

Abrir y cerrar: cuerpo y entorno en una comunidad maya de Quintana Roo, México

Open and close: body and environment in a mayan community of Quintana Roo, Mexico

Tania Ramos Pérez¹

Resumen: La presente investigación aborda el tema de las procesiones en círculo y los giros en el simbolismo ritual mesoamericano. Y a su vez recupera, a través de la etnografía, elementos del paisaje natural y su relación con los aspectos lingüístico-culturales de algunas ceremonias, así como de la vida cotidiana en el pueblo maya de Tihosuco, Quintana Roo, México. Todas ellas relacionadas entre sí por movimientos y gestos que involucran los actos de k'al (cerrar), k'ax (atar) y wach' (abrir o desatar) el espacio o, incluso, el cuerpo mismo.

Abstract: The present investigation deals with the theme of circle processions and turns in Mesoamerican ritual symbolism. And in turn, it recovers, through ethnography, elements of the natural landscape and its relationship with the linguistic-cultural aspects of some ceremonies, as well as daily life in the Mayan village of Tihosuco, Quintana Roo, Mexico. All of them related to each other by movements and gestures that involve the acts of k'al (close), k'ax (tie) and wach' (open or untie) space or even the body itself.

Palabras clave: cerrar; abrir; cuerpo; entorno; ritualidad

Introducción

El trabajo de investigación¹, de quien esto escribe, que antecede a este que se presenta, fue construido bajo nociones teóricas elaboradas por Hugo Zemelman y Pierre Bourdieu. Por un lado, se retomaron las distinciones que Zemelman establece entre pensamiento epistémico y pensamiento teórico y, por otro, se evaluó la pertinencia del uso teórico de la Teoría del Campo de Pierre Bourdieu para describir las ceremonias y fiestas de la comunidad de Tihosuco, Quintana Roo, México. Entre las conclusiones a las que se arribó se puede citar que en aquellas fiestas y ceremonias de índole comunal y familiar relacionadas fuertemente, también, al oficio de la *milpería* y el trabajo presencial, es decir, ahí donde el cuerpo se encuentra *actuando*,

¹ Alumna de la Maestría en Estudios Mesoamericanos dentro de la disciplina de Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), líneas de investigación: Área Maya, cuerpo y poder, Antropología del movimiento. Correo electrónico: tainatra@hotmail.com.

problematizaban la pertinencia del concepto de capital económico o capital simbólico, mostrando serias inconsistencias en sus pautas explicativas. Ya que palabras como *Múul Meyaj* (trabajo comunitario y recíproco), *Olbil* (actuar por voluntad y por congruencia con lo comunal), entre otras, no encontraban cabida directa en las imbricaciones discursivas de la individualidad, la acumulación y el interés capitalista impresas en las formulaciones bourdianas.

A diferencia de estas ceremonias aquellas en que la participación directa podía ser pasada por alto —los gremios, por ejemplo—, y la sola inversión monetaria podía fungir, incluso como vía de legitimación para acceder a cargos políticos, podía, en ciertos casos, ser descrita desde las nociones de la Teoría del Campo y el Espacio Social que propone el sociólogo francés. Fue claro, entonces, que el centro de las diferencias encontradas se ubicaba en la enorme importancia del cuerpo y el trabajo directo en las fiestas y ceremonias tihosuquenses. La investigación de licenciatura permitió la exploración de las formas de trabajo comunitario por medio de la construcción y empleo de categorías *emic*, provenientes de la lengua maya; que, además de la extensa observación participante propiciaron, de forma clara, reflexiones que obligaron a repensar las prácticas y ejercicios de construcción de conocimiento, bajo el paradigma científico desde el cual se elaboran interpretaciones y relaciones *ad hoc* a los corpus teóricos preconstruidos desde otras latitudes.

La investigación que se aborda en este trabajo, se considera, en parte, una continuación de lo enunciado arriba, en tanto que el tema central es el cuerpo. Pero sin dar por definida de manera conclusiva que lo se estaba entendiendo por lo corporal. Del mismo modo, se buscó no soslayar las reflexiones elaboradas en la investigación anterior con respecto a los corpus teóricos que serían aplicados durante el desarrollo del trabajo. Como producto de la reflexión crítica de tipo epistemológico, trabajar la percepción de la corporalidad en los pueblos mayenses contribuyó a repensar, asimismo, la pertinencia de las prácticas científicas para acercarse a sociedades que la antropología coloca frente a sí como campos de estudio.

En consonancia con lo anterior, desde sus inicios, el trabajo hizo cada vez más patente que no se podía llegar al cuerpo si no se partía del mismo cuerpo. Pero faltaba indagar de qué manera se iba a entender la corporalidad. Si como producto cultural, como discurso, como símbolo o en la llana concreción de las fisonomías corporales. La revisión del trabajo del antropólogo francés Marcel Jousse (2016) motivó gran parte de la propuesta metodológica que se presenta en este

trabajo. La base teórica de Jousse implica un cambio importante en las prácticas tradicionales del quehacer antropológico. Dicho viraje parte de lo gestual y lo corporal, y coloca en entredicho nociones como la arbitrariedad del signo, la ontología, la metafísica o el mundo de las ideas como abstracciones independientes que obedecen a fines de construcción de conocimiento propios de toda sociedad.

Bajo la propuesta 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 (Cfr. Kemper, Robert V. y Peterson Royce, Anya; 2010) al proceso de recuperación 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 imbricados con los fenómenos o hechos socio-culturales. Precisamente lo que otorga a la antropología el *statu* de ciencia semiológica según Claude Levi-Strauss (Cfr. *Antropología estructural*; 1999). 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: 18).

La propuesta de la *pangestualidad* de Jousse rebasa la discusión dicotómica entre naturaleza y cultura cuya revisión, desde antropólogos como Viveiros de Castro, mantiene sin solución la dicotomía, puesto que aduce que el multinaturalismo puede implicar un acercamiento al pensamiento amerindio, dando por sentado que lo cognitivo puede ser separable de lo perceptivo y tangible, nociones implicadas en afirmaciones como “configure the people as theoretical agent rather than as passive ‘subject’” (Viveiros de Castro, 2004: 4). Reconociendo a la teoría, cuyas bases abstractas intentan explicar y describir una realidad en términos de discurso legitimado por las nociones de razón y verdad propias de la ciencia cartesiana, como modelo unívoco de construcción de conocimiento. O en afirmaciones que relacionan el nivel ontológico con lo constitutivo de cada realidad (Cfr. Viveiros, 2011). Como si la descripción ontológica y la realidad fueran una y la misma cosa. Lo que permitiría la invención de diversas ontologías, de nuevo aludiendo a que lo corporal es una relación mental, subjetiva o epistémica, en el sentido de la filosofía moderna.

No hay manera de aseverar que todos los pueblos indígenas estén interesados o preocupados por construir o pensar ontológicamente o a través de modelos o teorías. Recuérdese, por ejemplo, que la ontología implica nociones como “el más allá”, “la persona”, “los valores”, “el absoluto” o “la esencia” (Cfr. Grenet, 1965). Elementos que desde Aristóteles (Cfr. Libro IV, *Metafísica*; 2003: 161-204) a Martin Heidegger (*El ser y el tiempo*; 2009: 36-63) fueron enunciados desde la filosofía europea o mediterránea, e intentaban dar explicaciones a problemas particulares dentro de su contexto inmediato.

Con la finalidad de establecer y delimitar de forma específica una investigación acerca de lo corporal, pero desde la gestualidad y los movimientos del mismo cuerpo, se describió el problema de investigación por medio de la pregunta: ¿qué posibles significados se otorgan a las acciones relacionadas con abrir, cerrar, amarrar y desamarrar; registradas tanto en la vida ritual como en la vida cotidiana de los pobladores mayenses de Tihosuco, Quintana Roo, México?

La hipótesis es que tanto los gestos, como los movimientos relacionados a las acciones arriba descritas interrelacionan las ceremonias de la localidad con acciones de la vida cotidiana, por ende, las nociones de espacio y cuerpo reconocerían interjecciones e interdependencias concretas, apuntando a que el papel del entorno, entendido como espacio en movimiento constante y complejo, tendría suma importancia en la configuración de aquellas relaciones encontradas.

Propuesta metodológica

Jousse propone partir del cuerpo. Estrictamente, en términos biológicos y anatómicos no existen bases para asumir que los mayas y los mestizos o los europeos, en este nivel, sean distintos. Ir de lo corporal y perceptible, por medio de los sentidos, implica no sólo reconocer los gestos y los movimientos propios de la fisonomía misma, sino de lo que ella misma capta del entorno. La propuesta pangestual de Jousse² reconoce la gestualidad del cuerpo humano en constante interdependencia con la gestualidad del contexto. Metodológicamente, el investigador se ve obligado a sentir y pensar ya no desde el discurso, se trata más bien de participar del “otro”; no es pensar o hablar como él lo hace, en cambio, es reconocer la complejidad del entorno desde sus gestos. Ya no es el “ser como”, sino “actuar-gestualizar como” para percibir lo que a nivel corporal el investigador muchas veces ya no está habituado a percibir. Y sucede de tal modo,

porque las culturas diferentes a la occidental —no sabemos por cuánto tiempo— aún no tienden a describir el mundo circundante o a sí mismos como separados. Tampoco, parten desde epistemes legitimadas por la vía lecto-escritural o por el reconocimiento de símbolos algebraicos, que imponen como elementos unívocos al sentido de la vista y el ejercicio de la mente separada del cuerpo (desde una postura cartesiana alma-mente/cuerpo).

Ahora bien, este “actuar como” no se define por la intención de teatralizar o de imitar o copiar las maneras y los movimientos cotidianos de los individuos, sino de captar el entorno y todo lo que habita y acontece en él, para constriuir las interrelaciones e imbricaciones que suceden durante dichos gestos. Para ello, las nociones de intuscepción e irradiación de Jousse, son centrales. La primera explica aquellos procesos en que los gestos del entorno son captados e interiorizados por los seres humanos; la segunda contiene aquellos gestos que después de haber sido captados del entorno, son devueltos hacia el exterior, por medio de otro gesto, esta vez, humano. Por ejemplo, un individuo para señalar que llueve, sin hablar, puede describir un gesto del entorno, irradiando, desde su brazo levantado y su mano abriendo y cerrando con la palma hacia el suelo, haciendo como si de aquellos dedos despegara agua a la lluvia misma. Otro ejemplo, sería que aquellas danzas rituales que involucran animales (monos, jaguares, entre otros) tienen como base un amplio conocimiento gestual de aquellas criaturas con las que se convive o convivió de forma cercana. No se gestualiza desde lo desconocido, al contrario, el gesto contiene profundas formas de mnemotecnia humana, porque parte de las relaciones *anthropos*³-entorno⁴.

Dado lo anterior, la herramienta para recoger los datos de campo involucró primordialmente el video y se usaron imágenes y fotografía como medios secundarios de explicación. Tihosuco pertenece a una sección geográfica que lo coloca cercano a las corrientes de huracanes provenientes vía Sur-Norte, a pesar de ser una población mediana frente a los pequeños pueblos que le circundan. Buena parte de sus habitantes aún se dedican a la milpa. La flora y la fauna que le circunda están, constantemente, en rejuego con los habitantes; por ello, los conocimientos acerca de las propiedades de distintas especies animales y vegetales son grandes. Sobre todo, entre la población que rebasa los cuarenta años de edad. Las generaciones menores a los 25 años poseen un conocimiento del entorno menor al de sus mayores a causa de la influencia de la vida escolar que ha modificado profundamente las prácticas.

Cerrar y abrir el cuerpo y el espacio en las ceremonias mayas

El objeto de esta investigación son los movimientos y gestos de tipo circular, tanto en sentido levógiro como en sentido dextrógiro, durante las ceremonias y prácticas de la comunidad. Movimientos que en el contexto ritual son nombrados con verbos que indican cierre o atadura (*k'aal* o *k'aax*) y apertura o desatadura (*wache'*). Las ceremonias abordadas fueron el *Loj Kaaj*, ritual que se realiza para limpiar de malos vientos el espacio comunitario; el *Jets luum*, ritual que se lleva a cabo para limpiar de malos vientos un espacio habitacional o milpa; el *Jets mek'*, también llamado bautizo maya y que se realiza a todos los menores de edad; el *K'ex*, que sirve para cambiar la suerte o destino de un individuo al tiempo que se lo limpia de malos vientos; y el *suput*, una práctica cuya realización es necesaria cuando los menores de edad tienen problemas con emitir un lenguaje adecuado para comunicarse oralmente, la práctica debe su nombre, precisamente, al fruto que se emplea en este proceso.

Las ceremonias

Loj Kaaj

En el *Loj Kaaj*, el proceso de la ceremonia se describe en el testimonio siguiente, dividido en tres partes:

Cierre

Los *J-mem* son los encargados de hacer el trabajo. Primero se hace el *brecheo* alrededor del pueblo y se empieza a colocar las cruces. El *J-mem* va chapeando, lo hacen tres sacerdotes, empieza *circa* las siete de la noche. Se colocan unos *calabacitos* pequeños con balché, esos *calabacitos* se llaman *K'ax pach* [amarra espalda], éstos se colocan cada diez metros sobre la vereda, con una cruz pequeña, hasta llegar a la siguiente cruz, si empiezan al Norte, sigue por el Oeste, luego el Sur, hasta volver por donde empezaron y se cierra.

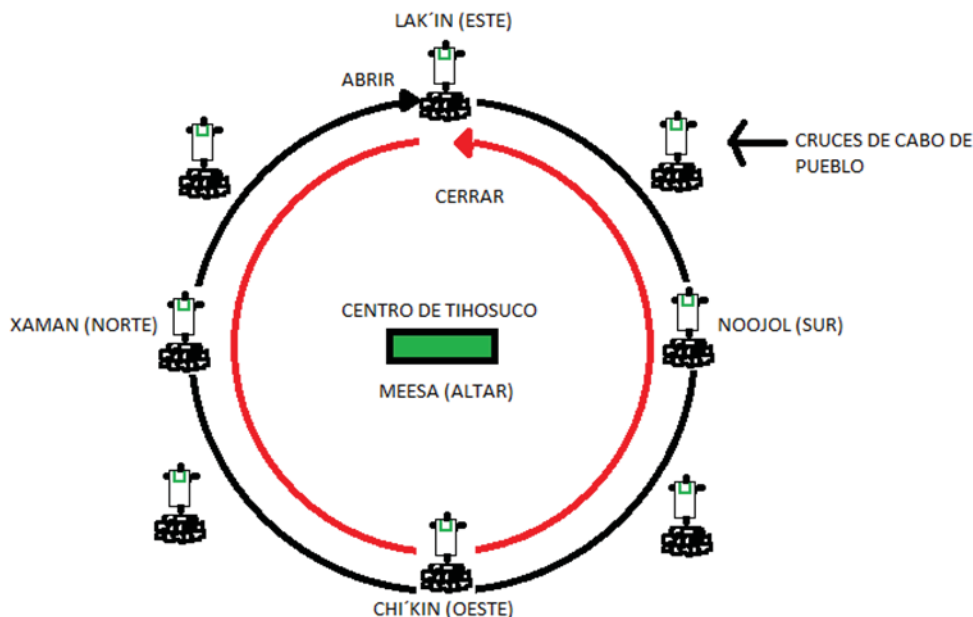
Limpia

Luego se preparan tortillas grandes, *Noj waj*, siete tortillas sobrepuestas, cada una lleva pepita, se hacen otras que se llaman *Na'bal*, muy grandes, que deben ser siete, su maza 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 *Yumtziles*, que son dioses del monte, dioses de la lluvia. Se pone la carne de pollo 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 sólo así se muere, porque ya los atacó el mal viento. Ese es el motivo, que regañen los *Yumtziles* al *Kasab ik'*, mal viento, le dicen que se vaya. El *J-mem* 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'* [planta con propiedades alexitéricas, que siempre es usada para alejar malos vientos] va diciendo a los malos vientos que se salgan.

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-mem* 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'ex* [*K'ex*, se traduce al español como cambio o transformación, más adelante se abordará la ceremonia que lleva este nombre, aplicada a un individuo] del pueblo, se limpia, para que no 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, conversación personal, 23 de octubre de 2017). Véase diagrama 1, Título: Procesión en sentido levógiro y dextrógiro durante el *Lol kaaj*:



Fuente: creación original de la autora.

Las nociones de la cardinalidad en el espacio son totalmente claras. El lado Este (*lak'iin*) está siempre relacionado con el punto de salida del sol, la mayoría de los altares (provisionales o definitivos) están ubicados dando la espalda a esa dirección. De modo que el rezador permanezca de frente al Este cuando se coloca en el altar. Es este lado por donde se cierra y se abre durante esta ceremonia que en Tihosuco ya no se práctica desde hace más de cincuenta años, pero la mayoría de los ancianos la describen a detalle. Dada su falta de realización, a causa de la falta de interés de toda la población por participar, es que los *malos vientos*, según los tihosuquenses, afectan constantemente la tranquilidad, por problemas como accidentes, ruidos extraños por la noche, enfermedades, entre otros.

Los pobladores dicen que el lado Este es el más importante en el espacio. Es también conocido como el lado bueno, puesto que por aquí llegan los vientos cálidos de primavera y verano. Vientos que también traen la estación de lluvias; al contrario, su opuesto, el lado Oeste (*chik'iin*), es conocido como el lado malo, el lugar de lo oscuro, el punto del que provienen los vientos que enferman, que resecan los labios, igual que los vientos del Norte. En el cuerpo, esta verticalidad se repite, la mano derecha es la buena, la izquierda es la mala. Por eso, todo aquello que te es entregado con el fin de hacer daño, debe ser tomado con la mano izquierda, su poder

negativo neutraliza el daño. La verticalidad derecha-izquierda empata con la Este-Oeste sólo si el cuerpo es colocado dando el frente al norte, lo que propiciaría la observación del paso del sol, precisamente, en sentido levógiro.

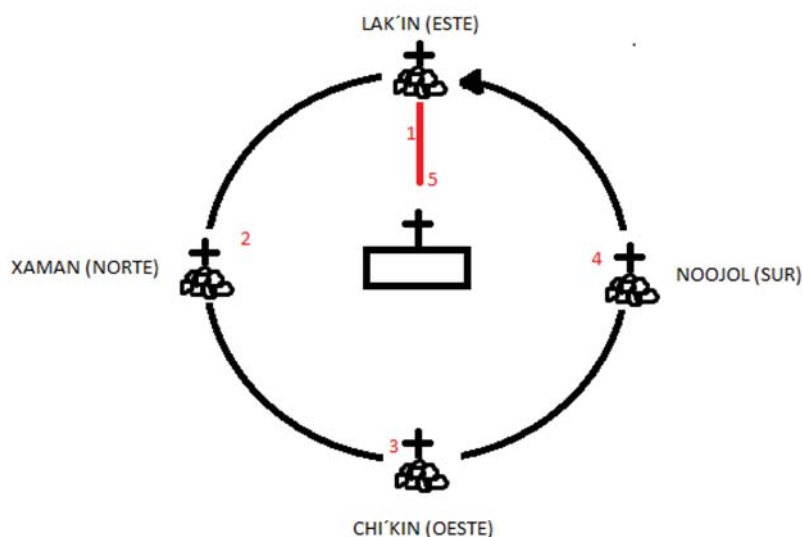
En este punto es preciso recordar que las ceremonias que se realizan durante la noche deben este horario de ejecución, según los pobladores, a que es el tiempo en que salen todos los *malos vientos*. Durante el día su presencia mengua porque la luz y el calor del sol no les permiten su presencia. Quizás la importancia del sol se deba, no sólo a que brinda calor y luz durante el día, sino precisamente a que su recorrido levógiro resguarda el espacio de los *malos vientos*.

Jets luum

El *Jets luum*, es una versión a menor escala del *Loj Kaaj*. El procedimiento es el mismo, sólo que en este caso el espacio delimitado es la casa habitación o el terreno de siembra que se quiere limpiar. El altar, en este caso, va al centro de este espacio e igual que en el *Loj Kaaj*, se ubica de manera que el *J-mem* durante los rezos tiene el Este frente a sí mismo. Las cruces que delimitan el espacio no están colocadas permanentemente, como el caso del pueblo, se colocan previo al comienzo de la ceremonia. El líquido que el *J-mem* derrama durante la procesión contiene frecuentemente los mismos ingredientes, los cuales incluyen plantas con propiedades alexitéricas como el *kuutz* o tabaco o el *Pay che'* (*Petiveria alliacea* L.), conocida como Hierba de zorrillo, por su fuerte olor.

En uno de los registros visuales, para este trabajo, fue posible observar un solo giro en sentido levógiro. El *J-mem* argumentó que él prefiere cerrar el terreno y ya no volverlo a abrir, para que quede protegido por más tiempo y nada malo entre (Nico Puc, comunicación personal, 28 de junio del 2017). Diagrama 2, Título: Procesión en sentido levógiro durante el *Jets luum*.

Durante los rezos del *J-mem* es persistente la mención de los cuatro puntos cardinales. Empezando siempre por el Este, igual que en el caso del *Loj Kaaj*, los rezos son una invitación a los santos y *Yumtziles* (deidades dueñas del monte y los espacios) para que acudan a limpiar los *malos vientos*.



Fuente: creación original de la autora.

Jests mek

El *Jests mek* es una ceremonia 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 cuatro lados tiene la milpa. A las niñas les es practicado 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. El cerrar primero y abrir después es de los rasgos menos variantes en esta ceremonia.

Entre las variaciones encontramos, por ejemplo, el número de vueltas asociadas 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, 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 trastos, utensilios de costura, 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 mek*, 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 sendos recorridos.

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). 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-mem* 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 mek* casi nunca es realizada por un *J-mem*, 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, conversación personal, 18 de octubre de 2017). O del mismo modo, como 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, conversación personal, 26 de octubre de 2017).

K'ex

El *K'ex* es una ceremonia que se realiza principalmente a un afectado bajo dos posibles circunstancias, la primera razón es la constante presencia de enfermedades o problemas de tipo psicológico o social (pleitos, robos, entre otros); la segunda acontece sobre todo a menores de edad que hayan nacido con más de dos *suyel pool* (giro de la cabeza o remolinos) en la zona capilar o en algún otro sitio de la dermis corporal. Remolinos que en su mayoría describen giros en sentido dextrógiro y que, siendo más de dos, alertan a la gente por la cantidad de energía o fuerza (*lik'iin o ik'im*) que yace dentro del individuo.

Existen varias formas para realizar la ceremonia conocida en español como cambio de suerte. En este trabajo se abordará la forma que manifiesta giros en sentido levógiro. La ceremonia inicia con el acomodo del altar y la realización de un rezo introductorio para ofrecer el contenido de las jícaras por parte del *J-mem*. Terminado esto, pide al individuo se acerque y tome asiento frente al altar. El *J-mem* se coloca detrás del afectado y eleva sobre su cabeza la gallina (gallo, en el caso de los varones) mientras reza en maya. Segundos después, sosteniendo al animal con ambas manos, lo gira nueve veces en sentido contrario a las manecillas del reloj, cerrando, 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 había ido ya en el animal sacrificado sobre su cabeza, y en tono bromista, decían que quien yacía sentada frente al altar, en realidad, ya era otra persona.

En total se realizaron siete rezos. El primero de ellos se ejecutó después de realizado el primer ofrecimiento de *sacá* y el sacrificio de las gallinas. Cada uno de estos siete rezos comenzaba mientras se frotaba varias veces el ajo sobre las ramas de *sipche'*, después se posaba

el diente de ajo una vez en diferentes partes del cuerpo de la manera siguiente: Pecho, frente, coronilla, ambos hombros, ambas rodillas y ambos tobillos.

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.

No se registraron ceremonias que involucraran ambos giros; sin embargo, es importante señalar que de manera similar a los movimientos realizados (pero en escala micro) en la limpia de un terreno o un pueblo, el cuerpo es cerrado primero, y limpiado después de malos vientos. La gallina sacrificada se lleva, en versión de los pobladores, todo lo malo del sujeto antiguo y debe ser comida por otros o enterrada para evitar que los *malos vientos* vuelvan.

Suput

La pronunciación de la palabra, tanto para la práctica ritual 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-mem*. En Tihosuco forma parte de los saberes practicados, esencialmente, por mujeres. No se le llama ceremonia. Porque no implica ningún tipo de rezo. Su ejecución es sencilla, además de que dura poco tiempo. Sin embargo tiene implicaciones tan importantes como las de un ritual. Actualmente, quienes han escuchado o saben cómo llevarla a cabo son mujeres mayores de cincuenta años, y varias de ellas comentaron haberlo visto puesto en práctica por parte de sus abuelas, mientras que otras, narrado por sus madres, sin embargo, hasta ahora, no fue posible encontrar alguien a quien le haya sido practicado en los últimos años.

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

En general, son los padres del menor quienes solicitan a otra mujer, familiar o amiga de la

familia le realice el *suput*. Ahora bien, 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 de las manecillas del reloj (dextrógiro), que a lo largo del presente trabajo se ha manifestado por los lugareños como el que abre o desata, se debe realizar en secrecía, 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, levógiro). 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 no mostró muchas variantes dentro de Tihosuco. En otros poblados de Quintana Roo, algunos *J-mem* indican que no les es posible realizar la ceremonia ya que las personas a la gente que le fue girado el fruto “sufren o agonizan mucho antes de fallecer” (Venustiano Ch., comunicación personal, 14 de enero de 2018. Kantunilkin, Quintana Roo). La mayoría de las personas realiza las descripciones del mismo modo presentado aquí. 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, es decir, Este-Norte-Oeste-Sur. Su nombre científico es *Helicteres baruensis* Jacq, fanerógama de la familia *Malvaceae*, cuyo arbusto mide hasta aproximadamente dos metros de altura. Aparece registrada en el *Enumeratio Systematica Plantarum, quas in insulis Caribaeis*, que fuera el primer libro de botánica americana, escrito por Nikolaus Joseph von Jacquin en el año de 1760.

El tipo de rotación abordado en este apartado señala sentidos inversos a los anteriores. Primero se abre y al final se cierra, 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.

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 gira en sentido inverso a su crecimiento, dado que la interpretación del sentido levógiro es lo contrario a lo deseado en el momento de curación del afectado.

El giro en la vida cotidiana

Las rotaciones en sentido levógiro son también 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'ool*, 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, 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, “quien sabe por qué, pero no sale igual, como que se enfría” (Beatriz Poot, comunicación personal, 19 de octubre de 2017).

La elaboración de cestos o 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, en dirección levógira.

Entre los aspectos relacionados con los giros está el *sut kaan* (giro de los cielos), que es la observación profunda y constante, realizada por los ancianos 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) 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, quién debe ganar es el Sur, lo que indicaría la vuelta de 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 los viento tiene, para los pobladores, severas consecuencias negativas para el clima y la agricultura.

Algunas conclusiones

Del apartado anterior es importante resaltar como los movimientos, los gestos y las significaciones, cuando se trata de limpiar un espacio territorial, son los mismos que se utilizan para limpiar al cuerpo. Nótese también que diversos elementos colocados en juego durante las ceremonias conllevan los mismos patrones gestuales de apertura y cierre. Por ejemplo, los remolinos de la coronilla o reconocidos en alguna otra parte del cuerpo, cuyo giro se encuentra, en la mayoría de las personas, en sentido dextrógiro o abriendo, elemento que irradiaría, en el sentido jousiano, su explicación gestual a nociones como la de *tonalli*, trabajada ampliamente por Alfredo López Austin (Cfr. *Cuerpo humano e ideología*; 2012). Cuando el investigador 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, Alfredo; 2012: 228). Entendiendo entonces por perforar el

gesto de abrir en sentido dextrógiro.

Pero, es posible que no sólo el *tonalli* tenga, como los malos vientos, la capacidad de entrar al terreno de la milpa o al cuerpo, según sea el caso, también las enfermedades entran y salen describiendo gestos específicos. Así lo señala Pitarch (2013: 73-74) al analizar la forma en que un paciente de Cancuc, Chiapas, resulta enfermo. En la percepción cancuquense, las enfermedades penetran 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”.

De la misma manera, entre los elementos más utilizados durante todas las ceremonias está el bejuco, que así como todas las plantas tipo enredadera en el mundo, son un fractal mínimo del movimiento levógiro del planeta alrededor del sol⁵, que se mueve, también, en helicoidal levógira ascendente y que, en palabras de Mauro Poot, oriundo de la comunidad, crece siempre hacia la derecha, en forma de espiral (ver imagen 1) y para ser cortado, debe ser desatado en sentido dextrógiro, lo que explica —en versión de él— porque las ceremonias se realizan en esas direcciones y que la forma en que se cierran la mayoría de las botellas actuales está mal (Comunicación personal, Mauro Poot, conversación personal, 23 de octubre de 2017). Mientras que otros *J-mem* aseguran que el sentido correcto es el contrario porque las botellas, precisamente se cierran de este modo.

Imagen 1, Título: Bejuco:



Fuente: Fotografía original de la autora

La explicación de las procesiones asociantes del cuerpo y el espacio como lugares poco susceptibles a ser definidos por aquellos elementos que le son irrevocablemente constantes o absolutos, sino como espacios sujetos a la gestualidad cambiante del entorno. Al punto, de describir el propio cuerpo como manifestaciones y características propias del espacio mismo. Esto permite dar cuenta de una interdependencia gestual, donde el símbolo, antes de subjetivar arbitrariamente una acción, encuentra su base en los movimientos humanos y “no-humanos”, es decir, aquellos movimientos que provenientes de entidades no vivas, dialogan tangiblemente con aquellos cuerpos que tiene la capacidad de percibirlos.

Elementos como los descritos dan cuenta de la importancia que el gesto práctico tiene para resguardar y proteger un pueblo o el propio cuerpo. No estaría hablándose de una cuestión ontológica, dado que no es una posición subjetiva, como señala Viveiros de Castro, sino objetiva (cfr. Viveiros de Castro, 2010) puesto que lo concreto de los movimientos y sus relaciones con los verbos que los nombran no aluden a un simbolismo que busque separar, clasificar o explicar los espacios corporal y territorial como entidades ajenas, sino abiertas, sensibles en el terreno más reconocible por medio del sistema nervioso y las neuronas espejo, que son aquellas que ayudan a los seres humanos a aprehender y replicar los movimientos de sus congéneres, pero también todos los movimientos generados en su contexto.

La pangestualidad explicaría el alto grado de coherencia, de interdeterminación que el pensamiento maya posee con los movimientos del ser humano y del entorno, así como sus fines ético-prácticos en la vida cotidiana. Capacidad que le es inherente a todo ser humano en el mundo, pero que la sociedad moderna ha llevado al exilio dado que sus espacios de legitimación se hayan enclavados en el discurso y en el documento, donde los fines cotidianos se restringen a esferas separadas, donde el conocimiento ya no es estrictamente útil para todos, sino solo para aquellos que participan del campo, académico en este caso y donde, antes de volver comunales, en palabras de David Le Breton, “la individualización de los sentidos transforma el vínculo social en utilidad pura y, cada vez menos, en exigencia moral” (2011: 10). Algo que no la teorización, sino la colocación del cuerpo frente al entorno nos invitaría a reflexionar.

Bibliografía

- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Grenet, P. B. (1973). *Ontología*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin ([1927] 2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jousse, Marcel (2016). *In search of coherence: introducing Marcel Jousse's anthropology of mimism*. Edición, traducción e introducción de Edgard Sienaert. U.S.A.: Pickwick Publications.
- Kemper, Robert V. y Peterson Royce (2010). *Crónicas culturales, investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. México: Universidad Iberoamericana-CIESAS.
- Le Breton, D. (2011). *Adiós al cuerpo: una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La Cifra.
- Levi-Strauss, C. (1999). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI Editores.
- López Austin, A. (2015). "Sobre el concepto de cosmovisión" págs. 17-51 en Alejandra Gámez Espinosa, Alfredo López Austin, Coordinadores, *Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías*, México: COLMEX-FCE-BUAP,.
- _____ (2012). *Cuerpo humano e ideología*. México: IIA-UNAM.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue*. México: Artes de México-CONACULTA.
- Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2. (1): 3-22.
- _____ (2011). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz

Notas _____

¹ Tesis de licenciatura intitulada: "Wóol Kaab: universo de tensiones entre el Múul Meyaj y el Capital, para optar por la Licenciatura en Antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

² Para profundizar en la propuesta, estrictamente jousiana, remito al lector a la edición que Edgard Sienaert preparó de Marcel Jousse: *In search of coherence* (2016).

³ Entendida esta categoría primordialmente como ser gestual.

⁴ El entorno visto como espacio gestual.

⁵ Con esto no se quiere señalar que los mayas antiguos y actuales saben que la tierra se mueve alrededor del sol, pero por medio de la observación del bejuco les fue posible reconocer un gesto que se repite en diversos elementos del entorno y que explicaría, quizás, los significados de diferentes prácticas rituales y cotidianas.