

EL GIRO: PERCEPCIONES DEL CUERPO Y EL ESPACIO EN UNA COMUNIDAD MAYA, DESDE UNA MIRADA GESTUAL

TANIA RAMOS PÉREZ¹

RESUMEN

Este artículo aborda los resultados de una investigación cuyo objetivo fue indagar los significados de los movimientos y gestos en giro que se observan en las ceremonias mayas de la comunidad de Tihosuco, Quintana Roo, México, y las formas en que, a través de ellos, es posible explicar la manera en que se perciben el cuerpo, el espacio territorial y la vida cotidiana en los pueblos mayahablantes. La propuesta teórica metodológica que condujo la investigación fue la Antropología del Gesto de Marcel Jousse, priorizando, durante la observación participante, los recursos técnicos del uso de video, fotogramas y fotografía.

PALABRAS CLAVE

Antropología del Gesto; Movimiento; Giro; Cuerpo; Espacio.

A VOLTA: PERCEPÇÕES DE CORPO E ESPAÇO EM UMA COMUNIDADE MAIA, DE UM PONTO DE VISTA GESTUAL

RESUMO

Este artigo trata dos resultados de uma investigação cujo objetivo foi investigar os significados dos movimentos e gestos em rotação observados nas cerimônias maias da comunidade de Tihosuco, Quintana Roo, México, e as formas pelas quais, por meio deles, é possível explicar a forma como o corpo, o espaço territorial e o cotidiano são percebidos nos povos de língua maia. A proposta teórica metodológica que orientou a pesquisa foi a Antropologia do Gesto de Marcel Jousse, priorizando, durante a observação participante, os recursos técnicos do uso do vídeo, frames e fotografia.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia do Gesto; Movimento; Virar; Corpo; Espaço.

THE TURN: PERCEPTIONS OF THE BODY AND SPACE IN A MAYAN COMMUNITY, FROM A GESTURAL PERSPECTIVE

ABSTRACT

This article deals with the results of an investigation whose objective was to investigate the meanings of the movements and gestures in rotation that are observed in the Mayan ceremonies of the community of Tihosuco, Quintana Roo, Mexico, and the ways in which, through them, it is possible to explain the way in which the body, the territorial space and daily life are perceived in the Maya-speaking peoples. The methodological theoretical proposal

¹ Profesora de la Facultad de Artes de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), sus temas de investigación centrales se relacionan con la antropología del gesto, fenomenología de la religión, arte indígena y patrimonio tangible e intangible de los pueblos originarios. Correo de contacto: tania.ramos@unicach.mx.

that led the research was Marcel Jousse's Anthropology of Gesture, prioritizing, during participant observation, the technical resources of the use of video, frames and photography.

KEYWORDS

Anthropology of Gesture; Movement; Turn; Body; Space.

LE VIRAGE: PERCEPTIONS DU CORPS ET DE L'ESPACE DANS UNE COMMUNAUTÉ MAYA, D'UN POINT DE VUE GESTUEL

RÉSUMÉ

Cet article traite des résultats d'une enquête dont l'objectif était d'enquêter sur les significations des mouvements et des gestes en rotation qui sont observés dans les cérémonies mayas de la communauté de Tihosuco, Quintana Roo, Mexique, et les façons dont, à travers eux, il est possible d'expliquer la manière dont le corps, l'espace territorial et la vie quotidienne sont perçus chez les peuples de langue maya. La proposition théorique méthodologique qui a guidé la recherche était l'Anthropologie du Geste de Marcel Jousse, privilégiant, lors de l'observation participante, les ressources techniques de l'usage de la vidéo, des cadres et de la photographie.

MOTS-CLÉS

Anthropologie du geste; Mouvement; Tourner; Corps; Espace.

INTRODUCCIÓN

Podrían hacerse cientos de estudios sobre la relación de la cultura del libro con la vida de Sor Juana Inés de la Cruz,² sin embargo, me gustaría introducirlo aludiendo a un aspecto específico de la vida de la monja novohispana, central, desde mi perspectiva, para el tema que acá concierne. Esto es, la alusión no vaga, ni falta de contexto, a la necesidad del libro para conocer el mundo. Podemos entender, de forma generalizada, que el ser humano debe su condición a su inherente necesidad de conocer lo que le rodea. Cuando Sor Juana menciona que, a falta del texto escrito, se dedicó a continuar su tarea de “conocer la realidad” a través de las cosas en sus propias lógicas, en rejuego con la suya propia (porque sabía, que ella misma era parte de esa “maquina universal”), deja en claro que, al planteamiento de aquella alternativa, subyace una realidad palpable: el papel del libro como el medio por excelencia para conocer, papel que, para la mitad del siglo XVII, ya estaba consolidado. Sor Juana perteneció a una cultura imbuida por la actitud libresca y escrituraria, muy similar a la nuestra, espacios en los que expresiones como “erudición” o “cultura” son casi sinónimos de bibliofilia, esta actitud, apenas en ciernes en los siglos XII y XIII, con el paso del tiempo consolidará la percepción de la “lectura’ como condición de ciudadanía” (ILICH, 2018, p. 113) de la modernidad.

Si entendemos que los espacios académicos actuales encuentran su legitimación en la reproducción y producción del texto, hallamos entonces una estructura vertical de sus partes, en buena medida, reflejada ya en los parámetros de la erudición del siglo XVII en que vivió Sor Juana. Ante esto, quedó confinada a la subalternidad toda práctica, espacio de producción de conocimiento o sabiduría que no tuviese como medio de adscripción al libro, más allá de si este espacio se encontraba en la cultura de un pueblo originario o en el seno de una ciudad moderna.

En el caso de los estudios antropológicos, ocurre una contradicción interna, muchas veces son las prácticas no librescas (rituales, ceremonias, etcétera) aquellas que son recuperadas en el texto, es decir, que pasan de su estado originario concreto y palpable (intraducibles), al estado de “leíble”, por estar escritas. Desde mi perspectiva esto hace necesario criticar y reformular las maneras en que emplazamos dichas prácticas al libro, y la manera en que obtenemos la información, es decir, los métodos.

El tema que acá ofrezco es el resultado de mi investigación de maestría en Estudios Mesoamericanos, la cual, desde su inicio decidí asentar en la indagación de la percepción de la

² “Obedecí en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cabe 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 en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

corporalidad en el pueblo mayense de Tihosuco, Quintana Roo, pueblo en que he trabajado a lo largo de diez años. Como método de investigación decidí retomar el trabajo del antropólogo jesuita Marcel Jousse sobre Antropología del Gesto. Esta decisión tuvo implicaciones que escaparon a mi intuición inicial, en cierto modo, descubrí la enorme capacidad explicativa del gesto, oculta bajo mi propia cultura libresca.

Tihosuco es un poblado perteneciente al municipio Felipe Carrillo Puerto del Estado de Quintana Roo, México. Forma parte del corredor turístico conocido como Ruta de las Iglesias (conformado por un conjunto de poblados que albergan iglesias construidas en la época colonial).

Figura 1.



Fonte: <https://www.netmaps.mx/mapas/mapa-estado-quintana-roo/>. Acceso en: mar. 2022.

La mayoría de la población es bilingüe, hablantes de maya y español. La población que fundó Tihosuco llegó de poblados de Yucatán al término de la Guerra Social Maya (o Guerra de Castas) en el siglo XIX, antes de ellos, el pueblo había permanecido abandonado debido a los enfrentamientos desatados durante la guerra.

Actualmente, la población que trabaja y vive de la actividad agrícola ha disminuido considerablemente, porque han migrado o viajan a emplearse en los hoteles, restaurantes y parques recreativos ubicados en ciudades turísticas como Playa del Carmen, Cozumel o Cancún, este proceso ha provocado la paulatina desaparición de las ceremonias asociadas a la siembra de alimentos en territorio tihosuquense, ceremonias que en su mayoría, tienen relación directa con la siembra del maíz. Las aspiraciones de las juventudes mayas están principalmente en el desarrollo profesional o académico, así como en el emprendedurismo y, únicamente aquellos

pertenecientes a las familias de bajos recursos aprenden todo lo que implica el proceso de siembra del maíz, así como de sus ceremonias y prácticas rituales asociadas. Acá, son mencionadas varias de esas ceremonias, se recupera el recuerdo de las que ya no se ejecutan y se registra la presencia y significado de los giros en varias otras prácticas cotidianas.

Ahora bien, las referencias en torno a los gestos y el movimiento como fuentes de investigación antropológica son pocas, la mayoría de los estudios están vinculados a la danza, pero la gestualidad o el movimiento, como parte de la vida cotidiana o ritual, aunque ofrece un campo amplio de estudio, ha sido poco investigado. Los movimientos, procesiones o gestos como el giro son elaborados o mencionados tangencialmente en trabajos de varios investigadores del área maya o mesoamericana (GOSSEN, 1990; VOGT, 1993; SHESEÑA HERNÁNDEZ, 2015; PITARCH, 2013; LÓPEZ AUSTIN, 2012, entre otros) sin por ello consistir en el centro de las preocupaciones de investigación antropológica como acá se propone.

El problema de investigación de mi tesis de maestría (RAMOS PÉREZ, 2019) fue: ¿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? 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 por giro entendí 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 podía incluir helicoidales ascendentes, descendentes, espirales, vórtices, a favor de las manecillas del reloj o en contra. Los rituales que conformarían el campo principal serían el *loj kaaj* (ceremonia para limpiar de malos vientos un pueblo completo, que actualmente ya no se ha realizado en Tihosuco), *jets' lu'um* (ceremonia para limpiar de malos vientos un espacio habitacional o de trabajo, realizada actualmente, sobre todo, por aquellos que tienen terrenos de trabajo para la siembra de maíz y otro cultivo), *jets méek'* (ceremonias también conocidas como bautizo maya, realizada a todos los menores de edad) y *k'eex* (ceremonia conocida como de "cambio de suerte"). Conforme la investigación avanzó, el giro apareció en muchas otras ceremonias y prácticas de la vida cotidiana, a veces en forma muy clara, en otras un tanto sutil. En el presente artículo retomaré dos casos como muestra de las posibilidades explicativas y relacionantes de un mismo gesto, en un nivel micro y macro: describiré los giros implicados en la ceremonia de *loj kaaj* (referido al pueblo, aspecto macro) y en el *jets méek'* (referido a una sola persona, aspecto micro).

La ley antropológica del “mimismo”, de Marcel Jousse tiene como fundamento al ser humano (*anthropos*, le denomina Jousse) (SIENAERT, 2016) como el espejo vivo (en movimiento, jamás estático) del mundo que le rodea (mundo también siempre en movimiento, a este no-estatismo Jousse lo definió como pangestualismo), es decir, que toda forma de conciencia (abstracción mental, idea, noción) estará siempre acompañada del gesto y el movimiento, por lo tanto, estudiar el gesto es acercarse a la verdadera naturaleza psico-corporal de las sociedades humanas, Werner H. Kelber la explica del modo siguiente:

[E] *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. (SIENAERT, 2016, p. XV).

Partiendo de la metodología propuesta por Jousse, los puntos medulares que guiaron mis acercamientos no fueron las significaciones o las ceremonias, sino el gesto mismo. Por ello, aunque empleé las técnicas tradicionales de la antropología como el diario de campo, las bitácoras, las encuestas, las entrevistas con los colaboradores o informantes, prioricé el uso del video para recuperar todas las ceremonias, prácticas y gestos relacionados con el tema de estudio. Para la escritura de los resultados de la investigación utilicé varios fotogramas que fueron extraídos de los videos resultantes. Además de esto, durante la observación participante, traté de mantener mi atención en el lenguaje no verbal de los participantes, así como en los movimientos y características del entorno mismo, con el paso de los meses, desarrollé una sensibilidad mayor para reconocer todas las implicaciones que el gesto del giro tenía, tanto para los tihosuquenses, como en mi propia cotidianeidad. Por desgracia, una vez concluida la investigación y de vuelta a las actividades académicas rutinarias tradicionales, he notado que esta sensibilidad mía, de nuevo, ha menguado.

Uno de los hallazgos más importantes, a mi parecer, de este trabajo, fue precisamente la capacidad de la sensibilidad gestual-corporal de los pobladores tihosuquenses (capacidad que, quienes tenemos poco o nulo contacto con el campo o entornos naturales como la selva, y, ceñidos a una cultura libresca, adolecemos), y derivado de ella, la enorme coherencia explicativa del giro en las ceremonias y la vida cotidiana de los pobladores mayas de Tihosuco, al punto de poder aseverar que no puede haber una abstracción que explique la forma de percibirse a uno mismo, o al territorio, entre los tihosuquenses, si esta abstracción no entraña la materialidad gestual del giro en su seno, es decir, que no es el yo o el nosotros lo que define al giro, sino al contrario, es el giro, en tanto gesto concreto, lo que permite la abstracción del yo, del nosotros, o del entorno.

EL GIRO EN EL LOJ KAAJ

El *Loj kaaj* es una ceremonia que ya no se lleva a cabo en Tihosuco, las narraciones que acá presento describen la manera en que se llevaba a cabo en Tihosuco hace ya más de 50 años. Las diferentes narraciones recogidas relatan que la fundación de cada pueblo o espacio a ser habitado entraña una ceremonia de *loj kaaj*, esta necesidad surge entre los pobladores porque los territorios deshabitados se consideran peligrosos, precisamente porque nadie les conoce, y porque cada espacio territorial posee un “Dueño”, es decir, una entidad que mora allí y le resguarda, realizar esta ceremonia es la forma de “pedir permiso” para habitar o cohabitar el lugar, bajo el entendido de que las ofrendas de comida, bebida y oración, sellarán ese pacto. Lo esencial, es que esta ceremonia implica el reconocimiento del espacio que, de su fundación en adelante, se tendrá como el “territorio seguro”, 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 dicho pacto continúe. La forma en que se comportan estos “dueños” es, a mi parecer, bastante coherente (siguiendo que, para Jousse, la coherencia se glosa en la capacidad de un gesto para hacer inteligible otro gesto): 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 por qué 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 [especialista ritual]. 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. (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 vientos³. 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

³ Los malos vientos son entidades o “espíritus” malos que pueden afectar la salud y la armonía de la persona, de la familia o de la comunidad. Por sí mismos no pueden verse, por ser de naturaleza invisible, pero pueden manifestarse a través de animales o plantas ponzoñosas, o cosas que causan daño, como piedras o estacas, por esto mismo, suelen estar presentes aún más de noche, en lugares oscuros o despoblados. Estos malos vientos pueden parecer entidades bastante abstractas en un inicio, pero, bajo la propuesta jousiana, pude determinar que, de estas entidades, lo importante entre los tihosuquenses eran los actos, movimientos y gestos concretos bajo los que estos se manifiestan.

masivos de comunicación, entre otros factores, procuraron el paulatino desinterés de la población en el *loj kaaj*.

En el testimonio se menciona 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 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 unas piedras grandes, que al salir se les 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'che⁴, 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).

En esta sección de la entrevista lo que se preguntó fue, con precisión, qué dirección seguían los participantes en la ceremonia durante la procesión circular 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 báalche⁵, pone el saka⁶, 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. (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

⁴ Ramas de un arbusto homónimo que son llevadas por el *j-meen* para rociar líquidos rituales sobre el camino o sobre el cuerpo de una persona.

⁵ Bebida proveniente de la fermentación de la corteza del árbol homónimo (*lonchocarpus longistylus*), de uso ritual y medicinal.

⁶ Bebida que consiste de la mezcla de agua y masa de maíz batida.

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 tun⁷ que ya tuvo la pelea, ya [...] todo el mal ya está muerto por el bueno, por los dioses de la naturaleza, 68 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 bien 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. (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, 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. (José María Uc, comunicación personal, 25 de enero de 2017).

⁷ Piedra u objeto de adivinación utilizado por los *j-meen*, en diversas prácticas rituales.

El tercer testimonio que describe el *loj kaaj* por medio de narración y gestos fue recabado con el uso de video, acá presento algunos fotogramas del mismo. 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 fases, para aclarar aún más el procedimiento:

PRIMERA FASE: CIERRE

Los *j-menes* son los encargados de hacer el trabajo, primero se hace el camino 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).

Fotogramas 1. 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.

SEGUNDA FASE: LIMPIA

Luego se preparan tortillas grandes, *noj waj*, de siete tortillas sobrepuestas, cada una lleva pepita⁸, 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*⁹, 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. 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).

⁸ La pepita es el polvo, producto de la cocción y molido de las semillas de calabaza (*cucurbita maxima*).

⁹ Espacio excavado en la tierra donde se colocan piedras y leños a los que se prende fuego, una vez caliente, se colocan alimentos y se tapan con hojas de palma para su cocción.

TERCERA FASE: 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", existe otra ceremonia que lleva este nombre, aplicada a un sólo individuo, en el trabajo de tesis también fue abordada] 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).

Fotogramas 2. 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).

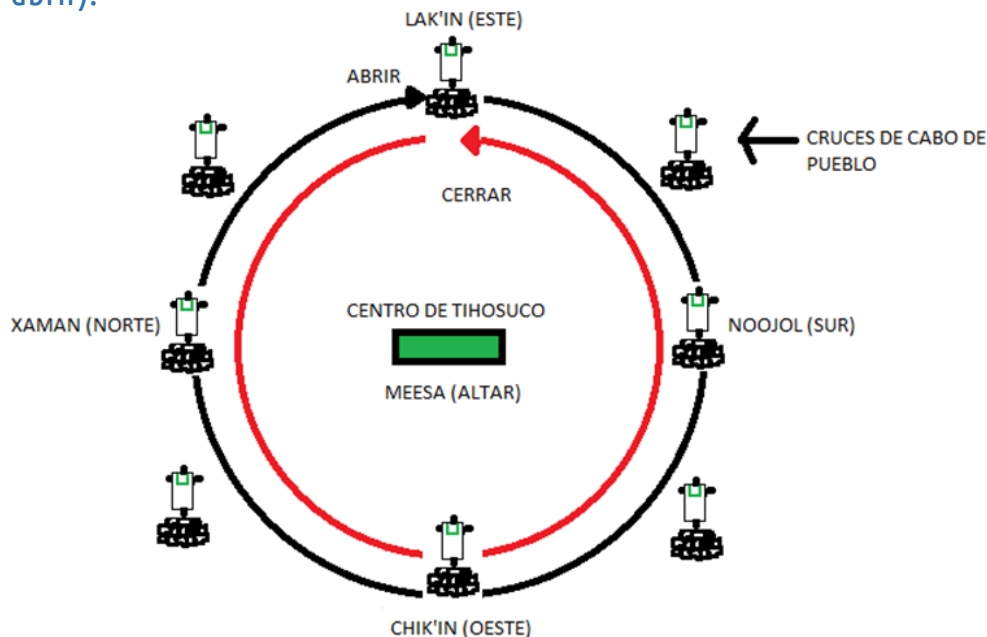




Fuente: Archivo personal.

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

Diagrama 1. Movimientos en sentido levógiro y dextrógiro durante el *loj kaaj* (cerrar y abrir).



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. 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 [ver imagen 1]. 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).

Imagen 1. 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.

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, indica cerrar o amarrar (*k'aax* en maya) el espacio. El objetivo de protección 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. 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.

EL GIRO EN EL *JETS MÉEK'*

Esta 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. 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 de un *jets méek'*, 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).

CONCLUSIONES

Como ya lo he enunciado anteriormente, el giro y sus interrelaciones en el espacio-cuerpo son numerosas en los casos expuestos, además de ellos, me fue posible localizar el giro en varias ceremonias más, incluidas algunas de partería, curación de enfermedades, hallazgo de objetos perdidos, ceremonias; algunas enfocadas en una persona, otras, sobre la casa habitación, otras tantas vinculadas con objetos mismos o fenómenos meteorológicos. Con mayor indagación, es seguro que el giro aparezca en sinnúmero de casos en ceremonias y prácticas de la vida cotidiana, referidos a acciones como cerrar, abrir, limpiar, proteger, tal y como lo describieron los tihosuquenses. Por ello, puedo concluir que la desaparición de algunas de las ceremonias mayas en Tihosuco no ha comprometido la presencia explicativa del giro entre los pobladores, ya que se encuentra expresado en diversas situaciones, prácticas, rituales o fenómenos.

Además de lo anterior, la propuesta jousiana me hizo 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 cotidianeidad 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, radicando ahí, lo que Jousse denominó “coherencia”. Por ejemplo, el giro del bejuco o de la tapa de una botella, comparten, con las procesiones en giro de las ceremonias, 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 un elemento que enfatiza no su forma, sino su continuo movimiento, en constante relación con un entorno que, también, irradia movimientos. Los Tihosuquenses no sólo se piensan a si mismos, se gestualizan (se hacen conscientes de sus gestos) y significan (conscientemente) los gestos de su entorno.

Las percepciones del cuerpo y el espacio, acá estudiadas y referidas, tienen en al giro como gesto que unifica, asimismo, este trastoca el principio antropológico de otredad, puesto que la diferencia cultural no obedece a una diferencia entre las formas de intelectualizar la realidad, sino, de la forma objetiva en que el cuerpo y su percepción es colocada ante esa misma realidad.

Al término de esta investigación he reflexionado acerca del importante papel que los estudios antropológicos sobre el gesto, el movimiento y la corporalidad tienen en la actualidad, importancia que coloca a los recursos del video y la fotografía como medios por excelencia para recuperar el patrimonio mnemotécnico-gestual de los pueblos originarios o de cualquier sociedades contemporáneas: el gesto dice más de lo que pensamos, sobre nosotros mismos. Considero necesario que las bibliotecas académicas, además de ser repositorios de la memoria escrita, constituyan, también, acervos dialógicos del gesto.

Además de concluir esto, quisiera cerrar este artículo con una observación que fue posterior a la realización de la tesis. Es bien sabido que el proceso de aculturación impuesto a partir de la conquista española persiste en las comunidades indígenas de México y el área mesoamericana, también es sabido que, tal cual lo expresé en la introducción a este artículo, la cultura libresca se asentó en el territorio americano con la llegada de los conquistadores europeos. En Tihosuco, la mayoría de las oraciones pronunciadas por los *j-meen*, integran oraciones católicas (a veces en español, a veces en latín) con enunciados en maya, sin embargo, lo que ha llamado mi atención, es cómo algunos fragmentos de los rezos católicos o de la *Biblia Católica*, han sido traducidos, no a palabras, o a textos, sino, a gestos o a la objetivación de prácticas sociales muy concretas. Daré un breve ejemplo: en la comunidad de Tihosuco se tiene a los hijos más pequeños de una familia como “más especiales”, se dice que tienen poderes o que son más fuertes que el resto de los integrantes de la familia, lo mismo se dice de las deidades de la lluvia y de los vientos que “los últimos en llegar y los más pequeños son los más poderosos”,

de esta misma forma, de los dedos de la mano, el más pequeño (el meñique), es utilizado en algunas prácticas curativas o rituales, por ejemplo, para corregir los ombligos sobresalientes de los bebés, bajo la explicación de que es el dedo más fuerte de la mano. Aunque al principio busqué explicaciones a estas nociones entre los tihosuquenses en el orden asequible de los gestos o de objetividad material del entorno, tal y como la metodología jousiana lo propone, no pude encontrar conclusiones acertadas para tales nociones. Sin embargo, más tarde, en un encuentro inesperado con la lectura de los evangelios católicos (v. San Lucas 7-28), hallé la frase, adjudicada a Jesucristo, por ser reconocido como el último profeta, por ser llamado el hermano menor, referido a Juan el Bautista (el mayor de ambos), pero tenido como el mayor en fuerza. Es decir, que los mayas tihosuquenses traducían una metáfora abstracta, a la literalidad del gesto que subyace a la praxis cotidiana y ritual. Esta inversión no es fortuita, está profundamente arraigada en la coherencia que establecen los tihosuquenses entre las cosas, los actos y las palabras, una capacidad que la cultura libresca que impera en el orden moderno de la academia, obstaculiza visibilizar o aprehender, urgiéndonos a reconocer, desde mi punto de vista, esto que escribiera acertadamente Marcel Jousse: “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” (SIENAERT, 2016, p. 4).

GLOSARIO

Báalche’: Bebida proveniente de la fermentación de la corteza del árbol homónimo (*Lonchocarpus longistylus*), de uso ritual y medicinal en los pueblos mayenses.

J-meen: Especialista ritual de las ceremonias mayas de la península de México

Jets’ lu’um: Es la ceremonia que se realiza para limpiar de malos vientos un espacio habitacional o de trabajo. *Jets’* puede traducirse como “fijar, amarrar, asentar” (BARRERA, 2007, p. 204) y *lu’um*, como porción de territorio, o tierra.

Jets méek’: Los pobladores la traducen como “cargar a horcadas”. Ceremonia también conocida como “bautizo maya”, realizada a todos los menores de edad, a partir del tercero (mujeres) y cuarto mes (varones).

K’aax: Los pobladores lo traducen al español como “amarrar”, en el contexto ritual y cotidiano puede ser sinónimo de “encerrar”.

K’eex: Ceremonia conocida como de “cambio de suerte”.

Loj kaaj: *Loj*, puede ser traducido como “redimir, cambiar o limpiar” (BARRERA, 2007, p. 457), *kaaj* se traduce como “pueblo”. Es la ceremonia que se realiza para limpiar de malos vientos un pueblo completo.

Yuumtsilo’ob: Nombre genérico de los dioses del monte y dioses de la lluvia, guardianes de los animales y del territorio, también son llamados “dueños”.

REFERENCIAS

BIBLIA DE JERUSALÉN. España, Desclée de Brouwer, 2019.

BARRERA, Alfredo. **Diccionario Maya Cordemex Maya-Español-Maya.** México: Ediciones Cordemex, 2007.

GOSSSEN, Gary. **Los chamulas en el mundo del sol.** Tradução de Celia Paschero, México: CONACULTA-INI, 1990.

ILICH, Iván. **En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al *Didascalion* de Hugo de San Víctor.** México: FCE, 2018.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. **Cuerpo humano e ideología.** México: IIA-UNAM, 2012.

PITARCH, Pedro. **La cara oculta del pliegue.** México: Artes de México-CONACULTA, 2013.

RAMOS PÉREZ, Tania. **El giro: Cerrar y abrir el cuerpo y el espacio, una etnografía del movimiento en un pueblo maya de Quintana Roo, México,** México: Tesis (Maestría en Estudios Mesoamericanos) – UNAM, 2019.

SHESEÑA HERNÁNDEZ, Alejandro. **Joyaj ti’ ajawlel: la ascensión al poder entre los mayas clásicos.** México: UNICACH-Afínita Editorial, 2015.

SIENAERT, Edgard. **In search of coherence. Introducing Marcel Jousse’s anthropology of mimism.** Estados Unidos de América: Pickwick Publications, 2016.

VOGT, Evon Z. **Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos.** Tradução de Stella Mastrangelo. México: FCE, 1993.

Recebido em 30 de julho de 2021.
Aprovado em 04 de março de 2022.