



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL GIRO:
CERRAR Y ABRIR EL CUERPO Y EL ESPACIO,
UNA ETNOGRAFÍA DEL MOVIMIENTO EN UN PUEBLO MAYA DE QUINTANA
ROO, MÉXICO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
TANIA RAMOS PÉREZ

TUTOR
DR. PEDRO PITARCH RAMÓN
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.”

Agradecimientos

Quiero agradecer a toda la gente de Tihosuco que me ha brindado su apoyo durante estos años; sé y ellos saben que nuestras presencias y colaboración trascienden el ámbito académico. Con el paso del tiempo, el número de personas a las que me unen lazos de familiaridad y amistad, se ha vuelto cada vez mayor y se torna difícil enumerarlas a detalle. Aun así, no quiero dejar de mencionar a mis compadres, doña Rosita y don Neri, sus hijos, nueras, nietos. A los hermanos, hermanas y cuñados de Vero. A doña Eve, sus hijos y sus pequeños nietos. También, a don Mauro y su hija Toñita, a Beti Poot y su familia. A Luis Caamal. A don Nico Mex y don Emilio Dzib. A los que ya no están pero aparecen mencionados o, incluso, su imagen perdura en los videos que conforman este trabajo, noviembre nos reunirá de nuevo en nuestros gestos.

A mi asesor, Dr. Pedro Pitarch Ramón, por su amistad, apoyo y atenciones que me brindó desde el principio de esta investigación. Al Dr. Gabriel Bourdin Rivero, maestro y amigo, por acercarme al trabajo y obra de Marcel Jousse. A la Mtra. Lorena Pool Balam, por brindarme su amistad y su apoyo revisando este trabajo desde su amplio conocimiento de la lengua maya yucateca. Al personal del Laboratorio de Medios Audiovisuales del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en especial a Alejandro Hernández, por su apoyo técnico durante la edición de videos y fotogramas contenidos en este trabajo. A los investigadores Enrique Azpra del Instituto de la Atmósfera, a la bióloga Rosalinda Medina del Instituto de Biología, y a Ernesto Rosales del Instituto de Matemáticas de la UNAM, por su disposición a ayudarme durante mi investigación con sus puntos de vista desde sus propias disciplinas. A los doctores Cédric Becquey, Juan Carrillo y Johannes Neurath, quienes formaron parte del sínodo, dando crítica y pormenorizada lectura a esta tesis, agradezco ampliamente sus comentarios y sugerencias. Al personal administrativo y docente de la Maestría en Estudios Mesoamericanos, por sus atenciones y por todas las oportunidades que me fueron dadas desde que formé parte de su alumnado. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por haberme otorgado la beca para realización

de esta tesis. A mis compañeros de generación, por su amistad, apoyo y muestras de verdadero compañerismo.

Por último, agradezco a mis padres que con el gesto cotidiano de buscar la coherencia que nos vuelve humanos, me empujaron siempre a re/conocer que la fe, el amor y la conciencia llevan nombres plurales, nombres de esperanza afirmados en caminos de tierra y lodo, como aquellos que mis ojos, siendo niña, aprendieron a leer con el tacto.

A mis familias (de Tapachula, de Tixkokob, de Tuxtla Gutiérrez, de San Cristóbal), abuelos, tíos, primos, suegra, cuñados, porque sé que están ahí, como yo lo estoy para ellos, siempre apoyándonos.

A mis hijos Lucio, a Áak'bal—quien construía su espiral en mi vientre mientras escribía esta tesis—, a Rodrigo, quienes me enseñan y ayudan a ver el universo de otro modo, siempre en movimiento. A Raúl, que con tanta concreción me apoyó para realizar del mejor modo este trabajo, que se enamoró del gesto como yo, que a tientas, como yo, busca aún en el acto más pequeño el sentido más profundo, aquello que nos hace parte de este espacio y este ahora, para siempre.

A mis hijos

A Raúl, mi esposo

We use words like soul, mind, intelligence, ideas, all of which are meaningless, really. There are, in fact, neither souls, nor images, nor minds, nor ideas. Where does all these come from? It is nothing but an empty bookish vocabulary handed down to us, and that we failed to question.

Marcel Jousse

(versión de Edgard Sienart)

...obedecí en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal.

Sor Juana Inés de la Cruz

El vórtice es el principio de los tiempos. En una versión del mito de la creación azteca, Quetzalcóatl, como dios del Viento, sopla por una caracola sobre un montón de huesos para crear la humanidad. Una caracola es un vórtice que se puede sostener en la mano. En náhuatl, una misma palabra significa «dar vueltas» y «dar vida». Creían que algunos poemas habían nacido de un árbol florido en el paraíso, y que llegaron hasta la tierra girando.

Eliot Weinberger

Índice

Introducción	8
Primera parte. El giro: cerrar y abrir el espacio y el cuerpo	45
Capítulo I. En las ceremonias.....	49
Del espacio: <i>jets' lu'um, loj kaaj</i>	51
Del individuo: <i>jets méek', k'eex, suput</i>	76
Capítulo II. En la vida cotidiana: Puntos Cardinales, derecha-izquierda, meteorologías, embarazo.....	92
Segunda parte. El giro como enclave, forma y contenido de la interacción gestual	96
Capítulo III. El giro y sus interrelaciones en el espacio-cuerpo.....	98
Capítulo IV. Aquello que afecta al espacio-cuerpo y da sentido al giro.....	107
Conclusiones	111
Apéndice. Aspectos lingüísticos	118
Bibliografía	131
Páginas electrónicas	135

Introducción

Normalmente, cuando estoy en Tihosuco, es durante la cena cuando me siento a platicar con mis compadres —don José María Uc Cahum y doña Rosalía Chan Moo— después de concluir las actividades etnográficas del día. Recién llegada a la comunidad la mayoría de los temas de la plática, propuestos por mí, estaban plagados de indagaciones acerca de deidades de las que había leído en la amplia bibliografía sobre la cultura maya (Freidel, David y Schele, Linda, 1999; Coe, Michael D., 1986; De la Garza, Mercedes, 1998; Drew, David, 2002). En los últimos años los temas se han vuelto diferentes. Hablamos del día a día, de preocupaciones más cercanas e inmediatas. Aun así, eventualmente, algún recuerdo que entraña un profundo valor cultural —casi enigmático— es mencionado. En una de esas pláticas mi compadre José María me dijo:

Cuando era pequeño iba con mi papá a la milpa. Me levantaban a las cinco de la mañana. Casi siempre todavía no salía el sol cuando ya estábamos de camino. Ya afuera del pueblo, por las pequeñas veredas que iban hacia la milpa, yo siempre caminaba detrás de mi papá. Él me decía que no me saliera del camino, que pisara donde él ya había pisado, por las serpientes [que están en el camino]. No llevábamos luz, pero mi papá lograba distinguir el camino. Lo que a mí me impresionaba mucho era que siempre —[yo] no sabía cómo—, pero siempre [mi papá] sabía si ya alguien había pasado antes que nosotros por ese mismo camino o si éramos los primeros en pasar. La vereda apenas se veía como para encontrar pisadas o alguna señal. Yo buscaba y buscaba pero no entendía cómo lo lograba. Muchos años no supe cómo lo hacía. Me daba pena preguntarle; hasta que ya más grande, como de unos doce años, me animé a preguntarle su secreto:

—Oiga papá ¿cómo le hace para saber si ya pasó gente por la vereda antes que nosotros? —Le pregunté.

—¡Ah, pues es muy fácil! Por las noches las arañas se están tejiendo sus telarañas, ahí cerca del camino, como siempre voy yo primero, me doy cuenta que nadie ha pasado porque las telarañas se me van pegando y se rompen; cuando pasas tú, ya no las sientes. Cuando yo tampoco las siento, es que ya pasó otro campesino antes para su milpa —Me contestó. (José María Uc Cahun, comunicación personal, 19 de junio de 2017)

En trabajos de investigación previos a este, producto de mis primeros años de acercamiento a Tihosuco, mi preocupación se había centrado en definir las nociones de tiempo, espacio, ritual, deidades, que en un nivel cosmológico, dotaran de nuevas significaciones a otras nociones como la de trabajo recíproco,

producción material, entre otras. La mayoría de las conclusiones arrojadas por esos años de investigación, en cierto modo, diluían lo vasto de las abstracciones a las que los textos sobre cosmogonía maya prehispánica y las generalidades buscadas por la ciencia social, muchas veces me dispusieron. Esas nociones, ahora, se tornaban parciales, sutiles, contrariadas o simplemente inexistentes entre la población, para dar paso a otras nociones que se depositaban en el día a día de los habitantes.

Continuar casi sin pausas mi labor en Tihosuco como investigadora,¹ constituyó un paulatino preguntarme por aquellos posibles nuevos escenarios de la acción científica, menos míos, un tanto más propios de la comunidad y del cómo llegar a ellos. Para ello, todo aquel imaginario adquirido en casa, en la escuela y la universidad, que versaba sobre los supuestos de la armonía intrínseca de la cosmovisión antigua, la deificación abstracta del todo, la resistencia pura y sostenida de la cultura a pesar de la conquista española, el tener como punto de arranque el ideal de lo prehispánico (a pesar de que mucho de ello ha sido construido bajo el canon de la investigación occidental), entre otras situaciones, debieron pasar por el ojo clínico de la congruencia y por el de la humildad.

Aquello implicaba un reto casi infranqueable, me había propuesto no integrarme a la nueva odisea partiendo de supuestos, lo que me dejaba a la deriva sólo con un tema general de investigación que sería la vértebra del camino: el cuerpo.

En un principio, había deseado tomar el cuerpo para analizar los modos en que se construían, mediante el mismo cuerpo, las relaciones de poder². Por intermediación de mi asesor cambié la amplitud del tema del poder por un análisis

¹ Residí durante cinco años en Tihosuco (2009-2014), en el 2014 volví a mi estado natal (Chiapas) pero permanecí en contacto con la gente y realicé dos estadias al año, hasta que comencé la maestría en el 2017.

² El proyecto original planteaba identificar y describir la manera en que el cuerpo, como agencia, constituía relaciones de poder entre los pobladores de Tihosuco partiendo de la noción de biopoder de Michel Foucault. Esto implicaba, ciertamente, un extenso trabajo de campo que necesitaba, en primer lugar, elucidar todas aquellas relaciones en las que la corporalidad juega un papel importante, así como prestar atención a si la noción de Foucault podía ser o no ser utilizada. Por ello, se decidió modificar la extensión del tema y concentrarse en el análisis de algunas ceremonias y prácticas desde una perspectiva que colocara al cuerpo como eje metodológico, esto hizo que tomara al movimiento como segundo eje rector, entre ellos, decidí tomar los movimientos en giro como tema central.

previo de los espacios en que el cuerpo en Tihosuco se volvía tema, fondo, materia o símbolo entre los habitantes.

La pregunta central ya no era a qué debía llegar, sino cómo debía llegar. Intentando concretar el objeto de estudio, al tiempo que mantenía el punto de partida liberado de teorización previa, decidí enfocarme en el papel del cuerpo dentro de ceremonias específicas. Hubiese sido inútil llegar a campo con preguntas como: ¿Qué piensa usted de su cuerpo? ¿Para qué sirve?

Habría consistido, de nuevo, en un pensar que la corporalidad para los tihosuquenses, iba a tener el mismo papel central que en nuestra sociedad occidentalizada, por el hecho de que en él se afinsa todo aquello que la ciencia social ha constituido como el nivel micro de los estudios sociales y culturales.

Reflexioné que el método tenía que ser silencioso, parecido a aquel que produce quien quiere de nuevo sentirse un extraño entre extraños, en medio de gente que conoce hace ya mucho tiempo. Y que además, ha llegado con la intención de despojarse de las “ideas correctas”.

Las impresiones iniciales eran avasallantes. Sentía que lo que se me decía sobre las ceremonias y lo que, corporalmente, hacían en sus realizaciones ya lo había visto antes, de algún modo, ya lo sabía, anticipaba las respuestas, estar en un lugar cómodo me resultaba un tanto incómodo y pensaba: ¿a qué me va a llevar esto? Y la respuesta era: la que tiene que moverse soy yo. Algo debía hacer para modificar aquella relación donde el problema, definitivamente, estaba siendo mi manera de hacer las cosas.

En el ejercicio de observar sin preguntar nada, me percaté de que había un movimiento corporal que vinculaba estrechamente todas las ceremonias que había escogido para la investigación. Viéndolo así, incluso faltaban algunas ceremonias que no había contemplado en ese momento, ese movimiento se daba en las procesiones en círculo (en sentido levógiro o dextrógiro), que entre la población detonaba argumentos que les enlazaban con las acciones de cerrar y abrir (como equivalentes a amarrar y desamarrar). En relación a lo anterior, definí el planteamiento del problema del modo siguiente: ¿qué posibles significados se otorgan a las acciones relacionadas con abrir, cerrar, amarrar y desamarrar;

registradas en las procesiones y gestos en giro que se presentan tanto en la vida ritual como en la vida cotidiana de los pobladores mayenses de Tihosuco, Quintana Roo, México? Por tal motivo, mi pretensión fue determinar las significaciones construidas por los pobladores de la comunidad de estudio, vinculados a los movimientos en giro, tomando en cuenta que entiendo por giro todo movimiento, gesto o secuencia de movimientos (danza, procesión) de factura humana o no, cuya conformación implique el dibujo de un círculo concéntrico (sea este perfecto o no). Dicho giro puede incluir helicoidales ascendentes, descendentes, espirales, vórtices, a favor de las manecillas del reloj o en contra. Por lo tanto, identificar y registrar los movimientos, procesiones y gestos corporales de forma circular de los rituales como: *loj kaaj*, *jets' lu'um*, *jets³ méek'* y *k'eex*. Asimismo, indagar en las posibles relaciones entre cuerpo y espacio a partir de las significaciones que los pobladores construyen en torno a las acciones de cerrar, abrir (o atar y desatar) en los contextos rituales y de vida cotidiana en la misma comunidad. Pude inferir, entonces, que el significado de los movimientos, procesiones y gestos circulares de los pobladores mayas de Tihosuco, Quintana Roo, se podrían relacionar con mantener la existencia tanto de la individualidad como de la multiplicidad de habitantes de un pueblo completo, a través, del establecimiento de vínculos con entidades sagradas por medio de los rituales y pautas cotidianas en los que están implicados los actos de abrir/desamarrar y cerrar/amarrar.

Sin embargo, después de atender lo observado, pude precisar que los movimientos y gestos en las diferentes prácticas estudiadas no sólo permitirían vincular las nociones de cuerpo a las de espacio, sino que también lo harían, a través de la observación del entorno, para con elementos de la naturaleza y el medio circundante. Donde, por lo tanto, se expresaría la compleja capacidad sensible y de aprehensión de la corporalidad (ajena y propia) evidenciada en la cotidianidad de los tihosuquenses. Tomando en cuenta esto, los significados de las procesiones y gestos circulares nombrados como cerrar, abrir, atar o desatar,

³ Aunque cabe la posibilidad de que, originalmente las palabras *jets* y *jets'* fuesen la misma, he decidido respetar la variante actual encontrada en el área de Tihosuco, donde existe esta leve diferencia fonética entre ambas.

entrañan formas de resguardar, proteger, los espacios pero no desde una sacralidad lejana estrictamente abstracta, sino desde la comprensión gestual concreta de la interacción humano-entorno. A partir de ahí tomé la decisión de buscar material antropológico que retomara como línea de trabajo el movimiento o el gesto corporal en las diferentes culturas. Muchos de ellos están enfocados a las danzas, otros a las implicaciones de la alimentación y el consumo de estupefacientes en la actividad corporal; otros, los menos, los había encontrado en el Instituto Max Planck que relacionaban, interesantemente, estudios de antropología y lingüística con la neuropsicología de la gestualidad corporal (Levinson, Stephen C., 1996).

A pesar de la pluralidad de estudios en torno a la corporalidad en su faceta de cuerpo activo y en movimiento, no encontré ninguno que contara con una metodología clara, más que aquella en que se recuperan los datos por medio del video y la fotografía, se analizan los gestos —parte a parte— y al final se insertan en teorías pre-construidas que sirven a una generalización o la interpretación más coherente. Es decir que, ahí donde aparecía el cuerpo como el interés central, al mismo tiempo, este era literalmente tratado como un objeto, como muchas veces solemos tratar a la palabra cuando del análisis de entrevistas se trata. Me pregunté como resultado: ¿cómo voy a acercarme al cuerpo entre los mayas, si le devuelvo desde un principio, a un tratamiento cartesiano que le despoja del contexto?

Fue gracias al seminario de Antropología del Gesto, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM por el Dr. Gabriel Bourdin Rivero, que la posibilidad de acercarme al tema de estudio adoptó la posibilidad de construir y atender una metodología menos parcial, más flexible. El seminario se enfocaba en revisar y reflexionar acerca de la obra de Marcel Jousse (antropólogo, lingüista y sacerdote jesuita francés nacido en 1886). Aunque las propuestas de Marcel Jousse se centran con mayor detalle en el estudio de la lengua como oralidad y como gestualidad, estudiando el vínculo de los gestos con la memoria y la cognición, es su enfoque lo que llamó mi atención. El bagaje conceptual que construyó Jousse, consiste en la puesta en marcha de categorías cuya principal

función es de orden metodológico. Decidí no retomar todas las categorías *a priori*, más que sus categorías de pangestualismo y de *anthropos*, que a mi parecer, apoyarían con precisión la forma en que observaría en campo. Ambas categorías metodológicas, a mi juicio, exponen la naturaleza interrelacionada de la realidad y el ser humano, Werner H. Kelber la explica del modo siguiente:

“[El] Anthropos se encuentra a sí mismo/a sí misma situado en un mundo fluido y en movimiento incesante [a ello obedece la noción de pangestualismo]. Este estado de movilidad deviene a través de un proceso de interacciones comunicativas recíprocas sin fin: el mundo actúa sobre el anthropos, y el anthropos, a cambio, reacciona sobre él. Dada esta condición del anthropos y el mundo es lógico que el anthropos y el mecanismo del *mimismo* operen en una red de conectividades sin límites.”⁴(2016, p.XV)

De manera general, fue esta postura relacionante la que permeó mis salidas al campo. Mencionaré, a grandes rasgos, algunas categorías (además de las que he aludido arriba, que retomaré a lo largo de este escrito) esenciales en la antropología de Jousse para dibujar un panorama importante en la construcción de la base metodológica que ya bosquejé en los párrafos anteriores, con el fin de explicar mis inmersiones a campo; así como el trazado de ciertas nociones de orden fundamental para la disciplina antropológica. Las razones por las no me detengo en los detalles de su obra son, primero, la dificultad para leer su obra escrita, puesto que no es posible, hasta hoy, conseguir en español los pocos escritos que elaboró en vida (*L'anthropologie du geste*, publicada póstumamente por la editorial francesa Gallimard, es la obra que compendia el pensamiento y las investigaciones de Jousse reunida a partir, sobre todo, a través de sus cursos orales. Aún no se encuentra traducida al castellano. Lo mismo que su libro *Le style oral*, único que publicó en vida). La mayoría de sus trabajos fueron presentados en conferencias cuyas grabaciones en francés original yacen bajo el resguardo de la fundación que lleva su nombre en Francia. El seminario al que asistí contaba con varias de sus conferencias traducidas al español, y la única fuente directa que

⁴ “Anthropos finds himself/herself situated in a world that is fluid and incessantly in motion. This state of mobility comes about through a process of unending reciprocal communicative interactions: the world acts upon anthropos, and anthropos in turn reacts upon it. Given this condition of anthropos and the world it stands to reason that anthropos and the mechanism of mimism operate in a network of boundless connectivities” (Esta traducción y las posteriores son mías).

poseo es una compilación de algunas de sus conferencias publicadas por el antropólogo Edgard Sienaert en su libro intitulado *In search of coherence* (2016), así como artículos que retoman su vida y la importancia de su obra (Bourdin, Gabriel, 2016). En segundo lugar, mi intención no es corroborar si la teoría del *mimismo* de Marcel Jousse se cumple o no se cumple tal y como el autor lo enuncia en su obra, sino la decisión de obtener un nuevo enfoque que no diera por sentada ninguna interpretación de molde previamente ajustado a cierto canon de verificación. El lector podrá sospechar que retomar algunas ideas de Jousse pudieron “contaminar” mis nociones sobre lo que fui encontrando a medida que avanzaba la investigación. Al final, espero que la sensación sea la contraria, pues retomar ciertas nociones jousianas como método, me ayudó a asentar aún más la capacidad organizativa y coherente de la vida de los tihosuquenses, de un modo que yo ni siquiera sospechaba anteriormente, cambiando por completo mi supuesto ético-antropológico del “dar voz a los otros”.

Marcel Jousse proponía, en su época un viraje para la supresión de aquellos prejuicios que separaban sociedades civilizadas versus sociedades salvajes o primitivas, colocando en el centro del problema a la gestualidad corporal interrelacionada con el entorno. A esa interrelación la llamó *mimismo*, concepto que se basa en la idea aristotélica que percibe al ser humano como un ser que replica, mímicamente, lo que le rodea. El mimismo⁵, en palabras de Jousse es “el universo en frente de un espejo viviente, y este espejo viviente intususcepta [en medicina, de donde Jousse retomó el concepto, la intususcepción implica el desplazamiento hacia el interior de sí mismo, en un órgano que solía estar por completo expuesto al exterior, dichas formaciones suelen aparecer en órganos como el intestino grueso o delgado] este universo y lo reproduce”⁶ (Jousse, 2016, p.13). La metáfora del espejo viviente alude al cuerpo humano, un cuerpo pensado como totalidad que enlaza el esfuerzo y la actividad muscular a la actividad cerebral de forma constante para hacer propios, interiorizándolos, los movimientos que suceden en el cosmos. Tuve que leer e interpretar con cuidado porque Jousse

⁵ Desde ahora la emplearé en letras redondas.

⁶ “[...] the universe in front of a living mirror, and this living mirror, and this living mirror intussucepts this universe and replays it”.

implica algunos supuestos en torno a las pretensiones que justificaban a la antropología como ciencia exacta (en boga en aquella época), así como muchas nociones aristotélicas e incluso cristianas en su forma de expresarse,⁷ sin embargo, aún en pasajes de su obra que aparentan abstracciones especulativas aparece el orden concreto de lo que busca decir. Por ejemplo, a mi parecer, Jousse aporta una de las primera nociones de “alma” desembarazada por completo de la visión judeo-cristiana cuando escribe que “es esta intelección de la musculatura lo que llamamos alma o inteligencia”⁸ (Jousse, en Sienaert, 2016, p.6). El orden abstracto del alma es suplido por el orden asequible de lo observable contenido en los gestos y movimientos de lo real, cuando Jousse escribe que la musculatura posee intelección, se refiere a la capacidad humana de realizar, construir y replicar gestos. Por ejemplo, Jousse asumió que la palabra *nâfshâ* del hebreo bíblico, cuya traducción al castellano moderno es “alma”, se refería explícitamente, en la época antigua, al aire que emergía de la boca como aliento, por ende, la idea de la separación del alma desde el cuerpo en el momento de la muerte obedece a que una vez muerto un individuo, se detiene la emisión de este viento: “...el *nâfshâ* es el aliento que emerge de la garganta; el *roûhâ* es el aliento que emerge de las fosas nasales. Pon eso en Latín y algebrósalo después en Francés como *anima* = âme (alma), *spiritus* = esprit (espíritu), y todo lo que hiciste fue jugar con sonidos”.⁹ (Jousse, en Sienaert, 2016, p.12)

Entre otras tantas, la antropología se ha centrado en tres vertientes: el estudio del comportamiento humano, por un lado, y el estudio del entendimiento humano por el otro o ambas en interrelación. A diferencia, Jousse se concentra, primero, en no diferenciar comportamiento de entendimiento, también, bajo la certeza de que no hay un *otros* y un *nosotros*, establecido *de facto*, dado que todos tenemos cuerpo y por ende intelección de la musculatura corporal (alma). Después, observa la relación del hombre con su entorno no como una relación de

⁷ Sustancia, universo, *anthropos*, insuflación, por poner algunos ejemplos.

⁸ “[...] is this intellection of the musculature that we call soul or intelligence”.

⁹ “[...] the *nâfshâ* is the breath from the throat; the *roûhâ* is the breath from the nostrils. Put that in Latin and algebroze further in French as *anima* = amê (soul), *spiritus* = esprit (spirit), and all you did was to play with sounds”.

subsistencia (bajo el modelo evolucionista), sino estrictamente cognitivo y mnemotécnico, llegando incluso a sostener que la lengua misma debe su desarrollo al devenir del desarrollo de la gestualidad humana. Divide a las sociedades no en sociedades que hablan y piensan diferente (a las que hay devolverles la dignidad del raciocinio, la vía Levi-Straussiana), sino en sociedades espontáneas y sociedades algebrasadas. Las primeras son aquellas que viven corporalmente dispuestas a atender la pangestualidad, es decir, la gestualidad humana profundamente interrelacionada con la gestualidad del entorno.

Por ejemplo, puede decirse que un indígena amazónico sabe que un jaguar posee alma; empero, partiendo del esquema jousiano se explica en que el indígena amazónico conoce a fondo la gestualidad del felino y la suya propia; de manera que le irradia su humanidad a la vez que interioriza, él mismo la gestualidad del animal. Esta es la razón por la cual Jousse nunca llamará a un ritual de transformación como tal. Lo que en ello destacará es la *transubstanciación*, donde la sustancia no es algo abstracto, no es un signo, no es un concepto, sino gestos específicos. Si alguien dice que se quiere transformar en jaguar no buscará al felino como un concepto abstracto, lo recuperará desde su gestualidad animal. No es la dignidad ontológica lo que “eleva” al jaguar a la categoría de “persona”, es una forma de relación concreta, observable y sensible, gestada en el encuentro del ser humano con la vida animal que le rodea.

Por otro lado, las sociedades algebrasadas son aquellas que han dejado de habitar la cercanía de la interrelación hombre-entorno, la poseen pero son menos conscientes de ella y de poder desarrollarla o destacarla. Su consideración se constriñe a espacios o disciplinas específicas. La diferencia cultural para Jousse es el resultado de factores específicos, que en conjunto determinaron que ciertas sociedades afincaran el conocimiento y las formas de construirlo en las figuras de lo abstracto, del concepto, de los procesos simbólicos de los lenguajes matemáticos y del fetiche por el signo lingüístico contenido en el libro, tanto como portador de conocimiento y, del mismo modo, como objeto. En vida, defendió que obligar a los niños a permanecer sentados desde temprana edad, precisándoles el aprender abstracciones numéricas y signos escritos, era segregar su capacidad

innata de humanizar su entorno o de interiorizar lo que sucede a su alrededor, su consistir en *anthropos* espontáneos.

No me detendré a detallar la manera en que suceden los estadios del proceso mimístico en Jousse, tampoco busco entender a la población maya, de entrada, como inmersa en lo que el antropólogo francés llamó sociedades espontáneas. Aplicaré su noción de gesto para diferenciarla de los usos corrientes actuales que separan expresiones duraderas del cuerpo, como las danzas (entendidas hoy como movimientos), de los gestos micro del cuerpo de un individuo. Jousse llama *gesto* a todo tipo de movimiento micro (mimema) o macro (mimodrama) que es realizado por los seres humanos; en cambio, considera movimientos a todos aquellos sucesos que se dan en el exterior, en el entorno y que no han pasado por el proceso mimístico humano. A lo largo del texto no haré ninguna diferencia entre las dos palabras, puesto que no sabría de antemano cómo evaluar si los gestos realizados por los tihosuquenses operan del modo en que lo propone el autor, pero aclaro su existencia.

Bajo la propuesta metodológica jousiana la investigación fue obligada a entender el trabajo de campo y la observación participante de un modo distinto. Tradicionalmente, se entiende por observación participante (Kemper, Robert V. y Peterson Royce, Anya, 2010) al proceso de obtención de datos teniendo como base la interacción social de los agentes, las formas comunicacionales y lingüísticas, así como la posterior interpretación de los sentidos simbólicos implicados con los fenómenos o hechos socio-culturales. Precisamente lo que otorga a la antropología el carácter de ciencia semiológica según Claude Levi-Strauss (*Antropología estructural*, 1999; *Las estructuras elementales del parentesco*, 1998; *Mitológicas I*, 1978). Donde la inmersión del antropólogo implica el asentamiento de que la cultura enfrentada es “otra”, más allá de que la diferencia se enclave en la dicotomía naturaleza-cultura, esa otredad debe ser captada por el individuo que se reconoce como distinto a nivel mental, discursivo, simbólico. Donde, en palabras de Alfredo López-Austin “la diversidad cultural hace que el propio investigador deba considerarse un otro en un mar de otredades” (2015, p.18).

Sobre esto mismo, Robert V. Kemper y Anya Peterson Royce (2010, p.XXV) escriben que: “Una de las cuestiones más insistentes en la antropología actual ha sido la posición de la antropología *vis-à-vis* [con] el colonialismo, el “otro”, la voz y la representación”.

Esta necesidad, puede decirse, inherente a la antropología aparece en “la reconstrucción geertziana del punto de vista del nativo y la exploración de modos de construcción textual dialógicos y polifónicos, a favor de los cuales aboga la mayoría de los antropólogos posmodernos” (Moszowski, 2015, p.17). En Clifford Geertz esto es enunciado en su obra cuando escribe que

Sostener la idea de que la diversidad de las costumbres a través de los tiempos y en diferentes lugares no es una mera cuestión de aspecto y apariencia, de escenario y de máscaras de comedia, es sostener también la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones. (Geertz, 2000, p.45)

Esta variación reconocida en esencia, es parte de esa distancia fundamental para la noción de otredad, afincada al mismo tiempo en que “el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta” (Geertz, 2000, p.51). Hablo, entonces, de la existencia de una distancia racional para visibilizar la racionalidad del otro, su forma de pensar, que no es la propia. Esta es, por lo tanto, la fuente para la elaboración de modelos, teorías y metodologías que trabajan sobre modelos de pensamiento o modelos de producción de esta o aquella cultura llamada indígena. En definitiva, se trata modelar la observación mediante explicaciones lingüísticas sostenidas en construcciones de carácter racional.

La lingüística antropológica, la etnología, la antropología social, la etnografía, basan su aparato académico en esta distancia esencial, desde la cual, se plantean la urgencia del rescate de las lenguas, las ideas, las prácticas, las producciones, las cosmovisiones bajo el eslogan de que Occidente, antes que explotarlas, debe aprender de ellas. Pero, en estos discursos ¿qué está siendo omitido? ¿Qué está siendo olvidado?

Planteo que para lograr la reinserción de la corporalidad en las perspectivas antropológicas habría que entrañar la disolución de la dicotomía cartesiana mente/cuerpo, tanto como de aquel alejamiento originario entre pueblos occidentales-indígenas como una separación inherente o natural. Un tanto a la manera en que Derrida hizo la lectura crítica de Foucault acerca de la distancia que este se impuso para hablar sobre la locura, escribiendo que “El orden es denunciado entonces en el orden” (Derrida, 1989, p. 53-54). Lo anterior implicaría, entonces, la consideración de la corporalidad más allá de su papel como herramienta de construcción intelectual, donde la construcción de las ideas sea lo prioritario. Es decir, que estaría sugerida, también, forzosamente, una crítica a la filosofía de Merleau Ponty (1985). El trabajo de este filósofo francés acerca de la percepción del cuerpo intenta dejar atrás el cartesianismo en términos de la dualidad cuerpo-mente, que pretende dar primacía a la construcción intelectual (de corte cognoscitivo-académico). Sin embargo, la fenomenología que construye en su lugar, parte de que lo importante es el pensamiento por sí mismo, la conciencia corporal al servicio del ejercicio cerebral. La fenomenología de Merleau Ponty explica que los seres humanos debemos la simbolización de los sucesos ordinarios a la estrecha relación humano-entorno, de este modo se constituye lo que sentimos, deseamos, pensamos, lo que nos convierte en ser y conciencia, lo observable para llegar a lo “racional” ahora bajo la dualidad cuerpo-objeto externo. La vía propuesta por Jousse será distinta, puesto que no busca símbolos, no pretende enunciar al hombre como un ser racional, no busca el “ser”, sino su gesto desnudo, llano, aquello que encarna en el día a día lo que salemos llamar “existencia”, nada que roce la “idea” del “más allá” metafísico, además de que, antes de señalar la relación cuerpo-objeto externo como dos cualidades que operan en diferentes niveles de realidad, enfatiza el carácter relacional, casi unificador, existente entre ambas, dado que el objeto externo, es sustituido por un elemento que se percibe con cualidades específicas, ellas mismas gestuales.

Está de más escribir que Jousse no apela a la dicotomía entre naturaleza y cultura. La manera de reflexionar al *anthropos* tuvo como punto de partida el definirlo como un “compuesto” que interrelacionaba estrechamente inteligencia y

musculatura. El segundo paso fue definir a la antropología como la ciencia que se ocupa de sumergirse en una interrelación primordial: la del cosmos con el ser humano. Dice Jousse: “En la concepción biológica, dos elementos, óvulo y esperma, una vez unidos, son uno, crece como uno y dinámicamente se desarrolla como uno. Este proceso no puede ser detenido. Algo análogo sucede en la interacción cosmos-anthropos: es una concepción [fecundación, en los textos jousianos la palabra concepción será reemplazada por la palabra intususcepción, que da cuenta de la manera en que los seres humanos captan e interiorizan los movimientos del entorno, y que forma parte del procesos del mimismo; ya que el término concepción es comúnmente usado por la metafísica]”¹⁰ (Jousse, 2016, p. 28). La diferencia entre naturaleza y cultura se difumina desde el momento en que ambas diluyen sus fronteras en el mimismo, definido por Jousse como la manera de conocer del *anthropos*, a través, de la imitación de los movimientos que observa en el exterior o sobre sí mismo, la manera en que los construye como gestos y los vuelve memoria; la naturaleza está en el ser humano como el ser humano habita en ella, y son, absolutamente indisociables, además, ambos son imposibles de ser contenidos en un concepto o categoría, a menos que esta esté, a su vez, supeditada a la ley del dinamismo universal. Desde aquí, podríamos indicar, como premisa primera, que cultura y naturaleza no están separadas, y que, por lo tanto, ni una ni otra pueden pensarse bajo modelos estáticos.

Los peligros de partir, teórica o metodológicamente de nociones como persona, metafísica u ontología no sólo están ubicados en el asiento cómodo que estas palabras ya poseen dentro del discurso común de las diferentes disciplinas, y de la cómoda acogida que les aguarda en el imaginario libresco de la academia. Está también en la facilidad con que el discurso, cualquiera que este sea, se tergiversa, se amaña, se descompone sobre todo, cuando promete facilidad en las maneras con que uno puede acercarse a lo que no conoce o a quienes no conoce, mientras se parte de conceptos y no de la rigurosidad de las prácticas que nos conminan a re-conocer, re-aprehender los contextos dados. Jousse nos habría

¹⁰ “In biological conception, two elements, ovum and sperm, once united, are one, grow as one and dynamically evolve as one. This process cannot be halted. Something analogous happens in the cosmos-anthropos interaction : it is a conception.”

puesto sobre aviso diciendo “esas famosas, así llamadas, ideas abstractas no son ideas. Son mimemas [gestos], es decir, cosas hechas con el cuerpo”¹¹ (Jousse, 2016, p.18).

No hay manera de aseverar que todos los pueblos llamados indígenas estén interesados o preocupados por construir o pensar ontológicamente (a partir de ideas o conceptos), o a través de modelos y teorías como nosotros lo hemos construido, por medio de la historia del discurso de la ciencia filosófica o antropológica. Recuérdese, por ejemplo, que la ontología implica nociones como “el más allá”, “la persona”, “los valores”, “el absoluto” o “la esencia” (Grenet, 1965), cuyo fin principal es la definición correcta, la nomenclatura estática del ser y sus accidentes, un cúmulo de conceptos desambiguados por medio de la segregación de sus relaciones y sus dinámicas, donde aparece, de nuevo, el espectro de la distancia. Todos esos elementos, desde Aristóteles (Libro IV, *Metafísica*; 2003, p. 161-204) a Martin Heidegger (*El ser y el tiempo*; 2009, p.36-63) fueron enunciados desde la filosofía europea o mediterránea, e intentaban dar explicaciones a problemas particulares dentro de su contexto inmediato, ¿acaso su recuperación en contextos no occidentales no compromete, más que el pensar de los diferentes pueblos, su hacer, sus prácticas, su conducirse, como si ellos mismos vivieran el discurso como lo hace la cultura académica de Occidente?

Partiendo de estas interrogantes, y de las algunas nociones centrales de Marcel Jousse, construí una manera alternativa de establecer mis estancias en campo, la libreta de notas tenía diferentes apartados donde ya no sólo se separaban mis interpretaciones de las de los pobladores de Tihosuco, sino que había un apartado más acerca de mi propia sensibilidad corporal.

Ubiqué los puntos de partida instalando mi corporalidad como una más dentro de las prácticas de la gente de Tihosuco que me rodeó y me ayudó a lo largo de esta investigación, y realicé el esfuerzo de mantener a raya mis “ideas” acerca de la cosmología que implicaba observar al universo como abstracciones que irradiaban “más allá” de mi entorno sensible. Es decir, me dispuse a sentir, a

¹¹ “Those famous so-called abstract ideas are not ideas. They are mimemes, this is to say things done with the body”

tratar de oír, oler, tocar y ver con más ahínco del que había puesto en práctica desde que tengo memoria.

A su vez, y derivado de lo mismo, traté de no convertir a la gente en mi única fuente de observación, estando más perceptiva de lo que sucedía a mí alrededor y que no tenía que ver con la acción humana. Mi intención era captar los movimientos que acontecían a nuestro alrededor, hasta llegar al punto en que ello comenzaría a mediar mis temas de conversación con mis colaboradores en Tihosuco. Esto me permitió, también, estar más atenta a narraciones como la que abrió esta introducción, cuando en años anteriores habría posiblemente terminado en el cúmulo de anécdotas no recuperadas en el texto.

Otra ventaja suministrada al trabajo por la metodología, consistió en que algunos temas eran imposibles de avanzar mientras estaba en la ciudad tomando clases y debía esperar a regresar a Tihosuco para preguntarlos, pero otros surgían o podían completarse con mis propias experiencias en el medio urbano; que aunque urbano, se encontraba sujeto a los sucesos naturales (o tan artificiales como el uso de la mano derecha o izquierda para girar manijas, tornillos, sacacorchos, entre otros) del mismo modo en que se desarrollaban en Tihosuco (el viento, las lluvias, el crecimiento de las plantas, entre otras cosas).

Contemplar el video y los fotogramas¹²—más que la fotografía, como técnica esencial de recolección de datos— aportó otro gran fundamento para la observación minuciosa de los gestos y los movimientos acontecidos en campo. Muchas cosas que mis notas habían pasado por alto, estaban resguardadas en las grabaciones y, definitivamente, los contextos y espacios que conforman a Tihosuco y sus alrededores, aunque los describiré a continuación, serán más comprensibles y asequibles para quienes se acerquen a ver los videos, puesto que nada retrata mejor un lugar que su imagen en movimiento.

En los siguientes párrafos, presento un resumen de las partes y capítulos que conforman este trabajo de investigación. El apartado que sigue al presente, intitulado “Notas sobre Tihosuco”, resume aspectos históricos, geográficos y

¹² Imágenes fijas extraídas de un video.

sociales del pueblo de estudio, dando relevancia a las fiestas y ceremonias que conforman su ciclo festivo, dado que varias de estos rituales, conforman el objetos de estudio de este trabajo. El apartado intitulado “Notas sobre el Giro en el área Mesoamericana”, hace un resumen, a manera de Estado de la Cuestión, de los autores e investigaciones que han elaborado textos sobre el tema de las procesiones en círculo y aspectos relacionados con los giros en contra o a favor de las manecillas del reloj, a todo lo largo del área mesoamericana. Dicho apartado resalta que este tipo de movimientos aparecen en diferentes contextos a lo largo de México. Dentro de este mismo apartado, también, se presentan los trabajos y autores que han investigado ceremonias y contextos en los que aparecen dichos giros, esta vez, concentrados en la región comprendida por la Península de Yucatán y el Estado de Quintana Roo, dentro de las cuales se encuentra ubicado Tihosuco.

La primera parte está dedicada por completo a la descripción etnográfica pormenorizada, presentando las ceremonias y los contextos en que el giro se hace presente, tanto a nivel ritual como de vida cotidiana, recomiendo al lector acudir, cada vez que le parezca necesario, al Apéndice de esta obra, para aclarar dudas con respecto a la lengua y el vocabulario empleado a lo largo de estos capítulos. Dicho Apéndice presenta comentarios que buscan abonar al entendimiento de lo descrito atendiendo entrevistas añadidas pero relacionadas al tema que resalta en las palabras en maya que le conforman, así como la manera en que otros autores han trabajado palabras afines en otros contextos. La segunda parte, está dedicada a la interpretación de los resultados de la etnografía, antes que interpretación mía, busco resaltar las interpretaciones de los tihosuquenses, así como las posibles interrelaciones que pueden resultar de tomar en cuenta el conjunto de los contextos atendidos en la etnografía. Después de las dos partes referidas se presenta el apartado de las Conclusiones, donde se concentran los resultados considerados como principales resultados derivados de la investigación en su totalidad. Al terminar este apartado, el lector encontrará el Apéndice, en el que se consideran como ejes centrales las palabras abrir y cerrar en lengua maya. A partir de ellas, se abre un conjunto de posibles etimologías relacionadas con las

prácticas ceremoniales y la vida cotidiana. Se construyó una red léxica con otras palabras que emergieron en los contextos mencionados, así como sus posibles relaciones con términos provenientes de otras lenguas mayenses, específicamente, el tsotsil y el tseltal porque trabajos realizados en estas regiones de Chiapas se vinculan con mi tema (Guiteras Holmes, Calixta, 1992; Vogt, Evon Z., 1993; Pitarch Ramón, Pedro, 2013; Sheseña Hernández, Alejandro, 2015).

Notas sobre Tihosuco

Tihosuco es un poblado perteneciente al municipio Felipe Carrillo Puerto del Estado de Quintana Roo, México. Se ubica a una hora aproximadamente, en automóvil, de la cabecera municipal con dirección a la frontera con el Estado de Yucatán. De Tihosuco, a dicho Estado, hay solamente una distancia aproximada de 30 kilómetros. Espacialmente, el poblado se encuentra en el sector Noroeste del territorio del Estado al que pertenece.

El censo poblacional del año 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010) arroja una cantidad total de 4 994, los censos se realizan cada 10 años, por lo que el siguiente censo será realizado en el año 2020; se realizan censos parciales a mitad del decenio mencionado, pero en el intercensal del 2015 los datos, únicamente, atienden a la población total del municipio, por lo que Tihosuco, en su parcialidad, no aparece como una población censada (INEGI, 2015, p.16).

La hidrografía del pueblo se caracteriza por ser subterránea (cenotes-dolinas), causado por el sistema kárstico que permea los suelos de la Península de Yucatán. Dentro del pueblo hay diversos cenotes pero, aunque, se les asocian apariciones extrañas o malos vientos, no son objeto de ningún tipo de ceremonia, su agua ya no es utilizada para consumo humano dado que los tihosuquenses saben que los cenotes están interconectados y que al estar varios de ellos contaminados por haber sido utilizados como basureros o letrinas, el líquido es

insalubre. La mayoría de los pobladores consumen agua de los negocios de venta de agua embotellada o en galones comerciales. La selva que puebla la región es tropical perennifolia, en las cercanías al pueblo los árboles son de baja altura, pero mientras más adentro se avanza, es posible encontrar árboles de gran altura. Aunque, según los moradores, ya no abundan como antes, todavía se avistan dentro de la selva venados, jaguares, pumas, y una variedad muy amplia de aves e insectos.

La orografía de la zona permite tener una vista concéntrica extensa de 360 grados desde las someras elevaciones del poblado, lo que facilita la observación a distancia del amanecer, el atardecer, el paso de las estrellas por la noche (sobre todo cuando en el pueblo hay interrupción del servicio de electricidad y que suele suceder en temporada de lluvias), los recorridos de las nubes, entre otros elementos atmosféricos.

El centro del poblado cuenta con una mayoría de viviendas de materiales no perecederos con suelo de cemento, aproximadamente, de las tres cuadras concéntricas al centro (donde se ubican el Ayuntamiento, la Casa Ejidal, la iglesia, el mercado y el parque) hacia las afueras del pueblo, aumenta visiblemente el número de casas construidas con materiales perecederos (casas de madera, adobe, con piso de cemento o de tierra y techos de palma de guano).

Cuenta con servicios de agua, luz y drenaje en un aproximado de siete cuadras a la redonda, partiendo del centro. Existen dos escuelas de Nivel Básico (Primaria), una Secundaria Técnica, un Colegio de Bachilleres (Preparatoria) y en el año 2014 se inauguró la Unidad Académica del Instituto Tecnológico Superior de Felipe Carrillo Puerto (ITSFCP, Nivel Superior) en las instalaciones del Colegio de Bachilleres. Posee un Comedor Comunitario instalado bajo la instancia de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), cuyas cocineras voluntarias atienden a un promedio de 20 personas al día (desayuno y comida), con un pago de \$15.00 por persona. Los alimentos, todos constituidos por enlatados y empaquetados, llegan mensualmente a la localidad. Las cocineras, continuamente utilizan el dinero de los ingresos para comprar utensilios de limpieza y de cocina, así como alimentos producidos en Tihosuco, “porque a la gente no le gusta mucho lo que

nos llega de parte de SEDESOL, y para ponerle sabor e ingredientes naturales, compramos un poco de verduras, frutas y algo de carne de vez en cuando” (Cocinera voluntaria del Comedor, comunicación personal, 15 julio de 2017).

Se restauró un edificio colonial que aloja una de las Bibliotecas de la Red de Bibliotecas Públicas del Estado de Quintana Roo y a la que la Dirección General de Bibliotecas dota de acervos constantemente.

Tihosuco destaca en la región, conocida también como “zona maya de Quintana Roo”, por ser uno de los puntos principales para el turismo que se dispone a recorrer La Ruta de las Iglesias (SEDETUR ha colocado señalamientos carreteros para promocionar dicha área), además, las instituciones culturales y de turismo le promocionan como uno de los bastiones de la época de la Guerra de Castas lo que procuró la restauración de uno de los edificios coloniales del centro del poblado, con el fin de albergar ahí el Museo de la Guerra de Castas, que cuenta con salas de exposición permanentes, que relatan por medio de textos, fotografías, maquetas, pintura y objetos de la época colonial encontrados por los tihosuquenses en las inmediaciones. En el museo se brindan servicios de guía turística, cursos para visitantes, cursos de verano para los pobladores, talleres permanentes y otras actividades que se rigen por los planes anuales que se envían desde la Secretaría de Cultura de Chetumal.

Hace aproximadamente cuatro años, un equipo de investigadores, liderados por el arqueólogo Richard Leventhal afincó en Tihosuco uno de los proyectos que conforman la iniciativa de rescate de zonas arqueológicas ubicadas en lugares en conflicto (contemplando a México, Siria e Irak) del Penn Cultural Heritage Center del Penn Museum y la University of Pennsylvania. Los equipos se concentran en la temática de la Guerra de Castas, relacionándose constantemente con los trabajadores y administrativos del Museo de la Guerra de Castas de la localidad, y últimamente, también con el Comisariado Ejidal. La principal actividad se concentra en las excavaciones (en las que contratan bajo un listado y turno de los ejidatarios del pueblo para la realización de la mano de obra) llevadas a cabo en la haciendas y poblados ubicados bajo la selva de la región y que fueron, en su mayoría, abandonadas durante la también llamada “Guerra Social Maya” (sobre

ella, hablaré más adelante). Los pobladores indican que todos los objetos que encuentran en las excavaciones son entregados a los arqueólogos que laboran en los sitios, quienes los registran y resguardan en el Museo de la localidad. A la par de las actividades arqueológicas, hay otros investigadores, afiliados al mismo proyecto de la Universidad de Pennsylvania, que llevan a cabo diferentes proyectos vinculados a temas como: el rescate de la lengua maya, censo de edificaciones coloniales en el pueblo, restauración de la iglesia principal y talleres de concientización acerca de la identidad maya y la historia de la Guerra de Castas que se imparten por parte de los investigadores a los ejidatarios de Tihosuco.

Acerca de la presencia de los extranjeros, los tihosuquenses me han comentado diversos puntos de vista. Unos, los observan con sospecha aludiendo a que “algo más se traen entre manos”, pero nadie sabe con certeza; otros, sobre todo aquellos que han sido remunerados por el trabajo de mano de obra u otra actividad que le es retribuida, hablan de ellos como bienhechores. Otra porción de la población, sobre todo aquellos que no han estado en las listas para laborar en los trabajos vinculados al proyecto, los observan con recelo aludiendo que, “como siempre, los extranjeros vienen a robar lo nuestro”. El cúmulo de rumores en torno al tema durante los primeros años era cuantioso, con el paso de los años, se ha prestado cada vez menos a ser el tema central de las conversaciones y la presencia semestral (los investigadores llegan sólo durante la mitad del año, algunos se quedan para terminar sus proyectos individuales específicos) puede pasar incluso desapercibida para muchos pobladores. Fue a partir de la llegada de este proyecto que un grupo de tihosuquenses despertaron su interés por la necesidad de instalar un Museo Comunitario, para resguardar y difundir el patrimonio local, sin la intermediación unívoca del Museo de la Guerra de Castas. Pero dicha iniciativa, debido a dificultades económicas y organizativas, todavía no es una realidad.

Una buena parte de la población se dedica al trabajo de la agricultura. Diferentes “apoyos” del gobierno al campo se traducen en entrega de vales que pueden ser canjeables por semillas de maíz, agroquímicos, herramientas para

aspersión de agroquímicos; así como los pagos mensuales de programas para las familias agricultoras. Muchos tihosuquenses indican que desde que este tipo de programas comenzaron a llegar al pueblo, muchos lo reciben empleándolo en el sostén diario de sus familias y dejando la actividad agrícola como una actividad esporádica o inexistente. Es necesario destacar, que varios tihosuquenses se resisten a emplear la semilla enviada por las instancias de gobierno, elaborando el tradicional guardado de semillas selectas para la siembra de los años venideros, sobre todos los varones mayores de 40 años. Las mujeres reciben otro tipo de “apoyo” relacionado con la educación de sus hijos o con los ancianos del pueblo, dinero que también se invierte en la manutención diaria de toda la familia.

Este poco apoyo y la inexistencia de programas que contemplen a profundidad los problemas que enfrentan los campesinos, para realizar constantemente y con seguridad económica el cultivo del maíz, provoca que una buena parte de la población migre diaria o semanalmente a las ciudades turísticas de Tulum, Playa del Carmen y Cancún para emplearse en hotelería, actividades restauranteras, parques temáticos (*Xcaret, Xel-Há, Xplor*, entre otros) y demás servicios turísticos. Diariamente, llegan camiones que trasladan trabajadores a los hoteles de lujo ubicados sobre a la carretera federal que conduce a dichas ciudades.

Otro porcentaje, se traslada diariamente a los cultivos hidropónicos de empresas particulares ubicadas sobre la carretera que conduce a Felipe Carrillo Puerto. Todos los trabajos mencionados hasta ahora, según me han indicado los pobladores, son, en su mayoría extenuantes y mal pagados, si se les compara con las mensualidades que ganan, dentro de los mismos sectores, aquellos que tienen puestos administrativos u organizativos. La mayoría de los tihosuquenses se emplea en el ramo de los auxiliares de servicio.

En el pueblo, aquellos que no viajan a otros lugares para trabajar poseen tiendas de abarrotes, ofrecen oficios como el de costura, carpintería, repostería, venta de comida, de ropa, comercio informal, venta de productos por catálogo,

entre otros. Cabe mencionar el trabajo tradicional realizado por los *j-meen*¹³, quienes en su mayoría realizan al mismo tiempo la siembra y cosecha de maíz. Los pobladores que no figuran en estos últimos rubros mencionados, como ya escribí antes, se mantienen con los programas económicos de gobierno, que, aunque, aseguran que no les alcanza como ellos quisieran, puede administrarse de manera que tengan algo que comer en casa todos los días hasta el siguiente pago.

Hace tres años, aproximadamente, comencé a observar, que aumentaba exponencialmente el número de personas consumidoras de estupefacientes ilegales. Los rumores acerca de su venta, distribución y consumo aumentaron visiblemente y hoy constituye uno de los problemas principales a los que se enfrentan en el día a día los tihosuquenses.

Religión, conformación de barrios, fiestas y ceremonias durante el año

La historia de la localidad aunque muchos investigadores la remontan a la época prehispánica y yo misma lo haya hecho así en investigaciones precedentes, quienes se acerquen al poblado verán, además del Museo de la Guerra de Castas, otros promocionales turísticos que vinculan al lugar estrechamente con la época prehispánica y la Guerra de Castas, lo cual es cierto, Tihosuco fungió un papel importante durante dicha rebelión, aunque sus moradores actuales proceden de pueblos del actual Yucatán, cuya presencia en la rebelión fue menor a la de los otros pueblos del área, para la mayoría ellos, la Guerra conforma un fuerte asidero identitario que define la forma en que se relacionan, sobre todo, con las instituciones gubernamentales o empresariales.

Para conocer un poco más acerca de la Guerra de Castas que se extendería de 1847 a 1901 (tomando en cuenta que este fue el año en que las

¹³ *J-meen* es el nombre dado, en la región, a los también conocidos popularmente como chamanes o brujos. Son los especialistas rituales a quienes, generalmente por herencia familiar, les es transmitido el conocimiento acerca de ceremonias, prácticas, rezos, herbolaria medicinal, entre otros elementos. Su traducción literal al castellano es *él que trabaja*.

fuerzas del ejército del general Nicolás Bravo se apoderaron de Chan Santa Cruz, hoy, Felipe Carrillo Puerto) y de cómo Jacinto Pat, líder rebelde maya, oriundo del cacicazgo de Tihosuco y cuya hacienda, ahora en ruinas, conocida como *X-Culumpich* está a pocos kilómetros del pueblo, aliado a Cecilio Chí y Manuel Antonio Hay comenzaron la rebelión, teniendo como uno de los primeros objetivos de ataque a la población española de Tihosuco; así como el desarrollo de la Guerra que motivaría el abandono del pueblo hasta el año de 1930 aproximadamente, año en que llegan las primeras familias repobladoras; pueden consultarse diferentes fuentes (Villa Rojas, Alfonso 1987; Caamal Caamal, Luis 2012; Farris, Nancy, 2012; Ramos Pérez, 2015).

Sobre este tema cabe destacar dos vertientes de análisis profundo acerca de la conformación de aquello que se suele llamar “identidad”, vertientes que no se excluyen entre ellas, sino al contrario. Por un lado, el gobierno estatal fomenta (parte de ello es el trabajo que ahora realiza Richard Leventhal en el pueblo) turísticamente la región anclado en que varios de los poblados actuales fueron los focos de la rebelión iniciada en 1847, a pesar de ello, la inercia turística se concentra en las playas y las ciudades principales de la Riviera Maya como Cancún y Playa del Carmen. Incluso, aquellos poblados que históricamente no dejaron de tener vínculos directos con la Guerra de Castas, como Chumpón (dónde se aloja una de las cruces parlantes), Tusik (poblado donde trabajo por varios años Alfonso Villa Rojas, precisamente en la época en que rebeldes de la zona buscaban poner fin al alejamiento con respecto al gobierno federal), o Tixcacal Guardia (donde se resguarda, según los pobladores, otra de las cruces parlantes), no son sitios que, primero, sean puntos de importancia para el gobierno porque no poseen construcciones coloniales, y en segundo lugar, porque los mismos comisariados ejidales, bajo la intención de mantener bajo resguardo la tradición, no ha permitido que las instituciones conviertan en focos turísticos a las iglesias tradicionales mayas que se ubican en sus pueblos.

Los pobladores y las autoridades de Tihosuco han estado abiertos a recibir los apoyos del gobierno para convertir a la localidad en un punto de visita turística, contrario a lo que se ha mencionado arriba con respecto a los otros pueblo,

Tihosuco no tiene una iglesia tradicional maya heredera de las prácticas de la antigua rebelión, los pobladores refundaron el pueblo hace menos de cuatro generaciones, en su mayoría provenientes de pueblos de Yucatán que no tomaron directamente parte de la Guerra y las confrontaciones pasadas.

En parte, debido a la influencia del discurso que ha erigido el gobierno con respecto a la actitud “rebelde” de los mayas de esta zona, los tihosuquenses han interiorizado que forman parte de las generaciones que heredaron prácticas, actitudes, aptitudes, de los mayas rebeldes (Caamal, 2012) que son exteriorizadas bajo diferentes circunstancias: confrontaciones por desacuerdos con los programas gubernamentales, peticiones no cumplidas, defensa de bienes territoriales, defensa de familiares agraviados o despojados por policía o ejército, entre otras.

La mayoría de los políticos que, con fines de propaganda partidista, llegan a los poblados de la región suelen atender a la dignidad, la rebeldía, la justicia, la lucha de los mayas herederos de los “*kruuso’ob*” de la Guerra, durante sus discursos. El tema de la Guerra de Castas es un tema de mucho respeto para los tihosuquenses, más allá de si se saben herederos directos o no, esto motiva que no todo lo que se les indica como reivindicativo, cuando se trata discursos políticos o de la instrucción que llega, por ejemplo, por parte del proyecto de los extranjeros de la University of Pennsylvania, sea tomado al pie de la letra, al menos por parte de los mayores. Como ya escribí, son situaciones concretas las que suelen llamar a la necesidad de esgrimir el “recuerdo” de la lucha social maya o la identidad alojada en la noción del “ser maya” que alude a las tradiciones, prácticas, fiestas, ceremonias, del pueblo y el uso de la lengua maya.

La población en su mayoría es bilingüe. Hay un porcentaje cada vez menor de personas mayores que son aún monolingües (únicamente hablan maya), en cuanto a afinidades religiosas, la mayoría de las familias con católicas, pero hay un alto porcentaje de familias afiliadas a las iglesias cristianas (Testigos de Jehová, adventistas, entre otros), estas últimas no tienen permitido continuar con ciertos rituales, asistir a ceremonias con rasgos católicos (como la mayoría de los rituales que acá se mencionan), y aquellas prácticas relacionadas al trabajo de la

milpa (pedimentos de lluvia, agradecimientos de cosechas, rogaciones), aunque no han desaparecido, han variado su forma y su nombre, pero continúan siendo parte importante de la vida de varias familias no-católicas.

Tihosuco se subdivide en varios barrios, algunos de ellos tienen su propia capilla, pero todos tienen su fiesta patronal, llamada “gremio”, con amplias listas que enumeran a los organizadores (que antes se llamaban, en maya, *j-kuuch*, “cargador”, y ahora se conocen como diputados) de los años venideros. El patrono del pueblo es el Niño Dios y su gremio tiene lugar en diciembre. Aunque la mayoría de los elementos del gremio son de origen católico es posible reconocer ciertos rasgos insertos de origen probablemente precolombino, como la elaboración del pib o “*píib*” (nombre que se asigna a los hornos o huecos hechos en la tierra para la elaboración de comidas, generalmente, los alimentos así preparados, bajo tierra, están también acompañados de la misma palabra). Los gremios son muy concurridos por los tihosuquenses, en varios se involucran los negocios de las cerveceras, de los conjuntos musicales, toreros, ganaderos, en otros poblados incluso, los partidos políticos y las campañas se implican con aportaciones económicas importantes.

A diferencia de los gremios, empresas productoras, negocios y partidos políticos no se involucran en las ceremonias cercanas al trabajo de la agricultura de maíz, ya que en ellas el trabajo directo funge una parte importante (Ramos Pérez, 2015) y los insumos, según los *j-meen* y los tihosuquenses deben provenir, también del trabajo directo de los involucrados. Debido, también, a que su conformación es familiar y vecinal, las ceremonias como el *u janli kool* (“comida de la milpa”, en castellano) suelen tener poca presencia de la ingesta de alcohol, se realiza por lo menos una vez al año por parte de las familias que trabajan la cosecha del maíz, su función radica en agradecer a *Jajal Dyoos*, los *chaques* y los *yuumtsilo’ob* por el cuidado del maíz sembrado por ellos ese año, pero los pobladores me han dicho que puede realizarse también al principio (para pedir buenas cosechas) o la mitad del desarrollo de las plantas (en caso de falta de lluvias, para pedir las, por ejemplo).

Además de estas ceremonias, existen otras que no he tenido la oportunidad de presenciar, como el *loj ts'oon* (ritual para las escopetas de caza), o la preparación de los fallecidos antes de su entierro. Si alguien tiene problemas en el presente o quiere saber lo que debe hacer en el futuro, o quiere una limpia, entonces acude al *j-meen* para que le “saquen su suerte”. Durante esta ceremonia el especialista ritual hará una limpia breve, rezos y verá en su *sáastun* (objetos de adivinación encontrados por el *j-meen* de manera accidental y que le indican que debe seguir el oficio, pueden ser piedras u otro tipo de objetos pequeños, ya que deben caber en un vaso de cristal, no comunes y que se interpretan como “señales” cuando son halladas, generalmente en el monte) lo que en el presente aqueja al solicitante o consejos acerca de decisiones que debe tomar.

Ahora bien, el tema de este trabajo de investigación se centra en aquellas prácticas y ceremonias durante las que se llevan a cabo procesiones en giro o gestos en giro dentro de sus ejecuciones. A continuación elaboro, a manera de Estado de la Cuestión, algunos trabajos e investigaciones que mencionan o que desarrollan el tema que acá interesa, aunque no se circunscriban a la cultura maya o la misma región de trabajo (algunos otros sí). Sin embargo, cabe aclarar que las ceremonias que escogí como parte del objeto de estudio no son las únicas que presentan estos movimientos y gestos, puesto que he observado que durante el *u janli kool*, por ejemplo, una parte importante del proceso y los rezos la ocupan la limpia y pedimentos de cuidado por parte del *j-meen* a las deidades, para con los dueños de la milpa que celebran la ceremonia y sus familiares directos, dicha limpia implica que el especialista gire un bote de metal con carbón y chile quemado que sostiene sobre las cabezas de los involucrados, en sentido levógiro y dextrógiro, círculos que varían de nueve giros a trece, dependiendo si es hombre o mujer quien es atendido en el momento. Es posible que durante los rituales enunciados en el párrafo anterior también se lleven a cabo elementos que involucren giros, pero, por ahora no podría aseverarlo.

Notas sobre el giro en el área mesoamericana

Fuera de la región conformada por Yucatán y Quintana Roo

El tema de las prácticas rituales y su posible simbolismo cosmogónico en los que aparecen continuamente procesiones en sentidos levógiro y dextrógiro ha sido, previamente, documentado por diversos autores a lo largo del área mesoamericana. El primer caso que recupero es el de Gary Gossen (*Los chamulas en el mundo del sol*), antropólogo que realizó investigaciones en Chiapas cuyos temas centrales giraron alrededor de la oralidad y cosmología indígena tsotsil del pueblo de San Juan Chamula, las observaciones en campo del autor le llevaron a percatarse de la enorme importancia de las procesiones en giro en sentido levógiro (en contra de las manecillas del reloj) durante las ceremonias, de este modo, en sus indagaciones acerca de las razones por las que estos movimientos eran establecidos así, describió que

existe una abrumadora tendencia de casi todos los movimientos rituales chamulas a seguir el sentido contrario al de las agujas del reloj. Esta dirección es el equivalente horizontal de la diaria trayectoria vertical del sol a través del cielo desde el este hasta el oeste. [...] De esta manera, el comienzo de todo circuito ritual (en sentido contrario a las manecillas del reloj) se convierte en el “este conceptual” (Gossen, 1990, p.55).

A lo largo de los capítulos 1 y 2, de esta tesis, se encuentra una sostenida consideración, por parte de los tihosuquenses, del lado Este del contexto para iniciar los circuitos ceremoniales, y aunque la mención del astro solar es poca, sí se le relaciona con el punto en que habita la deidad principal. Gossen apuntó también, algunas ideas que el lector encontrará de manera semejante en la etnografía de este documento, tales son las nociones que relacionan a la mano derecha con aspectos positivos, mientras que a la izquierda se la vincula con aspectos negativos, orientaciones y significaciones expresadas también con relación a los puntos cardinales (Este-positivo y Oeste-negativo). Pero el cambio estacional, en esta investigación sigue una confluencia de aspectos, sí relacionados al sol, pero también fuertemente vinculados a la percepción sensorial

y visual de los vientos y nubes. Dichos elementos serán también retomados en la parte segunda de este trabajo.

El siguiente caso enumerado es el de Evon Z. Vogt (1993), las procesiones rituales que conllevan giros constituyen una de las partes exploradas en el libro *Ofrendas para los dioses*. Su objetivo principal es el análisis simbólico de los rituales zinacantecos, dado que las preocupaciones del autor yacen relacionadas a un minucioso análisis descriptivo de diversas ceremonias dentro de las cuales no se profundiza extensamente en los sentidos y significados que tienen las procesiones con dirección este-norte-oeste-sur o al contrario. Algunas de las interpretaciones que ofrece son las derivadas de preguntas con relación a:

por qué los zinacantecos al recorrer un orden ceremonial, de altar en altar, casi siempre proceden en sentido contrario al de las agujas del reloj. [...] Ensayé varias hipótesis, incluyendo claves de la naturaleza — tales como el aparente movimiento en sentido contrario al de las agujas del reloj de las constelaciones en torno a la estrella polar— como posibles modelos de esa regularidad. Esta hipótesis en particular no produjo nada de valor entre los informantes; tampoco era muy sólida en sí, pues docenas de culturas tribales en el hemisferio norte observan las mismas constelaciones moviéndose cada noche en sentido contrario al de las agujas del reloj y sin embargo proceden siguiendo el sentido de las agujas en sus circuitos ceremoniales. (Vogt, 1993, p.14)

Al final, deduce que el sentido simbólico de los circuitos se asocia a los hallazgos de Gary Gossen relacionados con la importancia de la mano derecha, ya que “cuando los participantes en un ritual miran al ‘espacio sagrado’ y se disponen a ‘cerrarlo’, inician su movimiento hacia la derecha, creando así un circuito en sentido contrario al de las agujas del reloj” (Vogt, 1993, p.14-15). En los breves análisis dedicados a la acción de cerrar el espacio ritual, Vogt argumenta que el cerco realizado durante el ritual implica para los zinacantecos la necesaria separación entre su dominio (cultura) y el dominio de los dioses (naturaleza), donde “el orden de los dioses es visto como una amenaza para el orden de los hombres” (Vogt, 1993, p.294)

En cuanto a procesiones rituales que guardan semejanza con las descritas por Vogt y Gossen, se recupera la investigación de Alejandro Sheseña intitulada *Joyaj ti' ajawlel: la ascensión al poder entre los mayas clásicos* (2015), realizados en San Pedro Chenalhó, basado su estudio en los trabajos de Calixta Guiteras

Holmes, sobre las acciones de cerrar y las procesiones. Este autor indica que los pobladores realizan una visita que llevan a cabo:

portando los estandartes sagrados, a los sitios naturales importantes circundantes a la cabecera —el cerro de la Santa Cruz al poniente, un río al sur, un manantial al oriente, en cada uno de los cuales se alzan cruces- donde queman incienso y pronuncian oraciones a las divinidades con los fines señalados. Al visitar todos estos sitios, los participantes en realidad encierran el poblado para asegurar su protección. (Sheseña, 2015, p.39)

Sheseña cita amplia bibliografía para argumentar una posible mejor lectura de un glifo prehispánico (leído como *joy*) que aparece en las estelas vinculado a actos de ascensión al poder por parte del gobernante maya en turno y que estaría dando cuenta de procesiones realizadas por el mismo gobernante durante dichas ceremonias y que, al parecer se relacionan con un orden levógiro (contra las manecillas del reloj), que se relaciona, también, con la lectura del paso de los días en el *tsolk'in*, que proceden en este mismo sentido este-norte-oeste-sur (Sheseña, 2015, p.113).

Teniendo en cuenta que el interés del presente trabajo no es argumentar en función del remitirse a un pasado prehispánico, es preciso mencionar que la extensa bibliografía de la investigación permite al autor concluir que, en su opinión, los rituales de entronización, donde se presentan las procesiones

en su aspecto más elemental, confirmaba simbólicamente los derechos de una población original sobre su tierra encerrándola, acto metafórico de cosmogénesis que reproducía el proceso ritual original gracias al cual las divinidades locales permitieron la ocupación formal de ese espacio en su orden conocido, lo que explica el interés de que estos ritos sean hasta la fecha periódicamente conmemorados. [...] Lo que reviste de relevancia en términos políticos a la procesión fundacional en cuestión —más allá de la confirmación simbólica de los límites de la comunidad entera— es la conducta o forma de actuar adecuada que propicia como sistema de signos, gracias a su naturaleza visual, en los actores políticos (Sheseña, 2015, p.145)

Recupero este trabajo, para saber cómo se relacionará con el desarrollo de la investigación que me compete, más allá de que muchas de las fuentes citadas por el investigador no provengan de contextos actuales, como los que yo misma trato.

Otro rasgo que deseo recuperar, porque llamó mi atención en el texto de Sheseña, aunque el autor no se detiene mucho es este aspecto, es que con

respecto a las procesiones en giro, realizadas en ceremonias actuales de los habitantes de Bachajón (hablantes de tseltal), “El proceso completo, desde el *xoral* hasta el recorrido de los *kapitan* en andas, se conoce con el nombre de ‘caracol’. Cada día se realizan dos ‘caracoles’, uno por la mañana y el otro en la tarde” (Sheseña, 2015, p.35). No sabría si los informantes, en este caso se refieren a la concha del gasterópodo o a la caracola, independiente de quién la habita, pero, los caracoles presentan, en su caparazón, una morfología constante en la que la espiral (levógira y dextrógira, dependiendo de desde dónde se le observe) tiene un papel importante (García-Cubas, Antonio, 1981).

Este tipo de giros presentes en procesiones, también, se encuentran en culturas aposentadas en la región Norte de México. Tal es el caso, señalado entre los Coras y trabajado por Margarita Valdovinos. En la cita siguiente, igual que en el ejemplo citado por Sheseña, la procesión en sentido levógiro se relaciona con el acto de cerrar el espacio para resguardarlo:

La rotación en sentido levógiro es la más común. Este sentido indica entrar en algo, la apertura o inicio de algún acontecimiento sagrado. Es la que se usa durante las danzas concéntricas de las fiestas agrícolas (Mitotes) y las fiestas de Carnaval (Pachitas). Es en este sentido que se recorre el pueblo en las procesiones rituales. La rotación a través de los barrios, tanto de los cargos como de algunas fiestas, como la Semana Santa, equivale a rodear la tierra. Su objetivo es proteger a todos los que están en el mundo y mantener a todos los que pertenecen a ella en el ciclo sagrado de la vida. (Valdovinos, 2002, p.55)

Asimismo, se encuentran investigaciones que abonan a la recuperación de movimientos que involucran giros en sentido dextrógiro, ahora ya no únicamente asociados a espacios específicos, sino al cuerpo de un individuo. Con relación a ello, recupero aquí las investigaciones realizadas por el antropólogo Pedro Pitarch en Chiapas, entre los tzeltales de Cancúc, en su libro *Ch’ulel: una etnografía de las almas tseltales*, Pitarch describe que los procesos de curación de enfermedades implican una serie de movimientos realizados por el rezador para contrarrestar el daño infligido sobre el paciente, para ello, cito en extenso

Hasta la pausa en que asperja al paciente con aguardiente [...], el rezador sólo nombra personajes sagrados que se hallan en el interior de la iglesia de Cancúc, según la posición relativa que ocupan en el sentido contrario a las agujas del reloj.

Después de esta pausa, los personajes nombrados corresponden a los santos patronos de los pueblos cercanos a Cancúc, distantes no más de un día o dos de marcha; aquí también el sentido del itinerario es levógiro, ya que progresa desde el centro de Cancún hacia un punto en el este, donde está Ocosingo (que en un mapa tzeltal imaginario se hallaría “arriba”), para que desde allí, trazar un semicírculo hacia el norte (a la “izquierda”) y luego descender hacia el oeste de Cancúc (abajo). [...] En las oraciones de la clase *poxil* [cursivas en el original], como la que estamos comentando, al parecer únicamente se traza un movimiento de semicírculo, mientras que en oraciones de otra clase el círculo en torno a Cancún se cierra del todo, citando otros pueblos. (Pitarch, 1996, p.244-245)

El autor aclara que esta misma dirección, levógira, como ya cité arriba, “cierra el espacio”, para separar lo que queda adentro de lo que permanece afuera. La dirección dextrógira alude a lo que en un plano horizontal sería la dirección este-sur-oeste-norte. En su libro *La cara oculta del pliegue*, Pedro Pitarch analiza la forma en que un paciente de Cancuc, Chiapas, resulta enfermo. En la percepción cancuquense, las enfermedades penetran y se asientan en el organismo de la víctima en forma de texto “y lo hace mediante un movimiento de rotación dextrógiro, como el de un trompo, un movimiento capaz de rasgar y abrir” (Pitarch, 2013, p.74). En los siguientes apartados abordaré este giro que en varias ocasiones se relaciona con el sentido que “abre”.

Los movimientos en forma de giro o círculo, también, se leen en *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin. Para este caso, la dirección este-norte-oeste-sur (levógira) se explica en relación a que “el tiempo de cada día iba procediendo de uno de los árboles cósmicos, en un orden este-norte-oeste-sur” (López Austin, 2012, p.72). Aunque, específicamente, no se analizan las acciones de abrir o cerrar vinculadas a estas direcciones o procesiones, se hayan menciones que podrían tener relación con ello, por ejemplo, cuando López-Austin describe la introducción del *tonalli* (aliento o soplo otorgado por divinidades a los niños), la frase náhuatl que refiere dicha acción explica que la palabra que indica la manera en que penetra el soplo en el ser humano es *mamali* “pero el verbo se refiere al movimiento en giro que hace el barreno para perforar” (López Austin, 2012, p.228). Además indica aspectos cosmogónicos que dan cuenta de giros insuflados sobre la tierra desde el quinto cielo (así como movimientos giratorios relacionados a la forma en que las fuerzas divinas celestes bajan a la tierra, representados por el *malinalli*) llamado, también, “cielo donde está el giro” (López

Austin, 2012, p.229). Pero estos giros relacionados con el verbo de amarrar, cerrar o asir, únicamente aparecen mencionados en la frase: “El hombre podía ‘asir, apretar’ su destino (quicui, quipachoa) o podía dañarlo” (López Austin, 2012, p.234). Dicha frase estaría indicando que el *tonalli* debía estar bien apretado o asido, para correr menos el riesgo a padecer enfermedades o comportamiento sociales percibidos como inadecuados, por esto mismo era que, para enmendar el *tonalli* a un menor “lo mejoran con un rodeo” (López Austin, 2012, p.232).

En Azoyu, ubicado en la región de la Costa Chica de Guerrero, durante las procesiones ceremoniales que se realizan para petición de lluvias, los habitantes, en su mayoría hablantes de la lengua tlapaneca, estando en la cima o en los ojos de agua donde se realizarán las ceremonias se sigue

más o menos el mismo patrón, llegan al lugar [...] se ponen frente al altar, luego el que va a dirigir el ritual, el *meso*, dice que van a abrir la puerta o el espacio para poder realizar la ceremonia, y entonces lo que hacen es dar una vuelta en la que comienzan de lado derecho hacia la izquierda, es decir al contrario de las manecillas del reloj [dirección levógira]. Para cerrar hacen lo mismo, sólo que ahora en la dirección contraria [...] los *mesos* cambian, no son siempre los mismos, porque hay tres comités y varían, pero las direcciones no cambian,... he observado que son las mismas y ellos dicen que la primera es para abrir y la segunda para cerrar”. (Antrop. Angélica Ayala Galván, comunicación personal, 19 de abril del 2018)

De nuevo en el caso de los Coras, en Santa Teresa, que se ubica en parte más alta de la región Cora, hay diversas danzas y ceremonias en las que es posible encontrar giros. Por ejemplo, durante la danza conocida como “Del tambor” y que se ejecuta cuando los que poseen algún cargo, saldrán del mismo para dar lugar a los nuevos encargados, los primeros participan y

los giros que ellos hicieron fueron hacia las manecillas del reloj, ellos dijeron que esto era porque ya iba fuera el gobernador, ya se desenredaba del cargo, la palabra que ellos usaron fue “ya me desenredo del cargo. [...] En las danzas del Mitote de la Chicharra, que suceden en mayo, hay varios giros. La danza trata la escenificación de cuándo se va a sembrar el maíz, en ella, la mayoría de los giros que aparecen son en sentido contrario a las manecillas del reloj. [Por otro lado] al tercer día del mitote, al sacar a los niños de la casa donde se realizó la ceremonia, al salir dan cinco vueltas, pero las mujeres salen a la cuarta vuelta, esos giros se dan en contra de las manecillas del reloj, a eso, ellos le llaman la salida, y se paran por momentos en cada uno de los puntos cardinales, esta y la

del gobernador es donde lo que quieren decir los giros, se ve con más claridad” (Antrop. Frine Castillo Badillo, comunicación personal, 19 de abril del 2018).

El haber considerado estas investigaciones y trabajos llevados a cabo en diferentes regiones de México, indican la importancia de este tipo de movimientos y gestos dentro de pueblos con diferentes lenguas; pero que, en las formas de nombrar o interpretar los giros, utilizan palabras muy cercanas a las que acá aparecen dentro de la región maya-hablante. En el siguiente apartado se indican los temas de interés por medio de trabajos e investigaciones elaboradas dentro del área de estudio en la que se encuentra Tihosuco.

Dentro de la región de estudio conformada por Yucatán y Quintana Roo

Los trabajos descritos por Pedro Pitarch Ramón y Alfredo López Austin describen los giros y las acciones de abrir, cerrar, amarrar o desamarrar relacionadas con aspectos de la individualidad. En relación a investigaciones realizadas en el área maya, en la actualidad se encuentran las ceremonias de *jets méek'*, cuya finalidad es posibilitar al individuo (desde sus primeros meses de vida) una vida plena. Esta ceremonia es una de las más trabajadas en el área de la península de Yucatán y en el Estado de Quintana Roo.

El trabajo realizado por Dolores Cervera en Yucatán, describe y además brinda interpretaciones relacionadas con las acciones de abrir y cerrar en las procesiones del *jets méek'*:

El único o el primer circuito de las ceremonias se recorre en sentido contrario al giro de las manecillas del reloj, siguiendo en forma real o simbólica una secuencia este, norte, oeste y sur que finaliza en el centro. Es decir, sigue la dirección que equivale horizontalmente al ciclo diario y al ciclo anual del sol. Entre las direcciones del cosmos, el este es la más importante, pues por ahí emerge el sol después de su recorrido nocturno por el inframundo. A este sentido se le nombra a la derecha por la primacía de la mano derecha. El recorrido tiene como propósito delimitar o atar el espacio ritual y abrir un camino entre la tierra y las direcciones del cosmos para establecer un espacio de comunicación con los seres extramundanos que ahí residen. En las diversas ceremonias se realiza un segundo

circuito pero en el sentido de las manecillas del reloj, siguiendo una secuencia inversa a la del primero o a la izquierda en maya, con lo que se cierra el camino y se desata el espacio ritual. (Cervera, 2007, p.23)

Este mismo tipo de giros relacionados con las acciones de amarrar, desatar, cerrar y abrir aparece en ceremonias como el *Loj Kaaj*, ritual para proteger los pueblos, registradas en Yucatán y Quintana Roo; o el *Jets' Lu'um*, ritual para proteger los solares y las milpas de los pobladores de esta región maya. Se han presentado una serie de trabajos que dan cuenta del objeto de estudio de este proyecto de investigación, cada uno de ellos describe y ofrece someras interpretaciones de los movimientos, procesiones y gestos vinculados a los verbos relacionados con cerrar y abrir. A su vez, hacen visible la importancia de este tipo de pautas tanto a nivel individual como a nivel comunitario.

La investigadora Marianne Gabriel, escribió un artículo intitulado “A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y de las nubes. Las deidades direccionales mayas”, publicado en el libro *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico* (2013), coordinado por Alejandro Sheseña. Parte de esta investigación, amplia en datos acerca de la percepción de los puntos cardinales entre los mayas peninsulares actuales, menciona que:

En las ceremonias de protección colectivas se hace énfasis en la periferia. Para lograr la expulsión de los poderes sobrenaturales negativos, se arma un “cerco virtual” de protección en la periferia alrededor del territorio a proteger, se colocan cruces nuevas en el centro y en las cuatro esquinas del terreno y se siembran antídotos contra los vientos malignos. El *h-men* y los hombres caminan dos vueltas (en y contra el sentido de las manecillas del reloj) alrededor del terreno para protegerlo rociando vino ceremonial o *saka'* o aguardiente en todo el camino y colocando los antídotos en la tierra que se entierran en la segunda vuelta. (Gabriel, 2013, p.289)

Aunque, al no ser propósito del artículo, no abunda mucho en las posibles interpretaciones de ambos giros (levógiro y dextrógiro) es importante resaltar el cúmulo de datos que arroja sobre, la importancia de los cuatro puntos cardinales y el cenit en la línea equinoccial, así como los solsticios, en la observación y definición de peticiones de lluvia y marcado de orientaciones en las diferentes ceremonias que aborda. Cuestión que retomaremos más adelante cuando se

describa la posible relación de la observación rotatoria de las nubes con los solsticios en Tihosuco.

Con relación también a los giros, el historiador José García en su artículo titulado “Pinceladas acerca de la historia de un pueblo maya: Yaxkukul, Yucatán, México”, analiza el “deslinde de tierras” del pueblo de Yaxkukul a través de fuentes coloniales, dicho análisis le lleva a describir que parte del procedimiento involucró caminatas en giro, puesto que

“El orden seguido durante el itinerario, según se desprende del análisis de los ‘deslindes’, fue en sentido contrario al movimiento de las manecillas del reloj, orden ritual documentado en otras fuentes de origen indígena.” (García, 2009, p.79)

En este mismo sentido, pero esta vez, refiriendo algunas citas correspondientes al área peninsular, Alejandro Sheseña, describe las mojoneras y ciertas procesiones documentadas en la época colonial siguiendo las investigaciones de Tsubasa Okoshi y Quezada, y Landa

En este sistema los “mojones” eran marcadores que en realidad señalaban el fin de estas líneas radiales; podían ser pozos, cuevas, cerros, árboles o los propios asentamientos en su calidad de inamovibles [...]. Por ello las palabras europeas “lindero” y “mojón” eran vocablos inexistentes en las lenguas mayas prehispánicas [...]. La procesión fundacional descrita en las estelas de Copán debe corresponder entonces a aquella caracterizada por un movimiento centro-periferia-centro [...] semejante a la que se realizaba durante el ritual de año nuevo según Landa [...] y que, como ya hemos citado, consistía en la visita a las cuatro orillas del pueblo [...]. Como lo vimos, este tipo de procesiones originalmente son del tipo de centro-periferia-centro pero adquieren la naturaleza concéntrica al abarcar la totalidad de los cuatro cuadrantes cardinales en un orden contra las manecillas del reloj. (Sheseña, 2015, p.98-99)

De lo anterior es necesario remarcar la importancia de los movimientos mencionados como “centro-periferia-centro”, ya que también son mencionados en las ceremonias que describiré a continuación, movimientos que no excluyen a los movimientos en círculo en o en contra de las manecillas del reloj, sino que muestran su relación.

Estos movimientos relacionados a las acciones de abrir, atar y desatar, son mencionados y elaborados por el lingüista y antropólogo William F. Hanks, en su obra intitulada *Referential practice* (1990), la relación de los verbos con los

momentos (inicio y final) de las ceremonias es muy parecida a la que se describirá en el siguiente capítulo etnográfico:

Las ubicaciones cardinales son descritas como *tukantí ? icil ká ?an, tukantí ? icil lú ?um* “en las cuatro esquinas del cielo, en las cuatro esquinas de la tierra”. Son citadas en el discurso ritual en orden rígido específico, generalmente contra las manecillas del reloj comenzando por el este en las fases de apertura del performance, *he ? ik b'éel* “abrir el camino”, y *'k'asik méesa* “atar el altar”, luego, con las manecillas del reloj, al final, *wac'ik méesa* “desatar el altar”¹⁴. (Hanks, 1990, p.299)

El lector podrá percatarse de que en los siguientes apartados etnográficos es nula la mención de las asociaciones de un esquema cuatripartito del cosmos, de la tierra o el cielo, a la manera en que Hanks lo describe, por ejemplo, aunque los pobladores mencionan las cuatro esquinas del cielo o los espacio ceremoniales, ellos son referidos para describir procesiones o movimientos en círculo. Ello se debe, en parte a que no era el interés de este trabajo dar por hecho que esas relaciones con esquemas cósmicos existirían, por lo que no realicé preguntas acerca de cómo los giros podían o no relacionarse con un diagrama cósmico, terrenal o celeste. Sin embargo, encontrará el lector relaciones entre los giros y ciertas formas de observar el cielo, por ejemplo, pero sin aludir a si, en este último caso, se trata de un giro que ata o desata.

En la obra del investigador Javier Hirose, quien lleva varios años realizando investigaciones dedicadas a los pueblos mayas de Yucatán y Quintana Roo, me fue posible encontrar un texto que, precisamente aborda los movimientos rituales, entre ellos, los giros que aparecen en varias de las ceremonias retomadas en este trabajo, como el *k'eex* y el *sutup* (nombrado en esta tesis como *suput*), sobre ellos, describe

Es por ello también que en diversos momentos del ceremonial maya de sanación algunos elementos o eventos rituales deben ser manipulados siguiendo un movimiento circular y en un sentido determinado (referido al desplazamiento de las manecillas del reloj, generalmente en contra). Por ejemplo, en rituales como el *k'eex* (ritual de “cambio”), el paciente da vueltas alrededor del copal encendido

¹⁴ “The cardinal locations are described as *tukantí ? icil ká ?an, tukantí ? icil lú ?um* ‘at the four corners of (the) sky, at the four corners of the earth’. They are cited in ritual discourse in rigidly specified order, usually counterclockwise starting with the east in the opening phases of a performance, to *he ? ik b'éel* ‘open the road’, and *'k'asik méesa* ‘bind the altar’, then clockwise at the ending, to *wac'ik méesa* ‘unbind the altar’.”

(colocado en el piso) y el *h'men* gira el pollo sacrificado alrededor de su cabeza, ambos en sentido contrario a las manecillas del reloj [...], para luego girarlo en sentido inverso [...]. De manera semejante se gira el fruto del *sutup* [...]nueve veces en el sentido en que se desenrolla (contrario a las manecillas del reloj), dentro de la boca del paciente, para “desamarrar” la lengua, para después girarlo otras nueve veces en sentido contrario para “amarrarla” [...]. Igualmente en el proceso de curación del “cirro” (*tipte*) una vez que éste ha sido “acomodado” en el centro del ombligo, se “cierra”, haciendo un giro con la mano (envuelta en una tela) en el sentido de las manecillas del reloj [...]. De este modo, el movimiento circular contrario a las manecillas del reloj está asociado a la acción de soltar, dejar fluir, abrir, es decir, “desamarrar”, asociado también al devenir y el destino; mientras que el sentido inverso se asocia a la acción de fijar, “cerrar”, o “amarrar”. (Hirose y Terceij, 2010, p.130-131)

En el texto anterior aparecen descritos con claridad las direcciones del giro y su conexión con las acciones de soltar, abrir o cerrar y amarrar, como el lector verá en el siguiente apartado, estos son, más o menos, explicados del mismo modo en Tihosuco, pero las variantes son notables. Esto, debe poner sobre aviso al lector que espere significaciones unívocas adjudicadas a los giros, ya sean estos, levógiros o dextrógiros, lo importante es que, como Hirose hace constar, los giros forman una parte muy importante de los movimientos ejecutados dentro de las prácticas y ceremonias mayas, por lo tanto, las significaciones que los tihosuquenses les adjudiquen, tiene un papel central durante las mismas, hasta el punto de definir sus funciones y sus relaciones.

Las distancias o similitudes y cercanías con los autores hasta ahora mencionados, serán desarrolladas en el apartado interpretativo (capítulos 3 y 4) de esta investigación, pero el propio lector podrá sopesarlas desde la exposición de la propia parte etnográfica. La bibliografía e información a disposición sobre el tema es numerosa, pero suele constar de menciones someras o desarrolladas, ubicadas dentro de temas más amplios o incluso divergentes. El trabajo de investigación que realicé, por lo tanto, comprende uno de los primeros esfuerzos que se concentran en indagar cómo se realizan los movimientos y gestos en giro, dentro de prácticas y ceremonias en un pueblo maya, así como la manera en que los pobladores los interpretan.

Primera parte. El giro: cerrar y abrir el espacio y el cuerpo

En una de mis últimas estancias en Tihosuco, para la realización de este trabajo, fui invitada por Rosalía Chan Moo¹⁵ a la preparación del Relleno negro¹⁶ —comida cuya presencia es esencial en las festividades de la población—, ya que en su casa estaba por celebrarse una boda. Amigos y familiares tihosuquenses saben ya que muchas de mis preguntas en el pasado han estado relacionadas con las ceremonias mayas, con las narraciones sobre deidades antiguas, entre otras cuestiones similares, lo que procura que este tipo de invitaciones, frecuentemente, vengan acompañadas de frases envueltas en cierto misterio. Doña Rosalía, al invitarme, me dijo lo siguiente: “¡Es interesante!, porque ya casi nadie lo hace como lo haremos en esta ocasión; tiene sus secretos, antes habían grupos de mujeres que se llamaban las *X-kuus*, que sólo se dedicaban a quemar el chile para los rellenos, porque una debe ser valiente para hacerlo, no cualquiera.” Después de un discurso como este, que entrelaza reto y enigma a la vez, resultó difícil negarme.

La quema del chile se hizo a las cinco de la mañana en un espacio alejado del traspatio de la casa de doña Rosalía. Estas características se deben a que si se realiza al mediodía o cerca de alguna casa, la gente puede ver afectadas sus vías respiratorias por el penetrante humo del chile. Pero doña Rosalía me habló de secretos, “muy secretos”, así que, entre estornudos, tos y ahogos causados por el humo, pregunté acerca de aquellos secretos que me fueron referidos al principio. Entonces doña Rosalía sacó de su delantal un pequeño recipiente redondo de un ungüento comercial, mezcla de alcanfor, mentol y eucalipto, conocido en México con el nombre de VapoRub y me lo extendió diciendo: “Este es el secreto. Lo pones en tu nariz y ya no te da tos ni estornudo.” No sé qué expresión vio en mí, que empezó a reír. Todas las asistentes de ese día rieron a carcajadas, más aún cuando doña Rosalía dijo: “Si quieres puedes dar nueve vueltas antes de

¹⁵ Doña Rosalía es mi comadre desde hace siete años, es madrina de mi hijo mayor por el *Jets Méek'* que se le realizó en Tihosuco, Quintana Roo, en el año 2010.

¹⁶ Comida hecha a base de un caldo cuyo elemento principal es el chile *Chawa iik'* (*Capsicum* sp.) quemado, lavado y colado, acompañado de carne de puerco, pollo y guajolote. La actividad mencionada se llevó a cabo el 6 de julio de 2017.

ponértelo.” En ese momento, también, reí con ellas. Me conocían tan bien que sin saberlo me habían dado una lección. Ahí donde buscaba el “misterio” de la cosmovisión, estaba la sencillez de un elemento cotidiano, necesario, e ineludiblemente perceptible. El VapoRub como elemento de protección contra el humo en el ejercicio de quemar el chile para el Relleno negro, cumple con formar parte de los discernimientos de un pueblo para convertirle en una “síntesis coherente” (Sienaert, Edgard, 2016, p.5) de su conocimiento.

He mencionado, en la introducción a este trabajo, que la naturaleza simbólica de las palabras, se fundamenta en la coherencia que ellas mismas guardan con las relaciones existentes entre el entorno y el *anthropos*, ambos percibidos como gestuales, plurales y mutables. Por ello, la finalidad aclaratoria de la metodología utilizada en este trabajo, no consistió en introducir esquemas acerca de cómo un movimiento o gesto, percibido dentro y fuera del ser humano, puede constituirse en símbolo. Puesto que el interés central de esta investigación es reconstruir cómo esos gestos, una vez simbolizados, muestran su faceta estrictamente concreta, entrelazada a sus fines, que no son otros que las actividades que constituyen prácticas del día a día, y del mismo modo, prácticas rituales. Esto implica, al mismo tiempo, reflexionar acerca de lo simbólico de un modo distinto, trayéndole al terreno de lo sensible para dar prioridad a lo empírico, para resaltar su carácter de representación, antes que el de “idea”, esto porque, su constitución como idea, no deja de pasar por la cuerda tensa de lo real y lo experimentado.

Ciertamente, la principal dificultad de la narración de lo que aquí está escrito acerca de las ceremonias y prácticas —ya que el libro ha sido el vehículo primordial para la difusión del conocimiento, por lo menos, durante los últimos trescientos años—, no es otra más que aquella a que se ha visto impuesta la sensibilidad corporal y gestual en la modernidad, que privilegia la conciencia del pensamiento sobre la que se modula en la receptividad del cuerpo como totalidad (Le Breton, David, 2011, p.41). En relación con dicha circunstancia, se ha optado por implicar al lector en un contexto, por medio de la descripción detallada del espacio, que se encuentra no sólo en lo textual, sino que además comprende el

mundo concreto —como se observa en los videos— que habitan los tihosuquenses.

En primera instancia se recuerda la naturaleza intrincada de las poblaciones rurales; el permanente encuentro con flora y fauna regionales no es una tendencia que pueda enunciarse con constantes simples (Sánchez Álvarez, 2000); sino al contrario, la vida cotidiana está al tanto de lo que sucede con aquello que en su conjunto habita en el espacio, incluido aquel que rebasa las fronteras marcadas por las construcciones perimetrales del pueblo. Los movimientos y gestos de las especies botánicas y animales conforman marcadores específicos de tiempo y lugar, los puntos cardinales, los vientos y distintos fenómenos meteorológicos, distribuyen también marcadores en la cotidianidad.

Ante esta pluralidad de acciones y reacciones, los tihosuquenses colocan su *presentalidad*, como una confluencia participativa de movimientos y prácticas diarias. El ritual representa un aspecto hasta cierto punto delimitado frente a actividades de aspecto cotidiano. Sin embargo, es necesario no olvidar que dicha separación puede presentarse como arbitraria, ya que esta demarcación, como estamos a punto de ver, no debiera clausurar las relaciones multifactoriales que enlazan al ritual con la vida cotidiana.

La manera en que se presentan los gestos y movimientos en los siguientes apartados, considerando dos ámbitos, como ya se dijo, aparentemente separados uno del otro (ritual/vida diaria), obedece a una labor descriptiva del trabajo.

El primer subtema desarrolla una descripción de aquellos movimientos y gestos recuperados en video, cuyo contenido está relacionado con las acciones de cerrar y abrir los espacios concretos (casa habitación, terreno de siembra o “milpa”, pueblo). En dichas acciones se hacen patentes las “ideas” de cómo lo “sobrenatural” interviene activamente en la constitución de los lugares para hacerlos habitables o no habitables, y las actividades específicas de parte de los pobladores para constituirlos de estos modos.

En el segundo apartado de este primer subtema se describen aquellos movimientos relacionados al cerrar y abrir, pero que tienen como eje al individuo. El tercer subtema relata cuestiones de vida cotidiana que se relacionan con las

palabras cerrar y abrir. Tales palabras son identificadas con las concepciones que se desarrollan sobre estas mismas en las ceremonias. Entendiendo, también, que no todo cerrar y abrir, *a priori*, establece relaciones con lo que de ellas, he venido construyendo hasta aquí (por ejemplo, cerrar y abrir una puerta, abrir una caja, entre otras actividades).

Finalmente, cabe señalar que a lo largo de estos subtemas, emergen las relaciones tácitas que subrayan la participación activa de la percepción gestual del entorno por parte de los tihosuquenses y sus modos de explicarla.

Capítulo I. En las ceremonias

Aunque, en la introducción a este trabajo ya había realizado un esbozo de las ceremonias que tienen lugar en Tihosuco, en este apartado elaboro una descripción pormenorizada de los rituales que constituyen la base de la investigación y que son aquellos en los que es posible observar procesiones o movimientos que involucran giros en sentido levógiro, dextrógiro o ambos, como ya expliqué antes, las ceremonias o prácticas que han quedado fuera, deben su exclusión a que, la presencia del giro es casi nula, la imposibilidad de acceder a ellas por su carácter secreto y la falta de tiempo como para retomarlas todas en esta misma investigación. Ahora bien, con relación a las ceremonias de *jets' lu'um* y *loj kaaj*,¹⁷ el orden obedece a que la primera se realiza aún por los pobladores, aunque con un notable decrecimiento si se compara con décadas anteriores. Este hecho es en buena medida causado, por el paulatino abandono de las actividades agrícolas asociadas al trabajo de la milpa en la región, abandono que probablemente continuará su incremento en los próximos años tomando en consideración los datos siguientes:

según la encuesta realizada a niños de entre 13 y 17 años de edad correspondientes a los tres grupos de la Secundaria Técnica de Tihosuco, encontramos que de 64 encuestados, 100%, 49 jóvenes, 76.5% que tienen padres campesinos supieron describir el *Múul Meyaj* [*Trabajo colectivo*, en su traducción al español; actividad profundamente relacionada a la mayoría de las ceremonias en Tihosuco], los hombres saben hacer milpa y las mujeres saben tortear a mano...sin embargo, ninguno de estos jóvenes quiere ser campesino en el futuro. (Ramos, 2015, p.172)

Aunque más del 50 por ciento de los jóvenes encuestados mencionaron saber atender la milpa, el hecho de que ninguno haga mención de querer continuar la actividad en su vida adulta hace pensar que buscarán los modos de laborar en otras actividades, antes que proponerse vivir de la cosecha del maíz u otros insumos. Quienes al final, en su vida adulta continúen esta actividad, seguramente será como producto de la falta de oportunidades para atender otras

¹⁷ Ambas ceremonias sirven para limpiar de malos vientos los espacios, el primero, habitacional o de milpa, el segundo, del pueblo completo.

opciones que habrán sido consideradas como las primeras. El trabajo de la milpa, en este caso, será una opción subordinada.

El caso del *loj kaaj*, según me refirieron la mayoría de mis entrevistados, es que hace ya más de 50 años que no se lleva a cabo y permanece únicamente en el recuerdo de los pobladores mayores de 60 años. A lo largo de las entrevistas, los participantes señalan reiteradamente los aspectos negativos derivados del abandono de la ceremonia, al tiempo que externan su deseo de verla retomada.

No obstante, esta segunda ceremonia sólo podrá ser descrita por las entrevistas y los gestos que se presentan durante las grabaciones, es importante señalar que existen pueblos cercanos a Tihosuco (Melchor Ocampo y Tusik, por ejemplo) que continúan su realización y, por ellos, se tiene la posibilidad de aseverar que ambas ceremonias, *jets' lu'um* y *loj kaaj*, pueden tener una reiterada elaboración que varía, más o menos, alrededor de cada dos años; pero que, también, en buena medida depende de los problemas que la población asocie a la necesidad de la ceremonia.

Como he descrito ya en la introducción, son los problemas del día a día, caídas, heridas, extravíos de personas, muertes accidentales o no, observación de fenómenos extraños, como el avistamiento de fauna que no suele adentrarse a las áreas pobladas, sonidos no comunes, entre otros elementos, los que pueden hacer llegar a la comunidad a la determinación de hacer el ritual. Funciona de este modo, tanto para el *jets' lu'um* como para el *loj kaaj*.

Las ceremonias que se concentran en el individuo poseen más diferencias, en primer lugar, dado que no todas ellas son elaboradas por un *j-meen*, y su asociación al trabajo de la milpa es relativa. Ejemplo claro es que, como uno de mis datos empíricos, puedo afirmar que algunas familias mayas, que ya no radican en sus poblados de origen, realizan *jets méek'* a sus niños y niñas en el contexto urbano, tratando de usar, más o menos, los mismos insumos que usarían en el pueblo, pero no tan preocupados porque estos sean exactamente los mismos.

Las coincidencias principales, están ubicadas al nivel de la gestualidad y los movimientos circulares en sentido levógiro y dextrógiro que las acompañan. Es en esos elementos, donde las diferencias, pocas o muchas, halladas entre ellas y los

factores que las constituyen, encuentran similares e importantes significaciones que las devuelven, juntas, a un entramado coherente.

Del espacio: *jets' lu'um, loj kaaj*

Jets' lu'um

Cuando pregunté a la gente acerca del porqué se realiza la ceremonia de *Jets' lu'um*, la mayoría de ellos me indicó que se debe a que lo que mora en el espacio, Dueños del monte, Dueños de animales,¹⁸ malos vientos, deben ser avisados para que no dañen a los que llegan a vivir al lugar, “se les debe dar comida y hablar con ellos”, según aseveran los tihosuquenses. Los *jets' lu'um* son prácticamente el modo en que se funda el espacio habitacional o donde ha de operar el agricultor. La fundación entraña un acto de ofrenda en que se establecen pactos tácitos (actividades específicas) relacionadas con la cohabitación de ese espacio con sus Dueños originales (originales en tanto que, un ser humano podrá llamarse a sí mismo, legalmente dueño de una porción de terreno; sin embargo, los tihosuquenses enfatizan que es pertinente establecer pactos, rituales, con los verdaderos dueños de la tierra y sus habitantes de distintas especies) a los que, al mismo tiempo, se les pide que ayuden a limpiar de malos vientos la demarcación, vientos que implican directamente peligros para los seres humanos que llegan al lugar. La relación no es ambigua, dado que una de las partes nodales durante los rezos es la mención de los nombres de cada uno de los integrantes de la familia que habitará la casa o trabajará el terreno en cuestión.¹⁹

¹⁸ La gente a la que entrevisté en Tihosuco llama Dueños del monte a los seres encargados de cuidar los espacios de la selva; es a ellos a quienes se dirigen varias de las oraciones rituales para la fundación de espacios de milpa o habitacionales. En el caso de los Dueños de las animales, son los encargados de cuidar a los animales de cada especie, por ejemplo, el Dueño de los venados, conocido como *sip'*, es descrito como un cervatillo que carga un panal de avispas entre sus cuernos.

¹⁹ Durante los años que llevo trabajando en el lugar, en varias ocasiones escuche mencionar a los pobladores que los Dueños que “trabajan” cuidando sus milpas, tienen el derecho y el deber de castigar a las personas que intenten robar de la cosecha, les provocan caídas, enfermedades o los asustan haciendo ruidos extraños mientras intentan entrar al lugar.

Cabe aclarar que aquello que los pobladores llaman “malos vientos” entraña una serie de sucesos, encuentros, o peligros, de carácter preciso, por ejemplo, la presencia de serpientes venenosas o una curva peligrosa en la carretera,

los animales, por ejemplo, no pueden ser un mal viento, lo que sucede es que ellos, igual que nosotros, pueden ser golpeados por un mal viento, esto hace que se comporte de manera extraña, no natural, el viento te golpea muchas veces sin que uno se dé cuenta y si no se trata, te puede llevar a la muerte, (Luis Caamal, comunicación personal, 25 de abril de 2018)

según el lingüista Luis Caamal, así como diferentes versiones de los pobladores, hay lugares más propensos a la presencia de malos vientos, por ejemplo, los cementerios, los cenotes, la casa en que se lleva a cabo el velorio de un fallecido, entre otros; se deriva, entonces, que el mal viento es una manera general de llamar a las relaciones que se gestan entre los seres humanos y lo que en el entorno puede serle dañino, al tiempo que implica un reconocimiento de aquellas acciones y gestos que se tienen por “naturales”, “normales”, así como por “extrañas” o “no normales”, tanto en los animales como en los seres humanos.

Quitar a los malos vientos de un lugar implica, para el habitante, modificar esta relación por medio de ahuyentar a las serpientes, por medio de hacer conciencia acerca de los peligros que se corren en ciertos lugares, o mediante una actitud despierta, cautelosa e instigada a mantenerse en alerta con respecto a los sonidos y movimientos del entorno. La ceremonia tiene, entonces, una función de aprehensión y participación del entorno gestual por parte del *anthropos*, y al mismo tiempo, lo exhorta a realizar actividades específicas para cuidarse él, su familia y los espacios que habita.

En esta “limpia” intervienen los dueños originales del lugar, *Jajal Dyoos* (que puede traducirse como Dios Verdadero, tenido, por los tihosuquenses, como la deidad principal), así como los *cháako’ob* y *baalamo’ob* que provienen de los cuatro puntos cardinales, concebidos, también, como vientos. Pero vientos favorecedores en la medida en que son invocados y luego, alentados a participar.

La familia que colaboró con este trabajo para la grabación del *jets’ lu’um*, me indicó que era la primera vez que realizaban esa ceremonia en su terreno de

milpa y, aunque no les había sucedido nada hasta ese momento en el lugar, se sentían más seguros después de haber convocado al *j-meen* para su realización.

La preparación de la ceremonia comienza, para la familia que la realiza, un día antes de su ejecución. Se buscan los pollos que se ofrecerán (que deben ser de casa y alimentados desde su nacimiento con maíz, los tihosuquenses aseguran que los *j-meen* no reciben pollos crecidos sólo con alimentos industrializados). Se prepara la masa para la elaboración de las tortillas y el *saka'* (atole de maíz), se buscan las verduras y las leguminosas que se incorporarán a la comida, se consigue o se muele el recado que consiste en chile, ajo, pimienta y sal. Se buscan los *leek* (jícara hecha de calabazos) que deben ser más de quince. Los *j-meen* suelen ser estrictos al no permitir el uso de platos o tazones de plástico en la ofrenda, exceptuando las cubetas o los trastes grandes donde se ofrece el pollo completo.

Los varones se dedican a buscar y dejar listas, desde una noche antes, machetes afilados, rifles y trozos de madera para fabricar cruces en forma de “†”. A la mañana del día siguiente se parte muy temprano, sobre todo si el lugar, como en el caso que narro, está a más de media hora de camino de Tihosuco. La cita es a las seis de la mañana, el *j-meen* llega puntual. Una camioneta nos lleva a todos los participantes, cinco varones y cinco mujeres hasta el terreno, 20 minutos de camino son sobre la carretera federal, asfaltada. Los últimos minutos se realizan sobre un camino de terracería, en la que se observa la selva baja característica de la zona. Varios kilómetros dentro se abre un claro descampado que da paso a una construcción hecha de madera y techo de palma, algunos platanos sembrados, cocotales, naranjales y rocas, ahí se realiza el descenso. El terreno de milpa está algunos metros más lejos, pasando un resquicio de selva baja. Entre un ambiente cercano, puesto que el *j-meen* y los demás son familiares, los varones acatan las instrucciones del *j-meen* y casi todo el tiempo se mantienen ocupados en las tareas indicadas. Las mujeres, dada su participación constante en ceremonias similares, para la realización de los alimentos se guían solas, obedeciendo las instrucciones de la esposa del *j-meen*, que también es la mayor de las asistentes.

Mientras las mujeres se aposentan bajo el techo de palma guano (*Sabal* spp., *Arecaceae*) de una habitación sin paredes, los hombres proceden a cortar los maderos para la construcción del altar, ubicado con vista al Este (Imagen 1).



Imagen 1. Título: *Jajal meesa'*, colocada con dirección al Este. Fuente: Archivo personal.

Con los maderos se fabrican cinco cruces (en forma de t), cada una de ellas es santiguada y rociada con *báalche*²⁰ de la manera siguiente:



²⁰ Líquido que se obtiene de la fermentación de la corteza del árbol conocido también como *Báalche'* (*Lonchocarpus longistylus* Pittier), utilizado recurrentemente en la región durante las ceremonias y como medicina. Recuperado en: Balché. Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C. [08 de febrero del 2018] www.cicy.mx/sitios/desde_herbario/



Secuencia de fotogramas 1.- Los gestos de la mano de *j-meen* para santiguar la cruz con báalché usando una hoja de *ja'abin*, siguen la forma de la cruz comenzando siempre por el Este (*lak'in*), luego se desplaza hacia el oeste (*chik'in*), va al sur (*nojol*) y se desplaza al norte (*xaman*), mientras hace el recorrido se pronuncia la siguiente oración: "Bendigo esta santa cruz, en el nombre del padre, del hijo, y del Espíritu Santo, amén". Los gestos sobre la cruz no se detienen, hasta finalizada la oración completa.

Es necesario recalcar, que la cruz que se ata a la parte Este del altar, no se ata con fibras sintéticas, sino con plantas del tipo enredadera, fáciles de enrollar y manipular y que deben esa facilidad al hecho de que crecen de forma helicoidal (ver imagen 2). De las cruces, una es colocada en el altar y las otras cuatro son distribuidas en mojoneras de piedras apiladas en los cuatro puntos cardinales que demarcan el terreno.



Imagen 2. Título: Enredadera considerada bajo el genérico “bejuco”, de tallo delgado, comúnmente utilizado para atar cosas delgadas o pequeñas, obsérvese que, en este caso gira contra las manecillas del reloj (levógiro). Fuente: Archivo personal.

Una vez terminada la *jajal meesa'* (Santa Mesa-Altar), el *j-meen* llena trece jícaras con el *saka'* que prepararon las mujeres, coloca nueve en las bases hechas con bejuco (cuyo crecimiento es también helicoidal, enrollado en el tronco en dirección levógira, como se observa en la Imagen 2 , la fabricación de las bases llevan el gesto de las manos también dando forma al círculo en sentido levógiro, véase Imagen 3) y manda a colocar las otras cuatro en las bases de bejuco que, atados con hilo, se colgaron cerca de donde fueron colocadas las cruces a la orilla del terreno, en los cuatro puntos cardinales. Al mismo tiempo, se enciende una vela al pie de cada una de las cruces.



Imagen 3. Título: Nueve bases de bejuco para jícaras, ya acomodadas en el altar. Fuente: Archivo personal.

Ya distribuidas las jícaras, y colocado el *saka'* en la mesa, formadas las jícaras, cuatro al Norte, una al centro, cuatro al Sur, como se observa en la imagen 3, el *J-meen* comienza el primer rezo, cuyas primeas líneas, traducidas al español dicen:

Y San Miguel Arcángel y va, se mueve, lo ves, santo entrega hacemos al cenote. Juntos van, los vemos Santos *Yuumtsilo'ob*, también, pedimos prestado a San Miguel Arcángel, pedimos prestado a ustedes *Siete Báalamo'ob*, *Nueve Báalamo'ob*, *Trece Báalamo'ob*, también van *Kumku' Báalam* y *T'uup Ka'an Báalam*, también con sopa, también con ofrenda, va con Santo Frescura y con el Virgen Santo Bocado para ustedes santo le hace su lugar, también con nosotros, también con ofrenda, también recibe con flores el Santo *Jets' Lu'um*, también con el eterno, también con el santo Verde Amarre, allá frente al Este, frente al Oeste, frente al Sur, frente al Norte. Con júbilo venimos a pedirte nos prestes salvación, bendición, con júbilo allá donde se cierra, como pequeño festejo acá, también con Cuatro Señores Amarres Verdes [o primeros], o presentarte Santo Abejas, no como cualquiera viene, baja golondrina, también la cosecha, también allá el Señor con su líquido, allá cierra, allá amarra. Pedimos salvación con los Señores también, pedimos allá bendición, allá frente al Este, allá frente al Oeste, frente al Sur, frente al Norte. También nube viene, Hermoso Señor *Jajal Dyoos*, a su lado de la Santa Oración.²¹

Las líneas siguientes a esta contienen, en su mayoría, oraciones en español del Padre Nuestro y el Ave María. Terminado este primer rezo, se reparte el contenido de todas las jícaras (incluidas las que fueron colocadas en los puntos cardinales) para que beban el *saka'* todos los asistentes. Momentos después, el *j-meen* da inicio a un segundo rezo, ofrece el *báalche'* a *Jajal Dyoos*, a los *báalamo'ob* (jaguas) y a los cuatro puntos cardinales. Pide que se acerquen los varones trayendo consigo los gallos y gallinas (cinco en total), animales que serán

²¹ Yeetel San Miguel Arcángel yeete bin u pek awil u, santo ts'aej wil u tek ts'onoot o', taak bin tak ke wil u. Santo Yumtzi'ob xan, tek k'aat maatik ti San Miguel Arcángel tek kat maatik' ti Siete Báalamo'b Nueve Báalamo'b Trece Báalamo'b, tek bin xan Kumkú Báalam te T'uup Ka'an Báalam, ete bey xan tu k'ool xan tu xan kam o'oto bin tu Santo Sis olal yeete Virgen Santo Bocado tiane' xan ti teex u santo le kaajka u kaajo xan to'one' xan kamo'ote xan yeete otowal xan tu tuj flores santo hetz lu'um xan wa e te eternoo wa santo yaax káax te taan lak'in te taan chí'kin te taan noojól te taan xamán. Kiimak ool alil te kat maatik te salvación, bendición, yeete kimakol alil te k'aalo' chan festejarte way xan te kan yax kaax-aj yum wa bey xan presentarte santo albeejas o xan ma bix nol ulobil taalo' eemel kuts'am bey xan coosecha bey xan ti yum yeete ku yaala te kaalo way te kaaxaj, tek kat ti tu xan salvación tu yuumilóob xan, tek kat ti bendición te taan lak'in, te taan chí'kin, te taan nóojol, te taan xamán. Bey xan muyial u taal kichkelem yum jajal Dyoos u tsel ti santa oración. (Transcripción y traducción libres de la autora)

ofrendados. El *j-meen* los santigua dándoles de beber gotas de *báalche'* con una hoja de *ja'abin* (*Piscidia piscipula* L., arbusto con el que se fabrica el altar) al tiempo que con su gesto forma una cruz, como se muestra en los fotogramas siguientes.





Secuencia de fotogramas 2.- Santiguado de los pollos. La cruz que traza la mano del *j-meen* también lleva el orden este-oeste, sur-norte. Para más detalles véase el video 1.

El caso es similar al santiguado de cruces, la reiteración de la forma de la cruz seguida por la mano del *j-meen* está íntimamente asociada a la duración de la oración que se pronuncia que para este caso consiste en mezcla de fragmentos de los siguientes rezos católicos: empieza con los primeros versos de la Signación (Santa Cruz), prosigue con un fragmento del Padre Nuestro, continua con el Avemaría y finaliza con Gloria al Padre.

El señor que sostiene el pico del ave que se ofrenda, lo hace sujetando una hoja del mismo *ja'abin* entre su dedo y el pico del animal. Cuando esto termina, matan a las aves jalándoles el cuello.

Mientras las mujeres guisan los pollos bajo el techo de guano, los hombres cortan otros metros de bejuco y *ya'ax jáalal che'* (*Pedilanthus nodiflorus* Mill. Sp; arbusto cuya característica es que crece completamente erguido y es de color verde intenso, algunos tihosuquenses me refirieron que la formación de sus hojas trazan una cruz) para la fabricación de las cruces (de aproximadamente 4 centímetros, cada una) que son colocadas a lo largo de la procesión en círculo que realiza el *j-meen* a continuación. Mientras los demás se ocupan en las tareas descritas, el *j-meen* corta finamente y mezcla diversas plantas (*k'úutz* o tabaco; ajo machacado; y *páay che'*, *Petiveria alliacea* L., conocida como Hierba de zorrillo, por su fuerte olor) en una cubeta chica llena hasta la mitad con agua bendita (que puede proceder de un cenote, de haber sido bendecida en la iglesia o en el altar de la casa del *j-meen*).

Sobre las plantas mencionadas arriba, los datos botánicos varían en cuanto a sus usos medicinales, pero en el caso del ajo y de la Hierba de zorrillo, coinciden en un aspecto, esto es que “el olor a ajo resulta muy repulsivo para la gran mayoría de los animales” (López Sáez y Pérez Soto, 2010: 21). Lo que coincide, también, con algunos usos que relacionan al tabaco como un repelente frente a las serpientes, sea fumado o machacado y disuelto en agua (Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana). Además de las características repelentes de estas plantas, es posible que la misma *ya'ax jáalal che'* posea propiedades alexitéricas (en Farmacología, propiedad que combate veneno) ya que pertenece a la familia de las *Euphorbiaceae*, las cuales tienen propiedades antiofídicas (López Sáez y Pérez Soto, 2009). El *j-meen*, durante la ceremonia, señala la importancia del olor fuerte de todos los elementos contenidos en la mezcla para alejar malos vientos. Antes de partir a la procesión, se realiza un tercer rezo en el que se hace expresa la invitación para que los *yuumtsilo'ob*, *Jajal Dyoos* y los puntos cardinales, reciban el vino que se ofrenda, cuiden a todos los que habitan el terreno (nombrando a cada uno de los asistentes) y ayuden a resguardar el lugar.

Terminado el tercer rezo comienza la procesión. El punto de partida es el altar que se ubica en el centro del terreno, caminado en dirección a la cruz

colocada en la orilla Este del lugar, no sin antes tener el *j-meen* en mano la cubeta con la mezcla y las ramas de *sip' che'* (*Bunchosia swartziana* Griseb.), con las que riega el camino. Detrás suyo, marcha un señor que lleva un sartén atado a un palo de aproximadamente un metro de largo, en el sartén porta carbones al rojo vivo donde se coloca constantemente chile *chawa' iik* (*Capsicum* sp.) cuyo humo es muy fuerte y los pobladores suelen decir que puede adormecer serpientes con ese humo. En la fila va otro señor con un machete para permitir el paso libre del *j-meen* en el trayecto y uno más lleva una bolsa de plástico con todas las cruces pequeñas. Desde los primeros pasos se escucha el rezo. Al llegar a la cruz del Este se le santigua siguiendo su forma con el *sip' che'* mojado, salpicando con el líquido, después se sigue el camino hacia la cruz que fue colocada en el Norte. Cada 30 o 50 pasos, aproximadamente, se coloca una de las cruces hechas de *ya'ax jáalal che'* semienterrada en el lugar indicado por el *j-meen*.

El recorrido es el que se dibuja en el Diagrama 1. Circula en el sentido opuesto al de las manecillas del reloj. Es decir, levógiro, dirección que según el *j-meen*, cierra (*k'aal*, palabra que también tiene la acepción de encerrar) o amarrar (*k'aax*) el espacio.

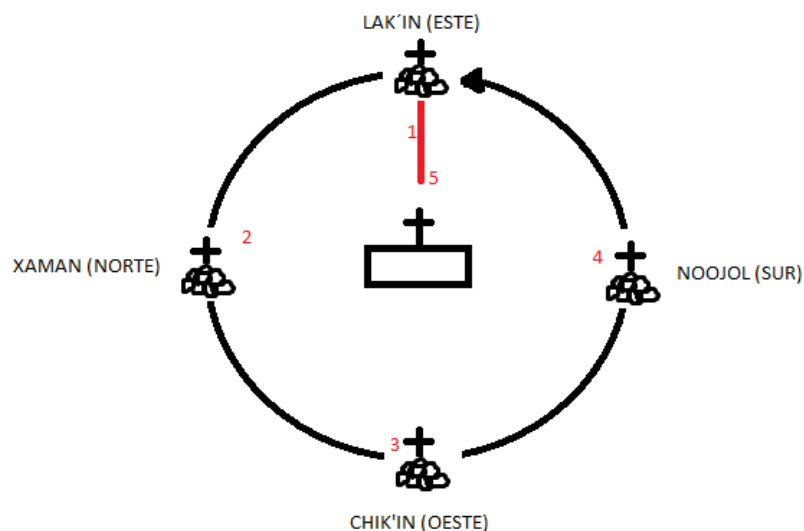


Diagrama 1. Título: De la procesión en sentido levógiro. *K'aal* (cerrar).
Los números rojos indican el orden seguido durante el trayecto.

Como se observa en el video 2, al encontrarse una vereda que va de fuera hacia dentro del terreno, se colocan cruces pequeñas a ambos lados del camino. Se termina el trayecto de nuevo en el lado Este y se camina, ya sin rezo, de vuelta al centro del terreno. El aspecto central del rezo —haciendo a un lado que buena parte del mismo, se basa en expresiones correspondientes a la religión católica como el Padre Nuestro y el Ave María— es la mención de las expresiones como *kan báalam* (cuatro jaguar), *siete báalam*, *nueve báalam*, *trece báalam*, *kumku' báalam* y *t'uup ka'an báalam* (el menor jaguar del cielo), que, según don Nico, son los que cuidan el terreno, traen la lluvia y los truenos:

a ellos es que estamos hablando [...] *kumku' báalam* es el más grande de todos, *t'uup kaan báalam*²² es el último, pero más fuerte su fuerza que los demás” (Don Nico Mex, *h-meen*, comunicación personal, 28 de junio del 2017).

En conversación con el *j-meen*, este refirió que la ceremonia tiene como fin principal limpiar de malos vientos y peligros al terreno, de este modo se protege a la familia que estará llegando a la milpa y a todo aquel que entrará en ella. Al mismo tiempo, el cerco que se levanta con las cruces, el líquido y las oraciones, mantienen alejados los peligros. Don Nico refirió que suele abrirse después la brecha, haciendo el mismo recorrido en sentido contrario, dextrógiro, pero que él prefiere dejarlo así para que el efecto tarde más tiempo y nada malo entre en ese espacio. Durante la procesión, quienes se quedan en la casa de palma de guano no deben salir. Finalizado el recorrido, se ofrenda la comida ya cocinada, las tortillas, los pollos. Se come de la misma y se vuelve al pueblo.

La mayoría de los *jets' lu'um* que se realizan en el pueblo son a la luz del día. Algunos *j-meen* realizan ambos circuitos en círculo para cerrar y abrir. Las familias pueden, por problemas específicos, pedir que se realice en cualquier época del año, exceptuando el mes de julio, que es el mes en que los *j-meen*

²² Es arraigado en los saberes de los tihosuquenses, sobre todo en los mayores, que en el hijo más pequeño de la familia, el último, suele haber más fuerza, energía, que en los demás. *T'uup* es también el nombre el dedo meñique de la mano cuya función anatómica tiene la importancia de brindar mayor fuerza de agarre a toda la extremidad (Scarton, Dana, 2008)

descansan y se limpian²³ a sí mismos de lo acumulado durante el año. Por ejemplo, Antonia Poot me relató que tuvieron que hacer *jets' lu'um* en su casa (ubicada en el centro de Tihosuco) cuatro años atrás de realizada mi entrevista, porque por la esquina Suroeste del terreno había un camino de mal viento, ya que estaba pegado a un lote baldío en el que, a veces, guardaban ganado sus vecinos. Habían ruidos que les parecían poco convencionales en esa sección del terreno, por ello, el *j-meen* hizo el *jets'*, de este modo

el camino del mal viento sigue estando ahí, pero ya no daña a nadie (Antonia Poot, comunicación personal, 23 de octubre del 2017).

Loj kaaj

El *loj kaaj* es una ceremonia más compleja²⁴ que el *jets' lu'um*. Sin embargo, comparte varios de sus rasgos centrales, sobre todo los movimientos en círculo que cierran y abren el espacio. Para este caso se cuenta con diversas narraciones que acompañadas de gestos, describen la manera en que se llevaba a cabo en Tihosuco hace ya más de 50 años. Forma parte de los recuerdos que poseen los adultos mayores de la localidad, sobre todo de los varones, porque, igual que en el *jets' lu'um*, las mujeres en general (excepto las esposas y familiares directas que ayudan en la cocción de los alimentos), las embarazadas, los niños, los ancianos, los enfermos (porque sus fuerzas son más vulnerables a los daños que pueden causar los malos vientos) y quienes no participaban, tenían prohibido abandonar sus casas mientras duraba la ceremonia. La primera entrevista que se obtuvo no está grabada en video, pero constituyó el primer relato recuperado, en el año de 2011, acerca del primer *loj kaaj* realizado en Tihosuco desde su repoblación:

Cuando nuestros abuelos llegaron acá, todo estaba lóbrego. Poco a poco fueron llegando familias a poblar, había que juntarse para limpiar terrenos, arreglar casas

²³ La participación constante en curación, limpia y protección durante el año, hace necesaria una purificación de todo lo negativo con lo que estuvo en contacto. El proceso a detalle no me fue referido.

²⁴ Compleja porque implicaba más tiempo; mayor número de insumos; las pautas a seguir en la ceremonia estaba sujeta a una mayor inestabilidad, debido a que participaban todos los habitantes del pueblo; y el espacio abarcado por la procesión era mayor.

que se estaban cayendo, la iglesia. Ya éramos varios acá cuando comenzó a suceder que algunos enfermaban, los niños se caían y se golpeaban mucho y así. Entonces, se decidieron hablar a un *j-meen* para que viniera a hacer *loj kaaj*, esto es para decirle a los dueños del lugar que nos conozcan, que no les venimos a quitar nada, que venimos a compartir con ellos [...] así ya no nos hacían daño, al revés, lo cuidan a uno, protegen al pueblo de los malos vientos y los malos espíritus, los mantienen afuera. También los caminos se santiguan en la ceremonia para que los que viajaran no pasaran peligros [...] se hizo *múul meyaj* [trabajo en grupo, comunal y recíproco], muy bonito, yo me acuerdo todavía, todos se juntaron, todos los hombres y las mujeres, el *j-meen*. Se colocaron las cruces de cabo de pueblo en las cuatro esquinas y se les bendijo, también se pusieron cruces cuando encontraban cruces de camino, esa es la que cuida a los viajeros. Se mataron pollos para la ofrenda [...] pues funcionó, ya dejaron de pasar tantos males. (Teófilo Poot, comunicación personal, 05 de marzo de 2011)

De acuerdo al relato anterior la importancia de la ceremonia es central, dado que sin ella, la fundación de un pueblo, en sentido estricto, yace inacabada. La apropiación de la tierra en este contexto no es definitiva, puesto que permanece mientras se sepa reconocer a los Dueños reales (aquellas representaciones cuya abstracción obedece a la lectura acontecimientos concretos suscitados en el entorno, puesto que también describen y marcan toda una serie de actividades constantes para con ellos) del espacio. No es difícil entender como estos “espíritus humanizados”, obran en la misma medida en que lo haría un tihosuquense: se molestan si les hacen daño, si no les dan de comer, pero son respetuosos y solícitos mientras se les corresponda.

En el siguiente testimonio se relata a detalle el porqué de la ceremonia, así como su realización:

Los campesinos se coordinan, [se] coordinan en el centro del pueblo, entonces cada quien, entre consenso, pues, tomaba la decisión, las fechas y los meses que necesita hacerla. Y cada quien entonces tiene que aportar para esa ceremonia ritual. [Lo que tiene uno lo] lleva, maíz, lleva pavos, lleva gallinas, de todo lo que tiene, [lo] que va a servir en la ceremonia, todo lo llevan ellos. Entonces, a través de ellos, pues, ya se contacta al *j-meen*. Toman la decisión [de] cuál *j-meen* [...] necesitan [para] esa ceremonia; pues lo invitan al *j-meen*, y ese *j-meen*, también, pues [...] toma su decisión. Antiguamente no se pagaba, no se pagaba porque dicen los sacerdotes mayas que es un beneficio para toda la población, y no lo cobra, no lo cobraba. Entonces llega ese día, el *j-meen* buscaba lo que necesitaba, y tenía también sus ayudantes, tenía personas de avanzada edad, son los que ayudaba al *j-meen*. Y cada quien determina entonces qué tanto van a llevar. El *j-meen* decía, pues, quién va a traer el chile, quién va a traer, [...] la brasa, quién va a traer todo lo que va a necesitar en la ceremonia, cada campesino tiene que

traerla. Ya cuando el *j-meen* llega a esa hora, ya lo tiene todo, lo prepara. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

Se realizaba durante la noche, porque según me refirieron los pobladores, es la hora en que más salen los malos vientos. Todos los habitantes participaban, todos debían seguir las instrucciones del *j-meen*; entre las que estaban amarrar el hocico de los animales domésticos y respetar las áreas de trabajo de mujeres, hombres y ayudantes del *j-meen*.

Con el paso de los años, la entrada de nuevas religiones, la migración, la influencia de la cultura escolar y de medio masivos de comunicación, entre otros factores, procuraron el paulatino desinterés de la población en el *loj kaaj*.

Ya viene la nueva forma de vida diferente. Dicen de que por eso en Tihosuco se dejó de hacerlo, porque hay quienes lo creen, hay unos no lo cree; los que no lo cree, realmente a la hora de preparación de las tantas [...] cosas que va a hacer en la ceremonia, pues no participaban, salían en la calle, salían otro lado; pues no, no acataban la orden tienen que estar [en el] hogar, tiene que estar en su casa para llevar a cabo esas cosas. Y así entonces, pues, ese *loj kaaj* que se hace, es una obligación de entregar una comida especial a los dioses, y eso se hacía entonces, [por] un *j-meen*, toda la noche. Desde entrada la noche se ve [a] las mujeres [preparando] todo lo que le correspondía a ellas. Y los varones, antes de que llegue la noche, ya lo tienen las leñas, ya lo tiene todo los que le va a servir en su preparación también. Y el *j-meen*, a estas horas lo primero que hace es [sacar] el permiso, saca el permiso para llevar a cabo esa ceremonia. Me acuerdo dice mi papá, dice que los últimos *loj kaaj* que hubo acá en Tihosuco, es cuando vivía un *j-meen* que se llama Don Benigno²⁵, es un señor que tuvo mucha edad, creo que tuvo 90 o 100 años cuando murió, que todas las personas se acudían con él, [por] enfermedades, consulta, de todo. Porque ese señor sabía [...] de medicina tradicional. Dice entonces [...] que [...] se empieza entrada la noche, sacando el atole; ya luego, viene entonces el que dice “Se va a amarrar”, ellos dicen que es el *k’ax*. Se va a amarrar el pueblo, entonces ese pueblo, el *j-meen* tiene que dar su

²⁵ Don Benigno es un *j-meen* muy recordado por mis entrevistados de mayor edad. Asimismo, mis entrevistados alistaron ciertos rasgos positivos para ellos, con el objetivo de diferenciarlo de otros *j-meen*, tales como, haber empezado el oficio desde joven; no beber; no acudir a fiestas; atender la milpa con sumo cuidado; conocer muy bien el monte y sus plantas; vivir austeramente; características que según muchas familias, ya son difíciles de encontrar reunidas entre los adultos de Tihosuco. Es importante señalar lo anterior, ya que esto permite dar cierto rasgo de autoridad con respecto a otros *j-meen* más jóvenes; sobre todo, porque el conocimiento sobre el procedimiento es bastante detallado en la memoria de varios habitantes, guiados también por la manera en que esta ceremonia se relaciona, en términos de gestos, a otras ceremonias llevadas a cabo en las poblaciones de esta zona norte de Quintana Roo.

vuelta, porque ocho días antes del *loj kaaj*, los campesinos tienen que hacer una brecha alrededor del pueblo, *brechando* todo antes de empezar el *loj kaaj*, para que faciliten el camino del *j-meen* y toda su comitiva en la hora. Entonces después, el *j-meen* daba su vuelta con todas sus cubetas, todo, la brasa, por ahí de las nueve o diez de la noche, empezaba la ceremonia. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

Nótese que, en lo que sigue del testimonio implica el reconocimiento de que los preparativos comenzaban semanas antes de que se realizara la ceremonia, el inicio específico del ritual es el establecimiento del altar al centro del pueblo y el primer recorrido, reconocido aquí también como el que amarra (*k'aax*) o cierra al pueblo en su totalidad. Nótese, también, que según esta versión, tanto el preparado que lleva el *j-meen* consigo, como las pequeñas cruces que va colocando durante el recorrido, llevan igualmente el nombre de *k'aax* (amarrar):

Entonces todas las personas estaban listas para que el *j-meen* pues ya inicie su recorrido en la brecha que abrieron ocho días antes. Pues hasta ahora no sabemos dónde se empezaba, dice que donde están las cruces. Todos los pueblos, en los cabos, se ponían cruces, entonces donde cada cruz que está así de madera, lo hacía una brecha, conectando con otro [...], después con otro, por eso se dice [que] es el cabo del pueblo. Son cuatro. Se notaba porque cada entrada del pueblo había unas cruces, donde había una piedras grandes, que al salir se le ponía unas piedritas a las piedras, o sea, a la base, donde está la santa cruz, y también [durante] la entrada, hay que aportar una piedrita, dice que para que te cuide. Entonces dice que allá se hacían las brechas, se hacía por tal motivo de que el *j-meen* facilite su *k'aax* que dice, que significa *k'aax*, amarrar, entonces, amarrar al pueblo, que todos los malos vientos, los cosas malas que están dentro del pueblo, si él ya lo amarró, no van a salir esos malos vientos, sino que, en la hora de la ceremonia, él hacía de todo, y según él tiene su [...] un ramo de madera que se llama *sip'che'*, entonces preparaba también una mezcla que se llama el *k'aax*, su nombre es amarrar, entonces en cada esquina del pueblo, se ponía un hueco en la tierra. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

Para aclarar algunos puntos relacionados con la espacialidad y su relación con el proceso del ritual, se realizaron preguntas o reiteraciones durante la entrevista, en esta parte pregunté si el hueco se hacía en las cruces de las esquinas del poblado, a lo que el entrevistado respondió:

No, en las cuatro esquinas, no simplemente en cada cruz, en las cuatro esquina ahora, no por vereda, no por salida de pueblo, cada esquina, porque los santos

están en el Este, están en el Sur, pero este, para amarrar al pueblo se le [hace en] cada esquina, es diferente. Allá se abre el hueco así entonces, se le pone una cruz que se llama el *k'aax*, se le pone así, luego, al lado se pone una jicarita de *saka'*. Ese *j-meen* entonces, viene con un cubo que tiene preparado no sé qué tantas cosas, varias, varias cortezas de madera lo tiene puesto, y ahí tiene el caldo, entonces, de allá hecha el caldo donde está la cruz de *k'aax* que pone allá. Y ya luego, así, va rezando, va haciendo todo eso y los secretarios tiene en la mano el chile seco quemando. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

En esta sección de la entrevista lo que se preguntó fue, con precisión, qué dirección seguían los participantes en la ceremonia durante la procesión que se venía describiendo, la respuesta fue la que se cita a continuación:

A la derecha va primero. Ya luego, vuelve a abrir. Entonces, después de todo eso, el *j-meen*, después de haber amarrado, dice que amarrado el *k'aax*, todas con la cruz que tiene puesto, además con el olor del chile seco quemado. [...] Todos los demás ya vienen, ya se concentraron en el centro del pueblo, entonces el *j-meen* empieza sus rituales, y pone el *báalche'*, pone el *saka'*, haciendo la invocación a los dioses del monte, a los dioses que pertenece la tierra, pues a que empiecen entonces ahora a entrar al pueblo a capturar a los malos vientos, a todos los que están en la comunidad, que están haciendo maldad, que [hacen que] mueran los animales, de las enfermedades, pero dicen entonces, ya no van a salir, porque ya está amarrado el pueblo, entonces esos dioses entran con una batalla, [entre] el mal y el bueno. Ya después entonces, de a esa hora que te digo, ya se van, con tantas invocaciones que hacen, pues ya, por ahí de la una, las dos de la madrugada, y sigue invocando, los demás gente está concentrado donde está el altar, improvisado de madera de todo eso. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

Con la finalidad de reflexionar y resaltar en torno a lo citado en el párrafo anterior, se preguntó acerca de la batalla enunciada, entre lo bueno y lo malo, asimismo, se solicitó continuar con la narración. Cabe mencionar que la gestualidad de las manos, mientras se narra la pelea, evocaba un lugar de límites circulares, dentro del cual una mano buscaba atrapar a la otra. La respuesta fue la siguiente:

Están peleando dentro del área que está amarrado. Ya luego después de tanta invocación de todo eso, que ya, el *j-meen*, ve en su *sáas tun* que ya tuvo la pelea, ya [...] todo el mal ya está muerto por el bueno, por los dioses de la naturaleza,

sobrenaturales. El *j-meen* entonces empieza a abrir, después de tanta invocación, después de ofrecer el atole, después de ofrecerle la sopa, elaborado por manos de las mujeres que sabe hacerla, el atole y la barbacoa, de todo eso, el *j-meen*, se prepara la sopa, ya luego entonces se le empieza la invocación. Después de la invocación, el *j-meen*, entonces, dice de que, baja a comer las sopas, mientras que el buen y el mal ya están haciendo su trabajo dentro de esa área. Después de la comida a las tres o las cuatro de la madrugada, que ya van a soltar, pero entonces a cada dirección, el *j-meen* tiene que ir rezando, rezando de todo, sacando todos los malos vientos que quedaron en el pueblo, y junto con su secretario lo llevan, salen a un cabo de pueblo, luego regresa, para ir otro, rezando el *j-meen*, escuchando que el *j-meen* diga de que él, a veces, retrocede que él mal no lo dejan sacarlo, y empieza sus rezos otra vez, y empieza a ir otra vez, a veces, falta poco para salir y el *j-meen* dice “no puedo, tengo que regresar”, y empieza a rezar un poco atrás de todo, ya de uno dice que ya, ya lo sacó el mal viento. Y de todo eso, había sacado todo en los cuatro puntos cardinales, ya, da su último, entonces dice que lo va a soltar al pueblo, porque ahora está purificado, ese determinado lugar, vuelve entonces a dar, con la misma con la que pasó, la misma forma, ahora izquierda, pasando, rezando, ya viene. Ahora, después que ya vino de todo eso, ya viene la madrugada, y todas las personas ya les dicen de que ahora, el *j-meen* de último, entonces, se concentran todas las que participaron en la mesa que comenzaba. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

En la sección en que don José María narra la forma en que se limpiaba el pueblo antes de volver a abrir hacia la izquierda, su mano trazaba sobre la mesa recorridos hacia los cuatro puntos, como si fuesen el Este, el Norte, el Sur y el Oeste, volviendo su mano al centro en cada intervalo, antes de partir en la siguiente dirección.

Para culminar el relato, el entrevistado narra la manera en que el *j-meen* determina si la ceremonia ha resultado efectiva o no, al tiempo que narra la manera en que los pobladores, como él mismo, determinan, horas más tarde de haberse culminado la actividad, si se ha procedido bien o no. Es importante resaltar cómo las consideraciones para dicha valoración no aluden a simbolismos abstractos, únicamente, sino a la forma en que fue realizada, paso a paso, la ceremonia y sucesos concretos en el entorno:

El *j-meen* saca su *sáas tun*, y lo ve, si ese trabajo fue un producto bueno, o si no, él mismo lo dice, falta de hacer, o tenemos que volver a hacer, pero si él en su *sáas tun* nota de que, ese determinado pueblo, ya está libre de malos vientos, de malos animales, cosas que entran a hacer su maldad al pueblo, entonces pues el *j-meen* dice ya, el trabajo se quedaron agradecidos los dioses. [El *j-meen* dice] A partir de ahora, no lo dejen que pase el tiempo porque los dioses que cuida el

pueblo siempre también tendrán que comer. Si tú no lo haces la ceremonia como está acostumbrado, si un año o cada dos años, ellos mismos empiezan a meter los malos vientos, a hacer maldad, las enfermedades malas entran. Entonces si [el trabajo] quedó bueno, el *j-meen* dice que ya, fue recibido la ofrenda, fue recibido todo lo que hizo y ya la gente está contenta. Que a veces para ver si es cierto que se quedó bien el pueblo purificado, muchas personas cuentan hasta ahora de que atrás de la brecha que hacen en todo el pueblo, cuando va uno en su milpa, a veces ve uno que está muerto un *iguanito*, que está muerto un determinado pájaro, que está muerto un determinado insecto, y es producto de los malos vientos, porque dice que los insectos, los animales, toda esas cosas, son animales que entran producto de un determinado viento malo, cuando cruza la brecha, cuando entran al pueblo, se convierte con diferentes sonidos su forma de hablar, es [lo] que anda asustando, y entonces cuando mucha gente ve de que hay muerto por allá animales al día siguiente o a los tres días, es porque esa forma, ese determinado terreno, ya es purificado, ya no los deja entrar. Y así lo hacían. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017)

El tercer testimonio que describe el *loj kaaj* por medio de narración y gestos fue recabado con el uso de video (video 3). Se narra la forma en que se hacía el *loj kaaj* así como los significados dados a los movimientos de abrir y cerrar (o atar y desatar) durante la ceremonia. Se ha dividido en tres partes, para aclarar aún más el procedimiento:

Cierre

Los *j-menes* son los encargados de hacer el trabajo, primero se hace el *brecheo* alrededor del pueblo y se empieza a colocar las cruces, el *j-meen* va chapeando, lo hacían tres sacerdotes, empezaba como a las siete de la noche. Se iban poniendo unos como *calabacitos* pequeños con báalche', esos *calabacitos* también se llaman *k'aax pach* [amarra lugar], este se coloca cada diez metros sobre la vereda, con la cruz pequeña, hasta llegar a la siguiente cruz. Empiezan al norte, sigue por el oeste, luego el sur, hasta volver por donde empezaron y se cierra. (Mauro Poot, comunicación personal, 23 de octubre de 2017)





Secuencia de fotogramas 3. Don Mauro Poot, muestra la forma en que se realizaba la primera procesión en giro realizada en el *loj kaaj*. Sus gestos dibujan en el aire, un giro en sentido levógiro. Fuente: Archivo personal.

Limpia

Luego se preparan tortillas grandes, *noj waj*, de siete tortillas sobrepuestas, cada una lleva pepita, se hacen otras que se llaman *náabal*, muy grandes, que deben ser siete, su masa está revuelta con pepita, se envuelven en hojas, se amarran y se ponen en el *pib*, se espera dos horas para que se cueza, después lo sacan y preparan la sopa para ofrecerlo todo en la mesa a los *yuumtsilo'ob*, que son dioses del monte, dioses de la lluvia. Se pone la carne de los pollos en las jícaras, sobre las tortillas. La sopa con carne se coloca en cubos. Se deja media hora, para que lo reciban, ya entonces, se reparte y se puede comer. La ceremonia se realiza porque suceden desgracias o de pronto ves un animalito que solo así se mueren, porque ya los atacó el mal viento, ese es el motivo, que regañen los *yuumtsilo'ob* al *k'aak'as iik'*, mal viento, le dicen que se vaya. El *j-meen* hace limpia a todos los

pobladores que tienen alguna dolencia, después empieza a limpiar todo el terreno así como lo cerró, con su *sip'che'*, va diciendo a los malos vientos que se salgan. (Mauro Poot, comunicación personal, 23 de octubre de 2017)

Apertura

Después, ya comienza a abrir, si en el momento que está todavía cerrado un animalito intenta salir, no puede, queda atrapado en medio, porque ahí está la oración. Ni la persona puede pasar, es malo, por eso nadie tiene permiso de salir de su casa, mientras lo están trabajando. Hasta que el *j-meen* abre, recogiendo las cruces, el vino, todo lo que fue poniendo. Si es un pueblo grande, dura hasta tres noches. Casi siempre se hace en viernes. O martes para que acabe en viernes. Es cuando más salen los malos vientos. Se hace su *k'eex* ["cambio o transformación", más adelante se abordará la ceremonia que lleva este nombre, aplicada a un individuo] del pueblo, se limpia, para que no a cada rato se repitan accidentes o desgracias. Se tiene que volver a abrir, porque una vez cerrado, es el secreto, porque el que viene y entra al pueblo, puede entrar, pero ya no podrá salir, ahí va a quedar muerto. Con la oración y lo que se dijo los malos vientos ya saben que no pueden volver a entrar. Todo se prepara en el centro del pueblo. (Mauro Poot, comunicación personal, 23 de octubre de 2017)





Secuencia de fotogramas 4. Don Mauro Poot describe con sus movimientos, la procesión que culmina la ceremonia de *loj kaaj*, abriendo de nuevo. Dibuja

en el aire un círculo en sentido dextrógiro. Ambos giros comienzan y culminan en el mismo sitio (lado este, ubicado frente a Don Mauro). Fuente: Archivo personal.

El diagrama siguiente describe los recorridos realizados para cerrar/atar (en rojo, sentido levógiro) y para abrir/desatar (en negro, sentido dextrógiro):

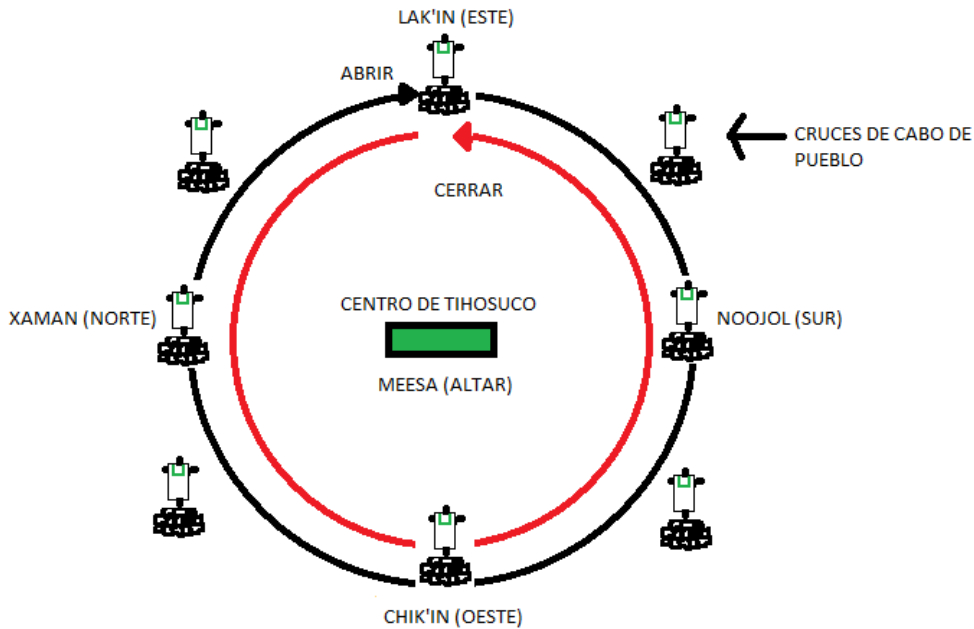


Diagrama 2. Título: Movimientos en sentido levógiro y dextrógiro durante el *loj kaaj* (cerrar y abrir).

Nótese que las cruces de cabo de pueblo, están colocadas en los puntos cardinales, además, de éstas, se representan otras cuatro que marcaban las cuatro esquinas. La mayoría de ellas ya no existe en el pueblo, persisten tres, una que marcaba la esquina Noroeste y dos más que marcaban entradas a caminos. Las cruces que marcan la entrada al pueblo por ambos lados de la carretera federal, son las únicas que permanecen bajo el cuidado de la población hasta la fecha. Nadie recuerda el número exacto de cruces que había hasta el último *loj kaaj* que se realizó, las que se recuerdan con certeza son estas ocho representadas en el diagrama. Las subsistentes yacen derruidas y los límites del pueblo las rebasan por alrededor de cuatro calles más. Siguiendo el segundo testimonio, el *loj kaaj* tenía fechas específicas de realización, cuya variación oscila entre uno y dos años. Es más o menos el tiempo en que varía el *loj kaaj* que los

pobladores de Melchor Ocampo, una comunidad ubicada a cuarenta minutos de camino en terracería de Tihosuco, realizan todavía.

Fue precisamente con relación al *loj kaaj* que, durante la recuperación de esta última versión, pregunté a don Mauro Poot el porqué de la dirección de las procesiones en giro, por qué el levógiro cierra y el contrario abre. Este respondió que

La derecha [entendida como la dirección levógira] es lo más natural, por eso así crece el bejuco, va siguiendo al sol haciendo sus giros a la derecha. Por ejemplo, ves que están estas botellas [tomando una botella de plástico de un refresco de cola de marca conocida], se cierran a la izquierda, pues eso no está bien, no es natural (Mauro Poot, comunicación personal, 23 de octubre de 2017)

Previo a esta conversación, ya me había percatado en campo, del gesto del bejuco, cuyo enroscamiento ascendente alrededor de los árboles percibí casi en todas las ocasiones en sentido levógiro, por ello, había preguntado a don Nico Mex (*j-meen* que presidió el *jets' lu'um*) si existía alguna asociación del bejuco con los giros, a lo que me respondió no saberlo con precisión, pero que en definitiva, la mayoría de los bejucos crecen de esta manera. Don Emilio Dzib (otro *j-meen* de Tihosuco) dijo que él realiza los giros en dirección contraria cuando realiza los *loj kaaj* o *jets' lu'um*:

porque se sigue de la manera como si fueras a atrapar algo, a encerrar algo en una botella, y la botella se cierra a la izquierda y se abre a la derecha, de modo que ahí quedan atrapados los malos vientos y ya los puedes limpiar (Emilio Dzib, comunicación personal, 25 de octubre de 2017)

Ahora bien, siguiendo los tres testimonios reunidos, el movimiento en sentido levógiro (dextrógiro en la versión del *j-meen* Emilio Dzib, pero que implica el mismo orden de: cerrar primero, limpiar y al final abrir) conlleva claridad en su interpretación, se cierra para limpiar, sentido que yace cercano a la interpretación del mismo tipo de rotación en el caso los Coras descrito por Margarita Valdovinos (2002: 55) donde “este sentido indica entrar a algo, la apertura o inicio de algún acontecimiento”. Pero no del todo, ya que, marca la primera parte de la ceremonia, pero es contrario al significado de abrir, pues se enuncia para cerrar o amarrar (*k'aax* entre los tihosuquenses). El objetivo de protección (que Valdovinos describe como propio al sentido levógiro) es el sentido general, de ambas

rotaciones, pero el primer movimiento es, particularmente, el de encerrar a los malos vientos.

Después del encierro, se procede a la limpia. Limpia en la que “bajan” a ayudar los *yuumtsilo’ob* a los que se ofrendó e invitó, esto suscita, según el primer testimonio, una lucha entre lo bueno y lo malo. Hecho esto, cuando el o los *j-meen* consideran que el trabajo de limpia (la derrota de lo malo) ha sido terminado, se procede a abrir, llevando a cabo la rotación en sentido dextrógiro, que en Valdovinos (2002: 55) “representa una acción de cerrar o de salir, de dar término a algo, de ‘deshacer lo hecho, de desandar lo andado’”. Aquí, abrir definitivamente expresa deshacer lo que se hizo, es decir, el cerco, levantado con la oración, el líquido y las cruces. Se desanda el camino para recoger lo que fue colocado. Marca el fin de la ceremonia el levantamiento de un cerco tenido por poderoso, de modo que lo que entra, pueda volver a salir ileso, no se olvide que el fin último de la ceremonia es la protección, del mismo modo en que los Coras amarran el espacio (Valdovinos escribe “mundo”) para “protegerlo de cualquier cosa mala que pueda pasar”.

Del individuo: *jets méek’, k’eex, suput*

Jets Méek’

Esta ceremonia es una de las más documentadas etnográficamente en la región. Es posible encontrar diversos videos caseros y de factura familiar en Internet, así como varios trabajos académicos que lo abordan, tanto de comunidades de Yucatán, como de Quintana Roo.

La traducción al español de las palabras *jets méek’* es “abrazar a horcajadas”. Lo que la gente de Tihosuco refiere, sobre este tema, es que antes de la realización del *jets méek’*, un bebé no puede ser abrazado sobre alguna de las caderas con las piernas abiertas (manera cómoda de sostener a un menor en brazos, según los tihosuquenses). Los padrinos del bebé, durante la ceremonia, serán los primeros en abrazar al niño o niña de tal forma.

Es, posiblemente, la ceremonia maya (con rasgos católicos, como el uso de santos, cruces, velas y rezos) que más se realiza en la zona. Logrando pervivir

incluso en las ciudades a las que las familias mayas han migrado. Su relación con el ámbito de la milpa maya, aunque estrecho, no implica forzosamente la cercanía con la zona rural. A pesar de esto, la mayoría de las familias mayas migrantes, deciden viajar a sus poblaciones de origen, exclusivamente, para llevar a cabo la ceremonia y seguir una tradición que lleva muchos años en sus familias. Ello, con el fin de cumplir cabalmente con todos los elementos que implica el ritual, y sobre todo, para tener la confianza de que quién lo presidirá sabe bien del tema.

La ceremonia es, también, conocida como el “bautizo maya”. A los niños se les practica a los cuatro meses de edad (o algún múltiplo de cuatro, que de preferencia no rebase los 12 meses). La gente refiere que la razón se debe a que la milpa tiene cuatro lados. A las niñas se les practica a los tres meses de edad (o algún múltiplo del mismo número, que de preferencia no rebase el año de edad). Esto, dicen los pobladores, dado que tres piedras tiene el fogón tradicional, ya que es el ámbito más cercano a las mujeres durante muchos años.

Con relación específica a las procesiones en giro, esta ceremonia muestra ambas rotaciones (levógira y dextrógira), presentando variaciones dependientes del sexo del infante. Si es niño, cierra primero el padrino y abre después la madrina, si es niña, al contrario, cierra primero la madrina y luego abre el padrino. Precisamente, el cerrar primero y abrir después es de los rasgos menos variantes.

Entre las variaciones encontramos, por ejemplo, el número de vueltas asociados al sexo del infante. Aunque varios señalan que para las mujeres son nueve vueltas y para los varones son trece. Lo cierto es que el número de vueltas varía entre los números: nueve, doce y trece, indistintamente, de si es niño o niña.

Otra variante se encuentra en las actividades que se realizan mientras se cierra o se abre. Detrás del padrino o la madrina que lleva cargado al menor sobre su cadera, izquierda o derecha, según sea el caso, se forma una fila de menores cargando, cada uno, diferentes elementos que serán utilizados por el infante a lo largo de su vida (para niño, se cargan coa, machete, libreta, *tablets*, lápices, entre otros; para la niña llevan utensilios de costura, de cocina, escoba, libretas, lápices, entre otros). También, durante el recorrido en círculo se dan diferentes alimentos (huevo, chaya, pepita de calabaza y tortilla) al menor, cada uno de ellos asociado

al futuro desarrollo correcto de las habilidades lingüísticas, motrices y cognitivas del menor.

En algunos *jets méek'*, el orden de estas actividades responde a delimitaciones como: cerrar=niños cargando elementos en fila, abrir=dar alimentos al menor; en otros, el orden se invierte y en otros, se realizan ambas actividades durante ambos recorridos (véase el Video 4, donde la ceremonia inicia en sentido levógiro)

Incluso en la forma de las rotaciones se encuentran algunas variantes, hay quienes refieren que para cerrar el giro debe comenzar a la derecha y otros a la izquierda,

depende de cómo uno entienda la derecha, yo la entiendo así [mientras mueve su mano derecha, hacia el lado derecho, pero señalando detrás suyo, lo que propicia un giro en sentido dextrógiro] (Jacinto Puc, comunicación personal, 15 de octubre de 2017)

El testimonio anterior se obtuvo del *jets méek'* que corresponde al video 5, donde el giro comienza en sentido dextrógiro. Lo mismo sucede, entonces, para abrir o desatar el circuito, es decir, en sentido contrario de las ceremonias mencionadas arriba, que suceden a nivel comunitario. Es necesario reiterar, que si bien las direcciones de la rotación son cambiantes, se mantiene asociar a la práctica la necesidad de: cerrar primero, abrir después.

Si se pregunta a los *j-meen* acerca del aspecto arriba mencionado, es posible encontrar coincidencia en cuanto a que se debe cerrar en sentido levógiro y abrir en dextrógiro. Pero, sucede que la ceremonia del *jets méek'* casi nunca es realizada por un *j-meen*, sino que la preside una persona de confianza, mayor de edad, que sepa cómo realizarla. Quizás esto explique, parcialmente, el amplio número de variaciones manifestadas en la ejecución de las ceremonias.

Lo que interesa a esta investigación, es resaltar los movimientos asociados con cerrar y abrir (más allá de conjeturar si la dirección es correcta o no), sobre esto, cuando se pregunta a los tihosuquenses el porqué de estas expresiones, indican que, el cerrar, es para que el niño pueda crecer seguro, fortalecido, que no le sucedan cosas malas; y se abre, para que desarrolle todos sus sentidos, sus habilidades, como debe ser. Algunos indican que por eso los alimentos se dan

justo al momento de abrir. Otros refieren que el primer giro, cerrando es para que se “ate su destino, para que no le pase nada malo y al abrir, se abre otra vez su destino” (Rosalía Chan, comunicación personal, 18 de octubre de 2017). O del mismo modo, como nos dijo otra persona: “Es como si tuviéramos que aceptar que en la vida tenemos siempre las dos cosas juntas, lo malo y lo bueno.” (Antonia Poot, comunicación personal, 26 de octubre de 2017).

El K'eex

De la ceremonia del *k'eex* no se encuentran tantos registros o descripciones en bibliografía académica como en el caso de los rituales elaborados anteriormente. Quizás se deba al carácter personal del ritual y del carácter secreto que impera en los rituales individuales que, a diferencia del *jets méek'*, no implican a todos los habitantes, sino solo a aquellos que realmente lo necesitan o desean, por lo anterior, para este caso, fungí yo misma como la paciente.

En el sentido anterior, es posible pensar este ritual desde los fines de protección hacia el individuo que lo solicita, pero también de curación, sólo que en este caso, su práctica no opera desde los procesos de revisión, diagnóstico y tratamiento, específicos. Sino a un nivel más general en el que se contemplan tanto “males” de tipo emocional, físico o social, aunque las acepciones de estas particularizaciones son más bien propias de la cultura occidental, puesto que entre los mayas de la zona que se aborda, no se asumen tales divisiones de manera tajante e incluso pueden considerarse “desórdenes” físicos, aquellos que en Occidente se tienen por “normales”, como se verá más adelante.

La palabra *k'eex*, “(inter)cambiar, sustituir”, suele mencionarse también en las otras ceremonias abordadas anteriormente, esto sucede porque la práctica ritual implica un cambio o transformación. En este sentido, es también mencionada cuando en las narraciones orales de la región se relata la conversión de alguna persona en *way*.²⁶ En castellano esta ceremonia es enunciada por los pobladores como “cambio de suerte”.

²⁶ El término *way*, en esta porción de la península mexicana, suele referirse al atributo de especialistas rituales con poderes enfocados a provocar situaciones negativas entre los

Existen diversas circunstancias que ameritan la realización de esta ceremonia para algún tihosuquense; pero estas pueden dividirse en dos vertientes. La primera es, a causa de incidencia de enfermedades o problemas socio-emocionales en el individuo cuya aparición suele no ser prevista y puede acontecer a cualquier edad. La segunda, y menos frecuente, es el hallazgo de más de un remolino²⁷ en la cabeza o en alguna otra parte del cuerpo de un menor de edad. Algunas veces, es precisamente la incidencia de una enfermedad en los neonatos o niños pequeños lo que lleva a los familiares a buscar marcas en el cuerpo que sean o semejen remolinos en la dermis de la cabeza o en otras zonas, pero la ceremonia se lleva a cabo sin importar si dicha marca fue encontrada o no.

En la primer circunstancia, los habitantes de la región refieren que el cambio de suerte se torna necesario cuando el afectado incide repetidamente en la misma circunstancia (ya sean problemas familiares o laborales, accidentes, enfermedades, entre otras situaciones, generalmente asociados a que el individuo se ha visto afectado por malos vientos). De manera semejante a los rituales llevados a cabo con relación a la protección de los espacios, el *k'eex* tiene la función de proteger, y en este sentido, curar (en caso de enfermedades), de los males que han aquejado la vida del sufriente durante cierto tiempo, es decir que, así como es necesario limpiar los lugares habitados o visitados de malos vientos para que no sucedan cosas negativas en él, así también para el cuerpo es necesaria esa limpia.

pobladores, son, por ello, conocidos también como brujos malévolos que poseen la facultad de convertirse en un animal en particular, sobre todo por las noches. Aunque existen algunas fuentes que señalan dicha capacidad como referida a un atributo dispuesto a ser desarrollado por cualquier individuo, y no siempre con fines negativos, ya que “las personas que tienen su *uay* muy fuerte y elevado pueden desarrollar una función más, la de transfigurarse en el animal que es su *uay* o en algún otro animal. Función que por ser altamente especializada era menos frecuente, ya que dependía de una capacidad innata que no todos los individuos poseían”. (Álvarez, citado por Bourdin, 2007, p.23), lo que acá interesa resaltar es que dicha transfiguración “según versión popular [...] se realiza dando nueve volantines a la derecha y otros nueve a la izquierda, al mismo tiempo que se pronuncia en lengua maya palabras mágico religiosas que solo conocen los iniciados en dichos menesteres.” (Orilla, citado por Bourdin, 2007, p.27). Los giros, en este caso, como en los demás, denota prácticas que conllevan cambio o transformación.

²⁷ Los remolinos que aparecen en la zona parietal posterior del cráneo (también conocida como coronilla), pueden mostrar un crecimiento del cabello tanto en sentido levógiro, pero en su mayoría, se muestran en sentido dextrógiro, algunos estudios de anatomía y genética apuntan a cierta correlación entre el sentido del remolino y la habilidad, zurda o diestra del individuo (Schmidt, Depner, Kabesch, 2008)

Generalmente la iniciativa, sobre todo cuando se trata de menores de edad, proviene de los padres o familiares más cercanos, es posible que la sugerencia inicial provenga de parte de amigos del afectado (cuando se trata de un adulto). La organización suele ser familiar y comienza por el acercamiento de la familia y el afectado con el *j-meen* para pedirle que lo lleve a cabo. Es común en Tihosuco, que además de dar fecha, horario y lugar para la ceremonia, el *j-meen* enumere los elementos que el afectado debe tener listos para ese día (miércoles o viernes, de preferencia, porque son los días que se tienen por propicios en el pueblo). Para el caso que se registra en este texto, se solicitaron, dos gallinas (dado que soy mujer, se solicitan gallos cuando es un varón), nueve jícaras para ofrendar el *saka'* (trece cuando se trata de un hombre), masa de maíz y tres velas, (el *j-meen* me indicó que una de estas velas debía ser encendida en la iglesia de Tihosuco cualquier día previo a la ceremonia).

Llegada la fecha el *j-meen* llega puntual a la cita, diez de la mañana del día viernes, lleva en su *sabukan* (bolso o morral) las ramas de *sip'che'* y ajos. Las primeras instrucciones que da son las de prender las velas en el altar y hacer el *saka'* para colocarlo en las nueve jícaras (*leek*, en lengua maya yucateca). Una vez hecho esto, acomoda el altar (cuya espalda está ubicada hacia el Este) y realiza un rezo introductorio para ofrecer el contenido de las jícaras. Terminado esto, pide al individuo se acerque y tome asiento frente al altar, el *j-meen* se coloca detrás del afectado y eleva sobre su cabeza la gallina mientras reza en maya, segundos después, sosteniendo al animal con ambas manos,



Imagen 4. Giros de la gallina sobre la afectada durante la realización del *k'eex*. Fuente: Archivo personal.

lo gira nueve veces en sentido contrario a las manecillas del reloj (tal y como se observa en el video 6), para después jalarlo del cuello para dejarlo morir, aún sobre la cabeza del afectado, mientras termina el rezo. La gallina que sirvió para realizar los nueve giros es entregada a otra persona para realizar la cocción de la misma, la segunda gallina es también ofrendada y entregada también para su cocimiento.

Los asistentes indicaban que parte de la persona afectada se ha ido ya en el animal sacrificado sobre su cabeza, y en tono bromista, decían que quien yace sentada frente al altar, en realidad, ya es otra persona.

En total se realizan siete rezos, el primero de ellos se ejecuta después de realizado el primer ofrecimiento de *saka'* y el sacrificio de las gallinas. Cada uno de estos siete rezos comienza mientras se frota varias veces el ajo sobre las ramas de *sip'che'*, después se posa el diente de ajo una vez en diferentes partes del cuerpo de la manera expuesta en los siguientes fotogramas:







Secuencia de fotogramas 5. La secuencia muestra un orden: 1.- Frente 2.- Pecho 3.- Coronilla 4.- Ambos hombros 5.-Ambas rodillas 6.- Ambos tobillos. Fuente: Archivo personal.

Una vez depositado de nuevo el ajo en la mesa del altar, comienza la limpia en la que los movimientos iniciales suceden en la cabeza, de ahí se baja poco a poco al tiempo que la mano repite gestos de arriba hacia abajo quitando “lo malo” del cuerpo del individuo, hasta llegar a sus pies y barrer el espacio cercano, del espacio del asiento hacia afuera.

Durante los siete rezos las oraciones son las mismas, así como los gestos y movimientos realizados. Terminados cuatro rezos el *j-meen* pide descansar un momento, durante este lapso observa las formas que tomaron las partículas del maíz que flotaban sobre la superficie del contenido de cada jícara, en cuatro de ellas se han formado cúmulos en el centro que él interpreta como señales negativas que deberán haber variado para cuando se termine la ceremonia.

Al final de los siete rezos, el movimiento circular de la superficie de las jícaras ha modificado las formas anteriores y algunas semejabán pequeñas cruces, según la interpretación del *j-meen*, señal de que “el trabajo ha sido bueno” (Nico Puc, comunicación personal, 27 de octubre de 2017). Después de las observaciones hechas, reparte entre todos los asistentes el *saka´* y pregunta si las gallinas ya están cocidas, ante la respuesta positiva de la dueña de la casa, pide que ambas gallinas sean colocadas en dos contenedores distintos, la gallina que no fue sacrificada sobre la afectada, es ofrecida con algunas tortillas, de ella se toma la porción que será ingerida por la mí, explicándome que ingerir de la otra gallina, haría que el ritual no hubiese servido en lo absoluto.

La última porción de *saka´* que se ofrenda me fue entregada para lanzarla por encima del techo de la casa en señal de agradecimiento. Marca el final de la ceremonia, la comida que incluye a todos los asistentes. Al *j-meen* le es entregada una porción antes de abandonar la casa para que la lleve consigo a manera de pago.

Hoy en día, el costo de la ceremonia puede variar entre los ciento cincuenta a los cuatrocientos pesos, antes, comentan los pobladores, los *j-meen* solo aceptaban en pago la porción de comida que les era dada al final del ritual y, solo en ocasiones pagos simbólicos que no rebasaban los cincuenta pesos.

Las ceremonias del *k´eex* pueden presentar diferentes variantes, pero en el fondo, las interpretaciones acerca de la función del ritual no cambian, por ejemplo, en otra de las versiones orales recopiladas, una señora de cuarenta años de edad narró haberle realizado la ceremonia a su niña (de ahora 18 años) cuando tenía aproximadamente seis meses de nacimiento dado que recurrentemente enfermaba de las vías respiratorias, además, había nacido con dos turgencias pequeñas en la piel cercana a las axilas, que fueron interpretadas como remolinos. En este caso, el *j-meen* no solicitó gallinas (probablemente porque la edad de la menor no le permitía aún ingerir carnes), en su lugar pidió que se manufacturara una pequeña muñeca de trapo, y esta fue la que se ofrendó en el altar para después simular su entierro dentro de una caja de zapatos,

para hacerles creer a los malos vientos que la niña había fallecido y así ya no le hicieran más daño, la dejáran en paz. En la muñeca se fue todo lo malo que tenía. (Evelia Cahum, comunicación personal, 5 de octubre de 2017).

La segunda circunstancia que se mencionó en los primeros párrafos de este apartado, está relacionada únicamente con los remolinos que dan origen a la manera en que crece el cabello en la cabeza de los individuos. La mayoría de los tihosuquenses asocian el hallazgo de más de un remolino en la cabeza de alguien con los caracteres irascibles o incontenibles de la gente, con probables problemas futuros a nivel familiar y comunitario, por ellos, practicarles el *k'eex* se vuelve menester, para, precisamente, cambiarles la suerte.



Imagen 5. Niños con dos remolinos capilares. Uno gira en dirección levógira y el otro en dirección dextrógira. Fuente: Archivo personal.

Muchos pobladores, también, señalan que los niños que poseen más de un remolino pueden “comerse al hermanito” (Rosalía Chan, comunicación personal, 25 de octubre de 2017), es decir, tiene tanto *íik'k'íin* o *íik'im* (energía, fuerza, poder, son otras de las palabras que usan para referirlo, aunque se buscó su significado en el *Diccionario Cordemex* pero no fue posible ubicarle como en este trabajo se escribe. Sin embargo, algunas posibles acepciones serán descritas en el apartado lingüístico que conforma el Apéndice de este trabajo) que logra

restarle energía a su hermano menor, hasta, a veces, según las diferentes versiones, llegar a provocarle la muerte.

Como se ha señalado arriba, los remolinos hallados pueden estar ubicados en la cabeza, pero también pueden hallarse en otras regiones de la dermis en donde crece el vello formando espirales (ya sean levógiras o dextrógiras), o incluso, cualquier formación cutánea que tenga forma circular y que no sea un lunar.

Con relación a los nueve giros realizados en rotación levógira sobre la afectada (trece giros en caso de ser varón), es preciso señalar que es el movimiento que, sobre todo algunos *j-meen*, reconocen como el que cierra o ata. Del mismo modo que son interpretados este tipo de movimientos con relación a las ceremonias en los espacios comunitarios y en los solares o milpas, después de los cuáles, como sucede en este caso, lo que sigue es la limpia de los malos vientos para expulsarlos, sólo que, en este ocasión, no es una porción de terreno, sino el propio cuerpo.

El *Suput*

La pronunciación de la palabra, tanto para la práctica, como para la planta utilizada durante la misma, presenta diferentes variantes, incluso dentro de la propia región ocupada por el pueblo que nos interesa estudiar, pero siempre estará relacionada a la palabra “giro” (*sut*, en lengua maya). Entre sus variantes están: *sutub*, *sutup*, *tsuptsup*, *tsuktsuk*. En Tihosuco predomina su conocimiento tal y como ha sido nombrado en este apartado.

La práctica del *suput* no implica la participación de un *j-meen*, en Tihosuco forma parte de los saberes practicados esencialmente por mujeres, no se le llama, aquí, ceremonia, porque no implica ningún tipo de rezo, su ejecución es simple, además de que dura poco tiempo; sin embargo tiene implicaciones tan importantes como las de un ritual, por el tema que atañe a esta investigación. Actualmente, quienes han escuchado o saben cómo llevarla a cabo son mujeres mayores de cincuenta años, y varias de ellas comentaron haberlo visto en práctica por parte de sus abuelas, mientras que otras, narrado por sus madres, no

obstante, hasta ahora, no fue posible encontrar alguien a quien le haya sido practicado en los últimos años en el pueblo.

La práctica es muy específica, ya que únicamente se lleva a cabo con aquellos menores de edad o personas que padecen mudez o tartamudeo, aunque algunas señoras me refirieron que no puede curarse a aquellos que son afónicos de nacimiento.

En general, son los padres del menor quiénes solicitan a otra mujer, familiar o amiga de la familia que lleve a cabo la práctica con el menor, cuya finalidad es la de, literalmente, abrir su lenguaje, darle la fluidez necesaria para la comunicación con los demás.

Según la versión documentada en video (ver Video 7), para “abrir el habla” del niño o niña la persona designada debe girar la flor dentro de la garganta del afectado, nueve veces en el sentido contrario a las manecillas del reloj (levógiro), que a lo largo del presente trabajo se ha manifestado, en diferentes ocasiones, por los lugareños como el que cierra el espacio, y otros como el que abre. Se debe realizar en secreto, y nadie, con excepción de los presentes, deben saber que fue ejecutado. El video que sustenta este apartado muestra a la persona realizando el gesto donde el giro procura el surgimiento del lenguaje del menor, es posible que dicho ejercicio deba ser realizado más de una vez, hasta que el habla del menor mejore lo suficiente.

Si la persona a quien le fue realizado el *suput* enferma o sufre un accidente grave, ya sea mientras agoniza o incluso, ya fenecida, la persona que le abrió el lenguaje siendo un infante, si aún vive, debe volver a cerrarle con la flor (realizando el mismo gesto, sólo que esta vez en sentido inverso, dextrógiro). De no estar aún viva, debe hacerlo un familiar cercano, pero no debe ser enterrado sin haberse cerrado antes su habla

...para que se vaya así como vino a la tierra (Rosalía Chan, comunicación personal, 3 de diciembre de 2018).

La práctica mostró muchas variantes dentro de Tihosuco. La gente realiza las descripciones de distintos modos al presentado aquí, algunas mujeres aseguran que debe abrirse en sentido dextrógiro y, antes de la muerte del

afectado, cerrar haciendo los giros en sentido contrario a las manecillas del reloj. Otras mujeres dijeron que deben realizarse ambas rotaciones el mismo día.

La práctica debe su nombre al nombre de la planta que se introduce a la garganta del individuo para ser girada nueve veces. La forma de la flor es precisamente helicoidal, ya que, del mismo modo en que crecen todas las plantas tipo enredadera, como el frijol y los bejucos, esta muestra una formación a modo de capullo enrollado en sentido levógiro o dextrógiro, es decir, este-norte-oeste-sur o al contrario. Su nombre científico es *Helicteres baruensis* Jacq., fanerógama de la familia *Malvaceae*, cuyo arbusto mide hasta aproximadamente dos metros de altura.

El tipo de rotación abordado en este apartado señala una inversión con respecto a los anteriores, donde, las acepciones de abrir primero y al final cerrar o amarrar, predomina. Esto está relacionado con el proceso de curación de la pérdida del habla, en donde la necesidad primaria es, precisamente, “abrir” el lenguaje de los infantes, la acción de cerrarlo de nuevo se interpreta como la necesidad de volver al estado primario en que el ser humano llegó a la tierra, es decir, mudo, porque el habla no le fue devuelta por Dios, sino por el hombre, según diferentes versiones de mujeres de Tihosuco. Aunque la rotación levógira o dextrógira varía, algunas mujeres incluso indican que la dirección de apertura debe realizarse en función del tipo de fruto que se utiliza, otras dicen que debe buscarse el fruto que gira en sentido dextrógiro para que el giro primario de la actividad sea abriendo en sentido levógiro o, al contrario, indicando que lo cuenta es que el fruto se abra mientras es girado en la garganta del menor.

Es importante resaltar, que a pesar del cambio en la presentación de las rotaciones, dadas sus atribuciones, permanece el alto grado de coherencia que se hace explícito en la observación del crecimiento de la planta de *suput*, la cual se encuentra en su estado natural cerrada en ambas direcciones, como se muestra en la imagen siguiente y que el orden de abrir primero y cerrar después se relaciona con lo deseado en el momento de curación del afectado.



Imagen 5. *Suput. Helicteres baruensis Jacq.* Nótese que, observados en esta posición, de izquierda a derecha, el primer espécimen cierra en sentido dextrógiro, de acuerdo a las manecillas del reloj, mientras que los siguientes dos lo hacen en sentido levógiro.

Su apertura se facilita si se le gira en la garganta del individuo en el sentido opuesto a su crecimiento. La mayoría de ellos, presenta cuatro pétalos, que al abrirse, liberan las semillas que caerán al suelo para la reproducción de la planta. Del mismo modo en que algunas variedades de frijol presentan vainas que giran para procurar su apertura y expulsión de las semillas.

Capítulo II. En la vida cotidiana: Puntos Cardinales, derecha-izquierda, meteorologías, embarazo

Las rotaciones en sentido levógiro son nombradas, como ya se había escrito arriba, “hacia la derecha” y el sentido contrario “hacia la izquierda”, por ello, es importante mencionar las posibles relaciones que estas posiciones muestran en la vida cotidiana.

El tejido de los hipiles, por ejemplo, se ejecuta siempre de derecha a izquierda y aunque las mujeres zurdas, hoy en día, no son reprendidas por realizar la actividad en la dirección contraria, la mayoría de las mujeres infieren que el sentido correcto es el primero. Del mismo modo, sucede con la elaboración de las tortillas, algunas mujeres ancianas reprenden a las jóvenes que las elaboran con la mano izquierda, realizando el giro de la masa en rotación dextrógiro, pero esto sucede esporádicamente. La mayoría de las tihosuquenses señalan que no hay un lado correcto para hacer las tortillas.

El relleno negro, el *k'óol*, así como todos aquellos alimentos que requieren ser removidos durante su cocción, con palos largos dentro de ollas o pailas grandes, implican el movimiento de los brazos hacia la derecha, en rotación levógiro (como se muestra en el video 8), en este caso, la mayoría de las mujeres expresa que no importa la dirección en que se aplique el removido del caldo, sólo que, como dicha actividad suele ser ejecutada por varias personas que se turnan, lo indicado es hacerlo siempre en la misma dirección, ya que si se realiza primero hacia un lado y luego hacia el otro

...quién sabe por qué, pero no sale igual, como que se enfría (Beatriz Poot, comunicación personal, 19 de octubre de 2017).

La mano derecha es considerada la mano buena y la izquierda la mano mala, se dice que por ello, cuando alguien quiere entregar algo dañino a otra persona (bebida, comida, entre otras), esta última debe recibirlo con la mano izquierda para que no le haga daño, ya que poseen la misma cualidad y así afecta menos al individuo (ver Video 9). Del mismo modo, se dice que el Este es el lado bueno del cielo, mientras que el oeste es el malo, lo que sucedería sólo si el

individuo se coloca de frente al Norte y dando la espalda al Sur. Dicha posición, implicaría la observación del paso del sol en sentido levógiro, que aparece en diversas ocasiones asociado al sentido de cerrar o amarrar, aunque, cuando preguntaba a los pobladores acerca de esta posible lectura del giro del sol, la respuesta habitual fue un “quizás” o un simple encogimiento de hombros. Sin embargo, ello no excluye que los tihosuquenses asocien la luz del astro a la protección, ya que es la noche y los lugares oscuros o penumbrosos los que suelen asociarse a la proliferación de malos vientos.

Es posible resaltar que las interacciones descritas a lo largo del texto, impiden efectuar correlaciones simples que desemboquen en generalizaciones o parcializaciones, aquí, por ende, la diferenciación: bueno y malo, no implica, necesariamente, separaciones tajantes de sentido e interpretación, al contrario, implican acciones y lecturas complementarias.

Llama la atención que con respecto al movimiento helicoidal del bejuco, que la mayoría de los tihosuquenses asocien este giro con que la planta sigue el movimiento del sol o si no mencionan al astro, sí indican que lo que hace es buscar la luz. Elementos como los cestos y el atado de las vigas de madera de las casas, así como todas aquellas cosas que necesitan ser amarradas con bejuco deben ser realizadas en la misma dirección de crecimiento del bejuco, es decir, según versiones de varios pobladores, en dirección levógira.

Sobre el porqué la importancia de la mano derecha, Mauro Poot comentó que

...es el lado más natural para todo, hasta para comer, para trabajar, por eso es importante (Mauro Poot, comunicación personal, 23 de octubre de 2017).

Entre los aspectos relacionados con los giros está el *sut ka'an* (giro del cielo), que como muestra el video 10, es la observación meticulosa y constante del movimiento de las nubes, realizada por los milperos, sobre todo, para determinar las estaciones de acuerdo a la dirección de los vientos, proceso que describe un giro aparente, ya que durante una época del año (primavera-verano) predominan los vientos llegados del Este; después se presentan vientos provenientes también del Norte y el Sur, ante los que deben ganar los del Norte, el viento frío que

permite el fin de la temporada de huracanes y tormentas, así como también marca el final de las lluvias, a las ventiscas que se arremolinan estos vientos también se les nombra como el giro de los vientos. Durante los meses de noviembre, diciembre y enero predominan (ganan, según los lugareños, observando el tamaño y dirección de las nubes) los vientos del Norte y ello indica la entrada de los vientos provenientes del Noroeste. Ambos vientos, tanto del Norte como el del Noroeste se tienen por dañinos y peligrosos. Durante los meses de marzo y abril vuelven las peleas de los vientos Norte y Sur, pero esta vez, quienes debe ganar son las nubes del Sur, lo que indicaría la vuelta de las nubes y los vientos cálidos y bienhechores del Este. La rotación descrita en estas observaciones, es por ende, levógira. El cambio en el proceso de rotación de las nubes y vientos tiene, para los pobladores, severas consecuencias negativas para el clima y la agricultura.

El último de los casos recuperados es el trabajo de las parteras a lo largo de los masajes a los que acuden las embarazadas. Las parteras son reacias a ser entrevistadas, su presencia y oficio es, quizás, más solicitado que el de los propios *j-meen*. Esto hace que el temor a verse comprometidas sea más perceptible. Por ello, lo que acá se presenta, versa sobre las conversaciones con mujeres que están embarazadas o mujeres con hijos que han acudido en varias ocasiones a que les soben. En esta sección presento un Video (11) en que doña Evelia, explica que

Cuando una embarazada va con una partera para que la soben, tiene que fijarse como la soban para que no le encierran, si lo encierran sobándola, al momento que se alivie no va a poder, por eso tiene que fijarse. No tienen que encerrar alrededor, si siempre a la derecha van a estar girando, eso no lo debe de hacer. (Evelia Cahum, comunicación personal, 28 de octubre de 2017)

Recientemente su hija fue sobada por la partera para acomodar al bebé que cuenta con cinco meses de gestación. Comenta que las pacientes de las parteras deben estar pendientes de que los movimientos de la mano de la partera no encierre al niño o niña (lo dice mientras mueve su mano alrededor del vientre, en sentido dextrógiro), porque de este modo obligará a la paciente a acudir con ella para el parto, puesto que no será fácil y sólo ella podrá asegurar que el bebé

nazca bien. Los movimientos correctos, en versión de doña Evelia, pueden ser pequeños acomodados sin dirección precisa, aunque al observar el video, dichos acomodados con ambas manos, pueden seguir el sentido levógiro, sin marcarlo totalmente. De este modo, la partera permite únicamente el correcto acomodo de la criatura sin dificultar el posterior parto.

Segunda parte: El giro como enclave, forma y contenido de la interacción gestual

Este apartado está dedicado, principalmente, a correlacionar las interpretaciones que los propios tihosuquenses han descrito en torno a los giros y, además, se propone la interpretación del vínculo que los tihosuquenses hacen de sus prácticas rituales o cotidianas, con lo que observan, a diario, sobre el cuerpo y el espacio. Aunque pueda llamar a este apartado como “interpretativo”, dicho ejercicio se sustenta en lo expuesto por los pobladores y, sólo después, expondré interpretaciones, así como el análisis de palabras como cuerpo, espacio, persona, a la luz de lo recuperado en este trabajo. Ello, no sólo con el fin de entender de manera más concisa lo hallado a través de la investigación, sino también con el de atender la metodología y las nociones esenciales que conforman un modo específico de acercamiento a lo que llamamos “objeto de estudio”, dichos análisis no pretenden señalar una alianza ineludible con la teoría jousiana, pero sí provienen del haber procedido metodológicamente desde la perspectiva del antropólogo francés.

Debo recordar al lector que uno de los puntos de partida consistió en tomar en cuenta, metodológicamente, la noción de *pangestualismo* de Marcel Jousse; de modo que la observación participante se extendiera del plano centrado en el ser humano hacia el dar importancia, también, a lo que acontece en el entorno vivido por el propio investigador mientras se encuentra en campo o, incluso, en su propio lugar de residencia. Después de haber dado lectura a la sección etnográfica, a lo largo de este capítulo me remitiré a todos aquellos aspectos que resaltan dichas acciones, movimientos, gestos, que dejaron de formar parte abstracta de la realidad para asentarse en una cotidianeidad concreta.

Aunque hubiera querido que el resultado de este trabajo derivara en un modelo unívoco y estructurado, sin variaciones con respecto a los actos de cerrar, abrir, desatar, atar como giros en ambos sentidos, definidos al máximo, sabrá el lector que después del recorrido etnográfico, esto es imposible. Sin embargo, eso

no excluye argumentar en esta parte siguiendo las relaciones que den pauta a un esbozo general acerca de las ejecuciones planteadas en esta investigación. Ejecuciones que no sólo dan cuenta de las formas en que se perciben el espacio circundante, el cuerpo, los giros, sino también aquello que se le imbrica, como lo que se nombra por parte de los tihosuquenses “malos vientos”. Parto, también, de que los propios tihosuquenses, a mi parecer, no están preocupados por delimitar u ofrecerse a sí mismos, modelos unívocos, estáticos, de lo que hacen, piensan o perciben en la cotidianeidad.

Capítulo III. El giro y sus interrelaciones en el espacio-cuerpo

Expondré aquí los giros que fueron mencionados a lo largo del primer apartado y su interrelación. Al contrario de varios de los trabajos enumerados en la introducción a este trabajo, la palabra *cosmos* o *mundo* no aparecieron mencionadas en ninguno de los temas de la primera parte, es decir, no tiene una traducción literal al maya yucateco, pero tampoco apareció mencionada la expresión *yook'ol kaab*, a la que suelen relacionarse las palabras anteriores pero que en su traducción literal (“sobre la tierra”) alude a la superficie terrestre en la que habitan los seres vivos. No podría decir, entonces, que alguna de las ceremonias relacionadas con limpiar un espacio aluda a que lo que se hace es cerrar o abrir o limpiar al “mundo” de malos vientos.

Lo dicho por los tihosuquenses indica que la demarcación del espacio es para especificar el área que ha de ser contemplada y atendida, como en el caso de las prácticas y ceremonias relacionadas con el cuerpo de un individuo son únicamente apelando a ese cuerpo o a esa zona del cuerpo en concreto (por ejemplo, en el caso de *suput*). Esto me hace reflexionar que, aunque lingüísticamente las palabras adjudicadas a un ser humano, se encuentren diferenciadas de aquellas que constituyen la manera de nombrar una porción de terreno o espacio geográfico, comparten, no solamente otras tantas palabras que nombran la cotidianidad y las prácticas rituales, sino que entrañan una serie de actividades cuya significación además de ser palabra, es, también, un acto o actividad dado en el entorno. Por ejemplo, el giro del bejuco o de la tapa de una botella, haciendo notar que esos actos, comparten con las procesiones en giro, la intencionalidad de cerrar o abrir, el cuerpo o el espacio.

Creo que a partir de lo anterior es posible distinguir al cuerpo ya no como singularidad específica, cuya tangibilidad separa el adentro de lo que sucede a su alrededor. Sino, como indican las prácticas de la gente en Tihosuco, como un espacio que posee la capacidad de cerrarse o abrirse, es decir, cuya porosidad es manipulable bajo intenciones específicas, sean estas adjudicadas a la actividad humana (en el caso del *suput*, donde se busca abrir el habla) o producto del

contacto con la intencionalidad y movimiento de lo externo, por ejemplo, la intrusión de una enfermedad a causa de un “mal viento”, ambos interpretados y reflexionados desde la gestualidad misma de los pobladores en vínculo estrecho con su contexto.

No me parecería extraño que, profundizando en las interjecciones de este tipo de elementos aparecieran muchas otras nociones, actividades e intencionalidades compartidas entre el cuerpo humano y el espacio, y que además compartieran la interpretación desde una observación humana de las intencionalidades externas. Como aquellas que explican la naturaleza de las deidades de los vientos, establecidas, para los tihosuquenses, por las cualidades observables de los vientos y las nubes, que a su vez, dibujan otro giro (*sut ka'an*), cuya recurrencia define el paso estacional del tiempo para los milperos.

Podría indicar que el recorrido del sol posee (retomando el trabajo de Gary Gossen, sobre el lugar central del astro en las ceremonias con presencia de giros, citada en la introducción de este documento) el papel de “limpiador” de malos vientos, sólo si resalto que su giro diario permite que sea la noche la que presenta, según los tihosuquenses, una mayor afluencia de malos vientos, así como los lugares oscuros, hasta los que no llegan los rayos solares. Asimismo, sería su giro el marcador de ciclos constantes de cierre y apertura frente a los malos vientos, pudiendo esto, quizás, explicar que esta repetición del movimiento sea la que construye la necesidad de constituir a las ceremonias del *loj kaaj* y el *jets' lu'um* como reiterativas cada cierto tiempo. Quizás, también, sea la inevitable presencia de los malos vientos dentro del ciclo día-noche (los malos vientos, según hacen notar los tihosuquenses, no pueden ser eliminados de forma definitiva, en ese aspecto, su presencia es parte fundamental e ineludible de los acontecimientos cotidianos) hace que, de forma similar a este ciclo, y como el *jets méek'*, varias ceremonias impliquen ambos giros, el que cierra, y el que vuelve a abrir (aunque actualmente, como ya vimos, esto no es una regla infranqueable).

Sin duda el tema de los giros, ya sean para cerrar, para abrir o ambos a la vez (como en el caso del *jets méek'*) constituyen un aspecto central en la observación cotidiana del entorno, desde su acepción macro objetivada en las

procesiones para fundar pueblos completos (sin olvidar la noción cíclica y circular del tiempo entre los mayas precolombinos), hasta el minúsculo vórtice en el remolino de un bebé. Lo importante es que, a cada uno de estos giros, los tihosuquenses atribuyen una gestualidad y una intencionalidad específica que emparenta profundamente todo aquello en que están depositados, entre sí.

Los bejucos (ver Imagen 5) que, en algún punto se separan del tronco que aprisionan mediante su giro levógiro ascendente, al caer hacia el suelo, cuelgan dibujando una espiral, ahora dextrógiro, quizás podría esto tener alguna relación (no mencionada por los tihosuquenses) con la interpretación del depósito o introducción del *íik'k'íin* (trabajado en el apartado del *k'eex*) por la coronilla de los neonatos, cuya figura suele ser el círculo en dirección dextrógiro (dirección que según el trabajo elaborado por Pedro Pitarch entre los cancuquenses, abre, rasga, también citada en la introducción de este texto). Este tema quedará pendiente puesto que no ha sido posible corroborarlo en campo.

Partiendo de los datos y conocimientos de los tihosuquenses en torno al giro, se pueden ubicar ciertas pautas intencionales que relacionan las acciones de cerrar el espacio, atarlo, con abrir el ritual, comenzarlo, con el lado derecho cuya rotación implicaría, a veces, un giro levógiro (el lado que calienta, según la versión comentada por Beatriz Poot acerca del movimiento de los caldos en las ollas, coincidente con la percepción del paso del sol de derecha a izquierda), y en otras, un giro dextrógiro (como aquel que se explica según el *j-meen* Emilio Dzib, desde el giro para cerrar, con la tapa, una botella de plástico). Asimismo, el abrir el espacio, desatarlo, con salir o finalizar del ritual, se refiere al lado izquierdo, el lado que enfría (según la práctica cotidiana de remover los líquidos en un caldero grande), y que a veces puede equipararse a un giro dextrógiro o, a uno levógiro. Para el caso de los rituales que así lo requieran, a diferencia de los ya mencionados, otros requerirán, una gesto-cognición diferente que dará un orden distinto al descrito; como es el caso del *suput*, donde lo que se busca primero, es abrir el lenguaje del menor, y donde, a pesar de ello, permite giros en ambas direcciones porque, la planta misma que ayuda en el ritual, se conforma de esas dos maneras, y donde, siguiendo las diferentes versiones, lo que importa es que la

propia planta se “abra” mientras es realizada la ceremonia, sin importar tanto la direccionalidad del giro.



Imagen 5. Son aproximadamente las 8 am, se alcanza a ver el sol ubicado del lado este, el bejuco que trepa por el árbol presenta un giro ascendente en sentido levógiro. Fuente: Archivo personal.

Ahora bien, para obtener más información acerca de los giros en helicoidal del bejuco, entrevisté a la bióloga Rosalinda Medina Lemos del Departamento de Botánica del Instituto de Biología de la UNAM que mencionó que:

...mientras las trepadoras buscan la luz, puede suceder que la planta se vea obligada a realizar su ascensión de forma diferente a la levógira para aprovechar al máximo la recepción de la luz solar sobre su cuerpo, ellos conlleva que no podamos, con todas las trepadoras y bejucos, categorizar con total certeza su forma de crecer. Con otras plantas, puede ser más fácil, pero no en este caso. Es usual encontrar patrones en el desarrollo de las plantas, el movimiento en vórtice o helicoidal del bejuco sí es una constante, como lo es la representación de la serie de Fibonacci en las cactáceas. En botánica, al giro que tu mencionas como predominante en los bejucos de Tihosuco se le llama en “dextrorso”. Sabemos que algunas plantas como el frijol tiene ese movimiento presente en su forma de desarrollarse, algunas especies, incluso, para liberar su semilla realizan giros en la vaina para poder abrirse. Las plantas de hojas espiraladas, si las observas con atención, también dibujan una rotación en el orden en que emergen una a una las hojas del tallo, la hojas no salen en desorden...Sobre las razones de esto, no sabemos con exactitud, las teorías al respecto están en desarrollo,

probablemente esté asociado a la rotación y la gravedad terrestre, lo que a su vez define la manera en que la luz solar llega a las plantas, temas también conocidos como fototropismo y geotropismo [a estas relaciones elementales, algunos científicos las consideran al hablar de la “circumnutación de las plantas”, (Cassab y Sánchez, 2008)] (Biol. Rosalinda Medina Lemos, comunicación personal, 12 de febrero de 2018)

Las versiones diferentes al movimiento del bejuco como la explicación de los procedimientos rituales, se instalan en explicarlas siguiendo el cerrar y abrir de las botellas de plástico, cuyas tapas se cierran, actualmente, hacia la izquierda y se abren hacia la derecha, dando como resultado sentidos opuestos al mencionado sobre el bejuco. Ambas explicaciones están asentadas sobre la observación del gesto y los movimientos de ambos elementos, y lo que denotan ambos es la posibilidad de encerrar “algo” dentro, para que ese espacio sea limpiado, y después vuelto a abrir, es decir, vuelto a su libre flujo e influjo de gestos, vientos, elementos “externos” en rejuego con los “internos”. No podría definir el procedimiento como lo hizo Evon Z. Vogt, cuando escribe que el ritual entraña un acto de separación de lo cultural con respecto a lo natural, dado que no encontré ambas acepciones entre los tihosuquenses o que las procesiones definan “límites dentro de los cuales se genera constantemente orden y dejan fuera a poderosos símbolos del desorden” (Vogt, 1993, p.293). Lo que me describieron los tihosuquenses dio cuenta siempre de relaciones y sensaciones concretas, que lejos de parcializar, subrayan la constante interacción del “dentro-fuera”, esto no sucedió ni siquiera mientras se suscita el ritual, pues, según los pobladores, la salida de los malos vientos implica la invocación de otros vientos, para ellos, benefactores. Después o antes del ritual, la definición de marcos espaciales no condicionan las preocupaciones del día a día de los pobladores. La realización del ritual (del espacio o un individuo), aunque suele dejarles más tranquilos, no implica dejar de relacionar esa misma tranquilidad a la observación de lo que sucede dentro y fuera del espacio demarcado, que además, no se ubica unívocamente en el plano simbólico, pues esa observación está mediada por la consideración precisa del camino que se trazó durante el recorrido, donde las oraciones y las palabras emitidas durante los rezos se alejan de su naturaleza abstracta para constituir, me parece, algo muy cercano a lo que Pedro Pitarch

llamo un “intenso estilo óptico” (1996, p.243). Me atrevo a entender, este estilo óptico, como objetivo y asequible, atendiendo las diferentes versiones que resaltaron, a lo largo de la etnografía, la naturaleza material de la oración entendida como “el cerco que se levanta alrededor del pueblo” para encerrar a los malos vientos, el mismo que, durante el *loj kaaj*, tenía la facultad de permanecer durante cierto tiempo, aún después de haber vuelto a abrir el espacio y recogido los insumos que fueron depositados en el primer recorrido. Su asequibilidad, según entendí a lo tihosuquenses, no implica un referente material preciso, sino que es leído en los gestos y lo que se suscita en todo ese espacio circular, a través del cual la oración fue dicha, como la muerte de los insectos indicada por José María Uc en su versión del *loj kaaj*.

Lo mismo sucede en el caso de la observación de las nubes, sobre la que se escribió en el apartado anterior, en la parte de la presencia del giro en la vida cotidiana. Don José María Uc, señaló que la observación tihosuquenses de los recorridos de las nubes (sus movimientos) servían también para observar su relación con las actividades vinculadas a la temporada de lluvias, la siembra, las cosechas, para anticipar desgracias. A cada lado de los puntos cardinales, se le relaciona una gestualidad distinta. Los vientos del Este no son, sensiblemente, los mismos que los del Norte o los del Sur. El entorno y los seres humanos somos afectados continuamente por la dirección predominante específica de los vientos y esto, los milperos y campesinos tihosuquenses, lo tienen bastante claro. Aunque no escuché las expresiones equinoccio, solsticio, flujos climáticos globales, en Tihosuco, la forma de percibir a los vientos y el sitio de origen de las nubes se sitúa bajo el nombre de las deidades asociadas a los puntos cardinales. Es por eso que tienen por el *Cháak* principal y benevolente al del lado Este, como el que envía los vientos y las lluvias que ayudan durante la época de siembras. Para obtener más información sobre el tema, acudí al Instituto de Ciencia de la Atmósfera de la UNAM, a entrevistar al Mtro. Enrique Azpra Romero, quién después de relatarle lo observado y escuchado en Tihosuco, explicó:

...porque es la temporada del año en que predominan los vientos del Este. Los vientos con componentes del Este se expresan durante primavera, verano y parte

del otoño en el Hemisferio Norte donde se encuentra México, provocado, a su vez, por el movimiento de la tierra con respecto al sol durante los llamados solsticios, que son procesos, en la Zona de Convergencia Intertropical [en la que se ubica Quintana Roo]. Cuando el sol se va alejando de ese punto solsticial, esos vientos de componente Este se moverán hacia el Hemisferio Sur, y es cuando nosotros presenciamos la entrada, en cierta medida, de la época de invierno. La zona de Alta Presión, con el solsticio se desplazará hacia el sur o hacia el Norte, por lo tanto, en algún momento se colocará sobre la península de Yucatán, en este punto en que se desplaza al Sur es cuando se presencia más en nuestro país puesto que las masas de aire del Hemisferio Norte se enfriarán más de lo que lo hacen cuando el sol está más cerca del Polo Norte, los sistemas de aires polares avanzan haciendo una curva que inicia en el Norte, se desplaza hacia el Sur y culmina su curvatura hacia el Este [sentido levógiro], ese sistema se desplazará hacia nosotros conforme el sol se mueve hacia el Sur, y ello provocará en Quintana Roo se perciban, después de la predominancia de los vientos del Este, la predominancia de los vientos del Norte, combinado con ciertas temporadas en que los vientos provendrán del Oeste o del Sur conforme el sistema avanza, por ello, como indicas, los vientos del Norte, Noroeste u Oeste, en Quintana Roo son de naturaleza más fría que cuando provienen del Este. Mientras, los fenómenos conocidos como “nortes” están haciéndose sentir sobre nuestro territorio, se presenta una confluencia de varios vientos provenientes del Norte, del Norte y del Sur en un rango de días, mientras viene el siguiente “norte”, quizás estas sean las épocas en que, como dices, en Quintana Roo se habla de presencia de nubes de varias direcciones a la vez. La presencia de los nortes menguará conforme el sol vuelve a su posición Norte, lo que de nuevo, permitirá la presencia de los vientos predominantes del Este. Esta forma de percibir los vientos no será la misma en todo el territorio nacional, es así en Quintana Roo por la poca influencia que tiene las elevaciones montañosas en la región. (Mtro. Enrique Azpra Romero, comunicación personal, 20 de febrero de 2018).

En Tihosuco los vientos no son observados bajo la lógica global del investigador en Climatología y Meteorología, sino ubicando a Tihosuco como punto de referencia desde el que es posible sentir y ver el lugar del que provienen los vientos y las nubes, así como la dirección que llevan, ligada a sus formas, consistencias, texturas, colores e influencias directas sobre la población o las plantas de la región. La presencia del sol o de sus efectos sobre los seres vivos es muy importante, pero no es menos importante el mapa local al que dan forma los movimientos situados en la cotidianeidad de Tihosuco de los vientos y las nubes, bajo una lógica, de nuevo, relacionante de los fenómenos atmosféricos y astronómicos.

Dentro de lo recuperado hasta ahora, falta mencionar la forma en que los tihosuquenses piensan el cuerpo a partir de cómo lo relacionan con los

movimientos en giro de los rituales afincados en la corporalidad individual, no he encontrado versiones cercanas o similares a las desarrolladas por Pedro Pitarch Ramón en torno a las almas, en Tihosuco. Sin embargo, a través de los giros, como los que se presentan durante el *k'eex*, se remarca, no sólo una frontera entre el dentro y el afuera del cuerpo, sino la imbricación de ambos planos, resultado de la interacción gestual propia del individuo para con el grupo social y, a la vez, de este con lo que en lo “externo” puede leerse como un mal viento o algo con intencionalidad capaz de influir. Ello me obligó a categorizar el cuerpo de manera que consistiera a la vez en un espacio (en dónde quizás podría ubicarse una relación con los elementos recuperados por Pitarch Ramón cuando indica que entre los cancuquenses “toda persona, consta de un cuerpo (*bak'etal*), formado esencialmente por huesos y carne, y un conjunto de ‘almas’ (*ch'ulel*, plural *ch'uleltik*), todas ellas instaladas en el interior del corazón” (Pitarch Ramón, 1996, p.32). Un espacio que puede, igual que el espacio territorial de la milpa o de la casa, ser afectado por algo que opera en el exterior (y cuyo hábitat principal es la noche o la oscuridad): los malos vientos. La piel del individuo es ahora esa frontera porosa (como el cerco levantado con oraciones e insumos durante el *loj kaaj*) que posee puntos específicos que determinan enclaves de observación y atención, como los puntos en los que el *j-meen* deposita el ajo durante los rezos (pecho, frente, coronilla, hombros, codos, rodillas y tobillos) del *k'eex*, para, según los pobladores, hacer salir el mal viento.

La práctica cotidiana de las mujeres tihosuquenses de prestar atención a la manera en que la partera les soba (masajea) o soba a otras embarazadas, quizás tenga relación con lo que es posible observar durante un parto: la forma del giro presente en el enrollado del cordón al nacer el bebé. Esta forma, en términos fisiológicos, indica relación con el proceso de gestación del feto durante el que el cordón umbilical se desarrolla en el vientre materno dibujando una helicoidal levógira o dextrógira, aunado a que la formación orgánica del propio cordón es en sí misma helicoidal (Olaya Contreras, 2014). Esto se suma a las observaciones del giro en las particularidades del entorno y al cómo dichas formas de observar detonan significaciones que diferencian lo peligroso, lo saludable, lo que se

desarrolla normalmente o no. El caso del cordón umbilical durante la gestación y el parto tendría que ser atendido con mayor profundidad, en trabajos posteriores, para saber la manera en que las helicoidales y giros observados son examinados e interpretados por la mayoría de las mujeres y parteras del pueblo.

Vemos, entonces, que además de encontrar efectos de *des-fronterización* entre lo corporal y lo espacial, la diferencia entre lo material y lo inmaterial comienza a perder sentido mientras son los gestos y elementos del entorno lo que explican su interrelación.

El lector se habrá percatado de que, a lo largo de esta investigación, omití llamar “persona” para referirme a un sujeto o agente, prefiriendo las acepciones de individuo (en tanto cuerpo biológico singular) o ser humano, al final, observo que la intención no fue infructuosa, ya que mi objetivo era no implicar al lector en la idea de que al mencionar la noción de cuerpo, estuviese yo buscando una noción de persona entre los tihosuquenses, lo que me hace reflexionar ¿hasta qué punto sería un argumento de la idea de persona la imbricación de las nociones de cuerpo y espacio? Si ambas, entre los tihosuquenses, no comprenden una preocupación del tipo conceptual, sino más bien una posición específica de los actos de reflexión, observación, acción y reacción frente a la realidad tangible. El *jets méek'* de un bebé, por ejemplo, nunca me fue referido como una vía para entonces hacer llamar al menor como niño, niña, mujer, hombre, persona o ser humano, o que ellos le diera una dignidad ontológica intrínsecamente diferente a la de cuando aún no le había sido practicado el ritual. En cambio, sí marcaba, específicamente una búsqueda por colocar su cuerpo (espacio objetivado) como cerrado y abierto a la vez ante todo lo que enfrenta como existencia que actúa y reacciona en el mundo.

Tal pareciera que aquella duda fundamental de la ontología acerca de ¿qué es el ser? En Tihosuco es sustituida por ¿cómo se relacionan las cosas, cómo se explican entre sí? Sin esperar una única respuesta.

Capítulo IV. Aquello que afecta al espacio-cuerpo y da sentido al giro

Lo que afecta al cuerpo y al espacio son los malos vientos, en el caso de la mayoría de las ceremonias documentadas aquí, y ya vimos que los malos vientos también operan borrando la parcialidad de lo material y lo inmaterial porque se explican, a través, de intenciones, actitudes, gestos y movimientos asequibles.

Por lo tanto, para facilitar la lectura de aquello que afecta y compromete al cuerpo entre los tihosuquenses, intento partir de la definición del espacio como “espacio concreto”. Un espacio que debe su concreción y su coherencia a lo que se observa y se relaciona con el mismo espacio gestualmente y cuyas fronteras reales (no encontré emociones interesadas en aludir a “un espacio de todos, el mundo de todos”, cuando se trataba de definir el territorio en función de quienes trabajarían en él. Ya que los propios tihosuquenses piden y otorgan el permiso a los *yuumtsilo’ob* para castigar a quién intente robarlos), miden gestualmente las diferencias complejas entre lo “bueno” y lo “malo”, lo “correcto” y lo “incorrecto” y que parten de la relación entre humano-contexto, para sopesar su posible desambiguación.

Me parece necesaria una reconstrucción de lo que los tihosuquenses suelen llamar “malos vientos”, para tener a la vista que, es su presencia, lo que vuelve a la mayoría de las ceremonias, y al giro mismo, como necesarios entre la población. Como ya escribí dentro de la primer sección, los malos vientos son una expresión que, a pesar de constituir una generalización, entraña, por parte de los pobladores una constante atención y aprehensión del entorno o de sus congéneres, por medio de sus gestos. También por medio de sus movimientos y actitudes, desde este punto de vista la expresión, no resulta ser ambigua ni abstracta. Como me hicieron ver los tihosuquenses, uno no puede especular acerca de si alguien o un animal ha sido o, de pronto, constituye un mal viento. Para ello, previamente, deben conocerse los gestos (sonidos, movimientos, actitudes) cotidianos más frecuentes y tenidos por “normales” del individuo o animal. Por lo tanto, si alguien observa cierto gesto no frecuente en ellos, podrá inferir que ha sido “atacado” por un mal viento, ya sea por la forma en que obra

para sí mismo o en la que obra con los demás. Un argumento más para resaltar la naturaleza concreta y gestual de la expresión, es que aquellos objetos que no tienen movimiento, comportamiento propio o voluntario no podrán ser influidos por un mal viento, pero podrá obrar sobre él desde fuera. La caída inexplicable de un objeto, puede llevar a sospechar acerca de la presencia de malos vientos. Pero no se dirá que el objeto tiene o es un mal viento o que una curva de la carretera tenga mal viento, querrá decir que por ahí pasan, pero no que estén dentro del asfalto que conforma la carretera. Esta observación constante de los movimientos que acontecen en el contexto, no se suprime por el hecho de que un lugar ha sido limpiado de malos vientos. La presencia de ruidos extraños podrá hacer pensar que el *jets' lu'um* debe realizarse o que un *jets' lu'um* anterior no funcionó, o que los malos vientos no siempre pueden ser contralados aunque se haya realizado una ceremonia. A la manera en que Antonia Poot comentaba que la realización de un *jets méek'* lleva ambos giros para tener presente que lo bueno y lo malo forman parte de la cotidianidad. Sabiendo ahora que lo bueno y lo malo no son categorías abstractas, sino que se encuentran afincadas en la gestualidad corriente de los contextos y circunstancias dadas.

Lo anterior se puede correlacionar con lo que decía previamente acerca de la materialidad e intencionalidad de las oraciones durante las ceremonias, donde, como indica Pitarch que sucede entre los habitantes de Cancúc, “el ‘texto’ viaja depositado en el interior de diminutos animales (*chanetik*) con forma de ranas, sapos, vario tipos de gusanos, serpientes, burros, o caballos que trabajan como emisarios (*pixan sk'opetik*), ‘envoltorio de palabras” (1996, p.101). Textos que pueden enfermar a la gente y que cuya extracción (curación del individuo) es a través de zonas corporales específicas como los codos y las rodillas, tal y como se describió aquí, en la sección de la ceremonia del *k'eex*. Las palabras, como los malos vientos en Tihosuco, se alejan de su valor abstracto y constituyen particularidades objetivas. De este modo, a los tihosuquenses, les es definitivamente más fácil leerlas e interrelacionarlas en su vida cotidiana desde su propia corporalidad perceptiva y activa, es decir, que el cuerpo además de constituir en sí mismo un espacio concreto, constituye un enclave de lectura,

reflexión e interpretación de los fenómenos cotidianos desde su propia gestualidad.

Lo anterior no sólo otorga una percepción distinta sobre la expresión “malos vientos”, sino que indica una relación diferente en torno a cómo podemos categorizar a los propios rituales que pueden ser presentados como

...prácticas sociales fuertemente pautadas con cuya ejecución se pretendía obtener fines previstos por los fieles, eran artificios en cuanto acciones del hombre y dispositivos en cuanto a medios para alcanzar metas. Eran, por decirlo de algún modo, procedimientos al alcance del hombre con los que este pretendía resolver lo que le era inaccesible en la dimensión y complejidad de una realidad dada. Sin embargo, entre los antiguos ritos y nuestros actuales modelos existen al menos dos notables diferencias, la primera y fundamental es que la práctica ritual se dirigía a la sobrenaturaleza y, más allá, que el hombre creía actuar sobre la parte sobrenatural de los cuerpos y acciones componentes del dispositivo. (López Austin, 2015, p.89-90)

Pero que en este caso, esas acciones, ahora no se explican unívocamente como artificios efectuados por el hombre, pues muchas de sus significaciones provienen de la correspondencia de este con la aprehensión del entorno dinámico, ambos como operantes relacionados en la factura, la meta, el medio y los elementos del ritual, donde aquello que solemos llamar lo *sobrenatural* es el conocimiento generado a partir de esta misma relación, y donde lo sutil, inmaterial o abstracto es recuperado justo desde su capacidad de objetivarse en la realidad dada. El ritual es una pauta que se inscribe, no *a priori* en la inamovilidad de su pautado, sino en la concreción, que lleva a lo coherente, de los conocimientos, cuya fuente es aquello que puede ser percibido desde el cuerpo humano. El ritual parte de ese conocimiento previo. Moviliza durante su ejecución ese saber concreto, para arribar a una meta no instalada en lo sobrenatural, más bien que se asienta en la concreción de la cotidianidad remitida a la realidad. Cuya objetivación no sucede desde una percepción materialista, sino cambiante, gestual y relacional.

El cuerpo no es sólo un plano simbólico donde opere sobre él la univocidad de lo sobrenatural o lo que está más allá de lo accesible objetivamente hablando. No podría, en este caso, aseverar que estas ceremonias sean el “equivalente maya del exorcismo” (Hanks, 1996: 175) como lo describe Hanks en su artículo

intitulado “Exorcism and the description of participant roles”, dado que el área de la Teología que estudia los casos de exorcismo desde la religión católica, aplica su epistemología desde la dicotomía ángel-demonio, así como toda una serie de prácticas religiosas que no tienen relación con la elaboración de los rituales descritos en este trabajo (Fortea, 2012). Hasta ahora, los tihosuquenses no han partido de dicotomías estructuralmente estáticas para nombrar los malos vientos. Las operaciones gestuales funcionan en la cercanía gesto-perceptible de lo que acontece. Desde este punto de vista es que el cuerpo entendido ahora también como un espacio concreto, subraya su vulnerabilidad o su capacidad de ser modelado y variable, como sucede con un cuerpo-espacio animal, o con el espacio concreto de una casa o terreno de milpa.

Conclusiones

Quiero señalar, en primer lugar, la vía de análisis que, como ya he escrito anteriormente, pretendo resaltar y argumentar. El lector se habrá dado cuenta de que ciertas pautas, actividades, palabras o preocupaciones, entre los tihosuquenses, derivan de un modo específico de observar el entorno en el que el cuerpo como presencia objetiva tiene un papel importante. Captado con suma atención, y al tiempo, dando forma a la manera de interpretarlo, están pendientes de la manera en que obra el entorno, más allá de que esto sea, a través, de un gesto específico, al punto en que el movimiento complejo de una planta constituye una manera general para interpretar una procesión ritual. Esto, a mi parecer, podría constituir una posible crítica a las preocupaciones actuales que buscan hacer notar lo que establece similitudes esenciales entre el ser humano y lo no-humano o lo animal, preguntando, de entrada ¿si de alguna manera lo referido en el apartado anterior, habla de una preocupación por diferenciar o por sistematizar las similitudes como abstracciones cuyo campo es la representación estática de un concepto?, como si de la creación de una ontología se tratase.

Creo importante recordar que la ontología corresponde a una noción conceptual donde “el ente y la verdad son equivalentes: cada cosa, en la medida en que tiene que ser, así es cognoscible [...]; y como el bien se convierte con el ente, del mismo modo la verdad” (Alvira, 1993: 174). ¿Hasta dónde puede el lector, entonces, escapar de que la idea (occidental) de verdad y ente son inevitables? Su campo de acepción es la relación entre *ente*, *esencia*, *verdad*, *perfección*, *intelecto*, donde, conjuntamente, guardan una relación insoslayable que nutre las prácticas de la Metafísica como eje y motivo de la ciencia teológica. Es necesario, reflexionar sobre la forma en que estas significaciones o campos de significación fluyen, en su forma discursiva, práctica y representacional, hacia el campo de las Ciencias y las Humanidades en Occidente. Me parece adecuado un análisis de la ontología como una forma de pensar y de colocarse frente a la realidad, que entraña, en definitiva, una forma de actuar específica y que permea los hábitos cotidianos de la academia, ¿qué está inmerso en el intento por llamar

metafísica u ontología a las formas de pensamiento indígena? ¿Acaso no recuerda esto aquella vieja distancia mencionada en la introducción? Me refiero no sólo a todos los conceptos que forman parte de lo ontológico, sino a aquellas perspectivas de investigación que a lo largo de la historia se han concentrado en atender al pensamiento eminentemente diferenciado, de las sociedades llamadas “otras”, excluyendo, activamente, la experiencia corporal y objetiva que nos es común a todos los seres humanos. Donde el investigador es obligado a acercarse, entonces desde la distancia inextricable de las abstracciones mismas, como si la cultura fuera aquel libro misterioso, que en su calidad de objeto, debe ser sacado a la luz, sin comprometer más que las ideas y las nociones que de esto o aquello, tenemos.

Desde lo anterior cabría preguntarse ¿constituye, en Occidente, la división entre naturaleza y cultura una cuestión únicamente racional? ¿Acaso no, su trasfondo es eminentemente objetivo y tangible, asentado en las relaciones cotidianas y corporales del ser humano con lo que le rodea como un entorno plural, dinámico y gestual?

He resaltado la manera en que los movimientos y giros en relación concomitante con las ejecuciones ceremoniales y las prácticas constituyen enclaves de percepción sensorial y gestual. Como enclaves, esos gestos, que a su vez definen formas particulares de leer o categorizar la realidad, contribuyen a este diálogo siempre inacabado, dinámico y complejo en que los tihosuquenses colocan su corporalidad objetiva.

Hasta ahora no me ha sido necesario retomar la diferenciación jousiana entre gesto y movimiento. Ello no impide al lector saber que un gesto micro (el del bejuco) puede a su vez estar relacionado con un gesto o movimiento macro (la procesión de la ceremonia en sentido levógiro, por ejemplo). Esto es lo que hemos querido resaltar a partir del estudio etnográfico. A su vez, al hallar que gestos de la realidad cotidiana y llana, cobijan las significaciones dadas por los pobladores de Tihosuco para las ceremonias y prácticas, al presentarse el giro tanto en actividades tenidas por comunes, lo mismo que en rituales, la brecha inamovible que separa a las ceremonias de la vida cotidiana en la investigación antropológica,

ahora describe las diferentes maneras en que dicha frontera, antes que ser borrada por completo, determina una pluralidad de puentes interrelacionantes entre estos campos (material-abstracto, ritual-cotidiano). Esto nos obliga a repensar que la ruptura teórica con la dicotomía naturaleza/cultura debe insertarse desde las diferentes posiciones metodológicas posibles, aquellas que, como principio, no opten por separar, en la observación, el campo humano del no-humano, sabiendo que no existe frontera definitiva que limite el campo de la percepción humana hasta el punto de aseverar que ahí donde hay cultura no hay naturaleza o al revés.

He recuperado la manera en que el giro forma parte de estos enclaves de aprehensión de la gestualidad y el movimiento, al mismo tiempo, la propia noción se ha despojado de su abstracción arbitraria en tanto que se le observa constantemente en los detalles del gesto de bejuco, del crecimiento de las plantas, de la manera de sobar de las parteras, del giro de la tapa de una botella de plástico, en la circulación estacional de los vientos, entre otros. Ello describe la manera en que todas aquellas alusiones sobre cómo los pueblos mayas están íntimamente relacionados únicamente con el ambiente natural, se trastocan, desde el momento en que un objeto de plástico (la tapa de la botella) puede constituir un enclave gestual que explique una procesión ritual, para dar cuenta de que las consideraciones del contexto implican, de forma sobresaliente todo aquello con lo que nos relacionamos en el día a día, y que, afirmativamente, rebasan las fronteras dicotómicas entre lo natural y lo artificial.

El lector quizás espere, como en un principio fue mi caso, una pauta delimitada y modelada en estricto, con capacidad de construir generalizaciones, entorno a los giros (levógiro-dextrógiro) relacionados a los actos de cerrar y abrir, el cuerpo y el espacio, como ya escribí antes los giros y procesiones pueden variar notablemente. Sin embargo, algunas pautas han podido ser expuestas, como la invariación en la necesidad de ambos giros como parte del mismo ritual, la finalidad de protección de la vida (humana, principalmente, sea esta colectiva o individual) que les adjudican los pobladores, y la manera en que estos se relacionan con la observación e interacción gestual constante de lo real, que a su

vez dieron pauta a mi posición de percibir al cuerpo también como un espacio concreto y objetivado. Nótese que su asequibilidad categorial sólo puede emplearse cuando metodológicamente se observa, en campo, en toda la complejidad de detalles e interrelaciones, el pensar al cuerpo como espacio deberá ser, antes que explicado como categoría, como un cúmulo de elementos objetivos y abstractos en continua confluencia.

Con respecto a la hipótesis que presenté al inicio de esta investigación, la cual deducía que el significado de los movimientos, procesiones y gestos circulares de los pobladores mayas de Tihosuco, Quintana Roo, se podrían relacionar con mantener la existencia tanto de la individualidad como de la multiplicidad de habitantes de un pueblo completo, a través, del establecimiento de vínculos con entidades sagradas por medio de los rituales y pautas cotidianas en los que están implicados los actos de abrir/desamarrar y cerrar/amarrar. Que esté el giro presente en los ámbitos rituales macro del espacio, así como en los micro establecidos en el cuerpo de un individuo, da cuenta de significaciones que relacionan ambos ámbitos siguiendo las explicaciones de los pobladores, asimismo puedo agregar, como una reflexión, que el grado de correspondencia se debe a que se gestualiza y piensa al espacio como se gestualiza y piensa el propio cuerpo, valdría la pena responder, en investigaciones posteriores ¿hasta dónde el eje de lo comunal no responde a este tipo de ejes relacionales?. La consideración de la comunidad o de lo que es común a un grupo social en el sentido recíproco, quizás no se debe únicamente a una forma de pensar que así lo manifiesta, sino a que desde el cuerpo mismo, los individuos son capaces de establecer acciones y prácticas cotidianas que les envuelven como colectividad, corporalmente, por ejemplo, los tihosuquenses proyectan los movimientos circulares: en sí mismos (en el *jets méek'*), en el entorno natural (bejuco) y en el colectivo (*loj kaa*), al mismo tiempo.

A su vez, confirmé que las relaciones dialógicas (verbo-gestuales) de los pobladores durante dichas prácticas y ceremonias para con las deidades, acontecían en el plano de lo observable y lo inteligible, dando cabida a colocar en entredicho la posibilidad de nombrarlas únicamente como “sagradas” e invitando a

describir dicha relación, desde el detalle de lo plausible encarnado en los movimientos, gestos y discursos de los tihosuquenses, así como desde el entorno vivido en el pueblo y su cotidianidad.

Debo confesar que el haber trabajado metodológicamente desde pangestualismo jousiano ha trastocado, no sólo mi vida como etnógrafa y académica, sino también mi cotidianeidad, al punto en que me he planteado la necesidad de releer la teoría antropológica a la luz de una experiencia nueva, sabiendo que las prácticas académicas no siempre facilitan otro tipo de lecturas que no sea la afincada en los libros, sin embargo, me parece un ejercicio necesario el pensar el conocimiento más allá de las estructuras institucionales y sus praxis, las cuales a su vez, considero, actualmente excluyen modos específicos de posicionar el cuerpo frente a la realidad, por medio de aquellos aparatos legitimados como los únicos espacios creadores de saber y conocimiento, que responden, a su vez, a marcos de aspiración social históricamente determinados y constituidos.

Felizmente, veo que el análisis de los gestos en las culturas llamadas “otras” abre, desde una posición ético-epistemológica opcional, un campo inmenso de investigación al que uno bien podía dedicarse de por vida, para aprehender su dinamismo y la precisión de sus detalles, establecidos en la viabilidad de las formas de existencia mayas desde el momento en que, poseemos, todos, ese puente humano-entorno llamado: cuerpo.

Para abonar al sentimiento colectivo de los parámetros éticos de la disciplina antropológica, que desde hace varias décadas busca descolonizarse (García Canclini 1999; Lander, Edgardo 1993), tanto como acercar las emociones y percepciones de los pueblos originarios a aquellos que no comparten parte de sus nociones, tendría que conjeturar que la vía de exploración y divulgación, antes que asentarse en la univocidad del acto de reflexión, tendrá que hallarse en el ejercicio pleno de la corporalidad desde el re-conocimiento del entorno. Sobre mí, puedo decir que ya no sostengo más la idea de que para cambiar nuestra forma (occidentalizada) de percibir el mundo, haya que pensar desde diferentes puntos de vista, sino que será el hacer las cosas colocando al cuerpo en acciones

diferentes, incluso en aquellas que hoy se consideran contrarias al desarrollo capitalista de producción (la medicina tradicional, las formas comunitarias de trabajo, producción y consumo, entre otros), lo que paulatinamente transformará las nociones que nos construimos sobre lo que nos rodea, sus causas, sus desarrollos, sus consecuencias.

Me enfrenté durante muchos años a la aparente dicotomía que se gestaba entre mis casi nulas creencias en la fe religiosa (producto de la educación familiar en casa) y la profunda religiosidad de los tihosuquenses. Creí durante mucho tiempo que ello consistía en un muro que me alejaba de apreciaciones en campo y que, además, el problema era de índole intelectual y mental. A raíz de este trabajo de investigación, comencé a observar las plantas que crecen en mi hogar, los frijoles plantados por accidente por uno de mis hijos, giraron en sentido levógiro para enrollarse alrededor de una planta mayor de tallos muy largos y hojas muy grandes (fam. *Arecaceae*, gén. *Colocasia*). Con el apoyo de mi familia, observamos que al nacer una hoja nueva de esta enorme planta, ubicada en el centro de la estancia, su crecimiento describía un círculo mientras se abría, hasta alcanzar la ventana por la que los rayos solares entraban con mayor fuerza o como dicen en Tihosuco, se mueve buscando la luz. La mayoría de esas hojas, hasta hoy, giran en sentido levógiro; algunas otras, a veces porque las hojas mayores se lo impiden, otras sin razón visible aparente, giran en sentido dextrógiro. Hace tres meses supe que estoy embarazada, algunas semanas después, por razones que no pretendo desarrollar (principalmente porque no las conozco), la planta que describí líneas arriba, comenzó a tener hijuelos, y los hijuelos, igual que la planta madre, seguían los mismos patrones en el desarrollo y crecimiento de sus hojas. Varias veces a la semana mi familia me descubrió acariciando a la planta madre o hablando con ella, recordando que sus giros muy probablemente sean un reflejo minúsculo de la forma de rotación y gravitación terrestre, pero principalmente, sabiendo que ella no es una persona o un animal, o que tenga alma o almas en plural, sin ser yo religiosa, tengo la capacidad de humanizarla al tiempo que comprendo que compartimos, ella en sus hojas, yo en el cordón umbilical que crece en mi interior, un mismo gesto: el giro. Y entonces

derivo, que no era mi aparente ausencia de espiritualidad lo que me impedía sentirme inmersa en el “abstracto cosmos” tihosuquense, era la manera en que, con mis actos cotidianos, estaba dando cabida e importancia a lo que me rodea, en el plano más concreto de lo observable, aquello que los textos, como este, pueden describir, pero que se halla, de facto, fuera de toda textualidad.

A febrero de 2019.

(cerca, muy cerca del Xitle)

Apéndice

Aspectos lingüísticos

En este apartado se presentan, a manera de glosario comentado, las palabras en lengua maya relacionadas a los giros, y temas afines presentados a lo largo de este trabajo de investigación. Procuero resaltar cuestiones de traducción a la lengua castellana, sus usos rituales o cotidianos, sus interrelaciones, así como los vínculos que guardan con otras palabras encontradas en el diccionario y que pudiesen abonar a la comprensión de las que aquí se han expuesto.

El orden a seguir es alfabético, a su vez, las palabras se numeran en orden creciente para facilitar su citado en otros renglones de este mismo apartado. Es necesario recordar, que la forma en que se escriben las palabras obedece al acuerdo elaborado por especialistas en la lengua maya, con el fin de homogeneizar las normas de escritura para facilitar la producción y difusión de textos escritos en esta lengua, dicho acuerdo fue establecido en el año de 1984.

Se ha tomado como fuente principal el *Diccionario Cordemex*, trabajo coordinado por el lingüista y antropólogo Alfredo Barrera Vásquez. Siendo esta una publicación de los años 1980, se entiende que los acuerdos tomados en 1984 no se impriman en la elaboración del diccionario, la mayoría de las palabras están escritas siguiendo las normas previas al acuerdo citado arriba, pese a ello, me tomé la libertad de cambiar la forma de su escritura en este glosario respetando el acuerdo y la pronunciación encontrada en Tihosuco, esto con la finalidad de permanecer lo más cerca posible de la variante lingüística existente en mi zona de estudio.

En la ordenación de las palabras, verá el lector la primer palabra seguida de otra colocada entre paréntesis, esta segunda refiere el término tal como se encuentra escrito en el también conocido como Diccionario “Barrera”.

Es necesario mencionar que los números que aparecen seguidos por dos puntos, responden, dentro del Diccionario, a la fuente en la que fue encontrado el término, de ellos, los números 1 y 2 señalan al *Diccionario de Motul* (texto elaborado por franciscanos en el siglo XVI, v. Barrera, 2007, p.17a), y el 13,

señala al maya moderno. Resaltamos estos números para ubicar el trascurso temporal aproximado de las palabras citadas.

1. Ak'. (Ak'). “1: bejuco en general, hacer el efecto de mimbres 3: bejuco de esta tierra que sirven de sogas 6: mimbres o bejuco 7: bejuco [...] 13: bejuco, liana, enredadera” (Barrera, 2007, p.7). Los tihosuquenses, y, en reglones previos al citado en el presente Diccionario, se señala a la misma palabra relacionada con el significado de “1: lengua; lengua de cualquier animal racional o bruto” (Barrera, 2007, p.7). Los pobladores de Tihosuco indican que el uso de la misma palabra deriva de la forma parecida que poseen el bejuco y la lengua.

2. Báalam. (Balam). “1, 2, 4, 7, 11: tigre [...] balam pakat: mirar con disimulo lo que pasa, pareciendo que no lo mira, porque el tigre mira así [...] 13abv: jaguar”, en el siguiente término aparece la misma palabra asociada a “[guardianes, protectores, seres sobrenaturales] [...] 10: el nombre cierta clase de sacerdotes de los antiguos mayas 13: brujo” (Barrera, 2007, p.32). Nótese la manera en que se utiliza la palabra en la cotidianidad alude al conocimiento de los movimientos y acciones del jaguar, muchos tihosuquenses, agricultores sobre todo, narran haber observado al felino, además del miedo que se asocia a su encuentro, narran con asombro la forma en que lo vieron moverse o lo que, en su estado salvaje, le vieron hacer. La mayoría de las narraciones enfatiza que el animal apareció súbitamente, recalcando las capacidades de acecho propias del jaguar. Varios mencionan haber matado algún jaguar, dado que éste se había estado alimentando de su ganado.

3. Cháak. (Chaak). “1: fue un hombre así de grande que enseñó la agricultura, al cual tuvieron después por Dios de los panes, del agua, de los truenos y relámpagos, así se dice; hats'ú u ka'h cha[a]k: caen rayos [...] 13: Dios de la lluvia; cha[a]k, es uno y cuatro a la vez; los *chako'ob* de los cuatro vientos o puntos cardinales; chak significa también rojo” (Barrera, 2007, p.77). En Tihosuco se pueden identificar los *baalamo'ob* con los, también a veces mencionados,

como *chaako'ob*, igual que estos, se mencionan asociados a los cuatro puntos cardinales. En el siguiente término del diccionario aparece la misma palabra pero esta vez “1: significa agua en algunas maneras de decir” (Barrera, 2007, p.77). La palabra es de uso ritual durante las ceremonias, pero aparece también constantemente en la vida cotidiana sobre todo en relación a las lluvias, o su falta, con los truenos y los relámpagos, por lo tanto, es posible indicar que el rasgo sensible de las deidades de la lluvia son todos aquellos fenómenos naturales que son aprehendidos por los pobladores, por ejemplo, “los *chaakes* que ayudan al *chaak* mayor son unos diablitos que vienen tirando con sus escopetas, pero se equivocan y le dan a los árboles, la luz antes del trueno es el disparo de su escopeta, el trueno es el golpe de la bala y el árbol que se derrumba en el cielo” (José María Uc, comunicación personal, junio de 2012).

4. Ibin. (Ibin). “...tela o red o los pares o parias en que nace envuelta la criatura [...] 8: los pares o secundinas del parto 9: placenta; pares, cordón umbilical [...] 13abv: placenta, cordón umbilical” (Barrera, 2007, p.261). Incluí esta palabra ya que tiene íntima relación los últimos párrafos del apartado anterior a este que aborda el tema de la manera en que las parteras soban a las mujeres embarazadas. La raíz *lb* que aparece en el diccionario en la misma página citada aquí se relaciona con varios nombres de plantas tipo enredadera, tal es el caso de los “frijoles grandes como habillas y la mata que los lleva, es genérico” (Barrera, 2007, p.261). Podría indicar la relación entre la forma de la planta con la forma del cordón umbilical ya que ambos presentan giros en sentido levógiro o dextrógiro.

5. Iik. (Ik). “1, 2: ají, chile, pimienta de las indias 4, 5, 6, 13, 11: ají, chile” (Barrera, 2007, p.265).

6. Iik'. (Ik'). “1-3, 5, 6, 9-12: el espíritu, vida y aliento [...] 2. IK'AL 1, 7, 8, 11: espíritu [...] yik'al k'ak'nab: viento del mar 7: espíritu, viento; ik'al ha': viento de agua; chak ik'al: huracán 11: espíritu; alma 3. AH IK'AL 7: espíritu 4. IK'AN 1: hálito, resuello, soplo que uno echa por la boca [...] 13. u yik'a chi' 11: huelgo;

wox yik'al chi': el vapor del aliento." (Barrera, 2007, p.266). Seguido de éste término, aparece de nuevo la misma palabra, escrita de la mismas forma pero esta vez relacionada únicamente al viento o los vientos del medio o el entorno y sus características o cualidades, ya no en su forma de aliento corporal: "1, 3, 6-13: aire o viento; [...] zuluknak ik': agradable; céfiro; chik'in ik': del poniente; xaman ka'an: del norte; sak in ik': del nordeste, brisa; nohol ik', sak ik': del sureste o sudeste, chakal ik': huracanado; mosón ik': arremolinado..." (Barrera, 2007, p.266). Como se observa a simple vista, la palabra *lik'* no posee una diferencia sustancial dependiente de si se retoma como "espíritu" o si se le retoma como "aire", las partículas que se le añaden conforman diferencias con respecto a sus cualidades observables, si deriva o no del cuerpo como aliento, si viene del mar, si viene del norte, si es frío, si es caliente, si viene de la boca formando lenguaje, si es el viento arremolinado que ayuda a quemar los terrenos de la milpa de forma homogénea y que es "llamado" por los tihosuquenses por medio de silbidos específicos. Incluso, la partícula se asocia a otras para formar palabras que hablan del carácter o emoción de un individuo. Por ejemplo, asociada a otras palabras, denota emociones particulares como *oom k'ik'*, que significa enojarse o la palabra *ik'il ik'*, que significa estar inquieto. Es el uso y el contexto lo que lo define, su forma, su movimiento, lo que de él el cuerpo es capaz de sentir o percibir.

7. íik'k'íin. (Probablemente, Ikim). Por esta ocasión, me es necesario comenzar con una breve explicación, he colocado esta palabra siguiendo la forma en que la he escuchado entre los tihosuquenses pero no me ha sido posible encontrarla en ningún diccionario con una escritura parecida, y, menos aún, mencionando el significado que le atribuyen los pobladores. Ellos me indicaron que el *íik'k'íin* lo poseemos todos los seres humanos porque todos tenemos el remolino de la coronilla, doña Rosalía me indico "las personas que tienen más de dos *suyel pool* (remolinos en la cabeza), tienen mucho *íik'k'íin*" (Rosalía Chan, comunicación personal, 20 mayo de 2017). Estando en casa de una comadre de ella, observé algunos cráneos de venado producto de la cacería del esposo de nuestra

anfitriona, los cráneos presentaban una interjección de placas craneales que se encuentran, igual que en los cráneos humanos, en un punto en común (fontanela posterior) que se vincula con la formación de los remolinos capilares de la cabeza. Tome uno de los cráneos y se lo mostré a mi comadre Rosalía preguntándole qué era aquella interjección craneal, a lo que ella contestó “es su *íik’k’iin*”, volvía a preguntar si, entonces, ¿todos los animales tienen también *íik’k’iin*?, a lo que ella contestó afirmativamente.

Si traduzco las partículas morfológicamente, siguiendo la forma en que escribí la palabra, el prefijo *íik’* aludiría quizás al viento, aire que los tihosuquenses relacionan a nivel corporal también con el “espíritu” (no una idea judeo-cristiana de espíritu), mientras que la palabra *k’iin* puede estar vinculada al sol y al calor. Pero no poseo argumentos suficientes para asegurar que la palabra se pueda referir a estas raíces.

En el diccionario, sin embargo, encontré una palabra cuya pronunciación y escritura es parecida, *ikim*, no obstante su significado es distinto: “3-9, 13: una de las aves agoreras que temen los indios 4, 5, 7-9: lechuza, ave agorera 13: búho **IKIN** 1-3: especie de lechuza, ave nocturna, agüero de los indios 2: una de las aves agoreras que temen los indios...” (Barrera, 2007, p.265). Esta noción recuerda a la palabra *ts’itsin* entre los teenek trabajada por Imelda Aguirre: “los pájaros (*ts’itsin*) ‘son los espíritus que andan volando’, ya que como se recordará, en la cosmología de los teenek de Tamapatz el espíritu es visualizado como un ave que sobrevuela la coronilla de la cabeza” (Aguirre, 2017, p.166).

En Tihosuco la palabra *íik’k’iin* o *íik’k’iim* (tómese en cuenta que en la mayoría de las ocasiones, los pobladores sustituyen el sonido de la “n” final por la “m”) se relaciona con las lechuzas y aves agoreras, que a veces pueden ser señal del fallecimiento próximo de algún individuo, pero hasta ahora, nadie me indico algún tipo de asociación con el remolino de la cabeza o con la coronilla, vinculado más bien con el viento. El indicio de cierta relación con el ave podría provenir, precisamente, del avistamiento del ave agorera anuncia la muerte de algún poblador en Tihosuco, y, por lo tanto, la posible liberación del ave que se relaciona

con la coronilla enunciada entre los *teenek* como “espíritu” al momento del fallecimiento. Pero ello, como ya dije, sólo puede constituir un indicio.

Otros vínculos del ave con cierta noción de alma o espíritu son las indicadas por Pedro Pitarch, la primera, trabajada por él entre los tseltales, con respecto a “*el ave del corazón*. Es una gallina (en mujeres) o un gallo (en hombres); según otras versiones es una paloma o un zanate... Reside permanentemente en el corazón y el cuerpo no puede prescindir de él por más de unas horas” (1996, p.80). La segunda es un fragmento que el mismo investigador cita: “Los yaquis de Sonora diferencian el *seewa taka*, el cual posee exactamente el mismo aspecto del cuerpo en que se aloja, del *jiapsi* que cuando sale del cuerpo lo hace en forma de ave: una paloma y otro tipo de pájaro” (Pitarch, 2013, p.52).

8. Jets méek’. (**Hetsmek’**). “8: en el brazo que se pone la cosa a horcajadas sobre la cintura [...] 6. HET IT 13. Cargar, llevar a horcajadas sobre la cintura a un niño por primera vez para éste, esto se hace entre los mayas con ciertas ceremonias y previo nombramiento de padrinos” (Barrera, 2007, p.204). El siguiente término en el diccionario es la palabra *Hets’* cuyo significado aparece indicado como “1: [fijar, amarrar, asentar, apoyar con firmeza, soliviar o sustentar la carga]” (Barrera, 2007, p.204), también aquí, parece mencionado el término *hets’ kah* que alude a “poblar ciudad o lugar; tomar asiento para fundar pueblo” (Barrera, 2007, p.204). Dentro del mismo término aparece también “14. HETS’LUUM 8: poblarse, fundar pueblos, aclimatarse, tomar posesión.” (Barrera, 2007, p.204). Todos los términos descritos en esta sección del diccionario aluden a acciones como las de apoyar, asegurar, asentar, dar firmeza, al mismo tiempo, asocian dos ceremonias mencionadas en este capítulo, el *jets méek’*, que se realiza a los menores de edad, y el *jets’ lu’um*, realizado a las casas habitación o espacios dedicados a la agricultura. Aparece, mencionando como fuente el número 1 (Calepino de Motul), la palabra “amarrar”, como parecida o equivalente a la acción de fijar, soliviar, entre otras. Lo que indicaría, como lo han afirmado los tihosquenses, las funciones de las ceremonias de protección del cuerpo humano

y de los espacios vinculadas a su fundación o, inicio de vida, en el caso de los niños.

Algunos tihosuquenses me dijeron que no hay diferencia entre el nombre del *jets' lu'um* y el *loj lu'um*, pueden ser utilizadas para la misma ceremonia sin hacer ningún tipo de distinción para el caso de los terrenos de milpa y los hogares. Otros, señalaron que el *jets' lu'um* indica que es la primera vez que se realiza la ceremonias, la veces subsiguientes, la ceremonia se llamará *loj lu'um*, Pero en el caso de la ceremonia realizada al pueblo, nadie recuerda haber escuchado acerca de algún *jets' kaaj* (como indica la cita del diccionario recuperada arriba), quienes recuerdan esa ceremonia la relacionan únicamente con el nombre de *loj kaaj*.

Relacionado, también, a la función de las ceremonias, se encuentran, por ejemplo, los términos “HETS´EL 4: aplacarse el airado o consolarse [asentar poblado o fundarlo] [...] HETS´KUNAH 5: [sosegar]” (Barrera, 2007, p.205). Lo que podría estar relacionando, como he descrito antes, a la acción de fundar o asentar con la búsqueda de la calma de los llamados “malos vientos” con el fin de permitir la vida en el espacio, o la confianza en el crecimiento seguro de un bebé.

9. Kaaj. (Kah). “1: pueblo o lugar [...] 13cob: pueblo [...] U KAHIL 11: residencia o lugar.” (p.280). Más adelante aparece el término de “(AH) KAH 1: morador o vecino de algún pueblo 11adj morador del pueblo, habitante” (Barrera, 2007, p.281). Algunas líneas más adelante de esta última aparece “KAHAL 1: hacer asiento, avecindarse en alguna parte” (Barrera, 2007, p.281). Estas palabras son recuperadas por su relación estrecha con la ceremonia de *loj kaaj* y donde, como ya he descrito, precisamente juegan un papel central los habitantes del poblado.

10.- Ka'an. (Ka'an). “1, 2, 4-9, 11-13: cielo 3: cielo, lo que se parece 7: ka'an lu'mil: paraíso terrestre; el paraíso 8: celestial 9: arriba 11: firmamento, atmósfera 13: alto” (Barrera, 2007, p.291). Se usa de estos mismos modos en Tihosuco, describe el cielo y todo lo que en él se observa, también, en compañía de otras palabras puede significar que tal o cual cosa son altas o están puestas en alto.

11. K´aal. (K´al). “7, 10: veinte 9: veintena, cuenta de veinte” (Barrera, 2007, p.367). Siguiendo palabra homónima: “1: cerrar con cerradura y encerrar y atrancar y detener encerrado” (Barrera, 2007, p.367). Como se lee, la palabra es de uso cotidiano, en el contexto de las ceremonias descritas en este trabajo tiene la acepción del acto de encerrar, aprisionar a los malos vientos y corresponde a la procesión en giro que inicia la ceremonia, elaborada aquí, en el caso del *jets’ lu´um*, según el *j-meen*, hacia la derecha en sentido levógiro, pero que en otros casos se puede encontrar siguiendo la dirección contraria, sin por ello perder su vínculo con la acción de “cerrar” o “encerrar”. Según me fue dicho por Félix Be (comunicación personal, 21 de enero de 2017), todos los rezos ejecutados por los *j-meen* mientras se realiza esta procesión que cierra, llevan precisamente el nombre de *k´aal iik´* que se puede traducir como “viento que encierra”, en consonancia con lo dicho por los tihosuquenses acerca de que la oración o rezo que se enuncia mientras se lleva a cabo la caminata en giro ayuda a levantar (junto al humo del chile, las cruces, el líquido regado) un cerco que no dejará salir a los vientos dañinos.

12. K´as. (K´as). “3: ruin 8: feo, malo 9: impropio, feo, malo 11: insano; malo, tonto, feo 12, 13cob: malo” (Barrera, 2007, p.380). En Tihosuco se usa para designar todas las cosas que les parecen impropias, actos, emociones, cosas, se añade como se añaden los adjetivos en la lengua castellana, a otras palabras. Por ejemplo, la noción “malos vientos” en maya se escribe y se pronuncia: *k´as iik´* o *k´aak´as iik´*. También hace alusión a lo que daña o empeora algo, como una enfermedad, por ejemplo. Los malos vientos son aquellos que trastornan la forma o la conducta normal de alguien o algo, por ende, implica la observancia constante y la aprehensión de los gestos y movimientos humanos, animales o de otros elementos, incluidas las plantas, de modo que los tihosuquenses saben diferenciar un loro normal, de uno al que le “ha pegado mal viento, ya no habla como antes, ya no se mueve como antes, está como perdido” (Luis Caamal, comunicación personal, 16 de marzo de 2018). Como ya he descrito, los malos vientos no son intrínsecos al espacio (entorno) o al espacio que ocupa un cuerpo humano o

animal, se pueden hallar en cualquier lugar, teniendo algunos como más propicios que otros, un cenote, por oscuro, o un cuerpo enfermo, por debilidad, por ejemplo. La noche es un espacio propicio para la abundancia de malos vientos. Un mal viento no puede ser visto a simple vista, algunos afirman haberle sentido como un viento fuerte que te toma por sorpresa, antes de caer enfermo, pero la presencia de la mayoría de ellos es analizada partiendo de la gestualidad del individuo cuando ya ha sido afectado. Lo mismo opera cuando se dice que cierto tramo carretero tiene mal viento, puesto que no es normal que los accidentes y choques automovilísticos sucedan con tanta recurrencia en un mismo lugar, un espacio puede comportarse, también, como depositario de malos vientos.

13. K'ax. (K'ax). “1: liar o vendar la herida con paños 1, 2, 4, 5, 6, 7, 9: atar 3: liar una carga o atarla” (Barrera, 2007, p.387). En Tihosuco la palabra se utiliza para atar cosas con lazos, bejucos, cintas u otros elementos manipulables, que implica rodear y luego amarrar los o el objeto deseado. En el contexto de los rituales mencionados tiene un uso similar al término anterior (*k'aa*), porque según me explicaban los pobladores, los malos vientos quedan atrapados en el espacio demarcado por la primera procesión porque se ha atado o liado el lugar de modo que pueda ser después limpiado.

14. K'eex. (K'ex). “11: trueque 13^{abv} rito de cambio 2. U K'EX 6: trueco de algo 11: trueco” (Barrera, 2007, p.396). Siguiendo término homónimo “8, 11: los exvotos, que se ponen en los altares, como recuerdo de algún milagro” (Barrera, 2007, p.396). Siguiendo término homónimo “1: cosa discorde, que no concuerda con otra, sino que difiere [...] 11: *adj* voluble AH K'EK'EX T'AN 1: malicioso que trueca las palabras, ítem: el que es inconvertible, que no se deja tratar ni conversar 3: parcial que sigue partes o banderizo 8: cismático 11: *adj* malicioso” (Barrera, 2007, p.397). Los usos dados a la palabra en Tihosuco son básicamente los mismos, lo que me parece interesante resaltar acá, es la doble significación interrelacionada que alude a, el momento del ritual en que algo es cambiado por otra cosa, o en que algo o alguien necesita ser modificado, cambiado (sea un

cuerpo o un lugar asediado por los malos vientos), pero también alude a las características que permiten analizar o reflexionar la necesidad del ritual, es decir un lugar tenido por malicioso, igual que una persona voluble que se enoja con facilidad, o que es perseguida constantemente por la malicia de los malos vientos, será objeto, para los tihosuquenses de la necesidad de un *loj*, en caso de ser un lugar, un *k'ëex* en caso de ser una persona. De nuevo, el ritual, como lo enunciado antes es resultado y marca de la observación-aprehensión constante de lo que acontece en el entorno o con los semejantes. Es, igual que la noción “malos vientos”, una forma, una técnica, un modo de mantener el cuerpo propio en la constante lectura de lo que sucede a nuestro alrededor, no como una vía interiorizada de auto-estudio del pensamiento o las emociones, sino la medida de las acciones, de los gestos, de los actos, como actos de un conjunto (humano, animal, vegetal, atmosférico, inanimado) que necesita ser considerado en cohabitacionalidad concreta, no abstracta.

Durante una de mis últimas estancias en Tihosuco, una mañana observé a mis compadres con una actitud alarmada y curiosa, caminar de un lado para otro buscando en la espesura de un terreno deshabitado ubicado detrás de la casa en que me aposento. Les pregunté qué buscaban, a lo que contestaron que, al parecer, habían avistado un pequeño venado andando detrás de la casa, había llegado hasta el frente para tomar agua de la manguera con que mi comadre riega las plantas y volvió a las sombras del terreno posterior. En mi cabeza atravesaron dos ideas: lo interesante que sería poder verlo y la necesidad de atraparlo para devolverlo al monte. Mientras comenzaba a buscar con ellos, comentaron que no era cosa normal, que si alguien lo veía seguro lo iban a matar, había que espantarlo para que saliera del pueblo, pero no por su seguridad, sino porque el peligro lo corríamos los habitantes del Tihosuco: “Seguro es un mal viento, no es normal que un venado entre por su propia voluntad hasta el centro del pueblo, ellos no hacen eso.” Aseveraron. (Rosalía Chan y José María Uc, comunicación personal, 24 agosto de 2017)

15. Kukut. (Kukut). “1: cuerpo de cualquier cosa animada o no animada 2, 5: cuerpo cualquiera 3: cuerpo generalmente” (Barrera, 2007, p.348). El siguiente término está escrito exactamente de la misma forma pero su significado es “2, 11: cebolla, planta 13*abv*: nombre genérico de las liliáceas y de algunas amarilídeas” (Barrera, 2007, p.348) El siguiente, de nuevo escrito de la misma forma con la acepción de “11: epidermis” (Barrera, 2007, p.348) En la misma página aparece la palabra, relacionada con la anterior, de “KUKUTIL: 11: piel humana; película kukutil mats´: película de los granos” (Barrera, 2007, p.348). En Tihosuco, estos términos se usan de la misma manera en varios casos, aunque también puede referirse a las cosas que poseen un cuerpo redondo o grueso (como el tubérculo grueso que lleva el nombre de *kukut makal*, producido para su ingesta en la región). Un aspecto a resaltar es que no se vincula únicamente a la piel o el cuerpo humano, las ocasiones en que, tanto en conversaciones cotidianas como durante las prácticas rituales, era necesario aludir al cuerpo de un individuo o el propio, o el de un animal, o a la cebolla, como a los bulbos con una forma parecida a la de la cebolla, como el ajo, está palabra asomaba entre las frases. De igual forma, cada vez que se necesita remover la piel de algo o un recubrimiento ya sea animal, vegetal, humano o de cosas inanimadas, puede usarse la palabra.

16. Loj. (Loh). “1: redimir o rescatar; [...] LOHBA 1: rescatarse, redimirse y ahorrarse y desquitarse uno de lo que había perdido 5: defenderse o liberarse 8: *vr* defender del enemigo, rescatarse, redimirse” (Barrera, 2007, p.457). *Loj* es la palabra que antecede a la palabra que designa el espacio que se quiere limpiar de malos vientos, si consiste de una parcela o porción de terreno será *loj lu´um*, si es un pueblo completo, será *loj kaaj*. En Tihosuco el uso de la palabra de manera cotidiana es menos frecuente.

17. Sut. (Sut). “1: andar a la redonda, dar vueltas en rededor, traer a la redonda o alrededor [...] SUT BAK´ 3: rodear cercando alrededor” (Barrera, 2007, p.745). En Tihosuco esta palabra es de uso cotidiano, durante las ceremonias o la descripción de las mismas se les llama así a los movimientos en giro realizados

por los participantes, de forma genérica. En la cotidianeidad se emplea para designar la actividad de cosas que giran (poleas, norias, llantas) o incluso giros realizados por el propio cuerpo, como el darse vuelta en la hamaca o el piso mientras se duerme. También se usa frecuentemente para indicar que se va a volver o tornar de vuelta a un lugar concreto. En las descripciones de las ceremonias y las prácticas de este trabajo suele acompañar gestos que simulan un giro simple con la mano o un rodeo completo de algo, utilizando todo el brazo.

18.- Suy. (Suy). “2, 3: [remolino]; u suy haa´: remolino que hace el agua [...] u suy pol: remolino de pelos, como en medio de la cabeza [...] remolino, vórtice.” (Barrera, 2007, p.747). Los tihosuquenses llaman *suyel pool* al remolino que se forma en la parte posterior de la cabeza, a los remolinos que se hacen en el agua les llaman como se indica en el diccionario, el término no es tan común como en otros casos, en la cotidianeidad y lo es aún menos en el contexto ritual.

19. Wach´. (Wach´). “7-9, 11: desatar 7: desamarrar 8, 9, 11: desligar, desabrochar 8: desceñir, destornillar, soltar las ataduras o ligamentos que unen una cosa con otra [...] 11: *v tr* desencordelar, desabotonar, desenredar, desembalar, desanudar, desenlazar” (Barrera, 2007, p.904-905). En Tihosuco, los habitantes usan la palabra frecuentemente en el día a día, se le traduce también como el verbo “abrir”, pero implicando el gesto del giro, es decir, que para abrir latas, botes, cajas, se emplea otro verbo. Es la palabra que en el contexto ritual, como ya mencioné anteriormente, da nombre a la última procesión o camino en círculo durante las ceremonias. Suele decirse que su dirección es hacia la izquierda, es decir, en sentido dextrógiro.

20. Winikil. (Winikil). “1: la corpulencia o tamaño o grueso del hombre o de otro cualquier animal, la condición o calidad de uno alta o baja” (Barrera, 2007: 924). Asociada a otras palabras puede signar también el cuerpo de objetos inanimados, por ejemplo, *u winikil vestido´*, se traduce como el cuerpo o forma del vestido. En esta misma página del diccionario, y escrita de la misma forma, aparece *winikil*

asociada a las palabras de “1: persona, ser, o naturaleza del hombre o cualquier otra cosa; la humanidad del hombre, cosa humana” (Barrera, 2007, p.924). Sin embargo, la acepción parece estar más cercana a la noción de algo creado, formado, así nacido o construido, puesto que la misma palabra puede utilizarse para hablar de un huevo empollado como “*winikil he*” o “*winikil che*” que son aquellos maderos principales que apoyan maderos secundarios para construir el techo de las casas. A las cosas labradas o pintadas como copia de algo vivo y dando esa apariencia se les llama “*winkilis*”. En Tihosuco la palabra es utilizada para designar cualquier cosa que posea un cuerpo, sin importar si es de un ser humano, un animal, un árbol. De manera similar al caso de la palabra *kukut* o *kukutil*, sus usos no se limitan a elementos específicos que permitan saber si una corresponde a lo humano únicamente o a lo animal, o a lo vegetal, entre otras.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Mendoza, Imelda, *Las formas de la fuerza: el concepto de fuerza en una comunidad Teenek de la Huasteca Potosina*, México, IIA-UNAM, tesis de doctorado en Antropología, 2017.

Alvira, Tomás, *Metafísica*, EUNSA, España, 1993.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, España, 2003.

Bourdin, Gabriel, "Marcel Jousse y la antropología del gesto", en *Revista Pelicano. Revista de la facultad de filosofía y humanidades de la Universidad Católica de Córdoba*, Vol. 2, El asalto de lo impensado, pelicano.ucc.edu.ar, Argentina, Agosto 2016, Pp. 69-81.

_____ "La noción de persona entre los mayas: una visión semántica" *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, No. 4, Universidad Nacional Autónoma de México, México, diciembre 2007 – mayo 2008, pp. 0-31.

Caamal Caamal, Luis R., *El repoblamiento de Tihosuco, Quintana Roo, los imaginarios sociales*, México, UIMQROO, tesis de licenciatura, 2012.

Cassab, Gladys y Sánchez, Yoloxóchitl, "Mecanismos de desarrollo y fisiología de raíces de plantas superiores", en *Una ventana al quehacer científico*, comps. Agustín López Munguía y Francisco Rebolledo, DGDC-IBT-UNAM, México, 2008.

Cervera Montejano, María Dolores, "El hetsmek' como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas", en *Revista pueblos y fronteras digital*, No. 4, México, diciembre 2017-mayo 2018, s/p.

Coe, Michael D., *Los mayas: incógnitas y realidades*, trad. Victorino Pérez, Diana, México, 1986.

De la Garza, Mercedes, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, Paidós-UNAM, México, 1998.

Drew, David, *Crónicas perdidas de los reyes mayas*, trad. Omar Daniel Álvarez Salas, Siglo XXI, México, 2002.

Farris, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, CONACULTA, México, 2012.

Fortea, José Antonio, *Summa daemoniaca, tratado de demonología y manual de exorcistas*, Dos latidos, España, 2012.

Freidel, David, Schele, Linda y Parker, Joy, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, trad. Jorge Ferreiro Santana, FCE, México, 1999.

Gabriel, Marianne, “A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y de las nubes. Las deidades direccionales mayas”, en *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Alejandro Sheseña (coord.), UNICACH-COCYTECH, México, 2013.

García Canclini, Néstor, “La globalización narrada por los antropólogos”, en: *Revista Maguaré*, No 14, Dpto. de Antropología-Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 1999.

García, José, “Pinceladas acerca de la historia de un pueblo maya: Yaxkukul, Yucatán, México”, en *Revista Digital Destiempos.com*, Año 3., No. 18, México, enero-febrero de 2009, pp. 67-83.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa editorial, España, 2000.

Gossen, Gary H, *Los chamulas en el mundo del sol*, trad. Celia Paschero, CONACULTA-INI, México, 1990.

Grenet, P. B., *Ontología*, Herder, España, 1973.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo del mundo de un tzotzil*, trad. Carlo Antonio Castro, FCE, México, 1996.

Hanks, William F, “Exorcism and the description of participant roles”, en *Natural Histories of Discourse*, M. Silverstein y G. Urban (eds.), The University of Chicago Press, USA, 1996.

_____. *Referential Practice*, University of Chicago Press, USA, 1990.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, España, [1927] 2009.

Hirose, Javier y Tercelj, Mojca, “El rito en movimiento: la dimensión espacio-tiempo en los rituales mayas agrícolas y de sanación”, en *Acta Americana, Journal of the Swedish Americanist Society*, Vol.18, No. 1-2, Swedish Americanist Society, Suecia, 2010, pp. 101-120.

INEGI, *Panorama sociodemográfico de Quintana Roo*, INEGI, México, 2015.

Jousse, Marcel, *In search of coherence. Introducing Marcel Jousse's anthropology of mimism*, edición de Edgard Sienaert, Pickwick Publications, U.S.A., 2016.

Kelber, Werner H., "Prefacio", en: *In search of coherence. Introducing Marcel Jousse's anthropology of mimism*, edición de Edgard Sienaert, Pickwick Publications, U.S.A., 2016.

Kemper, Robert V. y Peterson Royce, *Crónicas culturales, investigaciones de campo a largo plazo en antropología*, Universidad Iberoamericana-CIESAS, México, 2010.

Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO, Argentina, 1993.

Le Breton, David, *Adiós al cuerpo*, trad. Ociel Flores Flores, La Cifra, México, 2011.

Levi-Strauss, Claude, *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, trad. Juan Almela, Siglo XXI Editores, México, 1999.

_____. *Mitológicas, lo crudo y lo cocido*, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____. *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Therese Cevasco, Paidós, España, 1978.

López Austin, A, "Sobre el concepto de cosmovisión" págs. 17-51 en Alejandra Gámez Espinosa, Alfredo López Austin, Coordinadores, *Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías*, COLMEX-FCE-BUAP, México, 2015.

_____. *Cuerpo humano e ideología*, IIA-UNAM, México, 2012.

López Sáez, Antonio y Pérez Soto, Josué, "Fitoquímica y valor ecológico del olor a ajo en los vegetales", *Medicina Naturista*, España, Vol. 4, No. 15, 2010.

_____. Potencial etnomedicinal de dos especies tropicales del género *Jatropha* L., *Medicina Naturista*, España, Vol. 5, No. 1, 2009.

Olaya Contreras, Mercedes, *Factores clínicos y moleculares que afectan la longitud del cordón umbilical*, Pontificia Universidad Javeriana, tesis de doctorado, Colombia, 2014.

Pitarch, Pedro. *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México. 1996

_____. *La cara oculta del pliegue*, Artes de México-CONACULTA, México, 2013.

Ramos Pérez, T., *Wóol Kaab: universo de tensiones entre el Múul Meyaj y el capital*, México, ENAH, tesis de Licenciatura en Antropología Social, 2015.

Schmidt, H. Depner, M. Kabesch, M. Medial, Position and Counterclockwise Rotation of the Parietal Scalp Hair-Whorl as a Possible Indicator for Non-Right-Handedness, *The scientific world journal*, U.S.A., 2018.

Sheseña Hernández, Alejandro, *Joyaj ti' ajawlel: la ascensión al poder entre los mayas clásicos*, UNICACH-Afinita Editorial, México, 2015.

Valdovinos, Margarita, *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, México, ENAH, Tesis de Licenciatura en Etnología, 2002.

Villa Rojas, Alfonso, *Los Elegidos de Dios: Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. INI, México, 1987.

Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, trad. Stella Mastrangelo. FCE, México, 1993.

PÁGINAS ELECTRÓNICAS

Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C., (consultado el día 08 de febrero del 2018). Recuperado en: www.cicy.mx/sitios/desde_herbario/

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, (consultado el día 8 de julio de 2018). Recuperado en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/alfa.php?opcion=D&p=a>

García-Cubas, Antonio.(1981), (consultado el día 8 de julio de 2018)
Recuperado en: <http://biblioweb.tic.unam.mx/cienciasdelmar/especiales/1981-5/articulo458.html>

INEGI, censo 2010, (consultado el día 8 de julio de 2018) Recuperado en: <http://www.inegi.org.mx/default.aspx>

Scarton, Dana, New York Times, (consultado el día 8 de julio de 2018).
Recuperado en: <https://www.nytimes.com/2008/12/18/arts/18iht-snpinkie.1.18718834.html>.

Schmidt, Heinrich, *et.al.*, Medial Position and Counterclockwise Rotation of the Parietal Scalp Hair-Whorl as a Possible Indicator for Non-Right-Handedness, 2008, (consultado el día 8 de julio de 2018) Recuperado en : https://www.researchgate.net/publication/23224994_Medial_Position_and_Counterclockwise_Rotation_of_the_Parietal_Scalp_Hair-Whorl_as_a_Possible_Indicator_for_Non-Right-Handedness