

Harald Thomass

Jeets' Lu'um: asentar la tierra: análisis de un rito maya de Yucatán

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y
antropológicos nr 11, 35-54

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Harald Thomass

JEETS' LU'UM. ASENTAR LA TIERRA. ANÁLISIS DE UN RITO MAYA DE YUCATÁN

Resumen: Los mayas de Yucatán tienen una ritualidad especial y elaborada. Los especialistas en rituales están todavía a cargo de los ritos agrarios y curativos. El rito llamado *jeets' lu'um* se celebra en un espacio familiar. Sirve para limpiar un terreno de los malos espíritus y se repite cada tantos años, o cuando hay necesidad. En el artículo se describe un *jeets' lu'um* ejercido por la especialista ritual doña Berta, oriunda de Maní, Yucatán. Parte de la descripción etnográfica para abrir la posibilidad de interpretar una faceta de la cosmovisión de los mayas de Yucatán. Al mismo tiempo, muestra los problemas surgidos en su investigación, como son los malos entendimientos que surgen tanto por las diferentes interpretaciones de los actores como de los tres idiomas que se están usando en la relación antropólogo-informante: alemán, español y maya. Así, la descripción etnográfica, la observación participante y la interpretación de los símbolos están entrelazadas en este artículo para mostrar la interdependencia. Para tematizar la ambigüedad de los símbolos se presentan las diferentes interpretaciones, sea de investigadores o de los participantes mismos. Se verá que en la cosmovisión maya yucateca hay un sincretismo de ideas mayas con conceptos cristianos. Estos se enfocan y se interpretan de manera diferente según cada persona.

Palabras clave: religión, rito, maya yucateco, interpretación simbólica, descripción etnográfica

Title: *Jeets' Lu'um*. Cleaning the Earth. Analysis of a Yucatec Maya-Ritual

Abstract: The Yucatec Maya have a special rituality. Ritual specialists are still in charge of religion: they perform agrarian rituals and healing ceremonies. The ritual of *jeets' lu'um* is performed in a familyspace. Its aim is to clean a terrain from bad spirits and it is repeated every couple of years, or when it's necessary. This article describes a *jeets' lu'um* performed by Dona Berta, living in Maní, Yucatan. It begins with the ethnographic description of the ritual in order to open the possibility to interpret a facet of this cosmology. Furthermore, it examines some of the problems of the investigation-practice, like the misunderstandings emerging from different interpretations given by different actors, as well as the three languages used in the relationship between anthropologist and informant: German, Spanish, and Yucatec Maya. In this way ethnographic description, participant observation and interpretation of symbols are mixed up to show the dependence on each other. Different interpretations of meanings are shown to illustrate the ambiguity of symbols. Mayan cosmology mixes christian and mayan ideas and concepts of the universe. Also, there are different meanings given, according to each participant or investigator.

Keywords: religion, ritual, symbolic interpretation, ethnographic description, Maya

INTRODUCCIÓN

Este artículo describe e interpreta el rito del *jeets' lu'um*, que practican los mayas de Yucatán para alejar los malos espíritus de un terreno particular. En el artículo la descripción etnográfica, la interpretación de los símbolos y la reflexión del método antropológico están mezcladas para explicitar su interdependencia. La descripción específica de aquel rito que se llevó a cabo el día primero de octubre de 2007 muestra una expresión individual de un patrón ritual.

DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA

Sobre el altar —en maya yucateco, *ka'an che'*— había maíz en grano, como base para las jícaras, evitando así que el *saka'*, la bebida ritual, se derramase, y un crucifijo dentro de un traste de plástico, lleno hasta la mitad de granos de maíz. “Esta vez tomaron maíz, normalmente usan piedras para que las jícaras no se caigan”, comentó doña Berta respecto al uso ritual del maíz. Ella había puesto el *saka'* en las cinco jícaras. “Normalmente lo endulzan con miel de abeja, esta vez tomaron azúcar de caña, también sirve”, añadió y empezó con el rito del *jeets' lu'um*. (Fig. 1)



Fig. 1 El *saka'* sobre el altar.

Este rito cura y purifica de vientos malignos a los terrenos. Traducido al español, *jeets' lu'um* significa “calmar a la tierra”. Hanks lo traduce como “fix earth”, atar el mundo o fijar el mundo (Hanks 1990: 341). La familia y sus animales radican en un terreno ubicado a las afueras de Oxkutzcab, donde la ciudad termina en las parcelas de cítricos. La *x-men* doña Berta, especialista en rituales¹, explicó el rito de la siguiente manera: “Es una alimentación de la tierra”. Hablando así, se refirió al *pib*, el horno de tierra, que los participantes excavaron y donde se hornean los panes rituales. La tierra pide una ofrenda que se realiza cada determinado tiempo, en este caso cada cuatro años, para que los vientos no enfermen a los seres humanos y los animales.

El rito del *jeets' lu'um* es uno de los rituales agrarios de los mayas de Yucatán, junto con el *ch'a cháak*, ceremonia de la lluvia, el *waaji kool*, acción de gracias para la cosecha, *waaji chen*, ofrenda al pozo, *jaalma waaj*, ofrenda a las abejas y la primicia que es el rito de las gacías para la primera cosecha.

Los diferentes *j-meno'ob* o especialistas en rituales mayas con los cuales estoy trabajando² explicaron la relación entre los humanos y su entorno como una relación recíproca: la tierra exige a los hombres porque estos viven de ella.

El día primero de octubre de 2007 celebraron por segunda vez un *jeet's lu'um* en este terreno, la primera vez fue hace cuatro años. En esa ocasión, la hija del dueño del terreno, las pavas y los cerdos se enfermaron y doña Berta les recomendó hacer un *je'ets' lu'um*. Después de cuatro años, la hija se enfermó otra vez y sentía *chiba'al ook*, “pierna mordida”, o *to'yook*, “calambre-pié”. Así llamó el padre³ a la enfermedad de su hija. Cuando regresé en la semana siguiente me explicaron que después de tres días del rito los síntomas desaparecieron y su hija sanó.

MÉTODO ANTROPOLÓGICO ¿QUIÉN SOY YO PARA PREGUNTÁRTELO?

La mañana del primero de octubre de 2007, cuando llegué a la casa de la familia que hizo el *je'ets' lu'um*, estuve acompañado. Mario, el hijo de Doña Berta me dijo riéndose: “La familia no te conoce, por esto van a sospechar que eres agente de la CIA”. Expresó un problema real: al antropólogo, si no lo conocen, lo ven como husmeador o fisgón, uno que pregunta mucho y que no se entiende qué es lo que quiere saber. Por aquel tiempo,

¹ Uso el término “especialista ritual” para referirme al oficio que Bartolomé y otros llaman “chamanes”. Bartolomé dibuja la tradición religiosa de los chamanes situándola desde los tiempos prehispánicos. Hoy, como en el pasado prehispánico los chamanes reciben sus poderes directamente de la naturaleza o de una autoridad cósmica del más allá. Las técnicas de éxtasis del pasado, las compara con la práctica actual de interpretar los sueños (Bartolome 1988: 235). Gubler llama a este oficio social “sacerdote-ritualista” (2007: 54).

² Un señor de Maní de nombre don Antonio, doña Berta, también de Maní, el *hmen* de Hecelchakán, Campeche: doña Dolores con su hija doña Zenaida y un *hmen* de Yaxcabá con el nombre de don Juan Bautista.

³ Tiburcio Camal Moo vive con su familia en Oxkutzcab, en el límite con el municipio de Maní.

el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) realizaba una encuesta en Maní sobre el ganado perteneciente a los hogares. Fácilmente me podían equivocar con un encuestador del INEGI, porque este oficio ya lo conocían. Me imaginaba que la gente por no conocerme, iba a pensar fácilmente que yo era un encuestador del INEGI.

¡No en este caso! Acompañado por Mario pude acceder al rito sin problemas. Al principio estuvimos en la cocina, donde prepararon los panes rituales, *tuuti waj* (Fig. 2). Después de tomar unas fotos, ayudé a hacer los panes. Pero todavía me pregunté: ¿qué interés tendrían los informantes en regalarme su tiempo y en contestar mis preguntas? Me presenté como escritor de un libro sobre la cultura de los mayas, por lo que entendieron mi interés, mientras que sobre el suyo sólo me queda especular: me parece que hasta mi pregunta sobre la razón del rito les dio pena, porque de la enfermedad hablaron muy poco. Más tarde apareció la hija enferma en la cocina, a la cual no me presentaron, de hecho, nadie se presentó, aunque pregunté quién era cada quien. Estaban a lo suyo, estaban hablando en maya yucateco de la familia y de los amigos. Como mi conocimiento de maya yucateco todavía era poco, no pude seguir los detalles de su plática, pero capté el tema.



Fig. 2 Las mujeres hacen tortillas en la cocina.

No siempre el antropólogo tiene que buscar a sus informantes, puede ser también al revés. Doña Berta me buscó en una fiesta del pueblo, mandando a alguien a invitarme a su mesa, un encuentro del que se desarrolló una amistad de años. Ella pudo entender mi interés porque ya tenía contacto con varios antropólogos.

Uno de los posibles motivos del informante para platicar sobre sí mismo puede ser la vanidad. Un informante vanidoso no cuenta sus fracasos y dudas, sino que se presenta como una persona exitosa. Una relación amistosa de años es una buena base para una conversación profunda. Sin embargo, en las amistades también existen temas que no se tocan.

EN EL PANTANO DE LA COMUNICACIÓN: LAGUNAS, EQUÍVOCOS, SIGNO Y SIGNIFICADO

Los tabúes culturales e individuales forman parte de las manchas ciegas, temas excluidos de las pláticas. Para aclarar lo que no está claro, es necesario responder varias preguntas:

¿Qué relación tengo con mi informante?

¿Qué es lo que me da miedo al estar en contacto con la cultura ajena?

Por ejemplo, los temas de la brujería me provocan miedo porque van en contra de mi moral. Cuando se toca, no puedo formular mis preguntas libremente sino de una forma reprimida e inadecuada lo que provoca que no pueda obtener la información detallada.

¿Qué temas no se tocan por razones culturales, religiosas e individuales?

¿Qué es lo que no se dice por razones de respeto o moral?

En una comunicación en la que se usan por lo menos tres idiomas —español, maya y alemán— los equívocos son normales. Es necesario reconocerlos y aclararlos.

¿Cómo hago mis preguntas para que sean entendidas como quiero que sean entendidas?

Ésta última pregunta toca el tema del signo y el significado. Por ejemplo, doña Berta reza en maya:

Ka bin a chaalten santo sujuy gracia: “Me vas a lavar con la santa, pura Gracia.”

¿Quién es el sujeto en esta frase? ¿Quién es la persona que va a ser lavada? ¿Es doña Berta? ¿O se está poniendo en el lugar del paciente, quiere decir, el paciente va a ser lavado? Pregunté de forma sugestiva a doña Berta pero no estoy seguro de si me entendió: “¿Quién es la persona que va a ser lavada? ¿Es Ud.?” Y ella asintió con la cabeza.

Lo que se dice y lo que se quiere decir no es lo mismo. En el proceso de la interpretación, el intérprete tiene que decidir cómo entenderlo. Para decidir y responder estas preguntas se necesita una actitud reflexiva por parte del antropólogo y también un conocimiento de la cultura. Espero que se puedan aclarar estas lagunas, estos temas que no se tocan, en la reflexión con la propia cultura del antropólogo. Las culturas tienen diferentes códigos, y en un estado de reflexión de otros códigos culturales existe la posibilidad de tener acceso a los dos. Sin embargo, encuentro resistencia psicológica y social en el momento de tratar de entender estos temas. Por ejemplo, en una ocasión los participantes de otra ceremonia violaron varias reglas: se pelearon por la leña y jugaron con la comida. Me di cuenta de estas violaciones de las reglas rituales. Me sentí inseguro porque la comunidad ritual no estaba unida sino dividida. Yo parecía parte de la comunidad ritual y a la vez el supervisor de la ritualidad. En mi diario de campo no aparece

ni una descripción, ni un análisis de esta ceremonia, lo que interpreto como una auto-represión psicológica. Luego el *j-men* a cargo de ese rito me contó que él había notado varias señales en el *ka'an che'* (el altar), que interpretó como un augurio de que el organizador moriría pronto.

LAS CUALIDADES QUE PUEDAN TENER LAS RESPUESTAS

Mi enfoque de interés es la ritualidad de los mayas de Yucatán, los actos rituales religiosos y sus interpretaciones. Pero estos fenómenos religiosos no son datos absolutos, sino que dependen de las interpretaciones individuales y sociales de los participantes. Hay que pensar en las cualidades de las respuestas de mis informantes. Muchas veces, el antropólogo recibe las opiniones de sus informantes como respuestas. Además, los ritos agrarios de los mayas de Yucatán se ejercen de una manera muy individual. Cada *j-men* tienen su propio estilo de llevar a cabo la ceremonia, de invocar las deidades y de arreglar el *ka'an che'* o altar.

Si pregunto por la cantidad de maíz, de gallinas y pavos que mataron en el rito, la respuesta tiene un carácter objetivo, porque puedo comprobarlo. Si pregunto por qué los panes rituales tienen trece capas y recibo la respuesta “porque sabe mejor y está más rico así”, la respuesta es una opinión individual. Diferentes opiniones sobre un fenómeno forman un complejo de significado social. Hay que diferenciar entre los informantes. En una entrevista con un experto, la opinión tiene más peso. Por ejemplo, la opinión de un *j-men* pesa más que la de un participante del rito. Es el *j-men* quien exclusivamente tiene acceso al mundo sobrenatural.

Otro problema en la comprensión de la ritualidad de los mayas de Yucatán es la confusión entre los idiomas. Yo pienso en alemán y español. Mis informantes piensan en maya yucateco y español. La cosmovisión que forma la base para los rituales agrarios está pensada en maya yucateco. En una entrevista en español, el contenido ya está traducido una vez.

TRADUCIR CONCEPTOS *EMIC* A CONCEPTOS *ETIC*

En el proceso de interpretación Geertz (1997: 307) traduce lo ajeno (*emic*) en lo propio (*etic*). Se mueve permanente entre los detalles ajenos de la etnografía y los conceptos teóricos de la antropología y quiere explicar uno por el otro. El intérprete juega un papel importante en el proceso de la interpretación: él toma decisiones, elige lo que describe y lo que no describe, lo *etic*. También elige los conceptos *emic* para explicar teóricamente lo que ve y describirlo. El artículo “Deep Play” (Geertz 1997) es un texto donde sólo se escucha la voz del intérprete-antropólogo y que desarrolla solamente un significado. El proceso de interpretación está cerrado en este artículo. Pido a mis informantes que presenten su visión *emic*, y con la literatura antropológica dibujo una interpretación *etic*.

INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA

El maíz y los panes rituales: *tuuti waj, ch'imo'ob*

A las doce del mediodía volvieron las mujeres del molino y trajeron la masa de maíz para las tortillas que sirvieron para los panes rituales. En la cocina prepararon veinte panes, tres con trece capas, y los otros diecisiete con tal sólo doce; éstas se formaron con tortillas de maíz untadas de papilla de pepita de calabaza.

Anteriormente estuve presente en una ceremonia de lluvia, *ch'a cháak*, en la cual prepararon panes con cinco y siete capas. Siempre pregunto: “¿por qué ponen tal número de capas?” Recibí respuestas asombrosas: “porque sabe mejor”, “así no se gasta tanta pepita porque está muy cara”. O sólo un “no sé.” El señor de la casa, Tiburcio Camal Moo⁴, me respondió que es “porque es un número de Dios”.

Con excepción de la respuesta del señor, no eran respuestas simbólicas sino pragmáticas. Los participantes interpretan su ritual de manera pragmática y lo vinculan con su vida diaria. El ritual se vuelve algo cotidiano, así que también las actuaciones me parecieron cotidianas como las de las mujeres platicando en la cocina.

Terán, Rasmussen y Cauich vinculan los panes rituales con Jesucristo y los llaman hostias. En el pasado las trece capas representaban los trece cielos de la cosmovisión de los mayas donde radicaban los diferentes dioses celestiales. Hoy en día representan a Jesús con sus doce discípulos (Terán, Rasmussen y Cauich 1998: 59). Antes de envolverlos en hojas de plátano, los hombres pusieron pepitas a los panes simulando ojos. La papilla con la que untan las tortillas está hecha de pepita de calabaza molida, agua y sal, “para darle vida a los panes”, me explicaron. Como líquido yo lo asocio con la sangre de Jesús mientras que las hostias representan su cuerpo.

En el mito de creación de los mayas, en el *Popol Vuh*, el hombre está hecho de maíz (Teddlock 1996: 146). Hoy en día los campesinos mayas denotan al maíz con la palabra española “gracia” que entiendo como “energía divina” o “voluntad divina”. Doña Berta menciona en su rezo: “me vas a lavar con la santa pura gracia”, *ka bin a chaalten santo sujuy gracia*.

Los *ch'imo'ob* son panecitos, rellenos de pepita de calabaza, “ricos con un café”, me dijo la nuera. “Son las piedras con que los *aluxo'ob* tiran a los hombres”. Entre sonrisas dijo: “Los *aluxo'ob* son los pequeños duendes del Mayab. Se burlan de los hombres cuando están enojados, se roban las sandalias y tiran piedras”. Pero normalmente son los guardianes de las milpas. Cuando los *ch'imo'ob* estaban envueltos en las hojas de plátano, el hijo mayor preguntó: “¿No son muy chicos?, ¿Se pueden quemar en el horno?”. Por un momento los familiares se miraron dudosos, hasta que el hermano menor dijo: “Tienen el tamaño correcto”, y el producto que estuvo luego sobre el altar le dio la razón.

En otro rito, los participantes se pelearon cuando les pregunté qué árbol servía como leña. Una pelea es un peligro para los participantes que no hay que subestimar. Una de las pocas reglas no escritas dice que no hay que pelear en un rito. Poco después de aquel rito se murió un participante.

⁴ El padre de familia autorizó su nombre.

Los panes se hicieron en un proceso ritualizado. Hombres y mujeres trabajaron mano a mano. Las mujeres hicieron las tortillas gruesas, *u péenchuko'ob*, y los hombres las apilaron junto con la pepita. Hacer la tortilla es el trabajo clásico de la mujer. Pero, ¿por qué dejaron este proceso en el momento de apilar los *péenchuko'ob* con la pepita? En cada rito que observé, hubo división del trabajo basada en el género⁵ durante las diferentes etapas del proceso de preparación. En este ritual las mujeres terminaron los panes, no habiendo así diferenciación por género del trabajo. Me parece ritualizado el proceso de hacer los panes entre hombres y mujeres por los espacios que los participantes ocupan y las actividades que realizan. Junto a la mesa estaban solamente las mujeres, haciendo los *péenchuko'ob*. Al otro lado de la casa los hombres apilaban la pepita y al final hicieron cuatro ojos a los panes (Fig. 3). Unas eran las labores de los hombres y otras las de las mujeres. La división del trabajo basada en género es un comportamiento normal en el Mayab. Antiguamente, a las mujeres no se les permitía estar presentes en el *ch'a cháak* (el rito para llamar a la lluvia). Los hombres eran los únicos encargados de preparar la comida ritual. Hoy en día, esta tradición está cambiando. Las mujeres participan en muchos ritos que antaño eran exclusivamente masculinos, aunque la separación de género al preparar los alimentos rituales todavía está presente.



Fig. 3 Se hacen ojos en los panes para darles vida.

⁵ Uso el concepto de género en esta ocasión, por el hecho de que la división de trabajo basada en el sexo se rompió en varios ritos que observé y tuve la visión, que las mujeres que participaban en los trabajos de los hombres y rompieron la regla de la división, lo hicieron a propósito. También un *j-men* rompe este esquema de separación de espacios masculinos y femeninos, en la manera de llamar a mujeres para que participen en los oficios de hombres. Por esta razón entiendo la división del trabajo y espacio como un concepto cultural y no como un concepto biológico.

El horno de la tierra: *u pib*

La razón por la que mis informantes llevaron a cabo el *jeets' lu'um* era la enfermedad de la hija y de los animales. Me explicaron que, a diferencia del suyo, los vientos malignos no habían amenazado al terreno de al lado. Hanks describe que el *j-men* con quien trabajó consideraba el terreno afectado por los malos vientos como algo absoluto donde se encuentran los cuatro puntos cardinales más el medio (1990: 343). Considero el horno de tierra como indispensable en el *jeets' lu'um*. Para calmar los vientos del terreno se entierra el cielo de 13 capas de los *túuti waj* y de los *ch'imo'ob* en el horno de tierra, *pib* (Figs. 4-7). Doña Berta también asocia los *aluxo'ob* con vientos, “porque los *aluxo'ob* contienen viento y por eso pueden enfermar a la gente” (cf. Montemayor 1999: 109).



Fig. 4 Los panes envueltos en hojas al lado del horno, listos para enterrar.

La palabra *tajal* significa en maya yucateco “hornear, cocinar o quemar barro”; también significa “digerir”. Se puede decir que la tierra digiere los panes celestiales y satisface a los vientos malignos⁶. A las dos de la tarde se pusieron los *túuti waj* en el horno de tierra, y allí se quedaron por cuarenta minutos.

⁶ Esta interpretación es del autor, no de los participantes del rito.



Fig. 5 Se ponen los panes en el horno.



Fig. 6 Se tapa el horno con las hojas de palma.



Fig. 7 Se tapa el horno con tierra.

Partir los panes: *ya'ach /chok'o'*

Sin hacer *ya'ach* no se puede imaginar un *jeets' lu'um*. *Ya'ach* significa despedazar, desmenuzar, partir los panes con las manos. *Chok'o'* es el nombre de la comida que se prepara con ellos, se mezclan los panes desmenuzados con caldo de gallina. Está comida se llama también *ya'ach*. Las dos palabras son sinónimos. La palabra *chok'o'* suena parecida a *chokoj*: “caliente”. Al partir los panes, las manos duelen porque están muy calientes puesto que están recién salidos del horno de tierra. En el momento de preparar la sopa, la familia dijo varias veces *chokoj*, y se reían.

En la última cena, el cuerpo de Cristo fue partido y comido por los apóstoles. Hoy en día, se toma la hostia como celebración en honor de la muerte del Salvador. Similarmente, en el *jeets' lu'um* se come la sustancia divina de la vida humana, el maíz⁷.

El altar: *u ka'an che'*

Sacaron una mesa de la casa y la usaron como altar. Doña Berta preguntó al padre de familia si tenía un mantel blanco, *sak nook*, y una cruz. Él trajo un crucifijo y lo metió en un traste con granos del maíz (Fig. 8). *Ka'an che'* significa en español “madera del cielo”

⁷ Esta afirmación no es propia de los participantes del rito.



Fig. 8 El altar está lleno de ofrendas.

ca (Fig. 9). Por el contrario, los *j-meno'ob8* (“hombres-sacerdotes-mayas”), se quitan el sombrero. *Chúumuk* se traduce como “medio” o “cenit”. *Chúumuk a santo mesa in k'ilik kaatik tech be oraa... ta presencia*. “Del medio de la santa mesa ruego ahora... por tu presencia”. El horizonte y el cenit son lugares de donde salen los vientos y las deidades (Sosa 1985: 436). Hanks explica que el *j-men* tiene que cortar los caminos de los malos vientos para curar el terreno. Por eso el *j-men* entierra una ofrenda en los cinco puntos cardinales (Hanks 1990: 344), un acto ritual que doña Berta no llevó a cabo en este *jeets' lu'um*. No le pregunté por qué no lo hizo. En otra ocasión enterró las ofrendas en las cuatro esquinas y en el medio del terreno⁹.

⁸ El sufijo *-o'ob* en el maya yucateco indica el plural de la palabra *j-men*.

⁹ En el ámbito mesoamericano se agrega a los cuatro puntos cardinales un punto en medio, que se interpretan como el lugar, donde se encuentre el especialista ritual, en el momento del rito.

y representa al cielo (Sosa 1985: 454).

En su rezo, doña Berta invoca a las cuatro esquinas, *kan ti'its ka'an*, junto con una quinta: *chúumuk mesa / chuun mesa*, lo que significa el lugar frente al altar. Ahí es donde está parada doña Berta. *Chúumuk mesa / chuun mesa* se traduce también como “horizonte, comienzo o tronco”. Interpreto “horizonte” como lugar de nacimiento, desde donde doña Berta llama a los vientos del cielo. “Tronco” hace referencia al árbol sagrado de los mayas: la ceiba, la que conecta a la Tierra con el cielo y el inframundo, el *axis mundi* donde viajan las almas de los muertos al inframundo y de allí suben al cielo (Schele y Mathews 1998: 114).

Parada frente al altar, doña Berta como *x-men* (“mujer-sacerdote-maya”), tuvo que taparse la cabeza y lo hizo con una toalla blanca



Fig. 9 Dona Berta reza a los vientos para que vengan y tomen de las ofrendas.

A las 14:50 doña Berta puso las cinco jícaras de *saka'* (“blanca-agua-miel-maíz”) sobre el *ka'an che'*, cuatro en las esquinas y una en medio (Fig. 1). Montemayor interpreta el *saka'* como materia prima de la creación de la humanidad. Su fuente son dos poetas mayeros y su entendimiento del idioma maya yucateco como lengua materna funciona como argumento y prueba que la materia prima de la creación de los hombres fue el *saka'* (Montemayor 1999: 103). Sin embargo, hay solo dos informantes maya yucateco hablantes que expresan esta opinión.

El *saka'* se pone como ofrenda primera en el altar. Así se establece la relación recíproca entre los seres humanos y los entes sobrenaturales. Los dioses crearon al hombre para que los alimente con sus ofrendas y ritos. Por eso, doña Berta presenta la ofrenda sobre el altar, para que vengan los vientos y tomen la gracia. En el caso del *j-men*, éste primero pone el *baal che'*¹⁰ en el altar, otra bebida ritual la cual no fue preparada por doña Berta. Hanks divide los diferentes arreglos del *j-men* sobre el *ka'an che'* en una fase líquida en la cual se ofrecen las bebidas a los espíritus, y una fase sólida en la cual ofrece la comida (1990: 373).

Una hora después la sopa *u chok'o'* estuvo lista: cinco panes desmenuzados en caldo de gallina conformando una sopa muy pesada. Doña Berta puso cinco tazas de barro en

¹⁰ Está bebida ritual se prepara de la corteza del árbol con el mismo nombre, *baal che'* (*Lonchocarpus violaceus*), canela, anís en grano y miel y en algunos casos se deja fermentar.

medio del altar y al lado puso los panes: los panes celestiales sacados del fuego del horno de tierra, y hechos ofrenda y hostia, son llevados al altar, al *ka'an che'*, al lado del altar, en el suelo había tres cubos llenos de *chok'o'* (Fig. 8). Encendió tres velas y quemó incienso. Cuando terminó el rezo, todos los demás empezaron a comer (Figs. 10-13).



Fig. 10 Las mujeres de la familia junto al altar.



Fig. 12 Todos quedan satisfechos.



Fig. 11 El padre de familia con un pan ritual, u uuti waj.

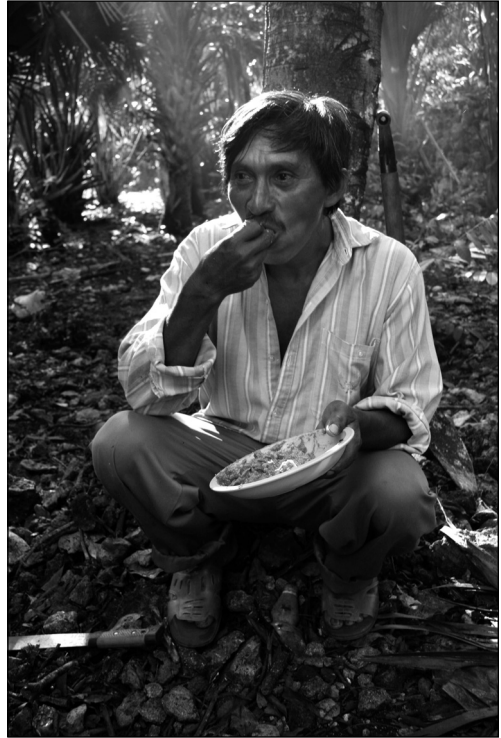


Fig. 13 Todos quedan satisfechos.

El rezo: *u payalchi'*

Este día doña Berta estaba muy ronca, por esta razón susurraba al rezar. Con grandes dificultades pude transcribir una parte de su rezo. Hanks estructura el rezo de acuerdo con los respiros que hace el *j-men*, un método obvio, porque la respiración da el ritmo al rezo (1990: 343). Por su voz, muy baja, no pude transcribir el rezo tan detalladamente. Pero lo que entendí no me parece cifrado esotéricamente. Está claro lo que rezó. Pidió limpieza *cháal* y curación *ts'aak* e invocó al dios cristiano, “mi señor” *in yumti*, a la virgen María en sus múltiples advocaciones, a Jesús el Nazareno y los espíritus santos. Además, invocó al *Aj Canul*¹¹ y a la mujer hermosa de piedra, *Xunan Tunich*¹² para que recibieran la comida ritual y limpiaran de vientos malignos el terreno. Dos veces se puso comida diferente en el altar y en las dos ocasiones doña Berta rezó un ciclo: primero (1a y 2a) llamó a los diferentes entes del mundo sobrenatural para que vinieran a tomar las ofrendas que estaban encima del altar. Después (1b y 2b) los regresó un rato a sus lugares en un rezo muy corto.

¹¹ Juan Canul era un escribano del texto colonial *El Ritual de los Bacabes*, y del *Código de Calkini* (Arzápalo 1987: 10). Aj Canul es el nombre del linaje, que tenía su señorío por la ciudad de Maxcanú.

¹² Traducido al español este nombre significa “La mujer hermosa de piedra” y es una pieza de piedra en el altar en la casa de doña Berta.

- 1a. Los diferentes entes, *in yumti*, ‘mi señor’ y los santos espíritus, fueron llamados del mundo sobrenatural para que tomaran del *saka*’. Doña Berta pidió su presencia y entregó la ofrenda o primicia. Rezó: *Ka bin a cháalten santo sujuj gracia*. “Me vas a lavar con la santa pura gracia”.

En otra ocasión hablé de esta frase con doña Berta, que aparece también en un rezo de curación de una persona, lo que se conoce como santiguada. Dicha vez, ella fue limpiada con la energía divina, y después lavó al paciente con la misma energía divina. Una limpia de la *x-men* es una condición para la limpia del paciente y del terreno. Otra interpretación también puede ser posible: doña Berta rezó en primera persona, pero en el momento de rezar se puso en el lugar del paciente o del terreno, usando la primera persona pero refiriéndose a la tercera. Arzápalo describe lo mismo para el lenguaje sacerdotal maya del siglo XVI-XVIII: “El sacerdote asume los papeles no sólo como tal, sino que también los del paciente, del viento-enfermedad y de la deidad” (1987: 19).

Ella pidió el santo poder y rezó un Padre Nuestro. Con el Padre Nuestro dividió el rezo completo en dos. En la segunda parte invocó a la virgen María en diferentes advocaciones: Magdalena, Pilar, Concepción y Asunción. No le pregunté a doña Berta, si para ella María Magdalena es una advocación más de la virgen María. En el transcurso del rezo doña Berta usó más rezos católicos. Su rezo se parecía a un rosario. Agregar rezos cristianos a los *payalchi’o’ob* de ceremonias agrarias es una práctica conocida por varios *j-meno’ob*.

- 1b. Después de un rato, como cinco minutos, doña Berta hizo un rezo corto que ni me dio tiempo de grabarlo. Estaba a su lado y me sirvió una jícara de *saka*’. Normalmente no se puede estar al lado de doña Berta, porque ella maneja los vientos malignos que causan daño. Doña Berta persignó el altar, regresó los vientos a sus lugares de origen y sirvió a todos *saka*’.
- 2a. Cuando sacaron del horno de tierra el *ú túuti wajo’ob* y se puso la sopa, *u ya’ach*, *u choko*’, sobre el *ka’an che*’, doña Berta emitió el rezo más largo de aquella tarde. Invocó a los diferentes seres, entes del mundo sobrenatural. Tres padrenuestros y cuatro avemarías. Además de las ya mencionadas, invocó al *Aj Canul* y a Jesús el Nazareno. Me dijo que “*Aj Canul* es un viento muy poderoso”. De la literatura maya de la época colonial, se sabe, que Juan Canul era un escribano del *Ritual de los Bacabes*, y del *Códice de Calkini* (Arzápalo 1987: 10). De este linaje *Aj Canul* tenía su señorío por la ciudad de Maxcanú. En la práctica curativa de santiguar durante los rezos existe la tradición de invocar a *j-meno’ob* (especialistas en rituales) poderosos pero ya muertos. Por ejemplo, la famosa doña Rita Maruchita May de Maní no solamente es invocada por doña Berta en sus ritos de curación, sino también por el *j-men* Juan Bautista Balam Cob de Yaxcabá, y también el famoso *j-men* ya muerto don Maximo Cem de Opinchen es invocado por estos.

Otra cosa que pregunté a doña Berta fue el significado de la expresión: *tu nojaka*, una frase que varias veces aparece en su *payalchi*. “Es algo como los *yuntziles*, como los

dueños y guardianes del monte”, me dijo. Montemayor le da otra transcripción: *tu no'oj a kab* y lo traduce: “de su mano derecha” (1999: 123). Así parecen los *yuntzilo'ob* como ayudantes a la mano derecha del dios cristiano.

La mujer hermosa de piedra, *xkichpam ko'olel bil xunantunich*, remite a una figura que está en el altar de doña Berta en su casa.

2b. Con un rezo corto manda a los vientos y otros seres a sus lugares de origen, para que no hagan maldad. Después nos sirvieron la sopa.

BASE DE LA RITUALIDAD

Sosa (1985) y Gabriel (2001) proporcionaron trabajos detallados de la cosmovisión maya. Gabriel describe la mezcla de la trinidad cristiana con la cuaternidad de los mayas que se refiere a los cuatro puntos cardinales (2001: 302). Sosa critica el empeño en usar los conceptos para los entes espirituales como asignaciones absolutas y unívocas:

We should again take note of how usages of these terms reflects variation in what is being expressed, and that we would lose an ability to interpret this if we considered these deities to be absolute entities instead of significant which are related at a symbolic level. (Sosa 1985: 452)

Mis informantes me dibujaron una cosmovisión sumamente ecléctica.

Así, el paisaje espiritual de Yucatán está poblado de diferentes deidades. Entre éstas están los vientos de los cuatro puntos cardinales y del medio, los cuales forman la base de la cosmovisión, los vientos de cenotes y pozos naturales, los vientos de diferentes lugares como las pirámides prehispánicas que se encuentran en muchos pueblos de la península de Yucatán, los *aluxo'ob* o duendes-guardianes de las milpas que viven en las cuevas y se enojan si no son respetados, y la *X-tabay*, mujer-espíritu de cabello largo, que sale de las ceibas, y que hoy día es vista por los borrachos. Existen vientos que asustan por las noches al golpear y hacer sonar las ramas de los árboles, el viento poderoso llamado *Aj Canul*, nombre de un antiguo señorío, los espíritus de los antiguos *j-meno'ob*, vientos huracanados malignos y espíritus monstruosos como *J-wan T'uul*, el dueño del ganado. Respecto a este último, tres *j-meno'ob* me lo describieron como un espíritu malo, tan solo un *j-men* lo interpretó como espíritu bueno. A esta diversidad de deidades se añaden el dios judío-cristiano, en su forma católica con los diversos santos, traídos a los mayas en la conquista espiritual por los franciscanos.

En Yucatán no existe una institución que supervise la estructura y la actuación ritual de los mayas. Por esta razón el rito del *jeets' lu'um* representa una expresión individual de la ritualidad, que depende en este caso específico de doña Berta y de la familia donde se llevó a cabo. En este *jeets' lu'um* se usó el crucifijo que la familia tiene en su casa. En otros ritos observados, los *j-meno'ob* usan dos ramas amarradas en forma de cruz. Esto, en mi interpretación, simboliza tanto la cruz maya como la cruz cristiana. La cruz

maya significa el árbol de la vida o la ceiba, y es de donde vienen los vientos y deidades que llegan al lugar del *jeets' lu'um*, para tomar la gracia de la ofrenda y la cruz cristiana en la cual murió Jesús el Nazareno para salvar al mundo.

El crucifijo se pone en el recipiente con los granos de maíz (Fig. 14). Los *túuti waj* con sus trece capas representan “algo divino, porque trece es un número de Dios”, como lo expresó el padre de esta familia. Terán, Rasmussen y Cauich vinculan los panes rituales de trece capas con Jesucristo con sus doce discípulos. En el pasado, las trece capas representaban a los trece cielos de los mayas donde radicaban los diferentes dioses celestiales (Terán, Rasmussen y Cauich 1998: 59). En el proceso ritual, durante la preparación de la comida se forma una clase de hostias que desde mi punto de vista, alimentan el cuerpo y el espíritu.



Fig. 14 El crucifijo con el maíz.

El mundo invisible, llamado así por Redfield y Villa Rojas (1934: 183) no lo es tanto, aunque admito que yo no pude ver a las diferentes deidades que vienen al *ka'an che'* para recibir la ofrenda. Los *j-meno'ob* sí los pueden percibir o pueden interpretar señales en el *ka'an che'*. Un *j-men* me explicó que los espíritus avisan la muerte pronta de una persona presente en el rito, por ejemplo cuando a una jícara le sale mucha es-

puma. Varias personas me contaron sus encuentros físicos con los *aluxo'ob*, mayoritariamente en las entradas de las numerosas cuevas. Para muchos campesinos mayas los *aluxo'ob* son una realidad, tan reales como la lluvia y el viento. En las pláticas cotidianas la gente relaciona los sucesos históricos con los huracanes. Los huracanes forman en la mente de los mayas puntos de referencia para la percepción del tiempo y de la historia. Son una clase de vientos que manejan los *j-meno'ob*. En ciertas ocasiones se pueden ver los entes que Redfield y Villa Rojas ubican en el mundo invisible y en otras ocasiones no se pueden ver.

“El monte está cerca del pueblo y allí las sombras tienen nombre, perfil y poderes para hacer bien y mal” (Redfield y Villa Rojas 1934: 107). Así describen Redfield y Villa Rojas el área salvaje a donde el hombre entra en el proceso de la preparación de su milpa.

Como el monte (el bosque) no le pertenece al campesino, éste pide permiso a *yuum k'áax*, su cuidador, cuando va a limpiar el monte antiguo para establecer una milpa, solicitándole que amarre a sus víboras para que no le muerdan y que no permita que le caiga un árbol o se corte con el hacha. Si tumba *jubche'* o monte bajo, no tiene que realizar la petición (Terán, Rasmussen y Cauich 1998: 37).

El hombre entra al mundo salvaje del monte y lo cultiva para alimentarse. Montemayor entiende la ritualidad que se puede observar como: “la poderosa memoria de un arte melódico y recitativo que se nutre y recrea conservando un arte formulario que alberga un conocimiento religioso milenario” (1999: 142). Más que dar énfasis a lo maya antiguo y milenario, yo entiendo la ritualidad actual de los mayas yucatecos como una expresión religiosa contemporánea. Los símbolos fusionados como el maíz y Jesús el Nazareno, como la ceiba y la cruz, ambas muestran dos herencias, la maya y la cristiana pero que forman a la vez un nuevo símbolo que requiere una nueva lectura y una nueva práctica ritual.

CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo la descripción del rito específico y la interpretación de los símbolos en su contexto, está mezclada con la reflexión sobre el método de investigación para que el lector tenga una visión auténtica del rito y una perspectiva personal del proceso de investigación.

Es necesario diferenciar entre el patrón ritual y la expresión ritual individualizada para que se pueda documentar el cambio en la ritualidad, una tarea que no se realiza en este artículo. Si logramos una visión de un rito específico y a la vez una visión del patrón ritual se puede abrir el panorama histórico del cambio de la ritualidad y no tenemos que tomar cada descripción etnográfica como el patrón ritual que rige todos los ritos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARZÁPALO MARÍN, Ramón (1987) *El Ritual de los Bacabes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1988) *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- GABRIEL, Marianne (2001) *Rituale der Maya. Elemente und Struktur agraischer Zeremonien und deren Bedeutung für die Mayabauern Ost-Yukatans*. Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein.
- GEERTZ, Clifford (1997) *Dichte Beschreibung*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- GUBLER, Ruth (2007) "Terapeutas mayas: Desde el Ritual de los Bacabes hasta el presente". *Península* (CEPHICIS – UNAM). 2(1): 47-83.
- HANKS, William F. (1990) *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. Chicago, The University of Chicago Press.
- MONTEMAYOR, Carlos (1999) *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- REDFIELD, Robert y VILLA ROJAS, Alfonso (1934) *Chan Kom: A Maya Village*. Washington, D.C., Carnegie Institution Publications.
- SCHELE, Linda y MATHEWS, Peter (1998) *The Code of Kings*. New York, Scribner.
- SOSA, John Robert (1985) *Maya Sky, the Maya World: A Symbolic Analysis of Yucatan Maya Cosmology*. New York, State University of New York at Albany.
- TEDLOCK, Dennis (1996) *Popol Vuh*, New York, Simon & Schuster.
- TERÁN, Silvia; RASMUSSEN, Christina H. y MAY CAUICH, Olivio (1998) *Las plantas de la milpa entre los mayas*. Mérida, Fundación Tun Ben Kin – Universidad de Texas.