



Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades

ISSN: 2448-5241

ISSN-L: 2448-5241

gabrielotti@correo.uady.mx

Universidad Autónoma de Yucatán

México

Sobarzo Magallanes, Angélica
La hermosa doncella maíz: una alianza matrimonial entre el campesino maya peninsular con su milpa
Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades,
vol. 10, núm. 19, 2024, Enero-Junio, pp. 19-42
Universidad Autónoma de Yucatán
Mérida, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=723879721002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS. UADY



La hermosa doncella maíz: una alianza matrimonial entre el campesino maya peninsular con su milpa

The beautiful corn maiden: a marriage alliance between the peninsular
Mayan peasant with his corn crops

Angélica Sobarzo Magallanes

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)(México)

<https://orcid.org/0009-0007-9421-4649>

angie.sobarzo@gmail.com

Recibido: 27 de junio de 2023.

Aprobado: 22 de diciembre de 2023.

Resumen

Los campesinos mayas de la Península de Yucatán quienes aún siembran la milpa tradicional practican una serie de actividades rituales que son consideradas necesarias para asegurar el éxito de sus cosechas. Entre ellos existe una concepción de las plantas del maíz como personas humanas donde hay una evidente antropomorfización del cereal y, por ende, es viable que se puedan establecer relaciones inter-especies con seres no humanos como el maíz. A raíz de un acercamiento etnográfico en comunidades mayas que se ubican en la frontera entre Yucatán y Quintana Roo, además de una revisión bibliográfica en la materia y de diversos análisis a la iconografía maya, en este artículo se propone que la siembra de la milpa maya tradicional supone una actividad de alianza matrimonial ritual ente el campesino y su parcela, la cual es concebida como una hermosa doncella con quien el campesino tendrá hijos maíz que serán las mismas cosechas. De forma que la milpa aparece como una segunda esposa no humana, además de la esposa humana del sembrador, donde resulta vital resguardar las prescripciones rituales de la abstinencia sexual para quien busca sembrar una milpa.

Palabras clave: Maíz, agricultura, cultura maya, cosmovisión maya, mitos, Mesoamérica, milpa

Abstract

The Mayan peasants of the Yucatan Peninsula who still plant the traditional milpa practice a series of ritual activities that are considered necessary to ensure the success of their crops. Among them there is a conception of maize plants as human persons where there is an evident anthropomorphization of the cereal and, therefore, it is feasible that interspecies relationships can be established with non-human beings such as maize. Following an ethnographic approach in Mayan communities that are located on the border between Yucatan and Quintana Roo, in addition to a bibliographic review on the subject and various analyzes of Mayan iconography, this article proposes that the planting of the traditional Mayan milpa supposes an activity of ritual matrimonial alliance between the farmer and his parcel, which are conceived as a beautiful maiden with whom the farmer will have corn children that will be the little maize plants. Thus, the milpa appears as a second non-human wife, in addition to the sower's human wife, where it is vital to safeguard the ritual prescriptions of sexual abstinence for those who seek to plant a milpa.

Key words: Maize, agriculture, Mayan culture, Mayan world view, myths, Mesoamerica, milpa

Introducción

A raíz de una profunda investigación bibliográfica, así como de un acercamiento etnográfico en el año 2021 en comunidades mayas rurales que se sitúan en medio de la selva en la frontera entre Yucatán y Quintana Roo, el presente artículo resume los resultados de dicha investigación los cuales apuntan a un proceso de antropomorfización de la planta del maíz por parte de los campesinos mayas peninsulares, pero también al establecimiento de una relación de alianza matrimonial entre el campesino y su milpa cada ciclo agrícola. En esta investigación se buscó entender al fenómeno agrícola de los mayas peninsulares ya no sólo como un asunto cultural del trabajo del hombre con la tierra o de ritualidad agrícola meramente, sino como un fenómeno que también involucra el establecimiento de una alianza matrimonial entre el campesino y su maíz en la que hay una “atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya” (Descola, 2012, p. 199) que no sólo es metafórica, de ahí que sea concebible para un humano casarse con su maíz.

Los campesinos mayas peninsulares que aún siembran la milpa¹ tradicional son cada vez menos, puesto que diversas técnicas de agricultura moderna, como es el uso de riego artificial, el uso de agroquímicos, o la entrada a programas gubernamentales de apoyo al campo como es el caso del actual programa *Sembrando Vida*, generan que los campesinos dejen de practicar toda la ritualidad que la milpa tradicional involucra. Si bien la milpa no necesariamente deja de sembrarse con la tecnificación de la agricultura, algo que si sucede con estos procesos de modernización es que todo el ciclo ritual tradicional agrícola deja de formar parte de las prácticas campesinas. No obstante, entre las pocas familias que aún optan por sembrar la milpa tradicional la ritualidad es vital puesto que se cree que, de no hacer las ofrendas pertinentes, las cosechas podrían fallar dado que estos campesinos dependen completamente de las condiciones climatológicas y las condiciones físicas del lugar para el éxito de los cultivos.

Los milperos peninsulares que se dedican a la siembra tradicional con los que se trabajó para la realización de esta investigación sostuvieron con seguridad que ellos son hombres hechos de la carne del maíz, por lo que este postulado se entiende ya no sólo como una metáfora de un pueblo cuya dieta depende en su gran mayoría de maíz, sino que se propone que su sentido es literal y lo que está significando es una acción de autoidentificación de los mayas con sus cultivos, una autoidentificación que es de carácter ontológico. La idea de los hombres de la carne de maíz también está implícita en el mito quiché del *Popol-Vuh* el cual dice que “solamente de elote amarillo, de elote blanco fue su carne. Solamente de comida fueron las piernas, los brazos del hombre. Éstos fueron nuestros primeros

1 Milpa es el nombre que se le da al agro sistema tradicional mesoamericano en el que generalmente se siembran de manera intercalada maíz, calabaza y frijol, entre otros alimentos.

padres, los cuatro hombres formados; solamente comida fue usada para su carne” (Craveri, 2013, p. 134). Pero además de este postulado estos campesinos también sostuvieron que el maíz posee humanidad, dado que las matas del maíz “son una persona al igual que nosotros mismos” (Entrevista Tres Reyes, Quintana Roo, 2021).

El *óol* maya y la hermosa doncella

Las comunidades peninsulares en donde se trabajó son lugares donde la mayoría de sus habitantes habla la lengua maya; para entender mejor la relación humano-maíz desde la cosmovisión maya será útil recurrir al recurso lingüístico. De esta manera se sabe que dentro de la cosmovisión maya peninsular el corazón está formado por dos entidades, una física y una anímica, de forma que la palabra maya *puksi'ik'al* remite al corazón material de la persona y la palabra *óol* remite al corazón no material de la persona (Quintal et al., 2013). De acuerdo con Gabriel Bourdin la palabra en lengua maya *óol* tiene un sentido polisémico dado que refiere tanto a la voluntad como al ánimo de la persona (Bourdin, 2015). En el léxico maya muchas de las palabras que expresan alguna emoción o algún sentir se componen por la palabra *óol*; por ejemplo, para expresar felicidad se emplea la palabra *ki'imak óolal* y para la aflicción *yaj óol*, entre un sinfín más de términos compuestos por el término *óol*. Por lo tanto, “podría decirse que *ool* (1) es ‘sentir algo, alguna cosa’, en tanto que *ool* (2) es ‘querer moverse’ o ‘querer hacer’, etcétera, pues alude a desear una determinada acción o proceso” (Bourdin, 2015, p. 87). Además de que otro ámbito en el que aparece la palabra *óol* es aquella que nos remite al cogollo en crecimiento de alguna planta, es decir a la voluntad de crecer no sólo en los humanos, sino de la vida *per se*.

Además del ámbito anímico de la voluntad en la expresión de diversas emociones en lengua maya, encontramos que el *óol* aparece contenida también en la palabra que se utiliza para nombrar a la milpa, *kool*. Se considera, por lo tanto, que el mismo maíz posee *óol* también y actúa en una relación simbiótica con los humanos en tanto que “el *ool* de la humanidad y el *ool* del maíz están orientados a nutrirse mutuamente de tal manera que la supervivencia de la otra especie sea una causa final para ambos” (Pigott, 2019, p. 115), sin dejar de hacer hincapié en el hecho de que ambos son concebidos como personas humanas dentro de la cosmovisión maya. De ahí que el maíz y la milpa sean fundamentales en la conformación de la persona maya peninsular, donde la semejanza reside no sólo en su corazón no material llamado *óol*, sino también en el ámbito físico puesto que existe una concepción de los campesinos mayas donde el cuerpo humano es igual a una milpa, o, en otras palabras, se considera a la milpa como un cuerpo que posee manos, pies, cabeza y orejas al igual que una persona humana (Quintal et al., 2013, p. 70).



Imagen 1: Milpa maya tradicional en el mes de julio. Fuente: Fotografía tomada por Angélica Sobarzo Magallanes, Tres Reyes, Quintana Roo.

De acuerdo con Guilhem Olivier, en Mesoamérica “el acto de sembrar maíz con una coa está claramente asociado con un acto sexual” (Olivier, 2015, p. 267). Entre los mayas peninsulares el instrumento de siembra lleva por nombre en lengua maya *xúul* y consta de un palo de madera en el que uno de los extremos posee punta afilada, de ahí que muy probablemente el acto de penetrar la tierra con el *xúul* para hacer la siembra sea considerado como una actividad sexual desde la cosmovisión maya. Olivier también señala que en las representaciones antiguas mesoamericanas el sol tenía dotes sexuales, y así se creía que con sus rayos a diario penetraba a la tierra y en consecuencia la fecundaba, dando origen así a las cosechas; de forma que “el Sol es para la Tierra lo que los hombres son para sus milpas y los maridos para sus esposas” (Milanezi, 2022, p. 13).



Imagen 2: Milpero maya con palo sembrador *xúul* en la mano. Fuente: Fotografía tomada por Angélica Sobarzo Magallanes, Tres Reyes, Quintana Roo.

En el *Códice Madrid* aparecen unas páginas dedicadas a la actividad de la agricultura entre los antiguos mayas en los que está presente la idea de que sembrar una milpa es igual a dar a luz a un bebé. En primera estancia, en la página 26 del *Códice Madrid* aparecen unos seres con rasgos de anfibios sembrando una milpa y esparciendo los granos en la tierra con su herramienta *xúul*. Estos seres con rasgos de anfibios claramente nos hablan de que se trata de seres provenientes del inframundo quienes actúan en el proceso de la siembra de la milpa puesto que respecto de los sapos, los anfibios y la figura del jaguar es bien sabido que “los mayas asocian con el interior de la tierra, lugar donde mora” (Romero Sandoval, 2022, p. 79) y podemos sospechar que se trata de otro mundo acuático porque “dicha parte del cosmos era concebida como un gran depósito de agua en donde reposaban las aguas primordiales” (Romero Sandoval, 2022, p. 52). Volviendo al análisis agrícola desde el *Códice Madrid* al final de la página 26, una vez que las semillas han sido depositadas en la tierra aparece la figura del dios *Cháak* regando con su calabazo las siembras. Posteriormente, previo al crecimiento de las matas del maíz se observa en la página 28 del *Códice Madrid* al dios del maíz embarazado y dando luz a un bebe maíz que serán las mismas plantas.



Imagen 3: Página 26 del Códice Madrid que representa la siembra de las semillas y el riego con su calabazo. Fuente: Recuperada desde: https://issuu.com/quelsaguatemala/docs/c_dice_de_madrid



Imagen 4: Página 28 del Códice Madrid donde aparece el Dios del Maíz embarazado y en postura de parto antes del crecimiento de la milpa. Fuente; Recuperada desde: [https://issuu.com/quels-aguatemala/docs/c dice de madrid](https://issuu.com/quels-aguatemala/docs/c-dice-de-madrid)

Si la tierra es análoga a un cuerpo humano que ha de ser fecundado con el bastón sembrador *xúul* y las semillas depositadas en la tierra por el campesino, las plantas de maíz serían entonces los hijos nacidos de dicha actividad. Entre los mayas peninsulares es común escuchar que los campesinos cuidan a las matas de maíz recién crecidas como si fueran niños pequeños, puesto que “así como a los niños hay que cantarles cuando están pequeños, también a la milpa hay que cantarle, porque la milpa es un Santo Niño. Por eso se reunieron todos los pájaros para elegir quien cantaría al Santo Maíz” (Bartolomé, 2006, p. 32).

Cabe mencionar que las primeras mazorcas que se cosechan son un tipo de maíz que crece en menor tiempo y son mucho más pequeñas que las del maíz del ciclo del temporal, éstas llevan por nombre en lengua maya mazorcas *t'uup*. Este término es propio de la cultura maya porque se ocupa únicamente para nombrar al hijo más pequeño de la familia, varias de las familias que visité en la Península de Yucatán, al presentarme a sus hijos siempre hicieron el énfasis en quien es *t'uup*, es decir hacían énfasis en quien era el hijo más pequeño de la familia. Resulta interesante el hecho de que este término de uso exclusivo para los hijos menores sea aplicable también para nombrar a las mazorcas más pequeñas de la milpa. De manera que parece haber una concepción de las mazorcas de menor ciclo que se cosechan de la milpa como los hijos más pequeños del sembrador.

Cada ciclo agrícola cuando las plantas de la milpa han crecido lo suficiente para ser cosechadas la costumbre dicta que el campesino debe agradecer con una ofrenda a los dioses, dueños y vientos que han hecho posible la cosecha, por lo que, antes de degustar las cosechas las mazorcas más prominentes deben ser ofrendadas. Es en este momento de culminación del ciclo de siembra que el campesino maya agradece a su *Santo Gracia Maíz*, a su *X-ki'ichpan xunáan*, que es la palabra que generalmente se emplea para nombrar al maíz en su “sentido más sagrado” (Entrevista, Comunidad Esmeralda, Yucatán, 2021). Todo parece indicar que además de la concepción del maíz como un niño pequeño, hay una concepción del maíz como una hermosa mujer que fungirá, como se propone en esta investigación, como una segunda esposa del campesino.

El término *X-ki'ichpan xunáan* resulta interesante puesto que la traducción literal significa hermosa mujer (Gómez Navarrete, 2009: 140); pero un campesino maya empleó la palabra doncella en su traducción en vez de la palabra mujer para resaltar el carácter seductor del término cuando éste se refiere a la milpa o al maíz (Entrevista, Tres Reyes, Quintana Roo, 2021). En general, en la cosmovisión maya el maíz posee un fuerte carácter femenino², y se observa que cuando el campesino cosecha su milpa también la concibe como una doncella a quien le coquetea llamándola hermosa; de acuerdo con el diccionario colonial *Calepino de Motul* la palabra *ki'ichpan*³ refiere a una “cosa hermosa, galana y bien vestida y dícese a las mujeres chichpame hermosa, llamando a alguna mujer” (Arzápalo Marín, 1995, p. 120), lo que podría significar que el milpero maya al llamar ‘hermosa’ a su maíz podría estar insinuando un acto de coquetería.

Dentro del análisis del término *X-ki'ichpan xunáan* es de interés también la palabra *xunáan* pues la traducción literal de este término sería “dama” (Gómez

2 *Ixi'im* es la palabra en lengua maya para nombrar al maíz, la cual se compone de las palabras *Ix* que denota al género femenino e *iim* que significa seno.

3 En el *Calepino de Motul* la ortografía de dicho término aparece como *chichpame*, dado que las lenguas indígenas en México aún continúan luchando por estándares de homogenización en la escritura y aquí se emplea la estandarización propuesta en 1984.

Navarrete, 2009, p. 51), de ahí que la traducción literal del término sea una hermosa dama. Sin embargo, en la exégesis de la traducción de la palabra *xunáan* por parte de un hombre maya peninsular se entiende que *xunáan* se refiere a una dama “muy elegante pero que es extranjera, que proviene de otro lugar” (Entrevista Tres Reyes, Quintana Roo, 2021). En otras regiones de la península aparece la referencia hacia el maíz en la variante *X-ki'ichpan ko'olel*, puesto que la palabra *ko'olel* puede ocuparse como un sinónimo, ya que esta palabra también refiere a una dama o señora (Gómez Navarrete, 2009: 51).

En diversas regiones de la península yucateca se le nombra como *ki'ichpan ko'olel* a una virgen que actúa como la cuidadora de las milpas de los campesinos (Villa Rojas, 1985). Pero también es de llamar la atención que esta virgen cuidadora proviene del mundo acuático del trueno y del rayo de *Cháak* y de los *Cháako'ob*, quienes son concebidos como el dios de la lluvia y sus ayudantes dentro de la cosmovisión maya, de ahí que se trate de una mujer; así “también se cree que, en ocasiones, los *chacoob* son acompañados por la Virgen María (*Chichpan Col-el*), la cual va montada también en un hermoso caballo negro. A diferencia de los *chacoob*, el agua que la virgen riega no sale de un calabazo, sino del cuerpo de su caballo” (Villa Rojas, 1985, p. 179). De ahí que la exégesis del entrevistado sea que se trata de una mujer extranjera, entonces la *X-ki'ichpan ko'olel* o la *X-ki'ichpan xunáan* es una mujer extranjera quien aparece montada a caballo porque proviene desde otro mundo, el mundo de la lluvia de los *cháako'ob*. Además de que el caballo, elemento que no pertenecía a Mesoamérica, entre diversos pueblos indígenas contemporáneos frecuentemente es relacionado con los españoles, es decir con la figura de alguien que es extranjero (Neurath, 2008). Así se entiende que en el imaginario de los campesinos mayas peninsulares el maíz aparece siempre junto con el agua y con el trueno, por lo que se puede concluir que la mujer hermosa y extranjera o la virgen de las milpas, junto con los *cháako'ob*, son actores principales para asegurar el buen desarrollo de la milpa maya peninsular tradicional y son seres extranjeros, pues pertenecen a otros mundos.

Los mitos del maíz

Los mitos mesoamericanos del maíz hacen un constante énfasis en el hecho de que en un inicio el maíz no existía entre los hombres y éste fue adquirido por ellos en tres momentos clave: en consecuencia, de un robo, de un sacrificio y/o de una alianza matrimonial; pero algo que tienen en común todos los mitos agrícolas es que resultan ser altamente reiterativos en cuanto a la cuestión de que el campesino milpero debe ser respetuoso y cuidadoso siempre con sus cosechas, con su alimento. Elisa Ramírez Castañeda detecta tres momentos clave en los mitos mesoamericanos del maíz, un primer momento que significa el robo del grano, un segundo momento en que el maíz aparece como niño y un último momento

donde el maíz se concibe como una mujer (Ramírez Castañeda, 2020). Al igual que sucede en la práctica de los milperos peninsulares en los que hay una primera concepción de la milpa como un Niño Santo y un segundo momento en el que el maíz es considerado una hermosa doncella, los mitos en torno a este cereal también hacen énfasis en estos dos precisos momentos: el maíz como niño y el maíz como mujer.

Los mitos mayas y mesoamericanos sobre el robo del maíz sostienen que en un principio los humanos no tenían conocimiento de este cereal hasta que tuvieron un primer contacto gracias a la ayuda de una hormiga (y de algunos otros animales según cada variante del mito) quienes se robaron algunos granos del interior de una montaña, pero no es hasta que el trueno ayuda a los humanos a romper una piedra de la montaña que los humanos tienen acceso a miles de mazorcas que les permitirían sembrar y reproducirlo posteriormente para su sustento (Ramírez Castañeda, 2020; Navarrete Cáceres, 2002). En cuanto a la península yucateca hay registro sobre un mito proveniente de X-Cacal, Quintana Roo el cual sostiene que el lugar del origen del maíz se llama *Xururx*, el cual es un pueblo encantado por el fuego de donde se sacaron las semillas del Santo Maíz. Ese lugar estaba encantado por Dios; lo había encantado con fuego. Como este lugar estaba lleno de fuego nadie podía entrar a buscar la semilla. Entonces se juntaron todos los animales del mundo. Se juntaron todas las abejas de todas las colmenas. Se juntaron grandes animales y grandes pájaros que lucían preciosos plumajes de hermosos colores” (Bartolomé, 2006, p. 27).

El segundo momento en el que los mitos mesoamericanos hacen énfasis es el mito del maíz como niño, como ya se mencionó anteriormente, hay una concepción de la milpa recién crecida entre los mayas peninsulares del maíz como un niño pequeño, por lo que se observa este énfasis también en la cuestión mitológica. Entre los huastecos, una cultura que comparte muchas semejanzas con la cultura maya por sus lazos históricos, se encuentra la figura de *D'ipak*, el niño maíz, quien constituye una parte importante de las ceremonias agrícolas en las que los participantes “toman una faja de tela, lo suficiente para enrollarse hasta la espalda y con ella cogen una mazorca previamente adornada con moñitos de flores y ramas. Y así de esta manera continúan con sus actividades ceremoniales, dando la apariencia de que están cargando a un niño en el aquil” (Fernández Acosta, 1982, p. 26).

El mito del maíz como un niño no sólo está presente entre la cultura huasteca, sino que aparece también en los mitos de los mayas antiguos (Braakhuis, 1990), asimismo “los tzotziles lo llaman Kox; los popolucas Homshuk; los nahuas Sintopiltzin, en algunos lugares Tamakastsiin” (López Austin, 1992, p. 263). Algunos rasgos en común que se encuentran entre estos mitos es que se trata de una pareja que toma un huevo que encuentran en un río y de él nace un niño y esta pareja busca matarlo, pero el niño logra escapar gracias a la ayuda

de algunos animales y del rayo, él sabe que debe sobrevivir porque será él quien alimentará a la humanidad, por lo que su supervivencia es trascendental y se sabe que a este niño “se le consideraba con grandes poderes para crear aparentemente de la nada, el grano predilecto de todos los habitantes de América” (Fernández Acosta, 1982, p. 17).

La última y tercera etapa del grano en los mitos mesoamericanos del maíz es cuando al propio cereal se le concibe como una mujer, una segunda esposa del sembrador (Ramírez Castañeda, 2020). En cuanto al mito de la mujer maíz vale mencionar que “mitos similares existen en otras partes de Mesoamérica e, incluso, en el Suroeste de los Estados Unidos” (Neurath, 2009, p. 36) y en cuanto al área maya en Guatemala “los antepasados dejaron dicho que la Dueña del maíz es una mujer. Se dice que se aparece a las personas que tienen como destino ser ricos. Aparece ahí en donde tienen sembrada la milpa” (Petrich, 1998, p. 145).

El mito de la mujer maíz recuperado en 1907 por Konrad Preuss entre el pueblo huichol es muy ilustrativo en tanto que se narra la historia de Watakame, un hombre que preocupado por no encontrar alimento para sostener a su familia sigue a una hormiga hacia la vivienda de la dueña del maíz, estando en la casa de la dueña Watakame le pide ayuda para encontrar alimento, en consecuencia, la dueña le otorga una de sus hijas en matrimonio con la única condición de que no se le regañe durante cinco años. La llegada de esta mujer como segunda esposa de Watakame supone el fin del hambre y la llegada del maíz a la familia, sin embargo, a los cuatro años la madre de Watakame la regaña y le exige trabajo y en consecuencia ésta al moler el maíz en el metate comienza a desangrarse, inmediatamente ella se va de vuelta a casa de su madre la dueña del maíz y por ende el hombre va a buscarla:

Watakame le llevó a su suegra muchos obsequios: carne de venado, tamales. También elaboró para ella velas, jícaras y flechas, es decir las ofrendas que actualmente se preparan en ocasión de las fiestas. Así es como se celebró la primera fiesta de la siembra, Namawita Neixa. —Ahora el maíz ya no crece por sí mismo, sino que requiere mucho trabajo físico y ritual. Los descendientes del matrimonio entre Watakame y las Niwetsikas son los huicholes (Neurath, 2009, p. 36 y 37)

Los mitos mesoamericanos del maíz nos hablan de que hay un fuerte énfasis hacia las relaciones de alianza por afinidad en las que se explicita que la abundancia del grano depende en gran medida de una relación matrimonial entre la hija de la dueña del maíz y el sembrador. En cuanto al área de la península yucateca, Domingo Dzul Poot registró una narración maya en la que el joven *K'ankabi Ok*, palabra que en el maya yucateco significa tierra roja fértil (así también se le llama a la tierra favorable para sembrar milpa) ansía contraer matrimonio con una doncella que está atrapada por cuatro *bacabes*, o guardianes, en un otro mundo hacia el rumbo del poniente y para lograrlo debe robarla y recuperarla para llevarla de vuelta a su pueblo *Sayomal* (lugar que en lengua maya significa la matriz

o el origen de la vida) (Dzul Poot, 1985). Según este mito la doncella lleva por nombre *X-Hail*, nombre que en maya reciben las flores de campanula moradas, blancas o rosadas (*Ipomoea violácea*) que surgen de manera silvestre en la época de lluvias, así vemos cómo es que la unión del joven que simboliza la tierra con la doncella atrapada en el otro mundo que simboliza la planta de temporada de lluvias significa el origen de toda la vida, de ahí la trascendencia en la formación de parentesco mediante la figura de la alianza como medio principal para la vida y la subsistencia.

Anteriormente se mencionó que el término en maya yucateco para nombrar al maíz *X-ki'ichpan xunáan*, que literalmente significa mujer bonita, hace referencia también a una virgen de la milpa y es muy probable que este término esté íntimamente relacionado también con la planta enredadera *Ipomoea violácea*, o en lengua maya, *X-Hail*, la cual se asocia a la temporada de lluvias. Las semillas de esta planta de campanulas han sido utilizadas ritualmente desde tiempos prehispánicos y actualmente aún se emplean en rituales de curación en la mixteca oaxaqueña, estas semillas son conocidas como las “semillas de la virgen” (Fagetti, 2012), idea que sin duda podría estar relacionada con la mujer bella o virgen de las milpas, *X-ki'ichpan xunáan*. La importancia que recobra esta enredadera que predomina en las temporadas pluviales es que se relaciona con el rol que juegan la lluvia y el trueno en cuanto a los ámbitos del maíz. En la narrativa mitológica sobre Yucatán que en 1922 publicó Antonio Mediz Bolio, *La tierra del faisán y del venado*, se lee lo siguiente sobre esta enredadera en el apartado que lleva por nombre “Danza de la virgen que despierta”:

Despierta, señora, despierta bellísima señora, para que oigas mi voz enternecida y sepas lo que pasa en lo más profundo de mi alma. Porque quiero verte asomar a tu puerta, bajo las enramadas que florecen, vengo a cantar aquí con mis amigos (...) Las campanulas de la enredadera me oyen y están cambiando de color como si el sol las calentara. ¡Y tú no me oyes ni despiertas! (...) Pero aquí estaré cantando hasta que amanezca y me eche el sol delante de tu casa. Porque yo no puedo vivir sin verte, dulce y escondida señora (Mediz Bolio, 1922, p. 149 y 150)

Para concluir este apartado vale reiterar que los mitos concernientes a los dominios del maíz reiteran lo delicado que son sus asuntos y enfatizan sobre la importancia de cuidar bien el alimento, pues como señala la mitología en el inicio de los tiempos este grano no existía y los humanos pasaban largos periodos de hambre. Sin duda esta actitud persiste dentro de la psique de los mayas peninsulares puesto que todos los milperos que conocí en la península son en extremo cuidadosos con su maíz y es bien sabido entre todos que es de muy mal augurio desperdiciarlo. Tan sólo unos granos caídos al suelo bastan para asustar a cualquier campesino y saben que es menester recogerlo a prontitud, pues como señala Santiago Domínguez Aké en su libro sobre la milpa en Muxipip: “a mí a mis hermanos nos enseñaron nuestros padres que es un pecado pasar ‘encima’ de la *X-ki'ichpan Gracia* caída en el suelo” (Domínguez Aké, 1996, p. 138).

El venado y el maíz

Para este aparatado se recuperarán algunos trabajos sobre la cacería en el área mesoamericana que insinúan sobre el carácter sexual que presenta esta actividad (Braakhuis, 2001; Dehouve, 2008; Olivier, 2014). En cuanto al área maya resalta la aportación de H.E.M Braakhuis quien propone que desde esta cosmovisión “la cacería del venado implica tanto la guerra como la alianza” (Braakhuis, 2001, p. 391). En uno de los mitos recabados por Braakhuis se relata un juego sexual que sostiene un cazador en sus sueños con las hijas venadas de la figura del dueño de los animales y sucede que el cazador debe dejarse llevar por ellas y no viceversa, ya que si el éste busca seducirlas ellas querrán atraparlo y podrían violentarlo (Braakhuis, 2001). El trabajo de Braakhuis no sólo demuestra las equivalencias entre el modelo cinegético y el modelo de la guerra mesoamericanos, sino que sus hipótesis también ponen sobre la mesa la idea de que en la cacería mesoamericana está implícita una relación de alianza matrimonial entre el cazador y una venada, quien suele ser una hija obsequiada al cazador en matrimonio por parte de la figura mítica del dueño de los animales.

En el mismo sentido, y desde un vasto análisis historiográfico, Guilhem Olivier propone que en el pensamiento mesoamericano la guerra, la cacería y los sacrificios aparecían como modelos completamente equivalentes en los que sucedían la captura tanto de personas como de animales; es decir que no existía diferencia alguna entre cazar un venado o capturar personas para después ser sacrificadas. Aquí valdría hacer un paréntesis para resaltar que de acuerdo con Philippe Descola (2012), en algunas cosmovisiones indígenas los seres humanos dotan de alma humana a otras especies como las plantas, los animales o a los espíritus y por ende “el alma de la que se los dota les permite no sólo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación” (Descola, 2012, p. 199), como es el hecho de poder adquirir matrimonio con un animal o una planta, puesto que no existe ninguna diferenciación ontológica entre ellos. De ahí que sea concebible pensar que la captura de animales y de personas sea una sola actividad en Mesoamérica puesto que no hay distinción entre humano y animal, y así cacería y guerra aquí no aparecen como dos actividades distintas, a diferencia de lo que sucede desde la concepción occidental donde son dos actividades aparte.

En los pueblos mayas peninsulares antiguamente era muy común escuchar que entre distintas comunidades se robaban a las mujeres para casarse con ellas, esta actitud parece replicarse en el ámbito de la cacería donde cazar un venado puede ser igual a robarse una mujer. En este sentido vale recuperar aquello que bien señala Guilhem Olivier sobre la actividad cinegética mesoamericana en la que “se enfatiza el destino de los transgresores sexuales como presas de cacería” (Olivier, 2014, p. 138). Así vemos que desde el pensamiento mesoamericano

“la cacería y la sexualidad aparecen estrechamente imbricadas en estos relatos, cuyo desenlace puede ser la captura de mujeres, de presas de caza o bien la seducción y la muerte de los cazadores imprudentes o lúbricos” (Olivier, 2014, p. 125). Entre los mayas peninsulares actuales aún es bien sabido que quien abuse de la actividad cinegética puede sufrir consecuencias devastadoras. Por lo tanto, podría sugerirse entonces que cazarse y casarse serían, desde la cosmovisión mesoamericana, sinónimos.

También resaltan las aportaciones de Danièle Dehouve (2008) en su estudio sobre los nahuas de Guerrero en el que se demuestra cómo es que a las mazorcas dobles que se cosechan en la milpa se les da el mismo tratamiento ritual que a los venados que han sido presas de la cacería. Danièle Dehouve también propone la cuestión de la alianza matrimonial como una idea presente en el pensamiento mesoamericano donde es evidente que “el ‘modelo cinegético’ organiza las representaciones y los rituales relacionados con la depredación. La cacería, simbólicamente legitimada por medio de la alianza matrimonial entre el cazador y la presa, abre un ciclo que comprende el consumo de carne y la regeneración de los huesos” (Dehouve, 2008, p. 4). El control de la depredación de los venados quienes están asociados con la figura mítica del dueño de los animales y la preservación de la vida misma figuran como los fines últimos en la actividad cinegética.

Danièle Dehouve propone que hay una equivalencia entre el modelo cinegético y el modelo agrícola en la cosmovisión mesoamericana. Dado el régimen ontológico de humanidad que se otorga a la planta del maíz y a los venados en la cosmovisión mesoamericana se concibe posible casarse con un ser que desde la concepción occidental no es humano. De tal manera es que desde la visión mesoamericana “la jerarquía de las potencias naturales en la agricultura comprende el cerro (Tláloc), la tierra y los dueños del maíz. Aquí aparece un modelo estrictamente paralelo al de las potencias cinegéticas. El cerro y sus cavidades desempeñan para el cazador, el papel del cerro y de la tierra para el agricultor” (Dehouve, 2008, p. 7). Venado es por lo tanto maíz.

En un mito maya recuperado por Eric Thompson se relata que un campesino tomó por esposa a una venada que estaba en su milpa la cual después se convirtió en mujer. Una vez establecido el matrimonio, la mujer lo llevó con su familia que estaba compuesta por venados quienes atacaron al cazador y buscaban matarlo, pero él sobrevive por la ayuda de algunos animales y de su abuela (Thompson, 1930). La equivalencia entre lo cinegético y lo agrícola desde el pensamiento mesoamericano pone en el tablero del juego también la actividad de la alianza a la vez que la depredación aparece como protagonista también, este juego está determinado principalmente por la actividad ritual y el estricto apego a las normas que desde esta visión regulan la depredación y promueven la regeneración de la vida misma.

La equivalencia entre el venado y el maíz aparece paralelamente entre los huicholes quienes suman una tercera veta a la jugada al señalar que desde esta concepción venado, maíz y peyote son completamente lo mismo, de ahí que cuando los peregrinos encuentran peyote en el desierto o cuando cosechan en las milpas, un ritual tradicional huichol sea cazar con arco y flecha estos vegetales, al igual que cazan al venado (Neurath, 2009). La cacería de vegetales es otro indicio que demuestra que la equivalencia entre humanos animales y maíz estuvo muy presente en la época prehispánica, Dehouve menciona que antiguamente en la fiesta mexicana *Huey totoztli* se capturaban violentamente las cañas verdes de maíz toctli, por lo que “este episodio evoca la representación de una cacería” (Dehouve, 2008, p. 26).

Más abajo se muestra la imagen de la cara lateral de la estela 3 de Xochicalco donde aparece una mazorca de maíz ‘cazada’ o atravesada por una flecha como si fuera un venado, lo cual demuestra también que la cuestión sobre la sexualidad y la alianza subyace en tanto que “ya sea en los mitos o en la iconografía, son numerosos los testimonios sobre la función fecundadora de las flechas” (Olivier, 2015, p. 134). Por otra parte, cabe mencionar que “las flechas hacían acto de presencia tanto en los rituales de nacimiento como en las ceremonias funerarias, es decir, al principio y al final del ciclo de vida” (Olivier, 2015, p. 140), esto en relación con el hecho de que esta estela parece relatar el inicio de la vida de la humanidad del quinto sol que tanto aparece en la mitología mesoamericana. Precisamente en la estela 3 de Xochicalco se está relatando a la visión personificada de Quetzalcóatl (quien, según la historia mesoamericana, posteriormente llega hasta territorio maya en Chichen Itzá) saliendo del inframundo y se relata la creación de la quinta humanidad por el glifo cuatro movimiento que aparece al frente. En la parte inferior aparece un corazón con tres gotas de sangre evocando al sacrificio y la figura del jaguar con lengua bífida demuestra que se trata de una operación que involucra al mundo del inframundo y en la que parece estar presente la concepción venado-maíz-humano como una sola correspondencia ontológica.

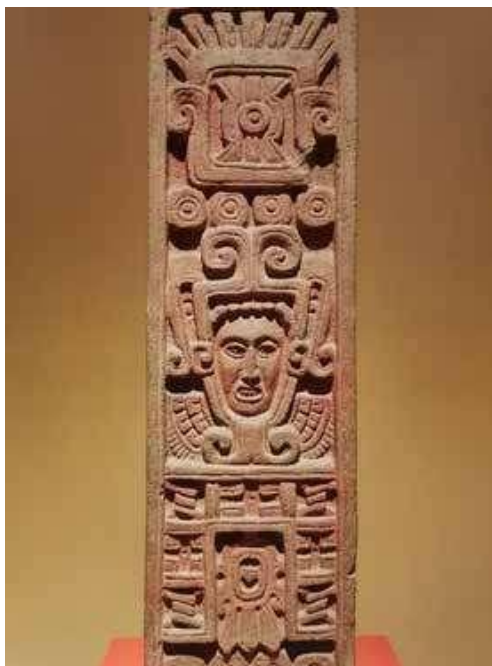


Imagen 5: Cara frontal Estela 3 de Xochicalco. Fuente: Fotografía tomada por Angélica Sobarzo Magallanes, Museo Nacional de Antropología.



Imagen 6: Cara lateral Estela 3 de Xochicalco. Fuente: Fotografía tomada por Angélica Sobarzo Magallanes, Museo Nacional de Antropología.

Entre los mayas peninsulares existe otra actividad del sustento diario en la que aparece involucrada la alianza y la sexualidad: la apicultura de las abejas nativas yucatecas. En los pueblos mayas peninsulares que conocí se habla de una guardiana de las abejas llamada *Ko'olel Kaab* o *Xunáan Kaab*, quien aparece como dueña de las abejas y, por lo tanto, la operación resulta ser equivalente a la agricultura y la cacería. Tal y como sucede con la doncella del maíz, esta mujer abeja ha sido descrita como una virgen o como la misma Virgen María y “en caso de que alguna abeja resulte lastimada o perdida, la Virgen María acude en seguida en su ayuda y la deja en buen estado” (Villa Rojas, 1985, p. 181). Las abejas endémicas de la península tienen la singularidad de que no poseen aguijón, entre ellas resalta principalmente la especie de abeja melipona la cual se cría en troncos cortados y posicionados en el patio de la casa de los campesinos mayas de los pueblos que asistí. Es evidente, por lo tanto, que la noción de la alianza matrimonial está presente en esta actividad puesto que se sabe que “los apicultores de Quintana Roo cuentan de sus abejas sin aguijón, en conjunto denominadas “Xunan Cab” o “señora de las abejas”, que muchas veces sucede que se enamoran del apicultor” (Braakhuis, 2001, p. 395).



Imagen 7: Apilamiento de ‘jobones’ en patio casero, troncos donde las abejas habitan. Fuente: Fotografía tomada por Angélica Sobarzo Magallanes, Comunidad Esmeralda, Yucatán.

Finalmente es importante recalcar el rol de la abstinencia sexual en las actividades que desde la cosmovisión maya involucran una alianza matrimonial. La abstinencia sexual es una actividad común presente entre diversos grupos indígenas cuando se planea cazar una presa o sembrar una milpa, entre los mayas peninsulares esta actividad está cada vez menos presente pero vemos que la abstinencia sexual es fundamental previo a la ceremonia tradicional de la península para la petición de lluvias *Ch’a Cháak*, en la que no sólo se da en el sentido de pedir por una buena cosecha en la milpa, sino que la abstinencia sexual es clave para asegurar el éxito en la cacería del venado que por tradición debe ser sacrificado y ofrendado en el altar de esta ceremonia de petición de lluvias.

Podría pensarse que la abstinencia sexual involucra una actividad de purificación, sin embargo, lo anterior resulta contradictorio en el sentido de que la esposa del sembrador/cazador también debe preservar la abstinencia sexual, porque, según Braakhuis (2001), ella actúa como carnada en la subsistencia, puesto que el dueño de los animales también busca aliarse sexualmente y es precisamente con la esposa del sembrador. De ahí que una de las prescripciones rituales más importantes sea también la abstinencia sexual de la esposa, donde una infidelidad por parte de ella significaría el fracaso en las actividades de subsistencia.

Tomando en consideración el argumento anterior se propone como hipótesis que en el pensamiento maya de la subsistencia parece estar implícita una idea de intercambio de parejas entre los familiares del dueño de los animales y el cazador y su esposa. Guilhem Olivier bien señala que el adulterio de la esposa del cazador mesoamericano es uno de los escenarios más catastróficos (Olivier, 2015), y así vemos que “la idea de una alianza matrimonial que gobierna la caza

y de los ‘pagos nupciales’ acompañantes se basa en la existencia de dos grupos consanguíneos paralelos, cuya intención principal es fomentar su propia fertilidad” (Braakhuis, 2001, p. 397). De esta manera la perpetuación del propio grupo resulta ser el motor principal en la actividad sexual en torno a la subsistencia. Pero también el cazador/sembrador que esté casado puede tomar ventaja en la partida puesto que esto “se asemeja a la estrategia de caza de utilizar a la mujer como carnada” (Braakhuis, 2001, p. 399), en las vasijas mayas prehispánicas que analiza Braakhuis se presenta al dueño de los animales acariciando los senos de la esposa del cazador, y así, por lo tanto:

Para entender cabalmente el drama de la caza maya, debe entenderse como un intercambio sexual, aunque asimétrico debido al peligroso poder del Dueño. Tan pronto como el cazador rompe el precario equilibrio, el Dueño de la Cacería vuelve a tomar la delantera. Él y sus hijas intentan seguir la misma estrategia que el cazador humano, pero a la inversa, en el sentido de que intentan obligar a los seres humanos a servir la procreación de la caza. Si la esposa del cazador intenta seducir al ciervo (ahora concebido como “macho” independientemente de su verdadero género), las hijas del Dueño intentan seducir al cazador para que procrea la caza con ellas. Si el cazador trata de atrapar a las “mujeres” ciervos para alimentar a su familia y procrear, el Dueño trata de atrapar a las ‘ciervas’ humanas con el mismo fin (Braakhuis, 2001, p. 398)

La comensalidad en el ciclo ritual agrícola

Los milperos peninsulares que aún siembran la milpa tradicional saben con certidumbre que para asegurar el éxito de su milpa se deben realizar las ceremonias y ofrendas pertinentes. Es interesante observar que gran parte de las ofrendas que se realizan con fines agrícolas hacia los espíritus benefactores de la milpa generalmente son ofrendas entregadas en forma de alimento, de platillos tradicionales, como es el caso del platillo tradicional yucateco, la cochinita pibil. Estos grandes guisados de comida se preparan para los entes de los otros mundos con quienes se ha establecido la alianza y a quienes hay que agradecer invitándolos a degustar de los alimentos de los humanos.

De tal forma es que podría pensarse que existe detrás de esta acción una intencionalidad de comensalidad para integrar a la alteridad al propio grupo, es decir que con esta acción se busca integrar al círculo familiar a los seres del otro mundo con quienes hay que pactar para sembrar una milpa. Podría pensarse entonces que estos seres del otro mundo serían también los mismos ‘familiares’ de la hermosa doncella con quien el campesino ha adquirido matrimonio, y como en toda fiesta matrimonial, la celebración conlleva un banquete de comida.

La ‘ofrenda’ ritual más común y realizada por cualquiera que quiera hacer una milpa es una masa de maíz disuelta en agua llamada *sak ja’*, se trata de una bebida que es muy común entre los milperos porque es muy fresca para el calor que se vive en la península yucateca. En la ceremonia que el milpero debe

realizar antes de realizar las labores de roza tumba quema para pedir permiso para talar árboles siempre se ofrenda algo de *sak ja'*, y para hacerlo se construye con unas pocas varas una mesa pequeña en el territorio donde se va a sembrar la milpa. Cuando se trata de ceremonias (tanto colectivas como individuales de cada milpero) de petición de lluvias o de agradecimiento por las cosechas, se construyen altares más grandes y se cocina algún platillo tradicional y sobre lo construido se pone como ofrenda la comida.

Tradicionalmente se han considerado las construcciones para los depósitos de las ofrendas rituales como ‘altares’ en el sentido católico del término, sin embargo, se propone que más que ser altares se trata de mesas que se construyen para comer y compartir bocado con los entes no humanos benefactores de la milpa. Se plantea la hipótesis de que la mesa-‘altar’ ceremonial tradicional es una mesa para disponer los alimentos a compartir en un compromiso que se realiza con los seres de los otros mundos, quienes figurarían así como la nueva familia no humana del campesino que se generó a raíz de la alianza matrimonial con la hermosa doncella milpa; habría que mencionar respecto de la cocina ritual que “la donación de comida, sin embargo, encierra a menudo un sentido adicional que convierte a los alimentos en un medio de comunicación para expresar determinados compromisos” (Millán, 2019, p. 48).



Imagen 8: *Aj meen* maya acomodando panes *noj waaj* y jarcas con *báalche'* en ceremonia *Ch'a Cháak*. Fuente: Fotografía tomada por Joan Sebastián Canul, Comunidad Banco de Cenotes, Yucatán

En las ceremonias agrícolas tradicionales de los milperos peninsulares generalmente se prepara algún platillo típico de la región, como la cochinita pibil o el platillo relleno negro, los cuales se preparan bajo la tierra en hornos tradicionales, llamados *píib* en lengua maya, que se construyen para la ocasión. En la ritualidad agrícola el objetivo siempre es alimentar primero a los seres de otro mundo quienes son aquellos que mejor pueden beneficiar los cultivos según esta

cosmovisión. Cuando se sacan los alimentos del *píib* lo primero es alimentar a los seres del otro mundo y esto se hace al disponer trece o nueve jícaras servidas con el guisado preparado en la mesa-‘altar’, una vez realizada dicha acción, los asistentes a la ceremonia pueden ya degustar un platillo del guisado que se preparó.

Otro platillo muy común en la cuestión ritual agrícola es la realización de unos grandes panes llamados *noj waaj*, cabe mencionar que este platillo se consume únicamente con fines de ritualidad agrícola y jamás será consumido de manera habitual en la comida del día a día de los mayas peninsulares. Los *noj waaj* de los rituales agrícolas consisten en trece o nueve panes que se colocan en el ‘altar’ y se trata de un platillo tradicional elaborado con la masa de maíz y pepita de calabaza con los que se forma un pan y se les dibujan diversos símbolos. Además, la ceremonia de agradecimiento por las cosechas literalmente lleva por nombre ‘la comida de la milpa’, *U janli kool* en lengua maya, y en ésta se cocina una gran comida específicamente para los seres del otro mundo quienes beneficiaron el crecimiento la milpa y se les cocina en agradecimiento. Como dicta la tradición, una vez alimentados los entes no humanos con las esencias de los alimentos las personas asistentes al ritual se alimentan y se comen los *noj waaj*. Cabe mencionar que en las ceremonias agrícolas siempre hay bebida *báalche*’ la cual posee efectos embriagadores leves y que de acuerdo con Olivier y Graulich en su artículo *¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo*, “en la mesa de los dioses, además de los alimentos ya mencionados, encontramos bebidas alcohólicas como el pulque o, en el caso de los mayas, el balché” (Olivier & Graulich, 2004, p. 136).



Imagen 9: Comida en mesa-‘altar’ ceremonial *Ch’a Cháak*, panes *noj waaj* y jícaras con pollos sacrificados y cocinados. Fuente: Fotografía tomada por Joan Sebastián Canul, Comunidad Banco de Cenotes, Yucatán

Estos rituales agrícolas que presentan un fuerte carácter alimenticio se realizan hacia seres que habitan en otro mundo y con quienes resulta fundamental aliarse para asegurar la milpa, se trata de las figuras del dueño del monte y del dueño de los animales, de la hermosa doncella *X-ki'ichpan Xunáan* y por supuesto del dios de la lluvia *Cháak* y sus ayudantes los *cháako'ob*, pero también se comparten los alimentos con los *aluxes* que se dice que cuidan las milpas; incluso, en todas las ceremonias se construye una mesa-‘altar’ adicional de mucho menor tamaño en la que se disponen los alimentos de los *aluxes*. Según los campesinos mayas en los grandes rituales agrícolas de la siembra y cosecha de la milpa el platillo que se prepare por motivo de la fiesta siempre debe compartirse en la mesa-‘altar’ con estos seres de otros mundos quienes se dice que consumen solamente la esencia de los alimentos y por ende, “la comida y el consumo de la comida [...] representa la dependencia mutua [y] el compromiso de nutrirse mutuamente implica un endeudamiento permanente” (Good Eshelman, 2001, p. 278).



Imagen 10: Segunda mesa-‘altar’, más pequeña destinado a los *aluxes* en ceremonia *Ch'a Cháak*, con panes *noj waaj* y jícaras con *báalche*. Fuente: Fotografía tomada por Joan Sebastián Canul, Comunidad Banco de Cenotes, Yucatán

La alimentación aparece como eje definitorio del ser de forma que se es quien uno es por lo que come, “en el pensamiento indígena, la alimentación define una especie de ontología alimentaria, según la cual los seres existen en función de los alimentos que consumen” (Millán, 2019, p. 75). De ahí que el hecho de que la ritualidad agrícola se centre fundamentalmente en el ofrecimiento de platillos que los humanos consumen podría sugerir que hay detrás de esta acción una intencionalidad de integrar a los seres no humanos al propio círculo familiar del campesino alimentándolos con la comida que comen los humanos.

Finalmente quisiera recuperar algunas notas que Perig Pitrou hace en este mismo sentido a partir de su trabajo de campo en las que se cuestiona por qué las

deidades de los mixes a quienes se les ofrenda en alimento la sangre de un sacrificio en un cerro también posteriormente son invitadas a comer de los platillos gastronómicos que los humanos comen en la mesa de sus casas, puesto que sostiene que: “en el primer caso, los mixes tratan de adaptarse a la constitución de los no-humanos, entregándoles sustancias (sangre, masa y polvo de maíz, humo) que ellos consideran como comida que pueden consumir (...) sin establecerse ninguna comensalidad. En el segundo caso, por el contrario, el objetivo es precisamente integrar a los no-humanos en el grupo humano, ofreciéndoles la misma comida (alcohol, huevo, tortilla)” (Pitrou, 2021, p. 304) en sus mesas familiares. Por lo que una posible hipótesis en cuanto al sentido de la comida ritual en las ceremonias agrícolas es integrar a los seres no-humanos provenientes de otros mundos a la familia del campesino/cazador con quien se ha establecido la alianza matrimonial, al igual que sucede cuando dos personas humanas se alían en matrimonio y sus familias celebran compartiendo grandes banquetes de comida.

Conclusiones

De acuerdo con los mayas peninsulares a las plantas de maíz que año con año se siembran en la milpa se les dota de un carácter antropomorfo en el que parece no haber una clara distinción entre el colectivo de los humanos y el de las plantas del maíz, pero tampoco de los animales como sucede con los venados presas de la cacería. Se observa que desde la cosmovisión maya parece viable relacionarse con colectivos no humanos, como son las plantas y animales y cuyos espíritus son seres que provienen de otros mundos que fungen el papel de ser benefactores de la subsistencia. Se concluye de este análisis que la forma de relación ritual que sucede entre los humanos y la milpa que se siembra es de carácter matrimonial. En el momento en el que el campesino sembrará su milpa se aliará con la figura de una hermosa doncella que proviene de otro mundo, el sentido de la alianza sucede en el plano de la ritualidad agrícola y no en un plano físico tal cual, también a veces el campesino que está en proceso de siembra de una milpa puede soñar estar con una mujer muy hermosa, hecho que se considera como una señal que augura el éxito de las cosechas.

Derivado de los análisis de las actividades de caza, siembra y apicultura se concluye que los resultados de esta investigación son sólo algunos indicios de que las categorías propias occidentales del alimento, el intercambio y la sexualidad parecen tener correspondencias completamente distintas desde otras culturas como lo es la cultura maya y mesoamericana. Por lo que para contribuir al desarrollo de futuras investigaciones en la materia resulta fundamental comenzar a cuestionarnos qué tanto se adaptan nuestras propias categorías y concepciones con las de la alteridad, sobre todo en actividades del día a día, tal y como son las actividades de subsistencia concebidas desde el mundo maya peninsular. ❁

Referencias

- ARZÁPALO MARÍN, RAMÓN (1995). *Calepino de Motul, diccionario Maya-Español*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARTOLOMÉ, M. A. (2006). “El mundo maya del maíz”. *Artes de México*, vol. 78, 26–35 pp, recuperado desde: <http://www.jstor.org/stable/24316265>.
- BOURDIN, GABRIEL (2015). *Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRAAKHUIS, H.E.M (1990). “The bitter flour. Birth scenes of the tonsured maize god”. *Mesoamerican Dualism*, Utrecht: Symposium ANT.8 of the 46th International Congress of Americanists.
- _____. (2001). “The way of all flesh, sexual implications of the mayan hunt”. *Anthropos*, No 96, 391-409 pp.
- CRAVERI E., MICHELA (2013). *Popol-Vuh, Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEHOUE, DANIELE (2008). “El venado, el maíz y el sacrificado”. *Diario de Campo, Cuadernos de etnología*, Boletín Interno de los investigadores del área de Antropología, N°. 98., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- DESCOLA, PHILIPPE (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 624 pp.
- DOMÍNGUEZ AKÉ, SANTIAGO (1996). *La milpa en Muxupip*. México, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- DZUL POOT, DOMINGO (1985). *Cuentos mayas*. Mérida, Yucatán, Maldonado Editores.
- FAGETTI, ANTONELLA (2012). “Cuando ‘habla’ la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña”. *Cuiculco*, número 53 enero-abr, México.
- FERNÁNDEZ ACOSTA, NEFI (1982). “El D'ipak. El cultivo del maíz en la Huasteca Potosina. Tampaxal Aquimosón, San Luis Potosí”. 7-28 pp. En Hope, María Elena y Pereyra, Luz *Nuestro maíz, treinta monografías populares Tomo 2*. México, Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo.

- GÓMEZ NAVARRETE, JAVIER A. (2009). *Diccionario introductorio Español Maya, Maya Español*. Chetumal, México, Universidad de Quintana Roo.
- GOOD ESHELMAN, CATHARINE (2001). “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Conaculta, Fondo de Cultura Económica. pp. 239-297.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO (1992). “Homshuk. Análisis temático del relato”. *Anales de Antropología*, Vol 9, num 1. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MEDIZ BOLIO, ANTONIO (1922). *La tierra del faisán y del venado*, Buenos Aires, Contreras y Sanz Editores.
- MILANEZI, GABRIELA (2022). “El nosotros que fueron otros y los otros que serán nosotros: las alteridades constitutivas como principio conformador de la identidad nahua”. Ponencia en el *IV congreso de etnografía contemporánea del estado de Puebla: transformaciones culturales: sociedad y poder* (21 al 25 de febrero de 2022).
- MILLÁN, SAÚL. (2019). *Desde el punto de vista del comensal: cocina ritual en el México indígena*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. 92 pp.
- NAVARRETE CÁCERES, CARLOS (2002). *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NEURATH, JOHANNES (2008). “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”. En *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42. pp. 29-44. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____. (2009). “La boda del maíz y la fragilidad de la alianza”. *Ciencias*, num. 92-93. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- OLIVIER, GUILHEM & GRAULICH, MICHEL (2004). “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, CLASE, 121-155 pp.
- OLIVIER, GUILHEM (2015), *La cacería, el sacrificio y el poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoátl ‘Serpiente de Nube’*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2014). “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”. *Estudios de cultura náhuatl*, num 47. pp. 121-168.

- PETRICH, PERLA (1998). *Nuestro maíz del Lago de Atitlán*. Guatemala, Cael Muni-k'at ediciones.
- PIGOTT, CHARLES MAURICE (2019). "Maize and semiotic emergence in a contemporary Maya Tale: Tec Tun's, U tsikbalo'ob XNuk Nal [Tales of Old Mother Corn]" en *Tapuya*, vol. 2, no. 1. 2019, Latin American Science Technology and Society, 112–126 pp.
- PITROU, PERIG (2021). "Escribir, describir, problematizar: circularidad de la investigación etnográfica". En Lorente Fernández, David *Etnografía y trabajo de campo: teorías y prácticas en la investigación antropológica*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- QUINTAL, FANNY, ET AL. (2013). "El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares" en Bartolomé, Miguel A. & Barabas, Alicia M. *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 57-93 pp.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, ELISA (2020). *Del surco a la troje. Mitos y textos sobre el maíz*. México, Editorial Pluralia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROMERO SANDOVAL, ROBERTO (2022). *Zotz. El murciélago en la cultura maya*. México, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, 186 pp.
- THOMSON, J. ERIC S. (1930). *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*. Chicago, Field Museum Press. University of Illinois. 248 pp.
- VILLA ROJAS, ALFONSO (1985). *Estudios etnológicos: los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.