfora de la guerra; como bien lo apunta el autor, la política maya se basaba en la afinidad, en donde los parientes tenían que proceder de grupos enemigos para ser asimilados.

En el pasado, los *Jach Winik* se organizaban en clanes exogámicos, que llevaban el nombre de animales (los *yonen*) y los datos etnográficos evidencian la existencia de prácticas de intercambio o raptó de mujeres (Boremanse 2006). De esta manera, se decía que los hombres de los clanes del Faisán o del Guacamayo robaban a mujeres pertenecientes a otros grupos, mientras que los del clan Mono Araña y Pecarí las intercambiaban, estableciendo alianzas por medio de los matrimonios.

Los lacandones del linaje Nawat-o (clan del faisán) ocupaban el área del Bajo Usumacinta y en los mitos estos raptaban a las mujeres de otros grupos, asesinando a sus parientes (Boremanse 2006). Asimismo, los consideran como potenciales (e ideales) donadores de esposas (Marion 1999). También en el mito ontogenético encontramos una referencia al respecto:

Aquí los hombres de los linajes Mono-Araña y Pecarí intercambiaban a sus mujeres, no se las roban. La gente del linaje Pecarí da mujeres a los hombres del linaje Mono Araña, y éstos a su vez dan esposas a los hombres del linaje Pecarí. En cambio, los Keh-o y los Nawat-o se roban a las mujeres recíprocamente. Estos no intercambian mujeres, sino las raptan. Si ven a una mujer que les guste, asesinan a su marido y se la llevan. (Boremanse 2006, 11)

Este testimonio permite corroborar la hipótesis sobre la existencia de guerras entre clanes con fines ceremoniales. Además, en el templo se ofrendan a los dioses tamales ceremoniales *nahwah* que en el pasado se rellenaban con carne de jabalí, venado o mono. Es indicativo el hecho de que estos animales les dan el nombre a los clanes lacandones (McGee 1989).

Es probable que, en un pasado del que no hay registro, las luchas entre linajes fueran más frecuentes y que estos cedieran o raptaran mujeres para establecer relaciones de alianza. Aunque las referencias a estos grupos son escasas, queda claro que entre ellos había una relación

de enemistad, caracterizada por raptos de mujeres, que se siguieron registrando en tiempos recientes entre los lacandones del sur (Marion 1999). Asimismo, se relata la presencia de actos de sacrificios humanos: se dice que los Nawat-ollevaban puestas pieles de jaguar y sacrificaban seres humanos a sus dioses, extrayendo sus corazones y pintándose los cuerpos con la sangre de las víctimas (McGee 1989). Los Nawat-o son descritos como depredadores: se disfrazan de jaguares (el depredador supremo) y representan una alteridad violenta, casi inhumana, a los ojos de los otros grupos. Reporto en extenso uno de los pocos testimonios orales que pude recabar acerca de este clan; las palabras son de don Bor Maax de Najá en maya, que traduzco a continuación:

Bor: Los Nawato' eran hombres antiguos, tenían a sus incensarios sagrados, hablaban con sus dioses.

Yo: ¿Por qué leí que los Nawato' comían a la gente?

Bor: Bueno, mi padre contaba que los Nawato' tenían sus dioses, se llamaban *xukè'*, para esos dioses mataban a la gente, sacaban sus corazones y los entregaban a ellos.

Yo: ¿Es cierto que los Nawato' tenían túnicas de piel de jaguar?

Bor: Es verdad. Se las ponían. Mi padre me dijo, no lo vio, se lo contaron, su hermano mayor se lo contó, pero sí, da algo de miedo...

Yo: ¿Esos no son lacandones?

Bor: ¡Son *winik* [gente]! Sólo cambian sus tradiciones, tienen su dios, primero tienen que matar a un joven que sea soltero, que sea virgen, lo matan, le sacan su corazón y lo entregan al *xukè'*.

Yo: ¿Qué significa *xukè'*?

Bor: Es el dios de los Nawato'. Pero poco a poco se terminó, no sé cómo fue, todos murieron, creo que fueron matados por los tzeltales (otro grupo maya de Chiapas), porque los tzeltales entraban a pelear con ellos, era la guerra antiguamente. (Entrevista 3)

Es plausible, entonces, que la cacería se asociara a la guerra y a la conquista de mujeres (Braakhuis 2001). De hecho, volviendo a la *Canción del jabalí para los tamales ceremoniales*, destaca que el cazador se refiere al jabalí llamándolo *Koj*, nombre utilizado entre las mujeres del clan *K'eken* (jabalí). Si la cacería tiene éxito, concluye inevitablemente con la muerte del animal; sin embargo, entre muchos pueblos cazadores la presa no se presenta como un agente pasivo, como una *víctima* que es matada y luego

comida por el hombre, sino que participa activamente en la cacería. En muchos casos, las presas se vuelven seductoras, pues atraen a los cazadores y se ofrecen a ellos (Nadasdy 2007), o bien deben ser seducidas por los hombres antes de ser matadas (Braakhuis 2001; Olivier 2014). En otras ocasiones, intervienen también los dueños de los animales: “Numerosos ejemplos amerindios confirman que la cacería se considera como un proceso de seducción para las presas de caza, a veces por medio de las Dueñas o de los Dueños de los Animales” (Olivier 2014, 141). Asimismo, después de ceder ante el encanto de las presas-seductoras, pueden ser los cazadores los que mueren, especialmente cuando se comportan de manera imprudente o no respetan las reglas prescritas (Olivier 2014).

Por su parte, los lacandones no afirman explícitamente que los animales seducen al cazador o viceversa, aunque establecen un fuerte paralelismo entre la cacería y la conquista de una mujer. Las correspondencias entre los términos pertenecientes a los campos semánticos de la cacería y de la sexualidad evidencian la creencia de que la mujer es “cazable” (Olivier 2014; 2015; Nadasdy 2007). Entre los lacandones, muchos términos de la esfera sexual se extraen del campo semántico de la cacería: la mujer es *cazada* y luego *comida* por el hombre. Las oraciones *kòx jule ich kàx* o *kòx zājne ich kàx* (literalmente “vamos a flechar en la selva” o “vamos a disparar en la selva”), en un contexto de cacería, tienen un significado unívoco, pero si es un hombre el que le hace la invitación a una mujer, el significado de ambas expresiones será “vamos a tener sexo en la selva”. La fórmula que regularmente se emplea para designar el acto sexual es *wenen yetel* (acostarse con), pero los varones recurren también a expresiones extraídas del ámbito de la cacería: *tin jula a chu'plal* (fleché a una mujer) o *tin zājna a chu'plal* (le disparé a una mujer), para indicar que tuvo relaciones sexuales con una muchacha. Asimismo, cuando los muchachos quieren invitar un compañero a buscar una mujer, utilizan la expresión *koòx yilej yuk* (vamos a ver venadas). Por otra parte, las mujeres recurren a términos extraídos del vocabulario de la cacería y de la cocina para expresar el mismo concepto: *tu hula ten* (me flechó), *tu zājna ten* (me disparó), *tu zaja ten* (me frió, me coció) o *tu chiaj ten* (me comió).

La asociación entre las presas de cacería y las mujeres está presente en la obra magistral de Bruce (1979), *Lacandon Dream Symbolism*. En el volumen II, el autor escribe que, en el contexto onírico, el sujeto que

sueñe con una muchacha seductora matará a una buena presa cuando vaya de cacería; de la misma manera, el muslo de una mujer simboliza el acto de cortar un pedazo de carne roja, y soñar con una esposa o con un matrimonio representa simbólicamente el acto de perseguir y cazar a una presa.

Durante el trabajo de campo, pude recabar información inédita. En la selva, un joven cazador me enseñó la manera en que se les habla a las presas para atraerlas:

*Jera maaxe'* (Ven aquí, mono araña)  
*Bi' ma'à nunq'in wabät?* (¿Por qué no contestas mi llamado?)  
*Jera maaxe'* (Ven aquí, mono araña)  
*Nunq' in wabät'en* (Contesta mi llamado)  
*Bin in cheik'ech* (Te voy a agarrar)  
*Jera maaxe'* (Ven aquí, mono araña)  
*Ko' ten, k'in zäjne' ke!* (¡Ven a mí, te voy a disparar!)  
*Jera maaxe'* (Ven aquí, mono araña)  
*Ma tu chiik binä che'* (No te vayas tan lejos [literalmente “¿en dónde te metiste?”]). (Entrevista 4)

La hermana del muchacho, que estaba presente en el momento de la demostración, me explicó que la misma fórmula puede ser utilizada para “cazar a una mujer”. Le pedí que fuera más precisa y ella agregó lo siguiente:

Chanuk: Si mi hermanito te quiere, te puede decir lo mismo: *jera xunaanè ke, bin in cheik'ech!* (Ven aquí, chica blanca, te voy a agarrar).

Yo: ¿Qué diría?

Chanuk: ¡Igual! *Jera xunaanè ke! Bi' ma'à nunq'in wabät? K'in cheik'ech! Jera xunaanè, k'in zäjne, ke!* (¡Ven aquí, chica blanca! ¿Por qué no contestas mi llamado? Te voy a tomar, ven aquí, chica blanca, te voy a disparar. (Entrevista 5)

Los testimonios permiten evidenciar el estrecho paralelismo entre la cacería de animales y la conquista de mujeres. Todos los términos que el muchacho emplea en su canto pueden ser interpretados de manera metafórica en la oración dirigida a la mujer, en la que el verbo *chaj-cheik* (tomar) significa “agarrar a la presa” o, en su segunda acepción, “tomar como esposa o sexualmente”. De esta manera, en maya lacandón se

puede decir: *k'in cheik ech* (“te voy a capturar”, o bien “quiero casarme contigo”). Con respecto a este tema, un informante agregó lo siguiente:

Antes, las chicas buscaban a un esposo cazador. Pensaban que si uno es buen cazador, entonces es bueno para hacer hijos, que es un *jach toòn* (un verdadero varón). Uno que mata a muchos animales, también es bueno para agarrar mujeres”. (Entrevista 6)

La estrecha relación entre el erotismo y la cacería puede encontrar otro fundamento en una de las prohibiciones que deben respetar antes de ir a la selva para cazar: durante los días que preceden la caza (tres días, al menos), queda prohibido tener relaciones sexuales o dormir con una mujer, pues la mujer: “le pega su olor al hombre y, si los animales huelen ese aroma, no aparecen” (Entrevista 7). Considerando el paralelismo mujeres-presas, ¿podemos postular que entre los animales y las esposas de los cazadores se establece una competencia? Dehouve (2008) muestra que en numerosos grupos indígenas la cacería se concibe como un matrimonio interespecífico entre el cazador y la presa; por lo tanto, la abstinencia sexual se explicaría en tanto “el cazador debe reservar su actividad sexual para su esposa sobrenatural” (Dehouve 2008, 20). Braakhuis (2001, 393) argumenta que, si la cacería es un cortejo y un medio para establecer alianzas, esta debe implicar la presencia de un suegro y de un pago a cambio de la esposa. En el caso de las prácticas cinegéticas, esta alianza involucra al yerno (el cazador) y al suegro (el dueño de los animales). De esta manera, el autor interpreta la devolución de los huesos de la presa como un acto simbólico: un servicio sexual que tiene como finalidad la regeneración de la especie animal (Braakhuis 2001).

Como lo apunta Olivier (2014), una de las principales reglas que deben ser respetadas en el ámbito de la cacería es la contención: el cazador no puede exceder en la actividad cinegética, sino que debe moderarse para no desatar la ira de los espíritus tutelares de la fauna. El castigo para un cazador abusivo puede ser la pérdida del alma o de la vida; asimismo, el dueño de los animales podrá retener al hombre y obligarlo a casarse con uno de sus hijos-animales. En palabras de una informante:

Si quemas a los huesos no volverás a cazar, al dueño de los animales le debes pedir permiso. Si matas a muchos animales, él te castiga; si matas a muchos monos, irás con los monos, para que vivas con ellos

y tengas hijitos monos; también tú, que eres mujer. Los monos buscan a sus esposas. Pongamos que tu esposo mata a muchos monos, ellos te llevan y allí te vas a vivir, en los árboles. Es tu castigo. Las cabezas se guardan, en tu casa, en el templo o en las cuevas; si quieres son tu trofeo, pero no se tocan, se respetan. Otros huesos los entregamos a los muertos, cuando morimos le damos en su mano, para que les den a los perros del *Yala'am lu'm* (Bajo Mundo). (Entrevista 8)

A continuación, analizaré dos leyendas, reportadas por Boremanse (2006) entre los *Jach Winik* del norte, que narran cómo unos cazadores abusivos tuvieron que desposar a miembros del colectivo animal.

El primer texto, *El rehén de los monos que tuvo que desposar a una mona*, narra la historia de un lacandón que extermina a los monos de manera cruel: los flecha en las manos y en los pies, dejándolos morir lentamente; además, el hombre no consume la carne, abandonando los cuerpos en el bosque. Por esta razón, el Señor de los Monos, de acuerdo con sus compañeros, decide raptarlo, para obligarlo a procrear monos y reemplazar a aquellos que él había matado. El *Jach Winik* empieza a vivir en los árboles; las espinas lo atormentan y siente el mismo dolor que sus flechas les habían infligido a las criaturas que había torturado. Se casa con una hembra, y la pareja vive por un tiempo en el reino del Señor de los Monos, hasta que el hombre logra huir, para contar su historia a sus compañeros. No obstante, a pesar de haber vuelto a su hogar, el cazador muere un mes después de su regreso, y se dice que su alma no fue con los dioses, sino con el dueño de los monos.

El segundo relato, *El hombre que tuvo que desposar a un pecarí*, habla de otro cazador abusivo, castigado por su falta de respeto hacia los animales. En este caso, la falta se debe al hecho de que el lacandón mata a un pecarí y hiere a otro con flechas de púas. Boremanse aclara que: “Las flechas armadas con púas están destinadas solamente a la caza del mono, ya que él saca las flechas de su cuerpo con sus manos. Los Hach Winik consideran inmoral cazar cualquier otro animal con este tipo de flechas” (1998, 243). El cazador abandona el animal muerto y persigue el otro, hasta llegar al reino de los pecaríes. Allí el Dueño lo obliga a curar las heridas de su hija Koj (el pecarí herido) por medio de un conjuro terapéutico. El lacandón canta toda la noche para detener la hemorragia y, finalmente, logra sanar a la hija del Dueño. Asimismo, se le obliga a

desposar a una hembra, para reemplazar al primer pecarí que había matado. El hombre permanece entre los pecaríes, ayudándoles cuando estos son lastimados por otros cazadores; de esta manera, se da cuenta del daño que los humanos infligen a los animales. Pero un día, llega a la selva otro cazador, que mata a su esposa con una flecha:

-“¡Has matado a mi mujer!”, le gritó éste.

-¿Qué es lo que te ha dado para desposar a un puerco de monte?”  
dijo el otro. -“¡Es un animal!”.

-“No, no es un animal, ¡es mi mujer, mi esposa! Para mí es un ser humano”.

[...]

-“Sí, ¡nosotros la vamos a comer!”, dijo el cazador.

-“¡Eso, nunca!” dijo el infortunado marido. (Entrevista 8)

Los dos vuelven juntos a la aldea, donde se reparte la carne de la esposa-pecarí, que el esposo se rehúsa comer. Después de tres días, el viudo muere de tristeza.

Boremanse (1998) interpreta estos mitos en términos de imposibilidad de una conciliación entre el mundo natural y el mundo cultural: “El ‘mensaje’ o contenido de estos cuentos atañe al tema del matrimonio entre seres humanos y animales, así como a la imposibilidad de tales uniones. Esta imposibilidad se manifiesta simbólicamente bajo la forma de una oposición entre cultura y naturaleza” (97). Sin embargo, se ha discutido ampliamente sobre la ausencia de dicha dicotomía en el pensamiento indígena (Descola 2012), por lo que se propone otra interpretación. En las dos leyendas, se ve que los cazadores terminan muriendo, a pesar de haber vuelto a su grupo de origen. Postulamos que no se trata de un problema implícito en la dicotomía naturaleza/cultura: los hombres, una vez asimilados al colectivo animal, cambian su punto de vista y se convierten en otra categoría de ser. El cambio ontológico es lo que vuelve imposible la reintegración al grupo humano: los cazadores adquieren la perspectiva de las presas, dándose cuenta del sufrimiento que estas padecen cuando son cazadas y atormentadas por las flechas de los cazadores. Es emblemático que el hombre que desposó al pecarí deja de ver a los miembros del colectivo de su esposa como animales, tanto que se rehúsa comer su carne, lo que, desde su nuevo punto de vista, sería un acto de canibalismo.

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El animal es respetado en tanto se considera como un semejante (*winik*) y como miembro de un colectivo social, en el que se presenta como el hijo de algún dueño o dios de la fauna. Para permitir la toma de recursos naturales, es necesario pactar con estas entidades mediante una serie de actos rituales y el respeto de determinados tabúes (Dehouve 2008; Fausto 2002). De esta manera, la cacería necesita ser analizada en el marco de las relaciones que se establecen entre el colectivo humano y los no-humanos involucrados. Siguiendo a Mauss (1979), en la cacería lacandona se pueden encontrar las tres obligaciones fundamentales implícitas en el régimen contractual: 1) el hombre pide el permiso para poder cazar, proporcionando ofrendas a los dioses en el templo; 2) obtenida la autorización, recibe a la presa (el dueño le entrega uno de sus hijos) contrayendo una deuda con los espíritus tutelares y los dioses; 3) la deuda se extingue a través de la devolución de determinados elementos a todos los agentes involucrados: la carne se devuelve a los dioses del templo y a los perros, mientras que los huesos, a los dueños de la fauna. En las narrativas indígenas, se especifica que la falta de devolución, a la que se agregaría un tipo de comportamiento no ético hacia las víctimas, implica fuertes repercusiones para los cazadores abusivos. .

Por todo esto, en el caso de la cacería lacandona resulta impropio hablar de depredación, en cuanto se establece una relación de reciprocidad entre los distintos agentes involucrados. Luego lo que permite los actos de cacería es el pacto (o contrato) entre los no-humanos y los hombres, que tiene distintas finalidades: permitir la toma de recursos, mantener las relaciones entre los dos colectivos y mantener el orden cósmico. Las prácticas que he descrito en este artículo, así como las prohibiciones y las reglas que involucran, adquieren sentido de acuerdo con la ideología maya, en la que el equilibrio cósmico se concibe en términos de regeneración (Carlsen y Prechtel 1991; Brown y Emery 2008); de esta manera, un animal debe morir para que otro pueda nacer (Århem 1996). La violación del contrato implica necesariamente el surgimiento de un conflicto entre el colectivo humano y los no-humanos, y representa una amenaza para los equilibrios sociales (Descola 1998; Cayón 2009).

De hecho, como bien lo apunta Århem (1996), estamos ante un tipo de reciprocidad que siempre implica un componente de riesgo y violencia.

Otro punto que es necesario remarcar es la naturaleza de la relación que se establece entre el dueño de los animales y el cazador. Todo acto de regeneración implica el engendramiento de nuevas criaturas; así se explica el paralelismo establecido entre la cacería y el erotismo. Los relatos lacandones y los datos relativos al antiguo sistema de linajes adquieren significación en el marco de la lógica de la alianza, típica de la ontología animista, en la que la integración de afines y la creación de lazos de parentesco se configuran como el motor de las relaciones sociales (Århem 1996; Vilaça 2016). En este caso, la relación se establece entre el grupo humano y el colectivo animal (Hamayon 2010, 64). Volviendo a los cuentos lacandones que se reportaron en el presente ensayo, el primer deber marital del cazador abusivo es sanar las presas que él había herido, para posteriormente unirse sexualmente con una hembra de la especie cazada y compensar las pérdidas del suegro-dueño de los animales (Braakhuis 2001). Lo anterior permite explicar los actos metafóricos o rituales, que simbolizan la unión entre los miembros de la especie humana y las animales. En este sentido, Braakhuis (2001) apunta que la devolución de los huesos, una vez depositados al interior del hogar del dueño de los animales (las cuevas o, en el caso lacandón, también los árboles), es una sustitución ritual del acto sexual.

Orihuela (2015) confirma que en las sociedades mayas las políticas se basan en el establecimiento de alianzas entre grupos no consanguíneos, que tiene como finalidad la preservación del equilibrio social. De esta manera, los mayas deben mantener relaciones con los no-humanos: “la sociedad maya formaliza alianzas e impide que se termine su relación por medio de diversas acciones, puesto que de ello depende el equilibrio social” (Orihuela 2015, 114). De esta forma, confirmamos que las prácticas cinegéticas se insertan en una lógica de intercambios, que se expresan con la metáfora de la unión conyugal y de la sexualidad, en la relación cazador-presa, así como en la lógica de la alianza, en la relación entre humanos y no humanos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Århem, Kaj. 1996. "The Cosmic Food Web, Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 186-204. London y New York: Routledge.
- Århem, Kaj. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en las Amazonas: variaciones sobre un tema". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288.
- Baer, Phillip y Baer Mary, comps. 2018. *Diccionario Maya Lacandón*. Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", 51. México: Instituto Lingüístico de Verano A.C.
- Boremanse, Didier. 1998. *Hach Winik, The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Albany: Institute of Mesoamerican Studies, The University at Albany.
- Boremanse, Didier. 2006. *Cuentos y mitologías de los lacandones, contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Braakhuis, Edwin. 2001. "The Way of All Flesh, Sexual Implications of Mayan Hunt". *Anthropos* 96, 2: 391-409.
- Brown, Linda. 2005. "Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands". *Latin American Antiquity* 16: 131-146. <https://doi.org/10.2307/30042808>
- Brown, Linda. 2006. *Planting the Bones: An Ethnoarchaeological Exploration of Hunting Shrines and Deposits around Lake Atitlán, Guatemala*. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., Crystal River, FL.
- Brown, Linda. 2004. "Dangerous Places and Wild Spaces: Creating Meaning with Materials and Space at Contemporary Maya Shrines on El Duende Mountain". *Journal of Archaeological Method and Theory* 11, 1: 31-58. <https://doi.org/10.1023/B:JARM.0000014347.47185.f9>
- Brown, Linda y Kitty Emery. 2008. "Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands". *Journal of Archaeological Method Theory* 15: 300-337. <https://doi.org/10.1007/s10816-008-9055-7>
- Bruce, Roberto. 1971. *Los lacandones: cosmovisión maya*. Proyecto de Estudios Antropológicos del Sureste. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bruce, Roberto. 1974. *El libro de Chan Kin*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bruce, Roberto. 1976. *Textos y dibujos: lacandones de nahá*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Bruce, Roberto. 1979. *Lacandon Dream Symbolism Vol II*. México: Ediciones Euroamericanas.
- Carlsen, Robert y Martin Prechtel. 1991. "The flowering of the dead: an interpretation of Highland Maya culture". *Man* 26: 23-42.
- Cayón, Luis. 2009. "La persona makuna. Más allá del interior y el exterior". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 23, 40: 279-300.
- Cayón, Luis. 2012. "Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía". *Maguaré* 26, 2: 19-49.
- Dehouve, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado, Diario de Campo". *Cuadernos de etnología* 4: 1-39.
- Descola, Philippe. 1998. "Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal en na Amazônia". *Mana* 4, 1: 23-45.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fausto, Carlo. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazonia". *Mana* 8, 2: 7-44.
- Hamayon, Roberte. 2010. *Chamanismo de ayer y hoy, seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. México: UNAM.
- Köhler, Ulrich. 2007. "Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico". *Estudios de Cultura Maya* 30: 139-152.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lot-Falck, Eveline. 2018. *I riti di caccia dei popoli siberiani*. Milano: Adelphi.
- Marion, Marie-Odile. 1999. *El Poder de las Hijas de Luna*. México: Plaza y Valdés.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- McGee, Jon. 1989. *Life, Ritual, and Religion among the Lacandon Maya*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Nadasdy, Paul. 2007. "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist* 34, 1: 25-43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>
- Olivier, Guilhem. 2014. "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica". *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 121-128.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Orihuela, María del Carmen. 2015. “El simbolismo agrícola en la narrativa maya”. Tesis doctoral, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Soustelle, Georgette. 1959. “Observations sur la religion des Lacandons du Mexique meridional”. *Journal de la Société des Américanistes* 48: 141-196.
- Thompson, Eric. 2006. *Historia y Religión de los Mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Tozzer, Alfred. 1907. *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*. New York: Mc. Millan Co. <https://archive.org/details/acomparativestuooconggooog/page/n9>
- Trench, Tim. 2005. “Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona”. *LiminaR* 3, 2: 48-69. <http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v3i2.182>
- Vilaça, Aparecida. 2002. “Makin Kin out of Others”. *Journal of Royal Anthropological Institute* 8: 347-365.
- Vilaça, Aparecida. 2016. *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Los Ángeles: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas Caníbales, Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Vogt, Evon. 1979. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacatecos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 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.

## Materiales de campo

- Entrevista 1.** Informante anónimo, 11 de octubre de 2017. Metzabok, comunidad lacandona del municipio de Ocosingo, Chiapas, México. Nota de campo.
- Entrevista 2.** Doña Koj, 14 de julio de 2013. Najá, comunidad lacandona del Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 45 minutos. Grabación de audio digital.
- Entrevista 3.** Don Bor Maax, 7 enero de 2017. Najá, comunidad lacandona del Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 6.53 minutos. Grabación de audio digital.
- Entrevista 4.** K'inbor Chankin, 12 de diciembre de 2016. Santo Domingo, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 15,30 minutos (se grabó toda la

batida de caza, de la duración de 3 horas, y se dividió el archivo en fragmentos). Grabación de audio digital.

**Entrevista 5.** Chanuk, 12 de diciembre de 2016. Santo Domingo, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 7.00 minutos (se grabó toda la batida de caza, de la duración de 3 horas, y se dividió el archivo en fragmentos). Grabación de audio digital.

**Entrevista 6.** Chan K'in (seudónimo, el informante quiso que cambiara su nombre), 1 de enero de 2017. Najá, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 49.28 minutos. Grabación de audio digital.

**Entrevista 7.** Carlos M., 1 de enero de 2017. Najá, Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. 5.51 minutos. Grabación de audio digital.

**Entrevista 8.** Doña Chosnuk, 13 de diciembre de 2016. Najá, comunidad lacandona del Municipio de Ocosingo, Chiapas, México. Nota de campo.