



***Ya'ah ché wah*, el “tamal de la ceiba” y *nahwah*,
el “gran tamal”: la mujer en la preparación
de la comida ritual entre los lacandones del norte**

Ya'ah ché wah, “ceiba tamal” and *nahwah*, “great tamal”:
Women in the preparation of the ritual offerings among the Northern Lacandon

Alice Balsanelli*

Becaria del Programa de Becas Posdoctorales UNAM,
Centro de Estudios Mayas-IIF-UNAM.

alice.balsanelli@yahoo.com

RESUMEN

En el artículo se ofrece la descripción de dos ofrendas rituales lacandonas: el *nahwah* (“gran tamal”) y el *ya'ah ché wah* (“tamal de la ceiba”), sobre el cual no se encontraron referencias etnográficas. El texto tiene un doble propósito: describir la preparación de un tamal ritual que nunca fue registrado por otros antropólogos, y proporcionar una interpretación de sus significaciones simbólicas. Además, se rescata el papel de las mujeres en los rituales lacandones, quienes han ocupado una posición marginal en los relatos etnográficos. A través del análisis de las ofrendas rituales se abordan distintos temas: la simbología y los tabús relativos a la preparación de los alimentos divinos, la concepción lacandona sobre los árboles, y la exclusión e inclusión de las mujeres en los procesos rituales.

Palabras clave: lacandones, ofrendas rituales, género, árboles, ceiba.

ABSTRACT

The article offers the description of two Lacandon ritual offerings: the *nahwah*, (‘great tamal’) and the *ya'ah ché wah* (‘ceiba tamal’), about which there are no ethnographic references. The text has a dual purpose: to provide the description of the preparation of a ritual tamale that was never recorded by other anthropologists, also offering the interpretation of its symbolic meanings. In addition, to recover the role of women in Lacandon rituals, for they have occupied a marginal position in ethnographic accounts. Through the analysis of ritual offerings, different topics will be addressed: symbols and taboos related to the preparation of divine foods, the Lacandon conception of trees, the exclusion and inclusion of women in ritual processes.

Keywords: Lacandon, ritual offerings, gender, trees, ceiba.

Fecha de recepción: 14 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 23 de septiembre de 2021

* Esta investigación contó con la asesoría de la doctora Martha Ilia Nájera Coronado.

Introducción y antecedentes

Existen numerosos estudios sobre los ritos de los lacandones del norte, tema que ha captado el mayor interés de los académicos desde los primeros contactos con los Hombres Verdaderos (*Hach Winik*) de la selva chiapaneca. Pueden encontrarse descripciones detalladas de las ceremonias del *ba'alché* y de muchas otras, así como de los actos rituales que las acompañaban, en un rico corpus de obras etnográficas.¹ En particular, señalamos el nuevo trabajo de Boremanse,² imprescindible para entender la complejidad de la ritualidad lacandona; también son esenciales las contribuciones de McGee, quien se ha dedicado al estudio de las ofrendas y al análisis de sus significaciones simbólicas.³

En las obras citadas, la descripción de los rituales comienza con las acciones que se llevaban a cabo en el templo (*u yatoch k'uh*, “la casa de los dioses”): la disposición en los incensarios sagrados de las ofrendas que se entregan a los dioses-braseros, los cánticos y plegarias a través de los cuales los oficiantes de los ritos se dirigían a las deidades, los gestos que acompañaban la distribución de la comida entre los participantes. El templo, y por consiguiente el ritual, aparece como un universo en el que predomina lo masculino: en estos relatos las mujeres lacandonas quedan en la posición marginal que ocupaban durante las celebraciones, en las que observaban a sus esposos y a sus hijos comunicarse con los dioses desde la cocina ritual, espacio designado a ellas puesto que tenían

prohibido el ingreso a la “casa de los dioses”.⁴ De ese modo, encontramos expresiones muy tajantes que expresan la invisibilización femenina: “Como la mujer no toma parte en la vida ceremonial de la tribu, su bienestar está a cargo de su esposo”.⁵ No obstante, la mujer era quien preparaba los alimentos destinados a los dioses, y desempeñaba así un papel activo y crucial en la vida religiosa del grupo; pero quizá la elaboración de las ofrendas ha sido considerada como una actividad de importancia secundaria.

He convivido desde hace muchos años con las mujeres de Nahá y Metzabok; al escuchar sus testimonios, se me hizo cada vez más evidente la presencia de un “vacío etnográfico”, un momento no descrito que se desarrollaba en las cocinas, antes de que las ofrendas se presentaran ante los incensarios efigie. ¿De qué manera se preparaban las ofrendas? ¿Qué tabús y reglas tenían que respetar las mujeres designadas a la elaboración de la comida sagrada? Al hablar con los hombres, ellos subrayan constantemente que “hacer rituales era un trabajo duro”, aludiendo al periodo de reclusión que debían respetar antes de las ceremonias principales, como la de renovación de braseros.⁶ Relatan que tenían que apartarse de sus esposas durante varios días, y enfatizan que se trataba de un gran sacrificio. Sin embargo, como veremos, los datos de campo indican que las mujeres se sometían a restricciones mucho más severas y sus periodos de reclusión podían abarcar hasta meses.

El presente ensayo surgió de la observación etnográfica; cuando empecé a recabar información sobre la preparación de la comida ritual, una anciana mencionó la existencia de un tamal “tan sagrado” que, al prepararlo y consumirlo, la mujer tenía que aislarse de uno a cinco meses en su casa, sacrificio que a ningún hombre se le exigía. Se trata del *ya'ah ché wah*, el “tamal de la ceiba”, del cual no encontré referencias en otras etnografías y que es el objeto principal de

¹ Alfred M. Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones* (Nueva York: Mc. Millan Co, 1907); Baer, Phillip y Mary Baer, *Lacandon Ethnographic Material*, (Chicago: University of Chicago Library [Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 34], 1950); Phillip Baer y William R. Merrifield, *Los lacandones de México: dos estudios* (México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1972).

² Didier Boremanse, *Ruins, Caves, Gods & Incense Burners: Northern Lacandon Maya Myths and Rituals* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2020).

³ Jon McGee, “Sacrifice and Cannibalism: An Analysis of Myth and Ritual Among the Lacandon Maya of Chiapas, Mexico” (tesis doctoral, Rice University, 1983); Jon McGee, *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999).

⁴ Virginia Dale Davis, *Ritual of the Northern Lacandon Maya* (Tesis doctoral, New Orleans: Tulane University, 1978), 60-61.

⁵ Tozzer, *A Comparative Study...*, 107.

⁶ Davis, *Ritual of the Northern...*, 56.

este escrito. Antes de ahondar en el tema, es necesario explicar por qué las mujeres quedaron en una posición marginal en los estudios etnográficos, y por qué, aunque los informantes destacan que se trataba de la ofrenda más sagrada que podía entregarse en el templo —tanto, que al finalizar los ritos tenía que llevarse a la selva y depositarse en el tronco de una ceiba o de otro árbol de gran tamaño—, el *ya'ah ché wah* no es mencionado por los autores que se han dedicado al estudio de los rituales lacandones.

Es Marion quien ha trabajado sobre la condición de la mujer entre los *Hach Winik*, y en su obra principal se destaca que la mujer lacandona siempre ha ocupado una aparente posición marginal, tanto en la cosmovisión como en la vida cotidiana:

Todos los personajes legendarios tienen nombres masculinos [...]. Cuando los extranjeros visitan la aldea, pidiendo ayuda o alimentos, siempre son los hombres quienes responden, orientan y, finalmente, intervienen. En este universo, aparentemente masculino, las mujeres dan la impresión de estar ausentes o a la espera, disimuladas bajo el follaje o bajo la sombra de su choza. Son muy variados los comentarios que se desprenden de la condición de esas mujeres mayas temerosas, desvanecidas, sumisas a la voluntad de los hombres, forzadas a observar una actitud de abnegación total por miedo a verse maltratadas, reprendidas y expulsadas del seno familiar debido a la decisión de los hombres.⁷

Como señala Marion, los investigadores y los visitantes son siempre recibidos por los hombres, y es muy difícil para un varón acceder al mundo femenino, puesto que las mujeres permanecen la mayor parte del tiempo en el interior de su casa, cuidando de sus hijos o desempeñando las labores domésticas. Además, como aclararé, al preparar la comida ritual las lacandonas tenían que aislarse y apartarse de sus esposos y parientes, razón por la cual un antropólogo difícilmente podría haber observado los procesos

de elaboración de las ofrendas. En campo es fácil percatarse de que una mujer siempre sale acompañada por su esposo, o si es núbil, por algún pariente; pero nunca sola, algo que es mal visto en la comunidad. Los contactos de las mujeres con los visitantes son esporádicos, y raras veces acceden a ser entrevistadas por hombres foráneos. Nečasová⁸ reafirma que el mundo social de las lacandonas se limita al ámbito familiar, por lo que el contacto con personas externas a la comunidad es limitado y siempre se lleva a cabo bajo la supervisión de sus esposos o de otras personalidades masculinas. La posición marginal de las mujeres también se refleja en la cosmogonía lacandona: sólo pocas deidades femeninas poseen un nombre, y a las demás se les refiere como “esposa o madre de algún dios”, como a su vez lo observa Villa Rojas: “Cabe destacar que todos [los dioses] son casados, aunque a veces no se tome en cuenta a sus respectivas cónyuges; cuando carecen de nombre propio, se les designa simplemente con decir ‘señora de tal o cual dios’”.⁹

Algunos autores que han trabajado entre los lacandones han evidenciado la exclusión femenina de los ámbitos rituales y la prohibición de ingresar a todos los lugares sagrados: el templo, las ruinas, las cuevas.¹⁰ En esos sitios los lacandones llevaban a cabo la mayoría de los rituales, por lo que desde ellos no era posible observar el comportamiento de las mujeres en relación con los mismos ritos que en apariencia las excluían completamente. Virginia Dale

⁷ Marie-Odile Marion Singer, *El poder de las hijas de la luna* (México: Plaza y Valdés, 1999), 71.

⁸ Lucie Nečasová, “Las mujeres lacandonas: cambios recientes”, *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 8, vol. VIII, no. 1 (San Cristóbal de Las Casas, junio de 2010), 80-103, 83.

⁹ Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos: Los Mayas* (México: UNAM, 1985), 324.

¹⁰ Tozzer, *A Comparative Study...*, 125, 128; Kováč, Milan y Tatiana Podolinská, “Maya Female Taboo: Menstruation and Pregnancy in Lacandon Daily Life”, *Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture, Society and Politics, Contributions in New World Archaeology*, vol. 11, ed. De Monika Banach et al., 2017, Special Issue, Proceedings of the 5th Cracow Maya Conference “Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture, Society and Politics”, 143-148; Marie-Odile Marion Singer, *Los hombres de la selva: un estudio de tecnología cultural en medio selvático* (México: INAH, 1991), 131.

Davis realizó una interesante tesis referente al complejo ceremonial lacandón, y en su trabajo se encuentran datos novedosos acerca del papel femenino en la cultura lacandona; la investigadora señala que las mujeres podían participar activamente en algunos rituales cuando se presentaba alguna situación de emergencia y no había hombres disponibles:

Chan K'in¹¹ dijo que las mujeres podían cantarles y dirigirse a los dioses, si se verificaba alguna emergencia de salud y todos los hombres que normalmente cantaban las plegarias estaban ausentes del campamento. En estos casos, una mujer podía cantar y quemar copal. En primer lugar, se lavaba las manos, luego agarraba su falda entre las rodillas, y se hincaba hacia los incensarios. En realidad, a las mujeres no se les enseñaba a cantar, pero aprendían escuchando a los hombres.¹²

En su etnografía se menciona la manera en que las mujeres, en la cocina ritual, preparaban las ofrendas de achiote, aunque el proceso no se encuentra descrito a detalle;¹³ adicionalmente, Davis transcribe algunos cantos que las mujeres entonaban cuando preparaban los alimentos ceremoniales.¹⁴ A pesar de sus aportaciones, tampoco en este escrito se dedica largo espacio al trabajo femenino ni a las prohibiciones que las mujeres tenían que observar antes, durante y después de la preparación de la comida ritual. Este ensayo tiene entonces dos finalidades principales: ofrecer una descripción de la preparación de una ofrenda ritual que no se ha registrado en trabajos anteriores, junto con una interpretación de las significaciones simbólicas de dicha ofrenda; y rescatar la importancia del trabajo femenino en la vida ritual lacandona.

Al contarme de la existencia de un tamal “muy sagrado”, la anciana me dijo también que éste era

llamado *ya'ah ché wah*, “tamal de la ceiba”, y llevaba ensartada una figurilla de maíz en forma de ser humano (*pis winik*, “como persona”). Pedí permiso para observar y filmar la elaboración del tamal, lo cual se llevó a cabo el 3 de mayo de 2021 y lo describo en el siguiente apartado. Cabe subrayar que las tres mujeres que estuvieron presentes no tienen esposo: fueron dos ancianas viudas y la hija de una de ellas, soltera. Además, se me aclaró desde un principio que ninguno de esos tamales debía ser consumido y que los tendríamos que depositar en la selva. Después de describir la preparación, procederé con la interpretación de los datos recabados.

La elaboración de los tamales sagrados

El trabajo empezó de madrugada. En la casa había un clima de tensión, lo que reafirma la importancia de esta ofrenda y el poder que se le atribuye. Desde el comienzo, las mujeres que habían accedido a preparar el “tamal de la ceiba” recalcaron que la elaboración tenía que llevarse a cabo en secreto, y que ningún hombre ni mujer casada alguna podía participar. También se prohibió el acceso a los niños; Nuk, la más joven de las tres mujeres, me explicó: “Este tamal tiene mucha fuerza [*ne chich u muk*], si hacemos algo malo, podemos morir, porque es la mera comida de dios [*u yo'och k'uh*]”.

Nuk había enviado a su hijo a buscar hojas de *kum* (palma de escoba, *Cryosophila stauracantha*), de *pätan* (plátano guineo) y de *säk wowoj* (bijao, *Calathea lutea*), cuyo uso explicaré más adelante. Las mujeres involucradas en esta demostración habían ocultado a sus familiares su intención de preparar el “tamal sagrado”. Transcribo una parte del diálogo que precedió a la preparación:

Alice: ¿Quién fue a buscar las hojas?

Nuk: Mi hijo, me preguntó para qué las quería, le dije que no era asunto suyo, que iba a hacer comida y no preguntara mucho. Es que la hoja del *patän* siempre la usamos, pero el *kum* no, por eso sospecha y anda de preguntón. Mi nuera también preguntó, pero tampoco le dije: ellos duermen juntos, es peligroso. Las que ha-

¹¹ La autora hace referencia a Chan K'in Viejo, uno de los líderes religiosos más importantes de los lacandones de Nahá, quien fue uno de los informantes principales de los autores que han trabajado entre los *Hach Winik* en el pasado.

¹² Davis, *Ritual of the Northern...*, 56.

¹³ *Ibidem*, 169.

¹⁴ *Ibidem*, 33-71.

remos el tamal no tenemos hombre, tú tampoco tienes, por eso mi mamá dijo que estaba bien enseñarte. También voy a correr a los niños, porque hablan mucho, cuentan cosas sin pensar y quieren probar la comida. No se puede, nadie puede probar, nada, ni el frijol, ni la masa, ¡nada! Primero come dios. Vamos a ser sólo nosotras.

[Su hijo atraviesa el patio, ve las hojas que él mismo ha traído de la selva]

Hijo de Nuk: Mamá, ¿de veras no me vas a decir qué están tramando? ¿Por qué tanto secreto? [*Se ríe*]

Nuk: ¡Vete ya! ¡Sólo vamos a hacer comida, vete ya! [*El chico se aleja*] Él no sabe, es muy joven, hace tiempo no hacemos este tamal, no puede saber, no es por maldad, ya sabes, se puede morir, y su mujer también, y nosotras igual. Es su mera comida de dios, es lo más sagrado.

Nos desplazamos a la cocina de la abuela Koj, quien indicó que el trabajo debía terminarse antes de que su hijo y su nieto volvieran del campo y que, si ellos regresaran demasiado pronto, nos tendríamos que mover a otro lugar. La abuela empezó a preparar la masa (*sākan*) para los tamales, y noté que había molido “verdadero maíz” (*häch nār*) en lugar de emplear Maseca —últimamente, los lacandones de Nahá han sustituido el maíz por harinas industriales, que adquieren en las tiendas comunitarias y les ahorran el trabajo de cocer y moler los granos—. La abuela me explicó que “a k’uh mo ki u yuik Maseka, häch nār u kat” (“a los dioses no les agrada la Maseca, quieren verdadero maíz”), y por ello la noche anterior había lavado y molido los granos. Al mismo tiempo, su hija Nuk comenzó a tostar en un sartén las pepitas de calabaza (*u nek k’um*). El frijol había sido molido la noche anterior y estaba guardado en una olla. Al mostrármela, Nuk aclaró que había sido escondida en un lugar secreto para que nadie tuviera la tentación de comer los frijoles, y añadió: “Es dios que come primero, estos no podemos tocarlos hasta que los llevemos a la selva, no podemos probar si está rico o si está bien de sal, ¡dios nos mandaría la muerte!”

Cuando empezó la elaboración de los tamales, Nuk se encargó de asegurarse de que ningún hom-

bre se acercara a la casa, y cuando alguien pasaba por el patio, las mujeres se detenían y esperaban a que el extraño se fuera. Se realizaron cuatro tipos de tamal:

- Los *ya’ah ché wah*, llamados también *hupbir wah* (“tamal perforado”) o *yari yar bu’uri wah* (“tamales de frijol en capas”), rellenos de frijol: se consideran la ofrenda más sagrada. Estos tamales se realizan por capas (*u yari yar*), que son siempre cinco, y entre una y otra se untan frijoles molidos. Son envueltos en las hojas de *säk wowoj*. Se prepararon cinco tamales. Al final de la cocción, se elaboraron los “hombres de la ceiba” (*u winik ya’ah ché*): figuras antropomorfas que se ensartaron en los tamales usando los nervios del *kum* como palillos.
- Los *nahwah* rellenos de carne en capas (*yari yar nahwah*): para esta ocasión se rellenaron con carne de pollo molida, pero en el pasado era obligatorio emplear la carne de presas de caza. También se envolvieron en las hojas de *säk wowoj* y fueron cinco tamales.
- *Mukbih wah* de frijol: con la masa y el frijol sobrantes, se prepararon tamales sencillos de una sola capa, rellenos de frijol molido. Para envolverlos se emplearon las hojas de plátano (*hach patän*).
- *Mukbih wah* de carne: con la masa y la carne molida sobrantes, se cocinaron tamales sencillos de carne de pollo, que de igual forma se envolvieron en hojas de plátano.

Es necesario enfatizar que sólo los *ya’ah ché wah* no fueron consumidos y se depositaron al pie de un árbol; los otros tres tipos de tamales se distribuyeron en el núcleo familiar.

Los *ya’ah ché wah* fueron los primeros en ser elaborados. La abuela primero aclaró que se harían cinco tamales, cada uno dotado de cinco capas de masa de maíz y frijoles. Pidió que nadie se rascara el cuerpo o la cara y que no nos atreviéramos a

probar los ingredientes, porque “*k’uh ku häna päytan*” (“primero comen los dioses”). Su hija explicó que, en el pasado, si una mujer sentía comezón tenía que emplear los postes de la vivienda para rascarse, porque el olor humano en las manos habría impregnado la comida sagrada y disgustado a los dioses.

Los tamales se preparan de la siguiente manera: en la hoja de *säk wowoj* se forma el primer disco de masa de maíz; luego se toma una hoja de plátano, sobre la cual se realiza un segundo disco en la que se embarra el frijol molido. Se superpone el segundo disco al primero para realizar la primera capa del tamal, y se sellan los bordes. Se realiza la segunda capa del mismo modo, y el procedimiento se repite cinco veces (figura 1). Al terminar, se sella la última capa y el tamal se cierra, y finalmente se le envuelve en la hoja de *säk wowoj*. Al concluir la elaboración de los cinco tamales, Koh preparó las “partes del cuerpo” de las figuras humanas de maíz: unos cilindros que se convertirían en los brazos, el tronco, las piernas y la cabeza (figura 2). Estas piezas se envolvieron en una hoja de *säk wowoj* y se pusieron a cocer en una olla pequeña junto con los cinco tamales. Es importante notar que éstos no se cocieron en la misma olla en que se pondrían los demás.



Figura 1. Elaboración del *ya’ah ché wah*: la mujer superpone el segundo disco al primero para realizar la primera capa del tamal.



Figura 2. Preparación de las “partes del cuerpo” de las figuras humanas de maíz: unos cilindros que se convertirían en los brazos, el tronco, las piernas y la cabeza.

En tanto, Nuk contó una anécdota que resalta el carácter sagrado de la ofrenda: cuando era pequeña, quiso imitar a las mujeres adultas y realizó los tamales ceremoniales a escondidas. Su madre, al percatarse de lo ocurrido, la regañó diciéndole que no podía consumirlos a menos que quisiera permanecer encerrada durante meses en la casa, y le ordenó que fuera a la selva a depositar los tamales al pie de un árbol; de lo contrario, tendría que confinarse cinco meses o los dioses la castigarían con la muerte:

Nuk: Yo lo sé hacer, mi mamá me castigó. *Toh tin meetah ten?* [¿Verdad que lo hice?]

Koh: *Ta meetah.* [Lo hiciste.]

Alice: *Ma’a häntik buur’i?* [¿No lo comes éste de frijol?]

Koh: *Ma’a na!* [¡Para nada!]

Alice: *Pero, ta tuntah?* [Pero, ¿lo probaste?]

Nuk: *Ma’a na, tin pulah yokol u chun ché*, porque no puedes a *häntik a buur* de doble así [...]. Pensé que voy a comer, lo enseño a mi mamá, *u yeik*: “*Ma’a hantik, xen pure yokol u chun ché*”. *Mo tin tuntah bin’a mäk a bä, mixmok u yirik.* [No, lo dejé al pie de un árbol, porque no se pueden comer estos tamales de frijol en capas. Pensé que lo comería, lo enseñé a mi mamá. Me dijo: “No lo vayas a comer, vete a dejarlo en un árbol”. No lo probé, si lo pruebas tienes que encerrarte, nadie te puede ver.]

[...]

Alice: A hach māk a bā? [¿En verdad se encerraban?]
Nuk: Porque, si no, a kinsik a bā! [Porque, si no, ¡te vas a matar!]
Alice: Y bai ku meetik cinco meses ich nah? Mo' oi a wor? [¿Y qué hacían cinco meses en la casa? ¿No te cansabas?]
*Nuk: Ha hoko ta ximaan ich k'ax, pero m'u yikech a xiraar, si jokech a cheente ya ta kinsa a bā, por eso m'u cheik [...], porque es sagrado, te mueres ya... [Puedes salir a pasear a la selva, pero no te ven los hombres, si sales a visitar ya te mataste, por eso no dejan (salir), porque es sagrado, te mueres y ya...]
Alice: Hari bejé ka purik yokol u chun che' ti' mixmox u hantik? [¿Sólo hoy los vamos a dejar al pie del árbol para que nadie los coma?]
Nuk: Mixmok... [Nadie...]
Alice: Y ka'chiik? [¿Y en el pasado?]
Nuk: Ku purah chumuk, porque ma n'u lāj hantik. [Dejaban la mitad, porque no los comían todos.]*

Nuk también señaló que anteriormente algunos de los tamales sagrados se entregaban en el templo; los sobrantes tampoco podían ser consumidos y se depositaban al pie de un árbol grande en la selva. La mujer que preparaba y consumía el tamal tenía que aislarse durante cinco meses: le era permitido salir sólo si era estrictamente necesario y siempre acompañada por su padre, el único hombre al que era lícito “mirar” (*u paktik*). Se elegía la madrugada para la salida; la mujer no podía levantar la cara ni enseñar su rostro y normalmente iba a la milpa, donde no corría el riesgo de encontrarse con hombres ajenos al núcleo familiar. Regresaba pronto a la casa. El castigo previsto por infringir la prohibición era la muerte. Cabe destacar que esta restricción se limitaba a las mujeres en edad fértil; cuando preparó los tamales “prohibidos”, Nuk tenía sólo doce años, pero ya estaba casada y vivía con su esposo, por lo que, en sus palabras: “yan in siipil” (“tenía pecado”).

Vuelvo ahora a la elaboración de los tamales. Cuando éstos fueron cocidos, la abuela pidió una charola; su hija le trajo una de plástico y la madre la regañó, diciendo que era necesario colocar los tamales sagrados en el *hach lek* (la “verdadera calabaza”),

contenedor adecuado para las ofrendas rituales. La anciana extrajo los tamales de la olla para dejarlos enfriar y empezó a moldear las “figuras humanas”. Tomó los cilindros de masa y los ensartó en los nervios del *kum*, que se habían secado y endurecido y funcionaron como palillos para armar las figuras antropomorfas (figura 3). Los pequeños cilindros dieron forma al tronco, la cabeza y las extremidades de las figurillas (figura 4). Pregunté por qué se realizaban, y la abuela me explicó que se trataba de los *winik ya'ah ché* (los “hombres de la ceiba”):

Koh: Yileh! [Señala los hombres-ceiba, ya listos] Ajé ku bin lajé chiik yan a ya'ah ché! [¡Mira! ¡Éstos se van a ir allá lejos, donde están las ceibas!]
Nuk: ¿Escuchaste? Porque vive ya'ah ché [...]. Kuxa'an, kuxa'an a ya'ah che. [Porque la ceiba es viva. Es viva, la ceiba es viva.]
Koh: Kuxa'an! [¡Viva!]
Nuk: Ti' ku bin u pixan alai... a wah, to'an k'uh porque le' u winik a ché. [Allá va a ir su alma... el alma del tamal,¹⁵ se va donde están los dioses, porque éste es el hombre del árbol.]
Koh: A ché ne winik! Ne winik a ya'ah ché! [¡El árbol es gente! ¡Es “muy persona” la ceiba!]



Figura 3. Los nervios de la hoja *kum* (Palma de escoba) se emplean como palillos para armar las figuras antropomorfas de maíz.

¹⁵ Los lacandones piensan que los dioses se alimentan de las esencias de las ofrendas (*u pixan*: “su alma”).



Figura 4. Detalle de la realización de las figuras antropomorfas de maíz ensartadas en los tamales.

Terminados de hacer los hombres-ceiba, la abuela empezó a ensartar en sus cuerpos las semillas de calabaza (figura 5). Su hija la ayudó, pero le temblaban las manos, y confesó que tenía miedo de equivocarse y provocar la rabia de los dioses:

Koh: U ki'ixe. [Son sus púas.]

Nuk: Ma'a tubi tech: u ki'ixe! [Que no se te olvide: ¡son sus espinas!]

Alice: Bikin yan u kiixe? [¿Por qué tiene espinas?]

Nuk: Porque es su yoch k'uh... ma'a tubi tech! Hari... sahak'en ten! [Porque es la comida de dios, ¡no te olvides! Pero... ¡tengo tanto miedo!]

Alice: Bai ka sahaktik? [¿A qué le temes?]

Nuk: Porque ti' ku bin ich k'uh [...], ten ne sahak'en, Lichi... [Es que este tamal se va a ir con los dioses, tengo tanto miedo, Alice...]

Alice: Ma'a sahtik, tsoy ta meetah, ma'a sahtik, a na' mo' sahak ti'. [No tengas miedo, lo hiciste bien, no temas, tu madre no tiene miedo.]

Nuk: Ti' mo' sahak... [Ella no tiene miedo...]

Koh: [Señala las partes que va ensamblando] Ahé u chan ho', u yok, u kä, ahé u ki'ixe... [Ésta es su cabecita, sus pies, sus brazos, y éstas son sus espinas...]

Alice: Bik yenin yan u kiixe? [¿Por qué tiene espinas?]

Koh: A ya'ah ché! Latí u yuesta, latí yan u ki'ixe. Latí ku bin ti' k'uh, latí ku pati, ku katik, latí ku bin u ka ti' [señala el cielo] pis winik a ya'ah ché! Ma'a hantik, ka purik yokol chun ché. Wa'a hantik, mix ka tzeik a wuich, woro kurukbech... [¡Es la ceiba! La ceiba tiene espinas. Éste se va a ir allá arriba, ¡la ceiba es como

persona! Si no los vas a comer, los dejas al pie del árbol. Si los comes, nunca vas a mostrar tu cara, nada más te quedas sentadita...]



Figura 5. Las semillas de calabaza se ensartan en las figuras antropomorfas y simbolizan las púas de la ceiba.

Mientras estos tamales se cocían al fuego, comenzamos a elaborar los *yari yar nahwah*: tamales en capas rellenos de carne, con el mismo método de preparación que los “tamales de la ceiba”. Realizamos cinco tamales, cada uno formado por cinco capas de maíz y carne de pollo molida (figura 6). Koh explicó que, en el pasado, como mencioné con anterioridad, los *nahwah* se rellenaban con la carne de presas de cacería y luego se entregaban en el templo. También en este caso, la mujer debía abstenerse de tocarse el rostro o el cuerpo, tenía que lavarse constantemente las manos y no podía probar la comida. Sin embargo, al prepararlos y consumirlos, el periodo de reclusión duraba sólo un par de días.

Los demás tamales se prepararon con las sobras de masa, frijol y carne de pollo: los *mukbi wah* de frijol y los *mukbi wah* de carne (“tamales sencillos”). Éstos tenían una sola capa y se envolvieron en hojas de plátano. Tanto los tamales de pollo en capas como los tamales sencillos se cocieron en la misma olla.

Finalmente, se procedió al depósito de los “tamales de la ceiba” en la selva. Nuk, quien me acompañaba, me comentó que en el pasado se elegían las raíces de los árboles más sagrados: la ceiba, el cedro y la caoba. El árbol debía hallarse en un lugar alejado

de las viviendas, fuera del alcance de los perros. Después de una larga búsqueda, Nuk encontró un árbol grande y dejamos en sus raíces el calabazo que contenía las ofrendas (figura 7). En ese momento, me exhortó a que hiciera una pequeña oración:



Figura 6. El *nahwah*, el tamal en capas relleno de carne.

Háblale al *winik ya'ah ché*, puedes pedirle por la salud de tu familia, de alguien que esté enfermo, o que te apoyen [los dioses] en tu trabajo. Yo no puedo, porque ya entro al templo, habla en maya, y hazlo bien, cuida tus palabras, porque el *winik* irá arriba, allí entrega tu mensaje, y los dioses te escucharán, yo me voy un poquito lejos, pero te escucharé, y te diré si lo hiciste bien. Antes, así se hacía, mi padre no sólo pedía en el templo, también así, cerca de las raíces, donde está su tronco ancho, los árboles son gente, ya lo sabes, ellos siempre hablan con los dioses. Eso me enseñó mi padre, son muy fuertes. Ves, el tamal tiene alma, esa alma se la van a comer allí arriba, los dioses comen las almas de la comida, y así están contentos, y el *winik ché*, su alma también va arriba y platica.



Figura 7. Al final de la preparación, los tamales se depositaron al pie de un árbol en la selva.

Pedí por la salud de mi familia, empleando una fórmula sencilla. Nuk confirmó que todo se había hecho correctamente y regresamos al pueblo a comer los *nahwah* y el resto de los tamales. En el siguiente apartado, proporcionaré una interpretación de los datos presentados hasta el momento y de los testimonios de las mujeres involucradas en el proceso descrito.

Interpretación de los datos

Comienzo con la descripción de los principales ingredientes empleados: el maíz, la carne, el frijol y las semillas de calabaza. El maíz constituye la base de la dieta lacandona y, como en todas las culturas mesoamericanas, adquiere profundas significaciones simbólicas. Sin embargo, a diferencia de otras mitologías mayas, según los lacandones los hombres no fueron hechos de maíz, sino de arcilla, material que consideran sagrado y del cual también fueron formados los astros, los animales silvestres y los tem-

plos.¹⁶ No obstante, el maíz es una de las ofrendas favoritas de los dioses, la base de su dieta al igual que para los lacandones, desde la tierra.

Los tamales son una de las comidas rituales más empleadas en las grandes ceremonias, como fue señalado por numerosos autores que asistieron personalmente a los ritos del *ba'alché*.¹⁷ Éstos podían rellenarse de carne o de frijol, ingredientes que han sido caracterizados como los favoritos de las deidades. Los tamales de carne se llaman *nahwah* (“gran tamal” o “tamal divino”). En la preparación descrita en este ensayo, se rellenaron con carne de pollo puesto que hoy la cacería está prohibida en la reserva natural que los lacandones ocupan. Sin embargo, los informantes aclaran que, en el pasado, los *nahwah* tenían que rellenarse exclusivamente de carne de presas de cacería puesto que los pollos, así como los demás animales domésticos, no se consideran creaciones de los dioses lacandones ya que fueron introducidos más tarde, con el contacto con el mundo hispánico y de Occidente. De hecho, numerosos grupos mayas operan una distinción entre los animales silvestres, considerados “puros” y “sagrados”, y los domésticos, que son “profanos”.¹⁸

McGee ofrece un estudio imprescindible para entender la simbología implicada en la comida ceremonial lacandona, que el autor relaciona con los antiguos sacrificios humanos llevados a cabo por los lacandones antes de la aculturación. De acuerdo con su trabajo, la masa de maíz es un sustituto de la carne humana, y el achiote de la sangre que se derramaba en los braseros sagrados, procedente de

víctimas sacrificiales o de autosacrificios.¹⁹ Davis observa las mismas correspondencias y da cuenta de prácticas de autosacrificio entre algunos grupos de antiguos lacandones.²⁰ La antropóloga pudo entrevistar a los hijos de los últimos lacandones que llevaban a cabo dichas prácticas autosacrificiales, quienes se perforaban el septo nasal con puntas de obsidiana, lo cual se abandonó por ser muy doloroso.²¹ Ambos, McGee y Davis, afirman entonces que la comida ceremonial lacandona representa un sustituto simbólico de los sacrificios de sangre.

Algunos autores han estudiado las prácticas de un antiguo grupo lacandón que solía sacrificar seres humanos a los dioses. Se trata de los Nawató, del clan del *K'ambul* (hocofaisán), quienes de acuerdo con Davis, vivían cerca de Chankalá y veneraban a un solo dios, llamado Xukeh, por lo que poseían sólo su incensario.²² Boremanse reporta que se trataba de un subgrupo lacandón, que hablaba un dialecto distinto al de los grupos del norte y del sur.²³ Bruce ofrece datos más consistentes, y como McGee, señala una semejanza entre los sacrificios realizados por los Nawató y los tamales ceremoniales *nahwah*, términos que presentan una evidente homofonía. En el análisis de la “Canción para el faisán”, argumenta:

De lo poco que se sabe de las características propias de este linaje de lacandones, el viejo Chan K'in de Najá nos informa que eran los únicos lacandones que en tiempos recientes practicaban sacrificios humanos a su dios Xukeh o Xäkeh. El último grupo numeroso de estos Nawäto', que eran vecinos de los lacandones del norte, fueron exterminados por los ladinos con la tolerancia y el apoyo de sus vecinos lacandones de otros onen [...]. En la cosmovisión lacandona y maya existen vagas referencias a asociaciones entre el onen del hocofaisán y ciertas sociedades guerreras antiguas [...].

¹⁶ Robert D. Bruce, *et al.*, *Los lacandones 2: cosmovisión maya* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971), 132.

¹⁷ Tozzer, *A Comparative Study...*; Davis, *Ritual of the Northern...*; McGee, “Sacrifice and Cannibalism...”, y *Life, Ritual, and Religion...*; Boremanse, *Ruins, Caves, Gods...*

¹⁸ Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* (México: INI, 1992), 308; Gabriel, Marianne, “Lo profano y lo sagrado, elementos distintivos entre la alimentación cotidiana y la ritual”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, ed. por María del Rosario Domínguez Carrasco *et al.* (Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2018), 273-292, 286.

¹⁹ McGee, “Sacrifice and Cannibalism...”, 119-121.

²⁰ Davis, *Ritual of the Northern...*, 158, 178.

²¹ *Ibidem*, 158.

²² *Ibidem*, 178.

²³ Didier Boremanse, *Cuentos y mitología de los lacandones: contribución al estudio de la tradición oral maya* (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2006), 381.

Lo mismo que en los anteriores cantos a los monos y al jabalí, el hocofaisán de esta canción es buscado proveedor de carne para rellenar los nahwah, “tamales ceremoniales”. Esto se ve claramente en: *Tan in man in käxtikech ti' Yum eh Chan*, “Te ando buscando para el Señor, ¡oh Chan!”²⁴

Davis agrega un dato muy interesante: los Nawató solían sacrificar sólo hombres jóvenes, que capturaban y luego sacrificaban al dios Xukeh. Abrían su pecho con una punta de obsidiana y pintaban el incensario con la sangre del corazón; luego depositaban el cuerpo al pie de un árbol en la selva.²⁵ Es notable la correspondencia entre este acto ritual y el depósito de los tamales sagrados descrito en este ensayo; como comenté, el *ya'ah ché wah* incluye una figurilla humana de masa de maíz (el hombre-ceiba), y los tamales, que no podían ser consumidos, se colocaban al pie de un árbol de gran tamaño. La misma práctica se observa en otras circunstancias: en los árboles se depositan los fetos y el producto de los abortos,²⁶ así como los restos de los animales cazados²⁷ —como explicaré más adelante, los árboles se relacionan con un principio de fertilidad y regeneración, lo cual aclara la razón de los depósitos rituales mencionados—. Apoyándonos en las interpretaciones de McGee, Davis y Bruce, podemos inferir que el *ya'ah ché wah*, moldeado en forma de persona (*winik*), representaba otra sustitución simbólica del sacrificio humano.

No obstante, a diferencia de los *nahwah*, el tamal descrito se rellenó de frijol. En las etnografías encontramos referencias a la ofrenda de esta legumbre durante los rituales: se ofrecían tamales rellenos de frijol (*bu'uri wah*) y también el frijol podía ofrecerse en ollas que se presentaban ante los braseros sagra-

dos.²⁸ El día que hicimos los tamales, pregunté a las mujeres por qué el tamal “más sagrado” se rellenaba de frijoles, y no de carne; ésta fue la respuesta de Nuk:

Nuk: El frijol tiene mucha fuerza (*ne chich u muk*), si lo das a los niños cuando son chiquitos y no está bien cocido, se “echará a perder” su pensamiento (*u kasta u tukur*), y cuando crezcan irán a buscar a muchas mujeres o a muchos hombres. Si uno ya está grande, no pasa nada, si uno es anciano, pero a los niños no les das, mi padre me pegaba cuando le pedía, [decía]: “tienes que obedecer, porque no puedes comerlo, si lo comes te irás a buscar a muchos hombres, ¡muchos!” Es como... pues, te vuelve malo tu pensamiento.

Alice: ¿Por qué tiene tanta fuerza?

Nuk: Ves, el frijol es fuerte, aunque esté picado, aunque tiene hueco, lo echas donde sea y ése sale, crece su “pie” [su plantita], como sea, picado, hasta podrido, siempre crece, con poca agua, aunque no lo entierres, mientras que el maíz no, el maíz es más delicado, ese se muere si no lo plantas bien o si tiene huequito (Nuk, 3 de mayo de 2021, Nahá).

Se advierte que el frijol se asocia a la fertilidad y a la sexualidad: los niños que consumen frijol crudo o poco cocido no se conformarán con tener una sola pareja, sino que “buscarán a muchos hombres o mujeres” y serán infieles a sus esposos. Baer y Merrifield muestran que la siembra y la recolección del frijol eran actividades propias de las mujeres,²⁹ por lo que se infiere una asociación del alimento con la fertilidad, característica vinculada a lo femenino. Se deduce que por eso el periodo de abstinencia sexual impuesto para la preparación de la comida a base de frijol es mucho más largo que el que se prescribía para los tamales rellenos de carne: cinco meses en el primer caso, de uno a tres días en el segundo.

Respecto a las semillas de calabaza, empleadas para representar las púas de la ceiba en el cuerpo del *ya'ah ché winik*, es de notar que entre los lacandones adquieren una significación simbólica ligada al ra-

²⁴ Robert D. Bruce, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, edición trilingüe (México: INAH, 1976), 94-95.

²⁵ Davis, *Ritual of the Northern...*, 178.

²⁶ Alice Balsanelli, “De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México”, *Boletín de Antropología*, vol. 34, núm. 57 (Medellín: Universidad de Antioquia, 2019), 72-94.

²⁷ Boremanse, *Cuentos y mitología...*, 100.

²⁸ Tozzer, *A Comparative Study...*, 161.

²⁹ Baer y Merrifield, *Los lacandones...*, 202.

ciocinio y al pensamiento (*tukul*, en maya lacandón). Una informante de Nahá me explicó que para realizar el hombre-ceiba se utilizaban las semillas del *sikir*, que son más grandes que las de la calabaza común (*k'um*). Éstas se empleaban también en el rito de paso (*meek' chäl*):³⁰ durante la ceremonia, el padrino tocaba con las semillas del *sikir* la frente, las mejillas, la barbilla, el cuello y el pecho del iniciado; dichas partes del cuerpo se consideran la fuente del pensamiento.³¹ De acuerdo con Boremanse, “las semillas de calabaza (*u nek k'um*) simbolizan el buen juicio (*tukul*), y se entregaban a las personas para que “no se olvidaran de su pensamiento”.”³² Aunque no ahonda en su interpretación, Marion por su parte evidencia que el calabazo se asocia al principio femenino y sus frutos a la gestación.³³ De hecho, Baer y Merrifield confirman que la siembra de la calabaza también era una actividad femenina, mientras que los hombres sembraban sólo el maíz.³⁴

Otro dato significativo es la repetición del número cinco: se prepararon cinco tamales sagrados, cada uno compuesto de cinco capas, y cinco meses de abstinencia y reclusión eran requeridos para las mujeres que los preparaban y consumían. Este número parece tener una profunda significación en la cultura y la ritualidad lacandonas. Davis reporta que las ofrendas de cacao, otro elemento ritual fundamental, lo respetaban: durante la renovación de los braseros sagrados, se colocaban en los nuevos incensarios “cinco granos de cacao, que se depositaban en la olla del nuevo brasero, para representar el corazón, los pulmones, el hígado, el estómago y el diafragma”.³⁵ Además, después de ser moldeados y antes de ser cocidos al fuego, los nuevos incensarios se dejaban secar durante cinco

días;³⁶ y en algunos rituales de curación que tenían lugar en las cuevas, se quemaban cinco bolitas de copal.³⁷ Soustelle, quien estudió la concepción religiosa de los antiguos asentamientos lacandones, encuentra que en el grupo de San Quintín se creía que el cosmos estaba compuesto de cinco cielos, y que en el de La Arena se dedicaban cinco fiestas anuales a cada dios de su panteón.³⁸ Cabe recordar que los antiguos mayas concebían el plano terrestre como un cuadrado dividido en cuatro sectores, cuyo punto central era la ceiba o “árbol de la vida”.³⁹ La relevancia del número cinco (los cuatro puntos cardinales y el centro) como estructura del mundo se refleja en la disposición de las ofrendas para los dioses y en la ritualidad maya en general.

Queda aclarar cuál es la significación y la función de los árboles, en particular de la ceiba. En la cosmovisión lacandona, los árboles poseen una multitud de valencias simbólicas y están presentes en numerosos mitos. Marion observa que, al crear las figurillas de arcilla que se convertirían en la primera generación de lacandones, el dios Hachäkyum y su Esposa, el Formador y la Formadora, las dejaron secar sobre las ramas de un cedro, llamado por eso *ku ché*, “árbol de los dioses”.⁴⁰ La madera entra así en el proceso de génesis del ser humano: la savia del árbol comenzó a correr por las venas de las creaciones divinas, otorgándoles vida.⁴¹ La asociación entre la savia vegetal y la sangre humana es constante en los discursos lacandones; de hecho, el látex de las plantas y la sangre de las personas se designan con el mismo término (*k'ik*). Respecto a la ceiba, los mitos lacandones relatan que, antiguamente, las mujeres embarazadas recibían del árbol a sus hijos. Ellas no sentían dolor y el parto parecía el resultado de

³⁰ Una descripción detallada del rito se encuentra en la nueva obra de Boremanse (*Ruins, Caves, Gods...*, 159-185).

³¹ Boremanse, *Ruins, Caves, Gods...*, 177.

³² *Idem*.

³³ Marion Singer, *El poder...* (1999), 60.

³⁴ Baer y Merrifield, *Los lacandones...*, 185.

³⁵ Davis, *Ritual of the Northern...*, 73; Baer y Baer, *Los lacandones...*, 266.

³⁶ Baer y Baer, *Los lacandones...*, 269.

³⁷ *Ibidem*, 128.

³⁸ Soustelle, Georgette, “Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 48, 1959, 141-196, 154, 174-175.

³⁹ Villa Rojas, *Estudios etnológicos...*, 190-191.

⁴⁰ Marion Singer, *El poder...*, 41.

⁴¹ *Ibidem*, 55.

una intervención divina.⁴² Según el mito, los niños lacandones nacían de las raíces de las ceibas (*ya'ah ché*): cuando una mujer embarazada estaba a punto de aliviarse, se alejaba en la selva, buscaba uno de los árboles sagrados y después de haber barrido sus raíces encontraba al bebé allí, al pie de la ceiba.⁴³

Es sabido que los árboles ocupan una posición privilegiada en la cosmología maya, y que existe una fuerte correspondencia entre el cuerpo humano y las partes que componen a los árboles:

El paralelo conceptual del cuerpo humano y los árboles es evidente en tanto que ambos comparten cierto patrón, con una base consistente en raíces y piernas en la tierra que elevan su cuerpo hacia el cielo para ramificarse en brazos, dedos y venas. En particular, destacan las direcciones a las que se dirigen ambos extremos del hombre y los árboles: la celeste y la del inframundo, con el tronco entre ambos planos del universo; eje de las direcciones cardinales y centro de confluencia de las fuerzas cósmicas, es fundamental en la cosmovisión maya.⁴⁴

De acuerdo con Villa Rojas, los mayas de Yucatán conciben al cuerpo como una réplica de la estructura cósmica, un espacio dividido en cuatro partes que corresponden a los cuatro puntos cardinales y que presenta un punto central. Todos los órganos internos guardan un orden preciso respecto al órgano llamado *tipté*, que se encuentra debajo del ombligo, el cual es el punto de referencia del sistema entero y regula las funciones de las demás partes. Éste correspondería, en el plano cósmico, a la ceiba sagrada, que se halla en el centro del cosmos.⁴⁵ Morales analiza datos procedentes de los mitos antropogónicos y vincula los árboles con el concepto de “regeneración”:

El carácter humano se define en tanto nacido de la madre tierra y por ello se elabora la imagen de que el hombre se constituye de la misma sustancia que los árboles y las piedras [...] Al ser de piedra y de madera, de jadeíta y de grano de maíz, la naturaleza humana implica la permanencia y la regeneración. Dicho en otras palabras, la condición humana, la “humanidad del hombre” es *Uninil te uninil tun*, piedra y madera: la piedra revela al hombre religioso lo que subsiste igual a sí mismo, y el árbol manifiesta la vida en continua regeneración [...] En fin, hombres y mundo se pueden considerar, entre otras cosas, como de naturaleza pétreo o arbórea: la materia que les constituye se destruye y se regenera periódicamente de tal suerte que a fin de cuentas viene a ser una sustancia siempre fecunda, ya sea en el acto mismo de morir o de nacer.⁴⁶

Dentro de ese orden de ideas, Boremanse encuentra entre los lacandones del sur la expresión *tu sol-in t'ah u bäh*, que literalmente significa “salió de su corteza”, y que indica el momento en que el alma del difunto deja su envoltura corporal.⁴⁷ Bruce, en su estudio de los símbolos oníricos, por su parte reporta que la madera es generalmente asociada a la carne animal, la corteza a la piel, y la resina es una representación onírica de la sangre humana.⁴⁸

Más allá de la simbología atribuida a los árboles, se debe aclarar que, para los lacandones, éstos son personas y comparten con el hombre la misma esencia anímica (el *pixan*):

Los árboles tienen *pixan*, por ejemplo tú ves a éste [*señala un árbol pequeño*] y dices: “¡Éste no sirve para nada!” Pero no, si vas a tumbar se pone a llorar su alma: “¡ya me va a cortar! ¡Ya me voy a morir!” Y cuando cortas se va su alma como aire, todos tienen alma [...], los árboles tienen sangre y tienen vida, k'ik es

⁴² *Ibidem*, 98.

⁴³ Boremanse, *Cuentos y mitología...*, 46-52.

⁴⁴ Chávez Guzmán, Mónica, *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*, Mérida (México: UNAM, 2013), 72.

⁴⁵ Villa Rojas, *Estudios etnológicos...*, 187-198.

⁴⁶ Manuel Alberto Morales Damián, “*Uninil te uninil tun*. La naturaleza humana en el pensamiento maya”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIX, 2007, 83-102, 97-98.

⁴⁷ Didier Boremanse, *Hach Winik: The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico* (Nueva York: Institute of Mesoamerican Studies-The University at Albany, 1998), 91.

⁴⁸ Robert D. Bruce, *Lacandon Dream Symbolism 2* (México: Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele, 1979), 290.

sangre, es hule [resina] (Don Atanacio, 6 de febrero de 2013, Nahá).

Los árboles son entonces centros de intencionalidad; si Occidente, en términos generales los considera bajo la categoría de “objetos inanimados”, para los indígenas representan verdaderos sujetos, capaces de interactuar con las divinidades cuando su vida se ve amenazada. En cuanto dotados de intencionalidad, poseen su propio punto de vista; lo que nosotros vemos como resina, para ellos es sangre, como expresó con claridad don Atanacio de Nahá:

La resina es sangre, digo, no es sangre sangre, pero para el árbol es sangre, es su sangre de él, él piensa que es su sangre, ¿me entiendes? ¡Es complicado pero esfuérsate! Tú ves resina, él no, ve sangre. Por eso sufre si lo cortas, lo ve como su sangre, y sufre, sí que sufre, como para mí la sangre que me sale si me cae el machete en el pie, lo veo y digo “¡Ahi! Me corté, ¡sangre!”, y el árbol dice igual, no es lo mismo, digo, pero es lo mismo, ¡igual! El árbol es gente (Don Atanacio, 6 de febrero de 2013, Nahá).⁴⁹

Por lo general, los árboles-persona son la ceiba (*ya'ah ché*), el cedro (*k'uj ché*), la caoba (*pun'a'*) y todos los que presentan un tamaño considerable. Por ser “personas”, para tallar un árbol o sacar su resina es necesario pedir permiso a los dioses de la selva y a Hachäkyum, quienes protegen la fauna y la flora. Se dice que, cuando un hombre quiere cortarlos o lastimarlos y los árboles sienten que su vida está en peligro, ellos suben al cielo, en donde conversan con Hachäkyum y le piden que los salve. Si el dios otorga a los lacandones el permiso de tallar un árbol, éste se pondrá a llorar, pero al final tendrá que aceptar la decisión del dios y dejar que “los hijos de la tierra le quiten su vida” (Kayum Maax, Najá). Por las razones mencionadas, las mujeres que elaboraron los tamales ceremoniales subrayaron que la ceiba es “muy viva” (*ne kuxa'an*),

aludiendo a su *pixan*, que además posee la facultad de subir al cielo bajo apariencia humana y llevar allá las plegarias de los seres humanos.

Conclusiones

A la luz de los datos presentados, se puede ahondar en la significación del tamal ceremonial *ya'ah ché wah*. Siguiendo las interpretaciones de McGee, observamos el mismo simbolismo sacrificial planteado por el antropólogo respecto a los tamales rellenos de carne, los *nahwah*, cuya masa de maíz está en lugar de la carne humana y en su totalidad sustituyen a los seres humanos sacrificados antiguamente por los lacandones. En el caso del *ya'ah ché wah*, la simbología mencionada se hace más evidente, en cuanto éste presenta un “hombre hecho de masa” ensartado. Volviendo a los datos proporcionados por Davis, encontramos un vínculo entre el depósito ritual de las víctimas sacrificiales de los lacandones Nawató y el de los “tamales de la ceiba”: ambos se dejaban al pie de los árboles, que representan la regeneración y el nacimiento de nuevas vidas. Otra interpretación puede hacerse de acuerdo con las concepciones animistas sobre la cosmovisión lacandona. Los árboles son considerados personas (*winik*) y “muy vivos” (*ne kuxa'an*), expresión que hace referencia a su dotación anímica (el *pixan*). Poseen todas las facultades humanas: conversar, llorar, rezar y, además, su espíritu tiene la facultad de subir al cielo para transmitir plegarias ante las deidades celestes. Bajo esta premisa, los hombres-ceiba, colocados en las raíces de un gran árbol, fungen como intermediarios entre los hombres y las instancias divinas, como también lo sugieren las palabras de los informantes, quienes subrayan que el hombre-ceiba “va arriba y platica con los dioses” o “lleva las plegarias al cielo”.

Todos los elementos relacionados con la elaboración y la entrega del “tamal de la ceiba” presentan alguna conexión con el ámbito de la fertilidad. Los árboles son símbolo de regeneración y renacimiento; los frijoles se vinculan con el aspecto femenino y con la sexualidad, y contienen tanta potencia

⁴⁹ Alice Balsanelli, “La condición de humanidad entre los lacandones de Najá” (tesis de maestría, ENAH, 2014).

que pueden causar un “exceso de sexualidad” o de vigor sexual en los jóvenes lacandones, por lo que se conectan con la promiscuidad y el adulterio; las semillas de calabaza también son elementos femeninos, relacionados con el pensamiento y la fecundidad. Es sabido que la “pureza” es un requisito fundamental para toda actividad ritual (Thompson, 1982: 217);⁵⁰ más allá de ella, el conjunto simbólico que señalamos permite profundizar en las reglas estrictas que se imponían a las mujeres durante y después de la elaboración de los tamales sagrados. En ese contexto, la fertilidad aparece como una fuerza ambivalente: es deseada (Nájera, 2000)⁵¹, pero al mismo tiempo esconde un componente de peligrosidad; genera la vida, pero si se escapa del control de los seres humanos resulta peligrosa y hasta llega a ser letal —recordemos que las mujeres que no respetan los tabús prescritos para la preparación de la comida sagrada pueden perder la vida por castigo divino—. Si reflexionamos sobre la exclusión femenina de los rituales, esta ambivalencia se hace más evidente: la fertilidad de la mujer es fundamental para la reproducción del grupo, y en la cultura lacandona es relacionada con la diosa lunar (Ak Ná) y el crecimiento del maíz.⁵² Sin embargo, la menstruación, el primer índice de fertilidad, es considerada altamente peligrosa; en numerosas sociedades del mundo las mujeres están obligadas a periodos de reclusión y son excluidas de las actividades cotidianas cuando se encuentran en periodo menstrual.⁵³ Los tamales ceremoniales, cargados de símbolos que remiten a la fertilidad y a la vida, encierran el mismo peligro: son fuente de alimento y de vida, pero pueden volverse peligrosos si no se realizan de la manera correcta, respetando el esta-

tus de pureza y castidad requerido para la elaboración de las ofrendas.

Si bien la mujer queda excluida de los rituales, su papel es fundamental para que los ritos se lleven a cabo. El deber primario del hombre religioso maya es alimentar a las deidades que lo crearon, y para lograr este objetivo hombres y mujeres trabajan juntos: los primeros se ocupan de las milpas y cazan; las segundas preparan la comida, tanto ceremonial como la destinada a su familia. En la cultura lacandona, preparar comida para alguien y comer juntos es un símbolo de unión, y forma lazos de parentesco, alianza o padrino. Por ejemplo, la unión conyugal se formaliza cuando la novia prepara por primera vez la comida a su futuro marido: “A los ojos de los lacandones el signo esencial del matrimonio no es acostarse, sino comer juntos”.⁵⁴ “Comer juntos” significa compartir la misma sustancia, gesto altamente simbólico como también puede notarse en los antiguos ritos de iniciación, cuando el padrino y el iniciado compartían comida, formando un lazo indisoluble.⁵⁵ La relación entre el hombre y las instancias sobrenaturales se basa primariamente en el donar y recibir alimento: los dioses proporcionan las condiciones idóneas para que el maíz y los demás productos de la milpa puedan crecer, y además dan de comer a los animales y plantas silvestres; a cambio, los hombres tienen que alimentar a los númenes sagrados. Sobre esta relación se sustenta la alianza entre unos y otros, y en última instancia, el correcto funcionamiento del cosmos.

Un día, una mujer de Nahá me dijo una frase muy bella que cierra perfectamente el discurso que fuimos desarrollando:

Algunas chicas hoy no quieren trabajar en la cocina, dicen que se burlan de ellas en la escuela, y prefieren hacer otras cosas. ¿Qué hay de mal en eso? Ves, yo alimento a mi esposo, la Señora de Hachäkyum también prepara su pozol y su tortilla de Nuestro

⁵⁰ Martha Iliá Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos* (México: UNAM-IIF, 2000).

⁵¹ John Eric Sidney Thompson, *Historia y Religión de los Mayas* (México: Siglo XXI, 1982), 217.

⁵² Marion Singer, *El poder...*

⁵³ James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (México: FCE, 1944 [1890]), 250-251.

⁵⁴ Jacques Soustelle, *México, tierra india* (México: SEP, 1971), 206.

⁵⁵ Boremanse, *Hach Winik...*, 87.

Padre, y Nuestra Mamá [la Luna, Ak Ná] le da su pozolito y su tortilla a K'in [el Sol], a veces ella también trabaja en la cocina, como yo. Todas las diosas trabajan, yo trabajaba cuando mi esposo quemaba copal para “sus cabezas” [los dioses-incensarios]. Si los hombres no comen, no pueden trabajar, se ponen mal, se ponen tristes. Yo y mi esposo siempre comemos juntos, eso hacen los que son familia. También, en el templo los dioses comen con nosotros, se ponen muy contentos. Es mi trabajo, no sé cómo lo veas, pero es un trabajo bonito (Chosnuk, octubre de 2017, Nahá, Diario de campo).

Tal vez la elaboración de alimentos se consideró como una actividad de importancia secundaria, y los

estudiosos se enfocaron en las acciones llevadas a cabo en el templo: la entrega de ofrendas a los incensarios efigie, los cánticos y las plegarias; pero lejos de ser ajena al mundo social y ritual, la mujer lacandona con su labor mantiene la unidad familiar y contribuye a sostener el importante lazo que los seres humanos formaron con sus deidades. Con este ensayo, quiero rescatar la importancia de su papel y de su trabajo, y enfatizar que ellas forman parte de un sistema en el cual todos cooperan para que el cosmos se mantenga en equilibrio: dioses, hombres y mujeres.