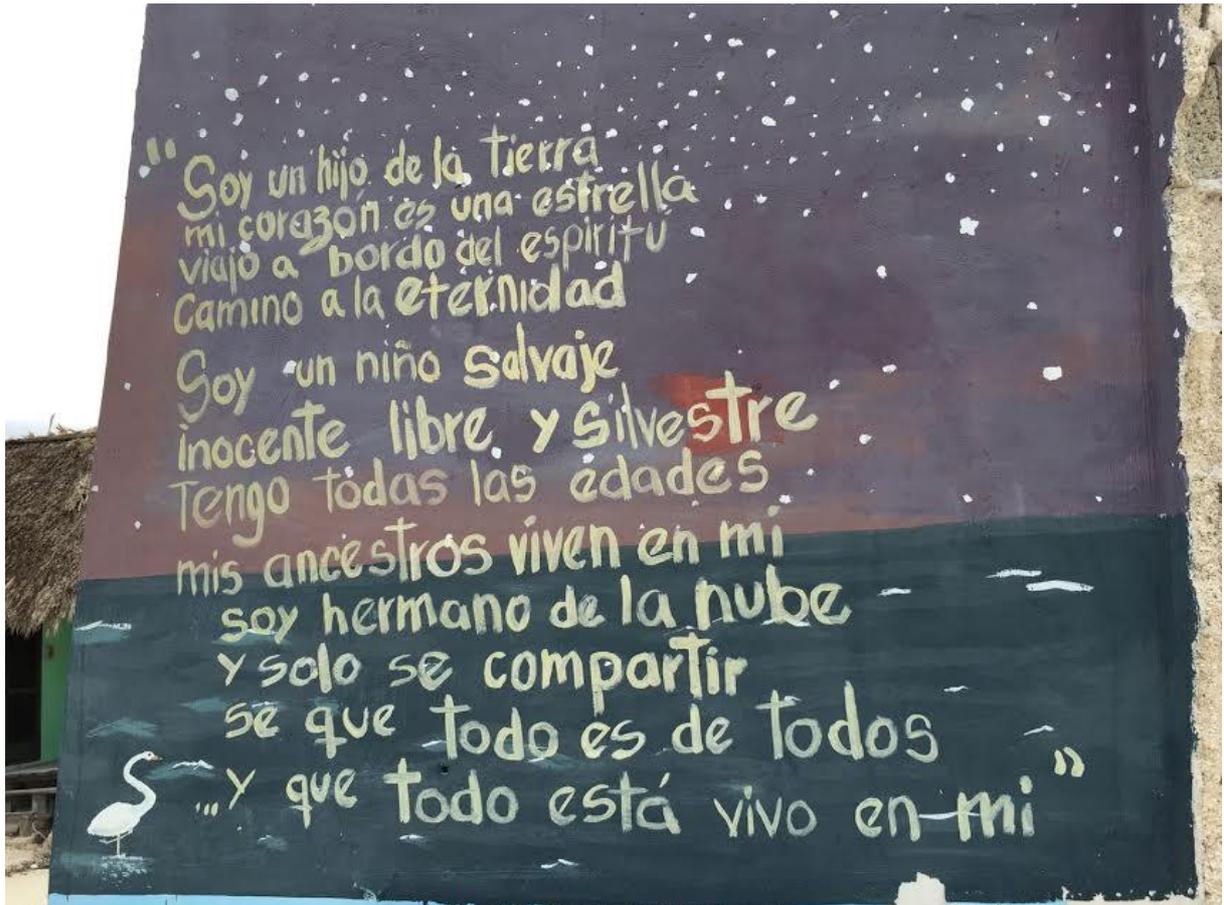


El susurro del Mayab: la relación entre cuerpo y territorio en *El abuelo Gregorio, un sabio maya* (2012).



A.S.F. Calon, S1626140

Dr. A. Churampi-Ramírez

Tesis de la Maestría de Investigación en Estudios Latinoamericanos y Caribeños

Versión final: 10 de enero del 2017

ÍNDICE

Introducción.....	4
Marco teórico:.....	7
¿Cómo aprender de la narrativa oral?	10
<i>El abuelo Gregorio, un sabio maya</i> a través de una mirada ecocrítica	11
El cuerpo, chamanismo y la percepción del mundo	14
¿El territorio, espacio sagrado?.....	24
Capítulo 1: Contextualización de la región de los Chenes.....	30
Localización de la región de los Chenes y sus actores relevantes	30
División de tierras en México	32
Capítulo 2: Análisis de <i>El abuelo Gregorio, un sabio maya</i>	33
La <i>synaesthesia</i> como obstáculo para la percepción	44
La relación entre el cuerpo y el universo	46
Una división cuadripartita del mundo.....	50
La cruz como representación del cuerpo y del mundo	52
Los pájaros como mensajeros de lo divino	56
La sagrada tierra del Mayab.....	62
Conclusión.....	67
Obras citadas:.....	69
Anexos.....	75

“-Abuelo, ¿qué son las flores? Entonces, envolviendo la mitad de su cuerpo con una sábana blanca, respondió: -Las flores son los ojos de las plantas, como tus ojos son las flores en el jardín de tu rostro. Por esas flores, ojos de colores con aromas, las plantas miran, atraen, alegran y curan el alma de los hombres. Comprendí que mi abuelo tenía respuestas para todas mis preguntas.” (Cocom Pech, 2012: 51)

Introducción

“En aquellos tiempos, cuando escuchar relatos y cuentos de la voz de nuestros mayores era el pasatiempo favorito de los niños, supe de la existencia de personajes, animales y lugares insospechados.” Con estas palabras, Jorge Miguel Cocom Pech empieza su novela *El abuelo Gregorio, un sabio maya* (2012). Cocom Pech, originario del pueblo Calkiní en el estado de Campeche, ubicado en la península de Yucatán, México, en su novela *El abuelo Gregorio, un sabio maya* hace resonar su testimonio acerca de las enseñanzas que recibió de su abuelo Gregorio, un sacerdote maya.

En esta novela, el joven Jorge, a través de determinadas ceremonias y rituales emprende, junto a su abuelo, el camino para llegar a ser *h-men*, sanador o sacerdote maya. A la hora de empezar a hablar sobre chamanismo y la cultura maya, se tiende a pensar que esto debe ser algo del pasado. Sin embargo, esto no es cierto. En la actualidad, la cultura maya, aunque escasamente, persiste. Tal vez la cultura no sea la misma que antes de la conquista española, pero todavía hay muchas personas, tanto en la península de Yucatán como en el estado de Chiapas, hasta los países centroamericanos Guatemala y Belice, que se auto identifican como mayas. Encontramos evidencia para la persistencia de la cultura maya en el censo que hizo el Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (2005). A través de este censo se trató de sacar a la luz el porcentaje de personas hablantes de un idioma indígena en México. Dicho censo reveló que aproximadamente un tercio (33,1 por ciento / 548.711 personas) de la población peninsular yucateca es mayahablante.

A partir de la conquista española del continente latinoamericano, las comunidades originarias en todo el continente cada vez han ido entregando una parte de su cultura ancestral. Sin embargo, de una cultura que, en un pasado, ni siquiera tan lejano, florecía, todavía se mantienen determinados elementos que la distinguen de la cultura dominante actual. En *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, Cocom Pech abarca uno de los elementos que todavía existen, es decir la iniciación del *h-men*, el sacerdote maya.

La figura del *h-men* forma una parte integral dentro de la cosmovisión maya. Woolson remarca que, cuando uno quiere analizar una cosmovisión, debe tomar en cuenta que:

“Cada pueblo se caracteriza por su forma de organización social, de relacionarse con su territorio y recursos naturales en apego a sus conocimientos, lengua, cosmovisión y

cultura heredada desde diferentes etapas históricas: prehispánica, colonial, poscolonial o independencia, revolución y actual... Hablar del patrimonio biocultural significa articular las ciencias naturales o ambientales y las ciencias sociales, religar los conceptos y conocimientos sobre el territorio, ecosistemas, biodiversidad, la relación entre el hombre y la naturaleza, como sus formas de uso y aprovechamiento; pero también significa considerar los elementos cosmogónicos y simbólicos que establece el hombre en su hábitat o territorio” (Sánchez Álvarez, 35 en Woolson, 2014: 60).

En la cosmovisión maya se consideran los elementos naturales como la tierra, los sitios arqueológicos, los animales, los cenotes y las cuevas como entidades sagradas. Por ende, no sorprende que Cocom Pech en *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, también hable mucho sobre los diferentes animales y lugares que han marcado su juventud en la zona en que creció, en el norte del estado de Campeche, rodeado por una selva en la que también crecieron sus padres, sus abuelos y sus bisabuelos. Teniendo en cuenta que hoy en día aproximadamente un tercio de la población yucateca se auto define como maya, uno supondría que las costumbres y tradiciones culturales mayormente se preservan. Sin embargo, esto no es tan cierto y se pone en claro cuando uno ahonda en la actual situación social en la península. En las últimas décadas se ha observado muchos cambios en Yucatán. Debido a factores como el turismo en la zona costera que ha generado mucho empleo y la aumentada demanda de tierras fértiles para la producción agrícola extensiva, hubo un incrementado desplazamiento de personas del campo a la ciudad. Del mismo modo, el proyecto modernista que ha marcado una gran parte del siglo XX en todos los países latinoamericanos, un proyecto que además de la modernización de la nación, también buscaba la homogeneización de la sociedad, consideraba la identidad indígena como obstáculo para el desarrollo y el progreso de la nación. Esto ha procurado que la tenencia de una identidad originaria fue algo mal visto; algo que se tenía que superar (Barabas, 2000). En la presente investigación, se prestará atención a la situación en el municipio de Hopelchén, ubicado en el estado de Campeche.

Actualmente, en el municipio de Hopelchén, viven diferentes grupos (étnicos) con intereses distintos. El municipio de Hopelchén aloja a 37 comunidades indígenas mayas, así como a varios campos menonitas. Los menonitas son un grupo religioso de pacifistas anabaptistas que llegaron a México al principio del siglo XX. Varios miembros de este grupo, con el paso del tiempo, gradualmente se ha desplazado hacia el sur de México y ahora se encuentra un gran grupo de menonitas en la península yucateca. Generalmente se reconoce a los menonitas por su

estilo de vida tradicional y su correspondiente manera de trabajar, pues la gran mayoría practica un modelo de agricultura extensiva y por lo general se dedica a la siembra de monocultivos (modernos), como la soya y el maíz transgénico. La manera en que los menonitas trabajan la tierra, se opone diametralmente a la manera en que los mayas suelen trabajar, e inclusive percibir, la tierra. Pues, donde un grupo considera la tierra como recurso explotable, el otro concibe la tierra como la sagrada madre de toda la materia viva. Así, Martínez-Reyes, en su libro *A Moral Ecology of a Forest*, dice que la selva, para los mayas, tiene una ‘*ecología moral*’. Es decir que la selva o los montes (*k’aax* en lengua maya), es el lugar donde los mayas están en su casa y es el lugar con que los mayas establecen diferentes relaciones, tanto con ella, así como con los diferentes animales que la selva aloja (2016: 4). A partir de los años setenta del siglo pasado, bajo una administración modernizadora y neoliberal, la selva cada vez más empieza a convertirse en una comodidad, un *nature industry*, en el que distintas políticas se entrecruzan y se oponen. Piénsese por ejemplo en políticas de preservación, versus políticas de expansión (Zimmerer, 2011). De modo similar, la agricultura moderna y extensiva para su práctica requiere una gran escala de deforestación, en este caso, la deforestación de la última selva mexicana. Esta selva, para los mayas actuales, además de funcionar como purificador de oxígeno y sombrilla natural, también figura como protagonista de una narrativa milenaria. Para los mayas, la selva es la sagrada donadora de vida, como dice Doña Avia de la comunidad Ich-Ek:

“para nosotros, la selva nos interesa mucho. Nos gusta porque realmente a nosotros nos sirve porque los árboles recojan o aspiren todo lo que es el oxígeno que tiene. Y ellos purifican. En la noche ya, purifican todo lo malo que hay en el día.”

Con la desaparición de la selva, se está perdiendo una gran parte de una identidad cultural milenaria. A partir de esta perspectiva sale a la luz una discusión con respecto a la tierra y su correspondiente uso y/o significado (sagrado). A la hora de consultar la ley local, se observa que el territorio es tratado como un recurso para el sustento económico de la comunidad, así el artículo 73 de la Ley Agraria Mexicana dice que “las tierras ejidales de uso común constituyen el sustento económico de vida en comunidad del ejido”. El artículo 50 dice algo muy similar:

“Los ejidatarios y los ejidos podrán formar uniones de ejidos, asociaciones rurales de cualquier objetivo y cualquier tipo de sociedades mercantiles de cualquier otra naturaleza que no estén prohibidas por la ley, para el mejor aprovechamiento de las

tierras ejidales, así como para la comercialización o transformación de productos, la prestación de servicios y cualesquiera otros objetos que permitan a los ejidatarios el mejor desarrollo de sus actividades”.

La interpretación de la Ley Agraria Mexicana lleva a considerar que la tierra es concebida como un recurso para el sustento económico de la gente que la trabaja. Sin embargo, esta misma ley todavía no integra la dimensión espiritual que los pueblos originarios la atribuyen.

En el caso de las comunidades originarias mayas, se podría decir que entre las comunidades y el territorio existe una interdependencia; una relación recíproca en la que todo lo que se toma de la tierra, también se tiene que devolver a ella. En este contexto, la figura del *h-men* es muy interesante, ya que éste suele ser visto como intermediario entre la comunidad y el territorio limítrofe. En el municipio de Hopelchén se entrecruzan diferentes intereses sobre el territorio. Por un lado, los menonitas buscan una explotación máxima de la tierra para su bienestar, y los mayas, por otro lado, tratan de preservar su selva ancestral, a la vez que mantener una buena relación con ella. Según la ley, la tierra es un recurso que debe servir algún fin. No obstante, para las comunidades originarias mayas, la tierra tiene un significado espiritual. Por lo tanto, a través de la presente investigación, se pretende ilustrar a través de la novela *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, como se relacionan el cuerpo y el territorio, a través de un análisis de la figura del *h-men*, el sacerdote maya.

Marco teórico:

Como este trabajo ahonda en una parte de una cultura, la cultura maya específicamente, es importante remarcar que en el trabajo presente se pretende adherir a la definición de la cultura según Marc Augé, quién entiende la cultura como “el conjunto de estas relaciones [los rasgos sociales y la concepción de las relaciones entre los unos y los otros] en tanto que son representadas e instituidas, en tanto poseen, simultáneamente, una dimensión intelectual y simbólica, por un lado, y una dimensión concreta, histórica y sociológica, una dimensión por donde pasa su funcionamiento, por otro (2008: 10) (corchetes míos). Gilberto Giménez añade a esta definición que la cultura

“no debe entenderse nunca como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez «zonas de estabilidad y persistencia» y «zonas de movilidad» y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a

fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores pueden obedecer a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad” (3).

El que estudia la cultura entonces, debe entender que la cultura no sólo se define a través de una clase dominante y/o elitista, sino que también debe tomar en cuenta que existen otras (contra)historias y relatos individuales que pueden ayudar a construir una imagen más completa. Serge Gruzinski, en su estudio *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, dice sobre esto que precisamente son aquellas historias individuales y testimonios personales, los que figuran como portadores de una enseñanza que “revelan la luz del día y concretan tendencias, potencialidades, tensiones que se hallan latentes en el medio social del que dimanan, así como encarnan las formas extremas que puede adquirir una configuración social en un momento y un medio dados” (1988: 13).

Después de la conquista española del continente latinoamericano, el discurso occidental empezó a prevalecer sobre el estilo de vida de los habitantes originarios. La religión cristiana fue instaurada y los ídolos indígenas fueron destruidos o reemplazados por otros (Gruzinski, 1995). En el caso de la cultura maya, los conquistadores quemaron casi todos los libros (sagrados), de los cuales solo algunos sobrevivieron, con el Popol Vuh, el Chilam Balam y los Códices de Madrid, Dresde y Paris entre las obras más conocidas. Bien cabe subrayar que, en el trabajo presente, se trata de poner frente a frente la cultura indígena maya contemporánea con la cultura moderna occidental, y sus correspondientes maneras de ver al mundo. No se trata de decir que el uno es mejor que el otro, ya que ambas perspectivas son válidas y verdaderas, como afirma Viveiros de Castro: “both correspond to solid ethnographic institutions, but they apprehend the same phenomena from different angles” (2005: 49). Más bien se trata de demostrar que actualmente. Por lo tanto, a través de esta investigación se pretende traer a la luz que en la actualidad existen regiones en las que varios intereses y visiones del mundo se entrecruzan, como es el caso en el municipio de Hopelchén, lugar en el que se realizó un período de cinco meses de trabajo de campo para la elaboración de este trabajo.

El objeto cultural del presente análisis emana de una cultura que, desde la colonización española del continente latinoamericano, hasta el día de hoy, se encuentra en una posición subordinada y muchas veces marginalizada. Como consecuencia de la dominación española, eran (y todavía

son) escasos, los espacios en los que es posible hacer escuchar una contra voz hacia el discurso dominante. Así, el campo de las artes ha ofrecido un espacio de enunciación para los grupos minoritarios y les ha dado un medio de expresión, como manifiesta Woolson:

“El principal desafío de esta propuesta, es identificar los mecanismos con los que las obras subvierten la política de la representación. En otras palabras, se busca el locus de resistencia que se produce a partir de y con la obra de arte, frente a prácticas de poder discursivas y materiales que subjetivamente generan el sujeto estable y universal (Butler). La dependencia cultural de un conocimiento codificado –ordenado, archivado, textual, digital – ha sustituido en general la confianza en la percepción, en lo espontáneo, en lo intuitivo, y en el significado que se general desde el cuerpo y el espacio” (2014: 119).

Entonces, en el campo de las artes, el artista es capaz de transformar la experiencia del espectador, afín de poder revelar “aspectos inesperados del mundo cotidiano” (Id., 2014: 120). Si, por consiguiente, se quiere otorgar un género a *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, puede ser clasificado como literatura testimonial. En este marco, es sumamente importante mencionar que las narrativas mayas, como muchas otras narrativas provenientes de los pueblos originarios, se basan mayormente en la tradición oral, a la cual el acceso desde afuera es escaso y complicado. Pues en el caso de la cultura maya la narrativa se halla en los jeroglíficos que son difíciles de comprender sin haberlos estudiado, o bien en la mente de las personas más ancianas que viven en comunidades remotas, lejos de las grandes ciudades donde en el mundo de hoy se produce la mayoría del conocimiento.

El abuelo Gregorio, un sabio Maya, además de ser un libro testimonial, también es una obra de resistencia, como el escritor manifiesta en una entrevista con González Durán. En esta entrevista, Cocom Pech explica que *El abuelo Gregorio, un sabio maya* “conduce a un mundo donde el silencio y el sueño se convierten en guardianes de la historia, de los mitos, de las profecías.” De la misma manera es un producto de una fuerte resistencia, “porque su idioma el maya, una lengua que cambia y por ello permanece, una lengua acosada pero que en cada generación de mayahablantes adquiere un nuevo fulgor porque se cuece en el fuego del espíritu, de ese espíritu que ha resistido cinco siglos de asedio cultural” (2012: 91). En este marco, conviene citar a Mijail Bajtín, quien sostiene que los géneros literarios contienen “métodos y medios de percibir, conceptualizar y evaluar la realidad; son portadores de un contenido

ideológico, y proveedores de una forma de un «lenguaje» que expresan una determinada actitud hacia la realidad” (1995, en Ortega Arango, 2012: 4).

¿Cómo aprender de la narrativa oral?

Como he mencionado anteriormente, la narrativa maya mayormente se basa en una larga tradición oral a la cual el acceso es complicado. Así Gruzinski plantea la pregunta: “¿Cómo aprender de una cultura, cuya esencia, en la mayor parte de los casos es la de ser oral y solo subsiste a través del filtro de las clases dominantes, del punto de vista de los observadores letrados, los jueces, los cronistas?” (1988: 11-12). Pues, al cuestionar esta idea Foucaultiana¹, es decir, el cuestionar un sistema de poder que determina el discurso, y con ello, la manera en la que se relata la historia, Gruzinski concluye que, mediante la construcción de una contra historia (según el pensamiento benjaminiano²) se presenta la oportunidad de construir una imagen dialéctica. Según Walter Benjamin, esta imagen dialéctica se visualiza como un rayo, un momento de lucidez que, por consiguiente, permite analizar determinadas creencias, prácticas y comportamientos desde otro punto de vista, como plantea el filósofo en su quinta tesis sobre la historiografía: “la imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente, para nunca más volver, en el instante que se vuelve reconocible [...] porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella” (1989). A través de esta estrategia se presenta la oportunidad para “analizar una dinámica que en general se ve borrada por la simple descripción de un sistema simbólico, o de una mentalidad” (1988: 13). Por lo tanto, la tarea del lector sería aproximarse al relato desde un ángulo distinto y tratar de leer entre las líneas, afín de buscar las palabras que nunca fueron escritas. En este plano, es importante tener en cuenta que el pensamiento maya es muy distinto al pensamiento moderno y occidental, ya que se trata de distintas maneras de concebir al tiempo y al mundo, como afirma Sosa en su ensayo etnohistórico: *tiempo cíclico y vaticinios*:

“Se trata [la concepción maya del tiempo y del mundo] de un sistema diametralmente diferenciado del pensamiento racionalista, occidental y moderno que es el dominante en la región maya yucateca desde el siglo XVIII y que se abre paso con fuerza arrasadora entre dos miembros del grupo maya. El incorporar este pensamiento significa

¹ Foucault, en la teoría del discurso plantea que “en toda sociedad la producción del discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”, para más información, considérese el orden del discurso de Michel Foucault (1970).

² Véase *Discursos Interrumpidos 1: filosofía del arte y la historia* (1989).

simplemente que la realidad se presenta, para ese grupo, de una manera distinta” (2010: 8) (corchetes míos).

Entonces, si la tradición del pueblo maya casi únicamente se presenta a través de la narrativa oral, es necesario indagar la cultura a partir de los relatos de la gente misma, con el objeto cultural como punto de partida. La novela, *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, constituye el testimonio de un joven maya que decidió crear una versión escrita sobre su iniciación como *h-men*. Un testimonio en el que, además de hablar sobre sus vivencias espirituales personales, también narra sobre la magia del paisaje, el olor de las plantas y la cercanía de diferentes animales. Entonces, a través de la escritura, la novela salió de la narrativa oral hacia la narrativa escrita. Este cambio, según Ortega Arango, a la vez abre y cierra caminos. Por un lado presenta al mundo exterior el conocimiento de los valores mayas y actúa como fijador de lo que se está perdiendo, y por otro cierra la dinámica interna de oralidad en cuanto a cambiante y pluriacentuada (2012: 2). Pues, si se considera el presente trabajo como obra de resistencia, es de suma importancia dar un testimonio hacia el mundo exterior que sirva como evidencia de lo que se está perdiendo.

El abuelo Gregorio, un sabio maya a través de una mirada ecocrítica

Que *El abuelo Gregorio, un sabio maya* es una obra de resistencia, se evidencia al ahondar en la actual situación del pueblo maya en la península de Yucatán, y en el Estado de Campeche específicamente. Actualmente, el hábitat de muchas comunidades mayas está puesto en peligro debido a la presencia de empresas transnacionales y otros grupos étnicos, como son los menonitas, sobre quienes se tratará más adelante con más profundidad. Mentados grupos, contrariamente al pueblo maya, buscan una explotación máxima de la tierra y la consecuente extracción de sus recursos naturales. Debido a una intensificación con respecto a la demanda de tierras se ha observado el desplazamiento de muchas personas indígenas del campo hacia la ciudad. La selva (maya) en la península de Yucatán es considerada como el segundo pulmón del mundo, después de la selva amazónica. De la misma manera, la aumentada demanda de tierras va de la mano con una gran escala de deforestación. Global Forest Watch señala que en la provincia de Campeche, entre 2001 y 2014, aproximadamente 409.000 hectáreas de selva (ancestral) ha sido talada³. Dicha deforestación se debe en gran parte a la siembra del monocultivo y la siembra de organismos genéticamente modificados (OGMs), como la soya y

³ www.globalforestwatch.org

el maíz, entre otros. La deforestación no solo ha afectado a las comunidades originarias ubicadas en esta región, sino también a todos los seres vivos que habitaban en la selva. En 2007, las Naciones Unidas inauguran la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, con el fin de fortalecer la posición de los pueblos originarios mundialmente. Esta declaración, entre otros, reconoce el derecho a la Consulta Previa, Libre e Informada (véase también el artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ILO).

Mediante la consulta, se obliga al Estado, o a cualquier otro partido que esté interesado en la compra o renta de tierras, a consultar con la gente local para pedir su permiso de acceso, antes de poder entrar y, por consiguiente, explotarlo. Sin embargo, la implementación de la declaración está envuelta en un proceso lento y dificultoso. Cabe mencionar que precisamente el derecho a la Consulta Previa ha sido un logro muy importante para las comunidades originarias, ya que el territorio, como señala Wiessner en su estudio “*The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenges*” (2011), constituye un elemento sumamente importante para los pueblos originarios:

“Against all odds, the indignities of colonization, and the lures of modern society, indigenous peoples have survived as communities with a strongly felt, time-honoured identity. Their claims and aspirations are diverse, but their common ground is a quest for the preservation and flourishing of a culture inextricably, and often spiritually, tied to their ancestral land. This specific relationship to the land distinguishes them from other communities or groups dispossessed in terms of power or wealth” (121).

Si consiguientemente se quiere analizar con más profundidad el debate acerca de los reclamos y las demandas de las comunidades originarias, sale a la luz que, en la discusión entre el Estado por un lado y las comunidades originarias por otro, parece hallarse un malentendido. Es decir que, entre el discurso moderno del Estado y el discurso indígena existe un entendimiento distinto acerca de los conceptos ‘tierra’ y ‘territorio’. Si en el discurso moderno la tierra es tratada como recurso explotable con el ser humano como dominador (o dueño) de ella, en el discurso indígena es la madre sagrada de toda la materia viva, con el ser humano como parte integral de ella. Por ende, aquí se distingue una dicotomía en la que el discurso moderno sitúa al ser humano ‘fuera’ de la naturaleza, mientras que el discurso indígena lo sitúa ‘dentro’ de la naturaleza. La ecocrítica es un concepto que bien se presta para hacer un análisis a fondo del ser humano dentro de la naturaleza.

Flys *et al.* describen este ramo de análisis como una herramienta que “procura fijarse en la materialidad física y científica del lugar, pasando de lo abstracto, pasivo y simbólico a lo tangible, todo ello con una clara concientización ecológica” (2010: 17).

Central en la ecocrítica es la pregunta ¿qué es la naturaleza, y qué es lo que define nuestra relación con ella? (Bunting, 2015: 2). Según Bunting, es importante hacerse esta pregunta porque la palabra “naturaleza” en nuestro vocabulario sugiere en sí misma una separación o distinción del ser humano con ella (Id., 2015: 2). Pues, la ecocrítica busca reconciliar la relación entre el ser humano y la naturaleza. Según Barbas-Rhoden, el discurso ambientalista, además sirve para “replantear críticas relacionadas con la experiencia de la modernidad en la región, así como también socavar discursos económicos y políticos alineados con la globalización y el neoliberalismo” (2014: 83). Woolson añade a este argumento que la ecocrítica como herramienta de análisis puede “identificar los espacios de enunciación para acceder a la compleja red de los fenómenos involucrados en esta crisis del siglo XXI, que incluyan voces y discursos silenciados” (2014: 19). En este sentido, *El abuelo Gregorio, un sabio Maya* insinuaría un diálogo, y propondría la existencia de varias maneras de desarrollar una visión del mundo, como sostiene Barbas Rhoden cuando cita a Dussel:

“But in history, what is important is the planetary, and the planetary is not universal; it is instead the co-existence of systems that include differences, with the variable degrees of complexity. The truth is, there is no one universal culture; there are instead cultures competing and clashing with each other, and there is oftentimes the expansion of some phenomena sometimes to a planetary dimension” (2014: 80).

Además, el estudio de la expresión creativa y cultural, según Woolson, “representa una importante contribución para comprender cuán vital es el espacio y el medio ambiente para la constitución de la identidad” (2014:18). La autora sostiene que la elaboración de este tipo de estudios puede ayudar a una matización de los diferentes discursos sobre el desarrollo, y la gran variedad de discursos ‘verdes’, a la vez que “profesan respeto a la individualidad cultural, los que se hallan cada vez más en conflicto con un proyecto de vida global basado en una ética del bien común y mutuo reconocimiento”, y que este tipo de estrategias, por consiguiente, “invitan a reflexionar sobre el contexto y la trayectoria intelectual de América Latina” (Id., 2014: 18).

El cuerpo, chamanismo y la percepción del mundo

Jennifer French, en *Naturaleza y subjetividades en la América Latina Colonial*, abarca los tres enfoques metodológicos más usados en la rama de la ecocrítica latinoamericana, estos son: la identidad, la epistemología y la corporalidad. Ahora bien, en el marco del objeto cultural presente, la corporalidad es el concepto más interesante a indagar, ya que se trata de sacar a la luz cómo el cuerpo está intrínsecamente vinculado con el territorio. En la novela, Cocom Pech narra cómo, a través de varias pruebas y ceremonias, junto a su abuelo, emprende el camino para llegar a ser *h-men*, un sacerdote maya. En las comunidades mayas contemporáneas, se suele ver al sacerdote como intermediario entre la comunidad y el entorno. El sacerdote interpreta las señales de la naturaleza y de los animales y es capaz de comunicarse con ellos, hasta (según algunos mayas confirman) transformarse en ellos. El *h-men* en su función como curandero o sacerdote es capaz de curar enfermedades y hacer profecías. David Abram en *The Spell of the Sensuous* describe la figura del sacerdote de la siguiente manera:

“The traditional or tribal shaman, I came to discern, acts as an intermediary between the human community and the larger ecological field, ensuring that there is an appropriate flow of nourishment, not just from the landscape to the human inhabitants, but from the human community back to the local earth. By his constant rituals, trances, ecstasies and «journeys», he ensures that the relation between human society and the larger society of beings is balanced and reciprocal, and that the village never takes more from the living land than it returns to it – not just materially but with prayers, propitiations, and praise” (1996: 7).

Esta propuesta coincide con lo anteriormente señalado, es decir que el sacerdote se ocupa del balance entre la comunidad y el territorio, mediante ceremonias y rituales. El *h-men*, a través de las señales que recibe del entorno, sabe ubicar los elementos que causan desbalances o enfermedades y como curarlas. Cabe mencionar que la noción de «enfermedad» en la cultura maya suele ser conceptualizada como una ruptura en el equilibrio natural, o como la intrusión de un ‘mail aire’ en el cuerpo. La tarea del sacerdote entonces es volver a instaurar el equilibrio natural entre la comunidad y el entorno, a través de una interacción con los ‘dueños’ del monte (Hirose, 2008: 22-24).

De igual manera, en la cosmovisión maya, el ser humano es concebido como parte de una totalidad interdependiente, pues existe una relación recíproca entre el cuerpo humano por un

lado, y la Tierra por otro. Con esta idea como punto de partida, Hirose argumenta que los rituales y las ceremonias figuran como medio de comunicación con los espíritus del monte (los seres numinosos, o los *aluxes*) y de la Tierra, “a fin de que el hombre pueda lograr su sustento, así como mantener, y en algunos casos, recuperar, la salud” (2008: 117). Si el hombre no cumple con su deber de alimentar a sus ‘dueños’, ellos se alimentarán de su alma, provocando enfermedades en el cuerpo humano (Id., 2008: 117). Pensar el cuerpo humano como parte integral de la naturaleza sintoniza en gran parte con la fenomenología de la percepción propuesta por Maurice Merleau-Ponty. French remarca que esta teoría ofrece un buen punto de partida para analizar el cuerpo dentro de la naturaleza, dado que Merleau-Ponty rechaza el dualismo cartesiano entre sujeto y objeto: “El cuerpo es nuestro anclaje al mundo, no es un objeto sino al contrario, es el sujeto de la percepción” (1945: en French, 2014: 51). French remarca que la fenomenología abre el paso a un campo de investigación más amplio, dado que busca superar el dualismo entre sujeto y objeto:

“El pensamiento objetivo, según Merleau-Ponty, ha empobrecido la subjetividad humana al remplazar «todos los fenómenos que atestatan a la unión del sujeto y el mundo, con la clara idea del objeto como un *en-sí* y del sujeto como una conciencia pura. Al cortar el vínculo entre el sujeto corpóreo y el mundo, el pensamiento objetivo le quita al sujeto la *experiencia sensoria* del mundo dejando sólo las cualidades visuales, porque tienen una experiencia autónoma, porque no se ligan tan directamente al cuerpo, y porque nos presentan como un objeto en vez de introducirnos a un *milieu*»” (Merleau-Ponty, 1945, en French, 2014: 52).

Según Andrés y Tavira, Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* “resalta lo urgente que es, para nuestro tiempo, aprender a ver los problemas que encara la filosofía desde el interior del hombre, ya que, desde ahí, estos vienen a puntualizar los más grandes enigmas que la naturaleza nos ha planteado” (2011: 115). Según Merleau-Ponty, sólo se puede obtener respuestas mediante un estudio profundo del cuerpo, partiendo desde la percepción, ya que la percepción “constituye el punto axial de nuestras múltiples referencias a la realidad (en el exterior) y, a partir de ella, al interior de nuestro ser” (Andrés y Tavira, 2011: 115). Entonces, el núcleo del pensamiento de Merleau-Ponty se hallaría en la unión entre sujeto y objeto, a través del cuerpo en un acto de percepción. Es, justamente, en este punto, donde Merleau-Ponty se aparta del racionalismo cartesiano moderno, que consideraba imposible la unión entre sujeto

y objeto. En cambio, Merleau-Ponty propone que “ser cuerpo” significa “ser del mundo”, cuando dice:

“La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un «suelo» de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Como, también ella, está en la historia, utiliza, también ella, el mundo y la razón constituida. Será, pues, preciso que se plantee a sí misma el interrogante que plantea a todos los conocimientos; se avivará indefinidamente, será como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita y, en la medida que permanezca fiel a su intención, nunca sabrá adónde se dirige. Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; serán evitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón” (1994: 20).

Para Merleau-Ponty, la percepción no está condicionada por la razón científica subjetiva, ni es un producto de la reflexión o una imagen construida a través de la óptica humana (1994: 30-33). Para él, la percepción es, más bien, una experiencia (una experiencia sujeta incluso a un cierto grado de ambigüedad) “más estrictamente vinculada a excitante local en su estado tardío que en su estado precoz [...] Es como una red cuyos nudos aparecen cada vez con mayor nitidez” (Merleau-Ponty, 1994: 34). Para Merleau-Ponty, el sujeto está ubicado en el cuerpo encarnado. De esta manera unifica dos entes que antes se consideraban separados. Esto le lleva a argumentar que las experiencias que el cuerpo vive en el espacio y en el tiempo, hacen del cuerpo humano un “donador de sentido, dado que todo lo que comunica con él conforma un espacio significativo tan real, que todo se actualiza en su presencia, pues *adquiere cierto sentido, relieve, valor, expresividad*” (Ramírez, 93, en Andrés y Tavira, 2011: 118). Esto significaría que el mundo se llena de sentido a través de una actividad perceptiva del cuerpo humano, pues lo que siente o percibe también es sentido y/o percibido. Esto, Merleau-Ponty lo llamaría un ‘quiasmo’ (1945, en Andrés y Tavira, 2011: 118). David Abram, en *Becoming Animal, an earthly cosmology*, explica este fenómeno con más detalle a través de un ejemplo:

“The most intimate contact between the body and the earth unfolds not just at the bottom of our feet, but along the whole porous surface of our skin. For earth is not merely that dense presence underfoot – it is also the transparent air that enfolds us. The space

between oneself and a nearby bush is hardly a void. It is thick with swirling currents, adrift with pollens and the silken threads of spiders, a medium instilled with whiffs and subtle pheromones and other messages riding the unseen flows that compose the atmosphere of this breathing world. And we are not just immersed in this invisible medium, we're participant with it, inhaling this mystery through our nostrils and drawing it into our lungs, metamorphosing it there, exchanging certain vital elements for others before we breath it back into the world. [...] The atmosphere is a subtle ocean steadily generated and rejuvenated by the diverse entities that dwell within it, a fluid medium of exchange bewtween the plants and the animals and the weathered rocks” (2010: 60).

Complementario al primer quiasmo, la relación entre cuerpo y mundo, Merleau-Ponty propone un segundo quiasmo: ‘cuerpo-conciencia’, que va más allá del acto de percibir y ser percibido, es decir que, “si hacemos una X de contacto al percibirnos y al percibirnos en una misma región: la carne. Toda conciencia es siempre una experiencia, pues, *ser una conciencia o más bien una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo, los otros*” (Merleau-Ponty 1945 en Andrés y Tavira, 2011: 119). De esta manera, Merleau-Ponty replantea la unidad ontológica del hombre, unificando alma y cuerpo, y el cuerpo con su entorno.

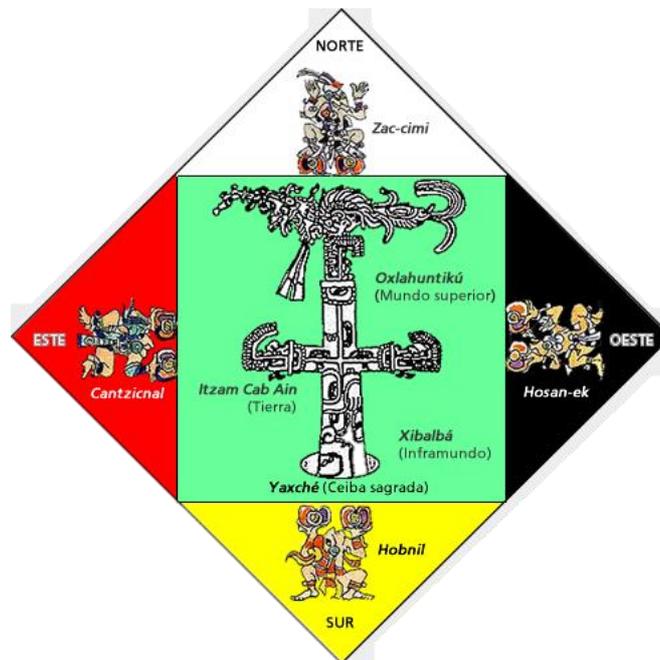
Cabe mencionar que el número de estudios sobre el cuerpo maya es muy escaso. Uno de los estudios más recientes es el de Javier Hirose (2008). En este estudio, Hirose analiza el cuerpo humano como eje cósmico, enfocándose en la relación entre cuerpo, la cosmovisión maya y la medicina tradicional. Hirose, aferrándose al estudio de de la Garza (1990), afirma que en la cultura maya tampoco existe una separación entre el cuerpo humano y el espíritu, sino que el ser humano es concebido en su totalidad, pues no existe una separación entre los componentes materiales e inmateriales del cuerpo. En la cultura maya, y en las culturas mesoamericanas en general, el cuerpo es concebido como una “totalidad orgánica y espiritual en íntima asociación e interdependencia con el espacio y el tiempo, el cual además es la naturaleza divina, como lo es el propio ser humano” (Hirose, 2008: 57). A esto complementa que, para poder lograr un entendimiento acerca el proceso de construcción de la noción de la persona en la cultura maya, “es necesario partir de la cosmovisión maya, que integra cuerpo y cosmos en íntima interrelación e interdependencia. El ser humano forma parte integrante de un entorno que incluye no solo su casa y su solar, sino también el pueblo, la región en la que habita, el mundo e inclusive más allá, el Sol y las estrellas, con las que también está ligado a su propio origen, ya que todos los seres humanos, somos seres cósmicos” (2008: 89). Teniendo en cuenta esta

afirmación sobre el cuerpo maya, es posible hacer hincapié al pensamiento de Merleau-Ponty, cuando argumenta que la interpretación del sujeto encarnado representa tanto su pasado, así como su presente vital (1994: 138). Esto le lleva a concluir que la vida no es objeto de una conciencia, sino que se explica a sí misma desde la corporeidad, ya que “ahora es el cuerpo humano quien debe aparecer como el que percibe la naturaleza, cuyo habitante también es él” (Id. 1994: 128). Entonces, según Merleau-Ponty el cuerpo y la naturaleza se encuentran en una relación recíproca, en tanto que todo lo que percibe el cuerpo humano, también es percibido. A través de esta percepción, se conforma un dominio en el que todas las cosas adquieren un significado, y surge la “capacidad espontánea y natural de conectar las relaciones interpersonales con el problema de la alteridad” (Andrés y Tavira, 2011: 122). El problema al que alude el autor, es un problema que surgió a partir del pensamiento moderno Sartreano sobre la otredad, que Merleau-Ponty empieza a cuestionar. Entonces, ya no se trata de la definición del *en-si*, o el *para-si*, a través de un Otro, sino que se trata de una definición del yo en conjunto con todos los otros.

“El ser anónimo del otro ya no es su exclusión, sino la condición de toda presencia suya en el mundo y ante mí. En ese sentido, estamos en condiciones de promover la otredad desde la *mismidad*, en el sentido originario que el mundo imprime a nuestros cuerpos como prolongaciones de un mismo ser. De este modo los autores concluyen con la idea que el ‘yo’ habito al ‘otro’ y él me habita a mí” (Id. 2011: 125).

Entonces, el alejamiento de la racionalidad cartesiana y sartreana permitieron a Merleau-Ponty “poner en escena la *percepción* en torno a lo visible y a lo sensible, para obtener una nueva idea de la *subjetividad* desde la carnalidad de nuestro cuerpo. Aquí ya no hay síntesis ni deducciones, lo que hay es un contacto con el ser a través de sus estructuras, «modulaciones o relieves del ser del otro por cuanto está preso en un circuito que lo une al mundo, como nosotros, y por ello mismo, está incluido en otro circuito que lo une con nosotros –y este mundo nos es común, es intermundo-»” (Merleau-Ponty, 1973 en Andrés y Tavira, 2011: 129).

Así surge una relación íntima entre el cuerpo y todos los otros cuerpos. Esta idea sintoniza en gran parte con la cosmovisión maya sobre la persona, y no sólo con la cosmovisión sino también con el idioma, es decir que la palabra para el cuerpo en lengua maya: *cucut*, o *cucutil*, en español remite a la palabra ‘tronco’ (Bourdin, 2002 en Hirose, 2008: 57). Cabe señalar que el tronco, en la cosmovisión maya, remite al tronco del *Yaxché*, la ceiba, el árbol sagrado que, en la cultura maya, vincula los tres grandes niveles del cosmos: *Xibalbá* (el inframundo) con *Itzam Cab Ain* (el mundo terrenal) y *Oxlahuntikú* (el mundo superior), como se puede observar en la siguiente imagen:.



La ceiba, el ‘árbol del mundo’ o, en lengua maya, el *Yaxché* ha sido elevado durante la creación del mundo por el Primer Padre (Freidel et al. 2001: 53). Los mayas creen que, a través de este árbol, se daba la comunicación entre lo ‘natural’ y el ‘más allá’, dado que sus ramas se extienden hasta el cielo y sus raíces penetran en la Tierra (Hirose, 2003: 41). En este plano, los sacerdotes y los reyes desempeñan un rol como portadores de enseñanzas y relaciones divinas a través de la naturaleza (Freidel et al. 2001: 180).

El cuerpo maya, como se verá más adelante, comparte su estructura corporal con el cosmos del que forma parte, cuya representación se ha podido observar en la imagen previamente mencionada. Este este marco conviene añadir que el cuerpo humano no solo comparte su estructura corporal con el cosmos, sino que también es una reflexión de la tierra misma, como afirma Morales: “Se dice que los dioses crean el mundo: *huyub tacah*, literalmente «montaña-valle»; tal expresión sirve de metáfora para el cuerpo humano en las oraciones modernas. La fórmula lingüística alude a los accidentes topográficos, la Tierra es concebida como una

sucesión de elevaciones y llanos; de allí salta a identificársele con el hombre cuyo cuerpo es equiparado al cuerpo del mundo” (2010: 287).

El autor añade a este argumento que, para los mayas quichés, la unidad entre hombre y tierra todavía es muy evidente, dado el hecho que ellos frecuentemente citan una frase famosa del *Popol Vuh*: “El que se hace enemigo de la Tierra se hace enemigo de su propio cuerpo” (Id., 2010: 287).

A través de lo que hasta ahora mencionado, he tratado de poner en claro que en la cultura maya existe una relación recíproca, una relación de dependencia mutua, entre el cuerpo y el mundo. En este plano, Morales (2010) defiende que, a través de la concepción maya de la realidad, es decir, la naturaleza del hombre y la noción de su persona, podemos encontrar una concepción del cosmos y del territorio, como se ilustra a continuación.

Como se puede observar en la imagen en la página anterior, hay cuatro colores en cada uno de los extremos. Estos colores, como más tarde se explicará con más detalle, representan tanto los cuatro colores del maíz nativo, así como los cuatro puntos cardinales y el centro como quinto punto. El conjunto de estos puntos (las cuatro direcciones cardinales y el centro), son los que representan al mundo maya (Freidel et al., 2001: 129). Esta idea del mundo cuadrado y las orientaciones cardinales se interconectan a través del *quincunce* (término escolar) o el *kantiis* en lengua maya (Hirose, 2003: 107). Para los mayas actuales, el *quincunce* es un símbolo en forma de una cruz que se usa para representar tanto el cuerpo con sus cuatro rumbos y su centro (cabeza, manos, pies y ombligo) así como el mundo durante una ceremonia o un ritual. El *kantiis* es una cruz muy similar a la cruz cristiana, pero su significado es distinto, pues en la cultura maya representa el mundo con sus cuatro puntos cardinales y el centro. El centro se ubica en la parte donde las dos barras se intersectan. Entonces, el cuerpo en realidad es una réplica de la estructura cósmica:

“... [el cuerpo humano] en su aspecto material está conformado por los mismos elementos de la naturaleza, es decir la tierra, el agua, el fuego y el aire. Al igual que como fue creado el cosmos, también lo componen un lado derecho y masculino, y otro izquierdo y femenino y esta estructura se repite en cada parte del cuerpo: tronco, extremidades, dedos. Sin existir un límite claro entre materia y espíritu, lo que conforma el cuerpo físico se manifiesta también como cuerpo sutil, de tal modo que –al interior– los distintos sectores del cuerpo se conforman y son controlados por los elementos de la

naturaleza, mientras que –al exterior- lo envuelven en capas superpuestas cuya predominancia es expresión tanto del ambiente como del carácter del individuo. Estos centros energéticos o «plexos» vinculan al ser humano con su entorno, ubicándolo en el espacio y articulándolo con la rueda del tiempo” (Id. 2008: 90) (corchetes míos).

Este vínculo, [cuerpo – ceiba - entorno] también se manifiesta en *El abuelo Gregorio*, cuando el cuerpo del joven Jorge llega a fusionarse con la naturaleza cuando él está tumbado en la milpa (el lugar donde se siembran los diferentes cultivos, como el maíz, la calabaza y el frijol), al lado de una gran ceiba. En este fragmento del libro, el abuelo comienza una ceremonia para dejar entrar la madurez al cuerpo del joven:

“En esos momentos de oración, en esos momentos de encantamiento, estaba desnudo y tendido sobre un tapete circular de hierbas, predominantemente *k’akaltún*, y con el cuerpo situado hacia el oriente. Olía a humedad y a suave copal que el abuelo había sahumado en el entorno: un techado de palmas, hileras de plantas de yuca, uno que otro palo de nance y el cuerpo enorme de una ceiba que presidía en el ritual de los prodigios...” (2012: pp).

Es importante recordar que *El abuelo Gregorio, un sabio maya* se escribió en un contexto occidental moderno. Ortega Arango sostiene que el escritor lo hizo a propósito para señalar que, incluso en una época moderna, existe un modo distinto de ver el mundo:

“...la novela se ubica en un tiempo contemporáneo de carácter occidental. Dicho señalamiento no constituye un elemento al azar, sino que es reiteradamente señalado. Así, el abuelo del personaje narrador también está ubicado en un tiempo histórico occidental, al momento de entregar los «secretos» en los «primeros años de este siglo» (27)” (2012: 6).

Del mismo modo, dicha ubicación también dice algo sobre el carácter resistente de la novela, es decir que, a través de la novela, Cocom Pech hace renacer la sabiduría milenaria de una cultura que hoy en día se encuentra en una posición subordinada e incluso marginalizada. Así, en una de las últimas páginas del libro, se lee las siguientes palabras:

“*Ka’ sijil t’aan* significa volver a nacer la palabra, renacer la voz. Este reencuentro del pasado con el presente; este volver de nuevo, que para nosotros los mayas era y es sagrada concepción del tiempo, es un hecho que se inicia con las voces y testimonios de los que hoy asumimos el compromiso de dejar constancia de lo que pervivió en la tradición oral, a través de textos literarios... pues nunca las palabras sobre la tierra han sido el sepulcro de los hombres” (2012: 194).

Ortega Arango argumenta que, al posicionarse en un cruce entre la tradición y el tiempo presente, Cocom Pech le informa al lector que, incluso encontrándose en un tiempo lleno de impulsos científicos y urbanos, la vivencia del tiempo para el narrador es distinta a la vivencia moderna y occidental y que, en este aspecto, el lector debe recordar que “las primeras líneas de una novela han de contener las claves del nuevo tiempo al que accede y, sobre todo, han de suscitar en el receptor la sensación de encontrarse en otro orden distinto al suyo, en otro ámbito en el que las diferencias entre pasado, presente y futuro no existen, o al menos no en el mundo de lo «real» en que ese lector se encuentra” (2012: 6). En concordancia con lo anterior, el lector, aparte de tener que darse cuenta de que la vivencia del tiempo para el protagonista es diferente, también pasa por un proceso particular respecto a la imaginación del entorno natural en el que el narrador está ubicado, es decir que Cocom Pech construye un puente imaginativo entre la narrativa, el entorno y las matrices de la cultura maya. Esto lo hace, por ejemplo, mediante la comparación entre un río con una ondulante serpiente de agua (2012: 14). Según el autor, este elemento natural/cultural “marca al narrador como aquel capaz de «ver» las figuras míticas” aun encontrándose en un contexto moderno en el que también hay aviones, trenes y periódicos. El conjunto de estos elementos crea un ambiente que apela a una vivencia diferente del tiempo, “pero que se reconoce conectado con la naturaleza, la cultura y los antepasados: el tiempo/espacio del iniciado es el mismo del receptor” (2012: 7).

A primera vista, los diferentes espacios usados en la novela parecen comunes. El abuelo y su nieto frecuentemente visitan la milpa y caminan por la selva y la comunidad, pues para el lector todos los lugares parecen ‘normales’. Sin embargo, durante el curso del relato, los distintos lugares empiezan a adquirir un significado distinto para el protagonista. Esto se pone en evidencia cuando el abuelo inicia un ritual en la milpa. La ejecución del ritual hace cambiar el significado del mismo, es decir que un espacio que a priori parece público y accesible, se convierte en un espacio más bien privado e íntimo (Id. 2012: 8):

“Lo recuerdo muy bien, era una noche fresca invadida por el insistente siseo de cientos de miles e incontables millones de grillos en concierto monótono, mientras mi abuelo y yo, junto al cobertizo de palmas y en medio de la milpa de *Nójk’ankab*, observábamos la ubicación de las estrellas. Ahí, en ese lugar sagrado para el abuelo, y que empezaba a serlo para mí, escuchamos el lenguaje secreto de la noche, en espera de la hora propicia para la convocatoria de los vientos” (2012: 107).

A través de los rituales del abuelo, el protagonista aprende a comunicarse con los distintos elementos de la naturaleza, tomando consciencia de que él mismo también es parte de ella. Un concepto que bien se presta para llegar más al fondo del pensamiento cuerpo – espacio, sería la *transcorporalidad*, introducido por Stacy Alaimo en su libro *Bodily natures*. Alaimo circunscribe este concepto como el tiempo-espacio en el que el cuerpo humano es inseparable de la naturaleza y del medio ambiente. En dicho espacio, la teoría del cuerpo y la teoría ambiental se encuentran y se mezclan (2008: 238). Ella añade a este argumento que la *transcorporalidad* niega al cuerpo humano el puesto central y soberano que el mismo ocupa en el pensamiento cartesiano. Contrariamente a esta idea, la autora sostiene que las consideraciones éticas y prácticas emergen desde un lugar más incómodo y complicado, donde lo «humano» siempre ha sido parte de un mundo material, impredecible (2008: 17). David Abram sugiere algo similar cuando dice que: “hay algo salvaje y primitivo que aún reina bajo todas estas mediaciones –nuestros sentidos animales, que han coevolucionado con el paisaje animado, están aún sintonizados a las múltiples voces de la Tierra” (Abram, 2010 en Marrero Henríquez, 2014: 67). Las múltiples voces de la tierra resuenan con mucha frecuencia en *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, cuando el joven Jorge da testimonio de las varias ceremonias que le enseñan a escucharlas, como le pasa por ejemplo en el cuento *el secreto del viento*:

“-Yo soy el espíritu... Yo soy el guardián del viento que llega del Sur. Yo soy un viento cálido y ando en busca de un viento que llegue del Oriente para transformarnos en uno solo. Con nuestra unión, viento caliente y viento fresco, mi cuerpo se convertirá en lluvia que apagará la sed de los hombres de esta tierra” (2012: 177).

En este plano cabe remarcar que el viento para los pueblos originarios, como argumenta David Abram en su libro *Becoming Animal, an Earthly Cosmology*, es mucho más que un conjunto de moléculas, más bien es una entidad viva que varía su carácter de acuerdo a las diferentes estaciones del año. Por lo tanto, cada viento tiene su propio estado de humor y así mismo posee

la capacidad de traspasar las fronteras entre lugares, seres e incluso entre mundos (2010: 148). De esta manera, el autor argumenta que, cuando las personas indígenas hablan sobre los ‘espíritus’, más bien hablan de un poder sobrenatural, en este caso, el viento, que anima a toda la materia viva: “We come much closer to the shadowed savvy of our indigenous brothers and sisters, however, when we realize that the spirits they speak of have a great deal in common with the myriad gusts, breezes and winds that influence life in any locale – like the wind that barrels along the river at dusk, chattering the willows, or the mist-laden breeze that flows down from the foothills on certain mornings, and those multiple whirlwinds that raise the dust on hot summer days, and the gentle zephyr that lingers above the night grasses, and the various messenger-winds that brings us knowledge...” (2010: 149).

¿El territorio, espacio sagrado?

Antes de empezar el análisis con respecto al territorio, es importante definir qué es lo que se entiende como ‘paisaje’ o como ‘territorio’, para consecuentemente poderlo ubicar en el contexto del objeto cultural que se analiza en este trabajo. Morales, en su estudio: *Territorio Sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya*, ofrece un buen punto de partida cuando dice que: “La representación gráfica del paisaje es una imagen cultural, una forma por la cual se representa, estructura o simboliza el medio que rodea al hombre. Esto es porque el paisaje no sólo remite a la geografía física, también supone la percepción cultural de esa realidad” (Pohl y Byland, 1990 en Morales, 2010: 281).

Como ya se ha mencionado, los distintos espacios (la milpa, el solar, la selva) ocupan un lugar importante en la novela, y durante el curso del relato adquieren un significado espiritual. En la presente investigación, se trata de traer a la luz de qué manera el cuerpo se relaciona con el territorio en la cultura maya, a través de la figura del *h-men*. En la sección anterior, se ha tratado de esbozar un cuerpo teórico con respecto a la relación entre el cuerpo humano y el mundo. Si, por consiguiente, se trata de vincular este cuerpo con la teoría del territorio, en el primer lugar, hace falta aclarar qué es lo que se entiende como ‘espacio’, ‘lugar’ o ‘territorio’, de qué manera los mayas perciben estos conceptos, y cómo es posible ubicar estas percepciones en el contexto del objeto cultural elegido para esta investigación.

Yi-Fu Tuan en *Space and Place: the Perspective of Experience*, plantea la pregunta ¿qué es el lugar, y cómo adquiere el lugar una determinada identidad, qué es lo que le da su aura? (2001: 4). El autor trata de resolver esta pregunta mediante la percepción, y plantea que: “In

experience, the meaning of place often merges with that of space. «space» is more abstract than «place». What begins as undifferentiated space becomes place as we get to know it better and endow it with value” (2001: 6). Entonces, a través de un proceso de concientización del espacio, el espacio se convierte en ‘lugar’, ya que empieza a figurar como centro de significado y un campo de cuidado (1979: 179). Cresswell complementa a Yi-Fun Tuan, citando a Relph:

“Place, home and roots are described as fundamental human needs: «to have roots in a place is to have a secure point from which to look out on the world, a firm grasp of one’s own position in the order of things, and a significant spiritual and psychological attachment to somewhere in particular» [...] Place as home is described as perhaps the most important significance-giving factor in human life” (cit. en Cresswell, 2002: 14).

Arturo Escobar sostiene que en cierto sentido puede ser difícil lograr un claro entendimiento sobre estas explicaciones, ya que estamos viviendo en un mundo cada vez más globalizado en el que la movilidad humana y el desplazamiento (voluntario) son términos que encontramos casi a diario, piénsese por ejemplo en los *expats*, los mochileros, pero también en los refugiados, etc. Sin embargo, el autor subraya que este concepto no es tan familiar para la mayoría del mundo, mencionando que las comunidades originarias, por ejemplo, en vez de basarse en lo ‘global’ y en lo ‘internacional’, más bien se orientan en lo ‘local’. Por lo tanto remarca que hace falta aprender sobre las diferentes visiones del mundo e integrarlas en nuestro sistema, porque casi siempre se basan en prácticas culturales, ecológicas y económicas que forman parte de una identidad cultural (2001: 165-166).

Como he mencionado anteriormente, Wiessner manifestó que el espacio, en este caso, el territorio, para los pueblos indígenas, casi siempre figura como interés común debido a la relación cultural y espiritual con él. Si, por consiguiente, se trata de responder a la pregunta: ¿qué es el territorio? encontramos una posible respuesta en la introducción del libro: *The land within: indigenous territory and perception of the environment*, escrito por García Herrero y Surrallés. Los autores proponen que el territorio, para los pueblos originarios, a la vez que preserva la memoria de la sociedad que lo ocupa, también constituye la fuente primaria para la formación de una identidad. A esto añaden que “These memorial sites also illustrate the fact that the territory is not an area shaped by a proliferation of protuberances and peaks that encompass particular significant values for the society that occupies it” (2005: 17). De igual manera enfatizan que el territorio para los pueblos originarios es más bien un campo subjetivo

que objetivo y que, por lo tanto, es más bien un espacio vivido que un espacio (discursivamente) creado:

“Indeed, for indigenous peoples it is not so much a question of conceiving of place in practical terms, in the course of their ordinary lives. It is for this reason that the body continually emerges as a notion associated with that of territory, given that the body’s natural characteristic is to feel. In this sense, belonging to a territory through signs of the past can be interpreted more as a feeling than a criterion” (García Hierro y Surrallés, 2005: 20).

Edward Soja (1996) atribuye un nombre a este espacio, mediante la invención del concepto *thirdspace*, a través del cual busca romper con la dicotomía entre el *firstspace* y el *secondspace*:

“Thirdspace as a Lived Space is portrayed as multi-sided and contradictory, oppressive and liberating, passionate and routine, knowable and unknowable. It is a space of radical openness, a site of resistance and struggle, a space of multiplicitous representations [...]. It is a meeting ground, a site of hybridity [...] and moving beyond entrenched boundaries, a margin or edge where ties can be severed and also where new ties can be forged. It can be mapped but never captured in conventional cartographies; it can be creatively imagined but obtains meaning only when practiced and fully lived” (Soja, 1996 en Cresswell, 2002: 21)

Entonces, el *thirdspace*, se distingue del *firstspace* y del *secondspace*, en el sentido de que no es un producto del capitalismo o del patriarcado, ni es un lugar subjetivo e imaginado, sino que es un lugar en el que se vive y en el que se actúa. Según Cresswell, “this focus on the lived world does seem to provide a theoretical groundwork for thinking about a politics of places based on place as a lived, practiced and inhabited space” (2002: 21). Por consiguiente, se hace hincapié en que en *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, sale a la luz que la milpa, el monte, la selva y los sitios arqueológicos en la península yucateca pueden ser considerados como *thirdspace*, ya que los mayas ocupan estos espacios para hacer rituales y buscar contacto con lo profano. Por ende, se podría decir que entre el cuerpo humano y el territorio existe una interdependencia. ¿Entonces, qué es lo que distingue la percepción del territorio indígena de la percepción moderna occidental? Como mencionado anteriormente, se presenta una dicotomía entre dos discursos: uno que sitúa el ser humano ‘fuera’ de la naturaleza, y otro que piensa el ser humano

‘dentro’ o ‘como parte de’ la naturaleza. A partir de esta dicotomía se puede hacer un puente a la dicotomía entre los conceptos ‘cultura’ y ‘naturaleza’. Esta dicotomía es importante, porque el discurso moderno tiende a subordinar lo ‘natural’: “Whether as a sinful plane, riddled with temptations, needing to be transcended and left behind; or a menacing region needing to be beaten and bend to our will; or simply a vaguely disturbing dimension to be avoided, superseded and explained away” (Abram, 2010: 6).

Viveiros de Castro, en su ensayo *perspectivism and multinaturalism in indigenous america*, atribuye esto a que el pensamiento occidental tiene un carácter antropocéntrico, mientras el pensamiento indígena está más bien basado en el antropomorfismo, del cual se deriva una rama de pensamiento que se denomina como el animismo (Viveiros de Castro, 2005: 51). Según el autor, el animismo puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre seres humanos y seres no-humanos, pues el espacio entre la naturaleza y la sociedad en sí mismo es social (Id. 2005: 45). A través de esta definición argumenta que todos los seres que se encuentran en este espacio, tanto los animales como los humanos, se auto consideran como humanos (Id. 2005: 38). Es, en este punto, donde el autor se desvía de lo que en el mundo occidental es considerado como ‘normal’, ya que típicamente las personas ven a las personas como personas y a los animales como animales y, por consiguiente, les atribuyen su correspondiente espacio. Según el autor, esta consideración en realidad es un acto de percepción: “They perceive themselves to be or become anthropomorphic when they are in their own houses or villages and experience their own habits and characteristics in the form of culture. Thus they [animals] see their food as human food (jaguars see blood as manioc beer, the dead see crickets as fish, vultures see the maggots in rotting flesh as grilled meat, etc.)” (Id. 2005: 38) (corchetes míos). Por ende, la apariencia exterior de un animal no es nada más que una apariencia física o una envoltura; el interior siempre es humano. Entonces, aquí nos encontramos con un razonamiento más bien subjetivo que objetivo. En el mundo occidental se tiende a objetivar la naturaleza, el ser humano nombra los objetos. El objeto, en cambio, no puede nombrar y/o clasificar al ser humano; el ser humano encabeza la naturaleza, no a la inversa. El pensamiento indígena se opone a esta visión. Esto le lleva a concluir a Viveiros de Castro que:

“Our popular anthropology sees humanity as built from animal foundations which are normally hidden by culture – having once been ‘completely’ animals, we ‘deep down’ remain animals. By contrast, indigenous thought concludes the contrary, that having

once been humans, animals and other beings of the cosmos continue to be humans, albeit in a non-evident way. In sum, the «common predicate as nature's beings is not man as species, but humankind as condition»” (Descola 1986, en Viveiros de Castro, 2005: 41).

David Abram complementa a Viveiros de Castro por medio de una propuesta que sugiere una articulación del mundo como relato en el que cada ser vivo es partícipe. De esta manera, la mente ya no es propiedad humana exclusiva, sino que ésta figura como la percepción de estar ubicados en un mundo en el que todos los cuerpos interactúan con todos los otros cuerpos (2010: 40). A través de una articulación del mundo como relato, es posible hacer hincapié en la novela de Cocom Pech, dado que el abuelo Gregorio siempre transmite sus sabidurías en la selva o en la milpa, es decir, en espacios fuera de la comunidad. La misma dicotomía, es decir, una percepción diferente respecto a los conceptos ‘cultura’ y ‘naturaleza’, también se presenta en el estudio de Álvaro (2005). En un estudio llamado *Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue*, se acerca a la percepción del territorio, subrayando que este concepto, puesto en un dialogo intercultural, está sujeto a connotaciones muy complejas. Él sostiene que en la lengua española y en las lenguas indo-europeas en general, se reconoce el concepto territorio de dos maneras: por un lado, se entiende el territorio como un espacio geográfico que define y delimita la soberanía de un poder político, y por otro, el territorio constituye un espacio de protección en el que se trata de proteger los recursos que se encuentran en este espacio para usarlos. En este plano, el territorio es representado como un espacio marcado y delimitado siempre ligado a determinados procesos económicos (2005: 231-232).

Contrariamente a la concepción occidental antes mencionada, el territorio según la concepción indígena es más bien definido a través de elementos geográficos que representan la relación entre un grupo de personas, el paisaje y la historiografía (Id. 2005: 232). Por lo tanto, hay aquí dos articulaciones sobre la percepción del territorio completamente distintas. Estas dos articulaciones, el autor los denomina como territorios areolares y territorios no-areolares. En este marco, el territorio areolar puede ser visualizado como un mapa que refleja las dimensiones de las diferentes áreas y las características geográficas del terreno, mientras que el territorio no-areolar está basado en un modelo relacional, y no como un área delimitada. El territorio no-areolar por lo tanto coincide con una imagen modelada de un cuerpo viviente que se nutre, se reproduce y además establece relaciones con otros cuerpos en este mismo terreno. Estas relaciones se entremezclan en una red en la que el sujeto canaliza sus propias necesidades. Para ilustrar esta idea, el autor ofrece el siguiente ejemplo:

“Our cartographical habits have accustomed us to seek the [areolar] territory in two-dimensional scaled maps. The observer’s vision is on top and *simultaneous* – covering all points of the map – given that a scaled map’s representation has no perspective distortions [...] By contrast, the vision of [non areolar] territory is not based on the model of the two-dimensional scaled map but on the model of the human body that grows, consumes food, has sex, establishes relationships, reproduces and intermingles with other territories which also grow, consume food and have sex [...] Instead of the observer being outside and above the territory, she is located in one of its nodes from where she builds and maintains the channels or conducts with neighbouring nodes and participates, or contributes, to the order or disorder of the system as a whole” (Álvaro, 2005: 234).

Por lo tanto, el territorio debe ser entendido como un espacio en el que se establecen y se mantienen relaciones recíprocas entre todos los elementos que se encuentran en dicho espacio. Para los pueblos originarios, el territorio es un espacio vital, un *thirdspace* en el que todos los cuerpos interactúan con otros cuerpos. Si por consiguiente se hace hincapié en la propuesta de Viveiros de Castro antes mencionada, es decir que la tenencia de un cuerpo humano no necesariamente garantiza el ‘ser humano’, sino que la humanidad es, más bien, una condición. Por lo tanto, el cuerpo, en vez de ser un objeto ‘natural’, será construido a través de la nutrición, la curación y la transformación (2005: 243).

Lo que he tratado de remarcar en este marco teórico, es que en *El abuelo Gregorio, un sabio Maya*, el narrador percibe el territorio de una manera diferente. Es decir, el protagonista de la novela, experimenta la naturaleza desde una perspectiva dentro de ella, como partícipe en un proceso continuo. Las experiencias vividas por el protagonista en la novela, hacen de su cuerpo un donador de sentido que finalmente le cede la capacidad de poder comunicar con todo lo que le rodea.

Para poder desarrollar la pregunta central del trabajo presente en el marco del cuerpo teórico aquí mencionado, en primer lugar es importante ilustrar un panorama geográfico y socio-histórico de la región de los Chenes. Esta información se recapitula en el primer capítulo del presente trabajo. En el segundo capítulo pretendo contextualizar la novela *El abuelo Gregorio, un sabio Maya*, a través de un enfoque fenomenológico propuesta por Merleau-Ponty. Luego,

en la última parte de esta tesis, trataré de analizar el significado espiritual de la Tierra y del territorio en la luz de la cosmovisión maya.

Capítulo 1: Contextualización de la región de los Chenes

Localización de la región de los Chenes y sus actores relevantes

El área maya, desde tiempos prehispánicos ocupa el sureste de México (los actuales estados de Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco y Chiapas) y varios países centroamericanos como Guatemala, Belice y una parte de Honduras. El área en que profundiza la presente investigación, el municipio de Hopelchén, está ubicado en el suroeste de la península yucateca, en el estado de Campeche:



El municipio de Hopelchén cubre una superficie de 7,460 kilómetros cuadrados y en 2010 contaba con 37.777 habitantes, el cual representaba un 4,6 por ciento de la población en el Estado (SEDESOL, 2010). La geografía de Campeche mayormente consiste de una selva baja/mediana en el norte y en la reserva de los Peténes, y una selva alta en la biosfera de Calakmul en el sur del estado. En todo el estado se encuentran construcciones prehispánicas del período clásico (0 – 550 d.C.) y del clásico tardío (550 – 1000 d.C.) (Hirose, 2008: 15), terrazas (construcciones que vinculan los sitios arqueológicos entre sí), desagües naturales y, aunque mayormente en el norte del estado, cenotes, cuevas y grutas. El municipio de Hopelchén alberga a 37 comunidades mayas y a varios campos menonitas. Los menonitas, como se ha mencionado anteriormente, son un grupo de personas adeptos al ala pacifista del movimiento

anabaptista, de origen suizo-holandés. El nombre original, *menists* o *mennisten*, se deriva del nombre de su líder, el holandés Menno Simons (1496 – 1561) (Hansen y Douglas, 2005: 6). Los menonitas, después de una larga trayectoria de migración que empezó a mediados del siglo XVI desde Holanda, Alemania, pasando por Prusia, Rusia, Canadá y los Estados Unidos, llegaron al norte de México alrededor del año 1920. Hansen y Douglas llevaron a cabo un estudio sobre la migración de los menonitas al principio del siglo XX en el norte de México y sostienen que este grupo en la historia mexicana es uno de los grupos extranjeros más notorios. Esto se debe a la escasa intromisión con los mexicanos, pues hasta el día de hoy los menonitas conservan muchas de sus propias costumbres como pueblo étnico y religioso (2005: 6). La religión menonita se diferencia de las demás ramas del cristianismo por las siguientes razones: 1) el bautismo es únicamente para la gente adulta, 2) hay una fuerte separación entre la Iglesia por un lado y el Estado por otro, 3) el repudio al servicio militar y a la participación en asuntos políticos y/o gubernamentales, así como a prestar juramento de cualquier tipo (Id. 2005: 7). Durante la persecución de los protestantes durante el siglo XVI y XVII en Europa, los menonitas buscaron su refugio en las áreas rurales. De esta manera la mayoría se convirtió en agricultor, y lo siguen siendo hasta el día de hoy. Uno de los elementos que ha contribuido mucho a la escasa intromisión con la gente mexicana y la preservación de sus costumbres y tradiciones es el *privilegium* del que gozan los menonitas. Este *privilegium* les fue otorgado el 25 de febrero de 1921 por el gobierno de Obregón. Dicho documento les garantiza a los menonitas el derecho a tener libertad religiosa, libertad de fundar sus propias escuelas con su propia educación y exención del servicio militar, y la libertad para “administrar sus propiedades según sus propios criterios, así como para establecer sus propios reglamentos al respecto” (Id. 2005: 17). Después de haber conseguido el *privilegium*, los autores señalan que alrededor de 1927 casi diez mil menonitas migraron a México. Es más, durante el curso del siglo XX se empieza a relacionar la presencia de colonias menonitas con importantes centros de comercio de alimentos, negocios mecánicos y ferreterías (Id. 2005: 20).

A partir de la segunda mitad del siglo XX, y parcialmente empujados por el Estado, los menonitas más tradicionales gradualmente se desplazan hacia el sur de México. Este gradual desplazamiento se debe a la gran cantidad de tierras fértiles disponibles y el escaso poblamiento de esta región. En otras palabras, en esta zona se presentaban muchas oportunidades para el futuro desarrollo agrícola. Actualmente se ha señalado la presencia de comunidades menonitas en los estados de Quintana Roo, Yucatán, Campeche y en Tabasco. Doña Avia y Don Feliciano,

una pareja de una comunidad maya llamada Ich-Ek, recuerdan que los ‘menonas⁴’, llegaron al municipio de Hopelchén al principio de los años ’90 del siglo pasado⁵. Ellos describen los menonitas como personas con una mentalidad de trabajo distinta a la de ellos, pues los menonitas, contrariamente a los mayas, mayormente usan grandes máquinas para la producción agrícola y deforestan mucha selva para su bienestar económico ya que entregan la mayoría de su cosecha al mercado. Actualmente se distinguen dos grupos de menonitas en el municipio de Hopelchén, los menonitas tradicionales y los menonitas liberales. De ambos grupos, los tradicionales conservan una actitud cerrada hacia el mundo de afuera, pues siguen viviendo de acuerdo al reglamento antes mencionado. En este plano, cabe mencionar que este grupo no se ha integrado en el proyecto modernista, por ejemplo, la mayoría de las personas se desplazan en un carruaje arrastrado por caballos y no usan electricidad ni teléfono. En los últimos años, el grupo liberal ha adoptado una actitud más abierta hacia el mundo de afuera, alejándose del reglamento religioso. Los menonitas desempeñan un papel muy importante en la discusión respecto al uso de las tierras en el municipio de Hopelchén, dado que es un gran grupo, sobre todo el grupo liberal, al que por lo general posee más recursos económicos que los mayas. Ahora bien, después de haber verificado los actores hace falta indagar el sistema de división de tierras, con el fin de lograr un mejor entendimiento acerca de la actual situación en el municipio de Hopelchén.

División de tierras en México

Después de la Revolución Mexicana, en 1910, se instauró el sistema ejidal en el México, el cual corresponde a la división de tierras fértiles entre las comunidades rurales en el país. Entonces, el ejido es un modelo que garantiza la tenencia de tierra. En cada ejido se distinguen tres tipos de tierra: tierra de uso común, tierra parcelada y solares urbanos. Cada pueblo cuenta con una asamblea ejidal, el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia. En cada ejido, todos los ejidatarios tienen el derecho a participar en las asambleas ejidales y usar las tierras comunes para su bienestar⁶. Cabe remarcar que hasta el año 1992, la venta de estas tierras era imposible. No obstante, a través de una modificación en el artículo 27 de la Constitución Mexicana, se eliminó determinadas restricciones que, entre otros, prohibían dicha venta. Mediante esta reforma, se cedió el derecho de la adquisición del dominio pleno sobre las tierras privadas a todos los ejidatarios, con el fin de tener libertad de vender sus parcelas en el mercado (Art. 27

⁴ Término coloquial para referirse a los menonitas

⁵ Notas del trabajo de campo

⁶ Véase la Ley Agraria Mexicana

de la Ley Agraria Mexicana, 2012) La llegada de los menonitas a la península yucateca se da aproximadamente al mismo tiempo, y de esta manera hubo varias familias mayas que decidieron vender sus tierras, bajo cualquier motivo⁷.

Es, a partir de este momento, que los menonitas empiezan a comprar o rentar tierras de los ejidatarios mayas para su cultivo. En este mismo período, en 1994, se firma el convenio de libre comercio, NAFTA (North American Free Trade Agreement). Zimmerer señala que a partir de la firma de este convenio se empieza a ver una incrementada deforestación en áreas tropicales y subtropicales (2,4 % anualmente), ya que estas áreas, debido a sus buenas condiciones climáticas se prestaban muy bien para la siembra de cultivos destinados a la exportación, como el maíz y la soya. El autor menciona que debido a este convenio la exportación de maíz entre 2000 y 2004, aumentó a 5,45 millones de toneladas anuales (2011: 91). El aumento de la producción agrícola en la península de Yucatán ha ido de la mano con una gran escala de deforestación debido a su carácter extensivo. La subsiguiente desaparición de la selva y la destrucción de sitios arqueológicos ha repercutido considerablemente sobre el estilo de vida tradicional de los pueblos originarios de la península. En este plano, *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, constituye una obra que trata de rescatar una parte de una cultura milenaria, con el fin de demostrar que las plantas, la selva y todos los seres que habitan en ella, son sumamente importantes para las comunidades mayas, y para la preservación de su identidad cultural y su herencia ancestral. Finalmente, la novela no solo demuestra que existen múltiples visiones del mundo, sino también que, incluso en el mundo de hoy, se puede vivir mano en mano con la naturaleza, hasta incluso aprender de ella y de sus múltiples voces.

En el siguiente capítulo, se hará un *close-reading* de la novela de Cocom Pech para demostrar que el cuerpo maya mayormente se define en conjunto con y/o a través de los elementos naturales, y que existe una dependencia mutua entre los dos.

Capítulo 2: Análisis de *El abuelo Gregorio, un sabio maya*

Como se ha señalado, Cocom Pech en *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, narra sobre las ceremonias por las que él tuvo que pasar antes de llegar a ser un *h-men*, un sacerdote maya. La novela consiste de un conjunto de ocho cuentos: “el poder de un grano de maíz”, “testimonio

⁷ Notas del trabajo de campo

de una iniciación: la prueba del aire, la prueba del sueño”, “las siete preguntas”, “la entrega del nombre”, “El secreto de los pájaros I”, “El secreto de los pájaros II”, “El secreto del viento”, y “El guardián de las palabras”. En la novela, cada cuento en realidad cuenta sobre una ceremonia, aunque a veces los elementos de una ceremonia, se vuelve a encontrar en otra. En cada ceremonia, el narrador aprende algo de su abuelo, y relata detalladamente sobre las sensaciones por las que pasan su mente y su cuerpo.

Como ha subrayado Ortega Arango (2012), la novela de Cocom Pech se desarrolla en un contexto moderno, en la segunda mitad del siglo XX, para ser exacto. No obstante, pese a que la historia se desarrolla en un contexto moderno, la novela no lo es realmente, es decir que el escritor ha incluido elementos modernos, pero también elementos no-modernos. De esta manera, la obra se sitúa en una zona de tensión entre dos tiempos e insinúa la pluralidad de maneras de ver al mundo. De tal manera, la novela contiene elementos contemporáneos como trenes y aviones, así como elementos no-modernos que son sumamente importantes para la identidad maya. Esto se pone en claro ya en las primeras líneas de la novela, cuando el abuelo, a través de un ritual con semillas de maíz, hace referencia al cuarto ciclo de creación del hombre según el Popol Vuh, uno de los libros sagrados en la cultura maya: “Debo decirles que esa semilla mágica sabe de nosotros, y conoce los pasos de nuestro destino, porque estamos hechos de su harina. Esta sabiduría que encierra, la dejaron escrita nuestros abuelos desde los tiempos en que el recuerdo y la historia de los hombres se grababa en las piedras de las pirámides y los templos” (2012: 17).

El Popol Vuh relata la historia de la creación del hombre y del mundo maya. En esta historia, se distinguen diferentes ciclos de creación del hombre, cuatro en total (Freidel et al, 2001: 100). En *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, Cocom Pech hace referencia a la transición de la tercera a la cuarta creación según el Popol Vuh. Durante la tercera creación del mundo, después de la confrontación con los señores de Xibalbá (el inframundo maya) y la resurrección de los gemelos Hanahpuh y Xbalanke, de su padre y de su tío desde el inframundo, se menciona que uno de los gemelos se convirtió en el sol, y el otro en la luna. Las 400 personas que murieron al final de la tercera creación, ascendieron juntos con los gemelos al cielo y se convirtieron en las Pléyades (Freidel et al, 2001: 108-111). Esta escena da origen a la cuarta creación del ser humano como lo conocemos el día de hoy:

“As the sun, moon, and stars were about to appear over their heads Xpiyakok and Xmukane stood thinking about what they would need to create humanity. They knew

that true people would need to be made from yellow and white corn [...] The mountain was full of fine foods from all sorts – maize, cacao, sapotes, ananas, jocotes, nances, matasanos. Xmukane, the First Mother, ground the yellow and white corn nine times. The ground corn became human flesh and the grease from the water in which she washed her hands became human fat” (Freidel et al. 2001: 111).

En la novela se presenta una misma relación entre el cuerpo humano y la semilla del maíz, es decir que la persona que será elegida por el abuelo tiene que guardar la semilla con él, y, después de un tiempo, comerla. De esta manera, la semilla le otorgará el poder de recordar sueños y narraciones a la persona que lo ingiera:

“Repito: quién saque el grano diferente al de los demás, lo pondrá durante el día en la bolsa izquierda de su pantalón; por las noches, cuando se vaya a dormir, lo colocará debajo de su hamaca hasta que pasen nueve días [...] Concluido este tiempo, irá al Poniente de la huerta y lo plantará. Transcurridos trece días de la cosecha, se lo comerá. La simiente, una vez adentro de su cuerpo, le otorgará el poder de recordar todas las narraciones que a partir de hoy yo les relate” (2012: 17-18).

A través de este acto surge una íntima interrelación entre el cuerpo humano y los elementos naturales que lo crearon. Esto al final conduce a un entendimiento que ‘todo tiene que ver con todo’, y que ‘todo está íntimamente interrelacionado’. Como se ha mencionado en el marco teórico, la concepción maya de la persona no considera al alma y al cuerpo como entidades separadas, sino que concibe el cuerpo humano como una sola entidad que envuelve tanto lo orgánico como lo espiritual. Una entidad que además de representar una unidad total, también alberga una íntima relación con el espacio y con el tiempo. Esto le lleva a argumentar a Scotchmer que “El cosmos es uno y el MT (Maya Tradicional) es uno con y en él” (1968, cit. en Hirose, 2008: 58). En la narrativa maya, los elementos de la naturaleza como los vientos y las plantas, como se explicará más adelante, constituyen entidades sumamente importantes para la identidad. Entonces, a partir de esta noción sobre el cuerpo, es decir, la unicidad entre cuerpo y cosmos, se ha encontrado que el cuerpo humano según la concepción maya se rige por tres elementos vitales: *pixan*, *ool* y *kinam* (Villa-Rojas, 1987 y García et al., 1996, en Hirose, 2008: 84). Es difícil dar una traducción específica de estos términos, pero según Hirose, las palabras que más se acercan al significado maya de estas palabras serían ‘alma’, ‘aliento’ y ‘fluido caliente’. El *pixan* es una fuerza vital que entra en el cuerpo del feto y sale de él cuando muere,

para pasar al cuerpo de otra persona, “*pixan* es un término con el que se designa el «alma», tanto de las personas como los de otros seres vivos, plantas y animales” (Id., 2008: 84). El *ool* es un flujo de aire que entra al cuerpo a través de la respiración, que mediante los pulmones pasa al corazón, y desde el corazón al resto del cuerpo. “El término [*ool*] puede describirse como el «soplo de vida» o el «aire de vida», el ánimo, el impulso vital que influye sobre el estado de salud física y emocional.” En este contexto, cabe mencionar que los ‘malos aires’, provenientes de los sitios arqueológicos u otros espacios como la milpa o las cuevas pueden afectar al *ool*, provocando enfermedades e inestabilidades en el cuerpo (Id., 2008: 85). Como último, el *kinam* es un fluido caliente, un poder que solo algunas personas poseen. El *h-men* Antonio Osorio, entrevistado por Hirose (2008: 87) describe el *kinam* como un flujo de energía caliente que brota de las manos. Aquellas personas que poseen el *kinam* mayormente se dedican al arte de la sanación, algo que el joven Jorge aprenderá durante las ceremonias con su abuelo. A partir de esta perspectiva, es posible llegar a la conclusión de que, según la concepción maya, las fuerzas naturales que provienen del entorno directo, entran en el cuerpo. Luego de haber entrado en el cuerpo, dichas fuerzas finalmente se convierten en el sujeto de una determinada interpretación. Es decir que, entre los elementos naturales y cuerpo existe una conexión recíproca, casi divina. A través de esta relación, el sacerdote maya desarrolla la capacidad de ‘leer’ la naturaleza, por medio de su cuerpo:

“Si, ahora que estoy despierto y solitario, recuerdo que el conocimiento que el abuelo tenía acerca del paso del tiempo, obtenido algunas veces de manera inesperada, consistía en interpretar la sombra proyectada por los árboles; en escuchar con atención el canto o la queja de las aves, emitidos ya sea de día o de noche; en observar detenidamente la dirección que seguía el paso de las hormigas y el tendido de la red de las arañas; en leer los colores del halo de la Luna, en noches de plenilunio, y en descubrir otros lenguajes de la naturaleza, que mi abuelo consideraba la depositaria de la sabiduría del Universo” (2012: 97).

Como se ha señalado anteriormente, el cuerpo se convierte en un donador de sentido, a través de una experiencia vivida en el espacio y en el tiempo. Por lo tanto, como dice Merleau-Ponty, uno no tiene un cuerpo, sino que uno *es* cuerpo. A través de las experiencias perceptivas vividas por el sujeto encarnado en el espacio y en el tiempo, el mundo se llena de sentido. Consecuentemente, toda experiencia siempre remite a la conciencia, y de esta manera permite la comunicación entre el mundo, el cuerpo y los otros cuerpos (Merleau-Ponty, 1994; Andrés

y Tavira, 2011). En la siguiente sección, se trata de describir detalladamente de qué manera estas relaciones se manifiestan en *El abuelo Gregorio, un sabio Maya*, y como se puede lograr entender la idea de percibir y ser percibido en el contexto de la novela de Cocom Pech. Con este objetivo en mente, en primer lugar, hace falta describir cómo entiende Maurice Merleau-Ponty esta relación:

“The relations of sentient to sensible are comparable with those of the sleeper to his slumber: sleep suddenly comes when a certain voluntary attitude suddenly receives form outside the confirmation for which it was waiting. I am breathing deeply and slowly in order to summon sleep, and suddenly it is as if my mouth were connected to some great lung outside myself which alternately calls forth and forces back my breath. A certain rhythm of respiration, which a moment ago I voluntarily maintained, now becomes my very being, and sleep, until now aimed at, suddenly becomes my situation” (Cit. en David Abram, 1996: 55)

Esta perspectiva lleva a David Abram a concluir que el mundo sensible por lo tanto se describe como una entidad activa y viva. En este sentido, el cuerpo no es el que respira cuando duerme, sino que es un gran pulmón, afuera del cuerpo, el que controla el aliento. Por lo tanto, la percepción es una relación a la vez empática y simpática, entre el cuerpo y lo percibido. Esta relación es posible solamente porque ni el cuerpo, ni lo percibido, pueden existir fuera del flujo del tiempo. Entonces, a través de la percepción se unen los distintos ritmos de dos entidades, y se establece un dinamismo entre ambos (1996: 54). Lo mismo hace el abuelo Gregorio, cuando interpreta la sombra de los árboles y cuando escucha el canto o a la queja de los pájaros; él percibe y traduce los distintos mensajes de la naturaleza y de esta manera establece una conexión divina con el universo en el que está ubicado su cuerpo. En una entrevista, el escritor cuenta que cuando él un día iba a la milpa con su abuelo, encontraron una gran víbora de cascabel a la entrada del terreno:

“Para ir a la milpa, la entrada, no era una portezuela como ahora, sino entrecruzamos algunos troncos, e íbamos así brincando y... allí donde estuvimos sentados, allí estaba la entrada de *Nojk'ankab*. Y había unos troncos sobrepuestos, íbamos a brincar y de pronto soñó el cascabel de una víbora, y no nos dejaba pasar. Mi abuelo se bajó, lo encontró y dijo «vete, déjanos pasar. Con mi nieto, no nos vayas a lastimar». La víbora

bajó la cabeza y se fue. Pero, yo le pregunté en la noche ¿por qué no le había matado como otras veces? Porque ésta cuida la milpa. La víbora era el guardián del terreno.”

La comunicación entre el abuelo y la víbora traspasa la frontera que demarca la comunicación entre personas, es decir que el abuelo es capaz de comunicarse no solo con otras personas, sino también con varias otras formas de vida. Aquí es posible hacer hincapié en la idea de David Abram antes mencionada, es decir que la comunicación entre el abuelo y la serpiente surge a través de la unión de dos distintos ritmos, el del abuelo con el de la serpiente. Según David Abram, este tipo de comunicación es característico de los chamanes, dado que ellos, a lo largo de su iniciación como sacerdotes, aprenden a establecer contacto con otras formas orgánicas con las que la existencia humana está enmarañada (1996: 7). De igual modo, el autor sostiene que la sintonización entre diferentes ritmos de distintas entidades, es una de las capacidades que definen a la figura del chamán. Es decir que el chamán posee la capacidad de traspasar la frontera perceptiva que demarca su propia cultura. Esta frontera surge a partir de usos y costumbres y, sobre todo, nace desde el uso de un lenguaje común que pertenece a un solo grupo. A lo largo de su aprendizaje, el iniciado chamán aprende cómo superar esta frontera, con el fin de desarrollar las habilidades que le permiten entrar en contacto con otros poderes en el paisaje y aprender de ellos. Esto no es magia, sino que es un grado de receptividad más elevado (Id., 1996: 7-9). Como se ha mencionado anteriormente, la relación entre el cuerpo humano y las otras formas orgánicas siempre es recíproca, en el sentido de que todo lo que se percibe, también es percibido. Esto sugiere que todo acto de percepción también incluye un grado de participación. Esta participación, según David Abram, es el conjunto de sentidos corporales que convergen y se completan en conjunto con otros cuerpos y cosas (Id., 1996: 62). Merleau-Ponty lo expresa de la siguiente manera:

“My body is geared to the world when my perception offers me a spectacle as varied and as clearly articulated as possible, and when my motor intentions, as they unfold, receive from the world the responses they anticipate. This maximum distinctness in perception and action defines a perceptual *ground*, a basis of my life, a general *milieu* for the coexistence of my body and the world” (Cit. en Carman, 1999: 217)

En la novela, el abuelo comunica con todo, y todo comunica entre sí. El abuelo explica estas relaciones a su nieto mediante una metáfora:

“Recuerda siempre que, en el universo de la naturaleza, los sueños se convierten en realidad. La lluvia es el sueño del agua. El humo es el sueño del fuego” (2012: 207).

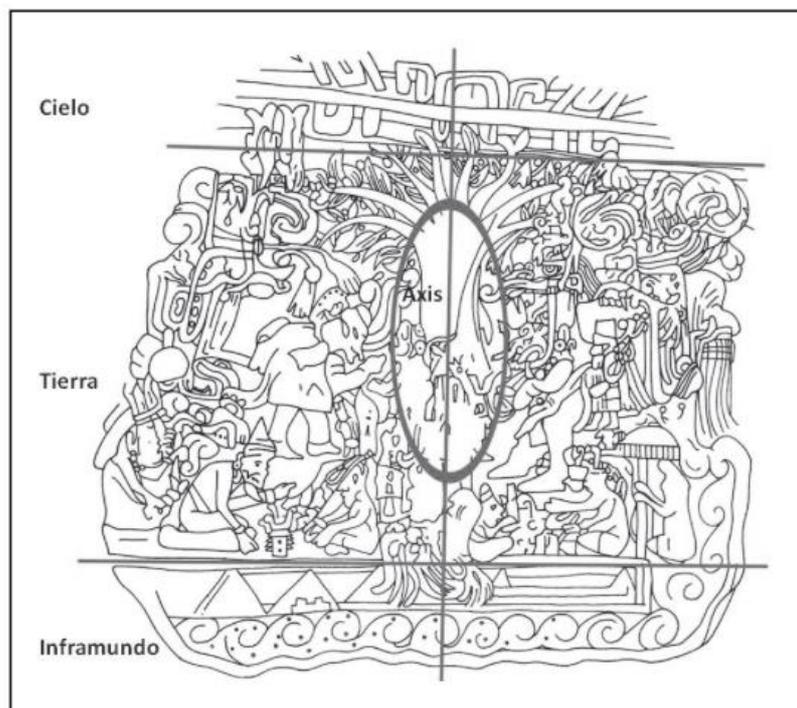
A través de su cuerpo, a través de sus sentidos, y a través de la participación, Jorge aprende a leer e interpretar el lenguaje de la naturaleza. Uno de los momentos en que el narrador experimenta esta fuerte relación es durante una ceremonia en la que se le entrega su nombre, un nombre secreto que proviene de algún elemento de la naturaleza, del cual el *h-men* puede extraer una fuerza, un poder personal. A lo largo de esta ceremonia, el abuelo pronuncia las siguientes palabras:

“Trece vueltas hará tu espíritu alrededor del pozo; trece vueltas hará tu espíritu alrededor del fuego; trece vueltas hará tu espíritu alrededor de la tierra. Ahí donde estás de pie; ahí donde se enterró tu ombligo: primera ofrenda de tu carne para la tierra, tributo primigenio destinado para los protectores de tu alma, alimento sagrado para la madre originaria de tu cuerpo. Por eso, se te entrega tu arco, se te entrega tu flecha, se te entrega tu lazo, se te entrega tu hierba, se te entrega tu piedra, se te entrega tu esquina, se te entrega tu color, se te entrega tu viento, se te entrega tu nombre, se te entrega, se te enreda, se te entierra, se te pega, se te queda” (2012: 70-71).

En esta cita, el abuelo menciona el vínculo entre el ombligo y la tierra: “tu ombligo: primera ofrenda de tu carne para la tierra”. En la cultura maya, el ombligo constituye un elemento corporal céntrico e importante, es decir que el ombligo cumple con una función básica en el organismo, que es la de mantener el equilibrio dentro del cuerpo, y el equilibrio entre el cuerpo y el cosmos (Hirose, 2008: 157). Una expresión en maya dice: “*Ti’ ku ch’úuyu le kuxtalo*” que se traduce al español como: “Allí se cuelga la vida” (Id., 2008: 159). En la medicina maya se sostiene que debajo del ombligo visible, se halla otro invisible, cuyo nombre es *tipte*. En una entrevista, Doña Augustina de la comunidad X-calot Akal cuenta que normalmente, los dos ombligos se encuentran en equilibrio. No obstante, una caída o tomar muchas bebidas frías puede causar un desacomodo del *tipte*. Ante tal situación, uno debe visitar un especialista que puede masajear el *tipte*, con el fin de volver a instaurar el equilibrio entre los dos. Hirose menciona que, para algunos mayas yucatecos, el ombligo como centro del cuerpo, tiene un vínculo con otros dos ombligos más, uno situado en la tierra, y otro en el universo. Para ejemplificar esta idea, el autor menciona que esta relación se manifiesta en un simple ritual:

“Evidencia de esta conexión la podemos encontrar en el ritual descrito para corregir el ombligo saltado de un bebé en el que la madre coloca la planta del pie de su pequeño sobre el tronco de un árbol de *chakaj*, dibujando su contorno y haciendo un hueco en el centro, al tiempo que hace una oración en maya dirigido al sol⁸. [...] Conforme pasan los días y la cicatriz del árbol se va cerrando, el ombligo se va metiendo. Al final la cicatriz asemeja un ombligo, mientras que el ombligo del bebé ya no queda saltado” (2008: 157).

En el contexto de este ritual es importante recordar que en el estudio de Bourdin (2002), se reveló que la palabra cuerpo en lengua maya, *cucut* o *cucutil*, remite a la palabra ‘tronco’ en español. En el estudio de Morales (2010) encontramos una explicación para este paralelo a través de una interpretación de la estela de Izapa (proveniente del Estado de Chiapas) que se puede observar a continuación:



Fuente: dibujo de Jorge Alberto González Martínez.

Como se puede observar en medio de esta imagen, el árbol se encuentra en el centro. En la parte inferior de la imagen vemos una representación del agua sobre la que reposan la tierra y los

⁸ El pie simboliza el cuerpo humano, y el hueco en el centro representa el ombligo.

hombres. La parte superior constituye un “maxilar superior del monstruo geometrizado. De esta suerte se concibe que el espacio habitado por el hombre tiene un orden cuyo eje se encuentra en el árbol, y éste se encuentra en el hombre” (Morales, 2010: 283).

El tronco, como extensión o incluso como un doble del cuerpo constituye un elemento de vital importancia, tanto para la mantención de la salud humana, así como ente que vincula los tres grandes niveles del mundo maya: el inframundo con el mundo terrenal y el mundo celeste. Por lo tanto, el ritual antes mencionado enseña que los elementos naturales y la imaginativa detrás de ellos, desempeñan un papel vital, tanto para la mantención de la salud humana, así como la identidad del pueblo maya. Es más, los elementos naturales incluso pueden ceder un cierto poder a la persona que los usa. Aquel que no conozca su protección o fuerza personal, corre peligro, como cuenta el abuelo:

“La protección de la que te hablo puede ser una palabra, un sonido, un canto, una oración; una piedra, una estrella; una hierba, un árbol, una flor, una semilla; una lagartija, n perro, un pájaro; un viento, un color; un lugar determinado, un camino; el agua de un pozo, de una aguada, de un río o de un manantial. Hombre o mujer, si no conocen esta protección, corren muchos peligros. Mmmm... estos objetos palabras o partes de una planta son fuerza y protección, y cada uno de nosotros debe hallarlo... guiado por alguien que sabe” (2012: 99).

Si volvemos a interpretar la oración del abuelo mencionado en la página anterior, leemos que, a lo largo de la ceremonia, se va a entregar un nombre, un arco, una flecha, un lazo, una hierba y una piedra al narrador. En este ritual, cada una de las cosas será elegida especialmente para el *h-men*, y él o ella es la única persona que sabrá cuáles son, ya que cada elemento se le presenta al iniciado *h-men* cuando él o ella se encuentra bajo un estado modificado de conciencia. Si el *h-men* revela cuáles son los elementos que le han sido asignados, perderá el poder que extrae de ellos:

“Ese día de recogimiento, de meditación y de tranquilidad de espíritu, deberás renunciar a tu nombre social y adoptar el que nos indique el viento, que sólo tú sabrás. Será tu nombre mágico. Y reiteró: -Nadie deberá conocerlo más que tú. El privilegio de poder que otorga se acrecienta y se mantiene si guardas silencio de su origen. Este nombre en secreto es poder; si otros lo saben, lo pierdes para siempre” (2012: 34).

En este marco, la piedra (el *sáastun*, *xunan* o cristal adivinatorio) es un elemento sumamente interesante para el presente análisis, ya que el iniciado *h-men* tiene que ir en busca de este cristal en el monte o en la milpa. Hirose describe el *sáastun* como una “esfera de adivinación”, usado por los *h-meno’ob*, quienes “deben mantenerlo «cargado» con energía, alimentándolo con *sakab*, una bebida a base de maíz, y sumergiéndolo en alcohol para limpiarlo de impurezas después de haber sido utilizado” (2008: 38). Una vez que el *sáastun* está completamente cargado, el cristal se vuelve transparente. La transparencia en el cristal le permite a su poseedor visualizar determinadas imágenes, o incluso, el futuro. El autor sostiene que es posible que, a través de estas cualidades, el cristal adquiriera su nombre: *sáasil*, que significa claridad o luz, y *tun*, que significa piedra (Id., 2008: 38).

Como se ha mencionado, el iniciado *h-men* tiene que ir en busca de su *sáastun* al monte o a la milpa. En el momento que el *h-men* encuentra su *sáastun*, él o ella se convierte en su maestro o protector. Es importante mencionar que la piedra le llega al iniciado, no al revés. Cuando el iniciado lo encuentra, debe recogerlo con la mano izquierda y guardarlo en su bolsillo. Algunos momentos después, el iniciado debe sacarlo de su bolso y por consiguiente verá que la piedra ya no es piedra, sino que se convirtió en un cristal. En los sueños del sanador, el *sáastun* le revelará los secretos de la sanación y “los males que aquejan a las personas que vendrán a él al día siguiente buscando su ayuda para curarse” (Id., 2008: 56). En su tesis, Hirose menciona que un ‘xamani’ proveniente de la comunidad Bolonchén le contó otra manera mediante el cual el *h-men* puede encontrar su *sáastun*, es decir a través de un recorrido por el interior de una pirámide:

“este viaje chamánico se realiza en estado de sueño, pero físicamente se inicia en un sitio, y al terminar se despierta en otro, a varios kilómetros de distancia. El *sáastun* se encuentra bajo la pirámide, en su centro, pero para llegar a él hay que sortear una serie de pruebas: serpientes, fuego y un pantano de azufre” (Id., 2008: 57) (subrayado en el original).

Algo similar le pasa al narrador en *El abuelo Gregorio, un sabio maya* cuando, una noche, sale de su casa para terminar una ceremonia con su abuelo. Lo que no sabe el narrador en este momento, es que en aquel instante está dormido. Pues, bajo un estado de sueño sale de su casa para ir en busca de unas aves, cuando en un momento se detiene:

“después de bajar una pendiente ligeramente inclinada, encontramos un camino que formaba una Y. Exactamente en este sitio, la serpiente con alas, transformada en un animal enorme, pasó silenciosamente sobre nosotros, iluminando el camino cerrado de arbustos. A partir de este momento no supe más de mí. Supongo que me desmayé, pues cuando desperté estaba en la casa principal de la huerta y oía que mis tíos pronunciaban mi nombre. Pregunté por el abuelo y me respondieron que se había ido al monte, muy temprano” (2012: 144).

Después de este momento, el narrador queda un poco confuso respecto a lo que le pasó aquella noche en el monte. No es hasta algunos días después, cuando el protagonista vuelve a encontrarse con el abuelo, que se entera de lo sucedido. El momento que Jorge pregunta al abuelo qué les pasó aquella noche, el abuelo le dice que nunca estuvo con él:

“Yo no estuve contigo esa noche. Tú saliste sólo. Increíble por lo que mi abuelo me decía, no supe qué pensar, aunque sí estaba seguro de que él me había ido a despertar para salir al monte en busca de esas aves. Aún con muchas dudas y con temor, pregunté: ¿Entonces qué paso? ¿Cómo es que lo escuché ordenarme salir al monte bajo la lluvia? ¿Acaso lo que vi es producto de un sueño pesado?” (2012: 145-146).

En busca de respuestas a estas preguntas, el abuelo explica que lo que el narrador vio bajo aquel estado de conciencia, le permite conocer los dones de la curación, y que éstos le enseñarán cómo interpretar las señales (los trinos de las aves y el silencio de la serpiente) a las que estuvo expuesto en dicho estado de conciencia. Consiguientemente le explica que ver un búho puede aludir a la muerte de una persona, y que un encuentro con la serpiente emplumada es una fuente de poder. Es muy probable que en este ‘viaje’, el narrador encontró su *saástun*, su fuente de curación y su medio que le permite visualizar el porvenir, esto debido al hecho de haberse acostado en un lugar, para luego despertar en otro. Es más, el protagonista no solo cambió de lugar, sino que también tuvo visiones míticas. Estas vivencias corresponden en gran parte con la búsqueda del *saástun*, según señaló el ‘xamaní’ de la comunidad Bolonchén. En este cuento, “el secreto de los pájaros II”, las experiencias corporales experimentadas por el niño desempeñan un papel central, es decir que, a partir de estas experiencias, el protagonista empieza a experimentar las fuerzas naturales de una manera más intensa; él siente la presencia de las aves y de los otros animales, y de esta manera empieza a entender los mensajes que ellos

transmiten. David Abram trata de resumir este tipo de experiencia con las siguientes palabras: “el despertar del cuerpo que de pronto se encuentra en un mundo más-que-humano, dirige a una vivencia de la biosfera experimentado desde dentro, a través del cuerpo y con el cuerpo, que está completamente integrado en un mundo que él o ella experimenta” (1996: 65) (traducción mía).

La *synaesthesia* como obstáculo para la percepción

En la mayor parte del mundo de hoy, un mundo cada vez más modernizado y tecnificado, la razón científica ocupa el discurso dominante. Por lo tanto, la búsqueda de una piedra o una planta especial, bajo un estado modificado de consciencia puede ser considerado como algo extraño; algo que ya no pertenece al mundo de hoy porque fenómenos de este tipo no pueden ser explicados mediante la razón científica. Merleau-Ponty debe esto a una *synaesthesia* latente que, a lo largo del tiempo, ha procurado que olvidemos cómo sentir, y cómo escuchar, a través de nuestro cuerpo. Contrariamente a nuestros propios sentidos, hoy en día es el físico, el que determina y analiza lo que oímos y sentimos (1962 en Abram, 1996: 60). No obstante, el autor subraya que esta *synaesthesia* es latente, por lo tanto, no significa que nuestros sentidos hayan desaparecido totalmente. En este punto interviene David Abram, que plantea que aún bajo la superficie de la consciencia humana, se hallan nuestros sentidos animales. Los sentidos que co-evolucionaron con las múltiples voces de la Tierra (2010, en Marrero-Henríquez, 2014: 67). Entonces, ¿cómo es posible volver a conectarse con estos sentidos? Merleau-Ponty trata de abrir una discusión con respecto a esto, a través de la mezcalina, una planta medicinal que se usa en ceremonias culturales tradicionales en el norte de México:

“The influence of mescaline, by weakening the attitude of impartiality and surrendering the subject to his vitality, should [if we are correct] favour forms of synaesthetic experience. And indeed, under mescaline, the sound of a flute gives a bluish-green colour, [and] the tick of a metronome, in darkness, is translated as grey patches, the spatial intervals between them corresponding to the intervals of time between the ticks, the size of the patch to the loudness of the tick, and its height to the pitch of the sound. A subject under mescaline finds a piece of iron, strikes the window sill with it and exclaims: «This is magic»; the trees are growing greener... seen in the perspective of the objective [Cartesian] world, with its opaque qualities, the phenomenon of synaesthetic experience is paradoxical...” (1962 en Abram, 1996: 61).

A partir de este punto Merleau-Ponty llega a la conclusión que la ingestión de la mezcalina nomás intensifica los sentidos perceptores que siempre han estado latentes en nuestro cuerpo. Volver a encontrar y, por consiguiente, (re)conectarse con estos sentidos, según David Abram, anima el paisaje en el que se encuentra el cuerpo humano. Es, desde una comprensión del mundo a partir de esta perspectiva, una perspectiva que ubica al ser humano como parte integral del mundo, que se podrá entender lo que es el percibir y ser percibido. Esta perspectiva se puede lograr a entender a través de un solo referente englobado que reduce la totalidad de materia a uno solo, un referente compartido entre todo: la carne.

Como se ha mencionado en el marco teórico, para Merleau-Ponty, la carne es el quiasmo que vincula todo entre sí. Cuando el autor habla del quiasmo entre el cuerpo y el mundo, se refiere a una 'x' (la carne) que conecta lo que se percibe, con lo percibido, y más allá de este primer quiasmo, un segundo, que refiere a la conexión entre el cuerpo y la conciencia. Es, a través de la conciencia, que el cuerpo es capaz de establecer un tipo de comunicación interior con el mundo, con el cuerpo, y con los otros cuerpos (Andrés y Tavira, 2011: 119).

Larios parafrasea esta idea de Merleau-Ponty de la siguiente manera “El Ser es quiasmo: un ser que es ser fenoménico y una conciencia que es conciencia encarnada: entre el mundo y mi cuerpo no hay exclusión, el abismo se ha diluido; ahora están entrecruzados, se tocan en un punto” (2005: 1).

En este marco, como ya se ha mencionado, la carne es la 'x' que constituye el elemento que vincula lo que se percibe con lo percibido, es decir, la conciencia vincula la carne con la carne. David Abram explica esta idea a través de un ejemplo: el hecho de que una persona puede ver a otra persona, significa que esta persona también es vista. Lo mismo vale para el mundo: si uno toca la hoja de un árbol con la mano, significa que la hoja también toca la mano (2010: 43). La carne entonces, representa “la plena y total correlatividad del cuerpo y del mundo y sus objetos y con ello, la negación tanto de una exterioridad plena como de una interioridad perfecta. Lo exterior y lo interior no son más, dos caras distintas o dos polaridades: todo es Carne; es la textura común de todos los objetos y de mi propio ser” (Larios, 2005: 2).

El joven Jorge en *El abuelo Gregorio, un sabio maya*, aprende de su abuelo cómo percibir los distintos elementos de la naturaleza y cómo comunicarse con ella. En esta relación recíproca, él percibe, pero también es percibido. Las experiencias corporales vividas por el narrador hacen que él finalmente llegue a ser capaz de interpretar las diferentes señales de la naturaleza y, por consiguiente, le invitan y le enseñan a comunicarse también con ella. Esta comunicación

interior, según el abuelo, es uno de los lenguajes más sabios de la naturaleza: “-el silencio es una forma de lenguaje interior, el más sabio de los lenguajes de la naturaleza, cuyo alfabeto solo conoce el espíritu” (2012: 149).

En este fragmento de texto, el abuelo sugiere que existe una brecha perceptiva entre los hombres que están atrapados en un estado de *synaesthesia*, y los hombres que son capaces de trabajar con el interior de su cuerpo, afín de ser libres.

Como se ha mencionado, Merleau-Ponty describe la *synaesthesia* como un estado de olvido y de parálisis de los sentidos, un fenómeno al que hoy en día muchas personas están sujetas (Merleau-Ponty, 1962; David Abram, 1996). Los autores deben dicho estado de *synaesthesia* a que la ciencia moderna y ‘la razón’ mayormente definen qué es lo que vemos y qué es lo que escuchamos. Esto ha procurado que gradualmente hemos olvidado cómo sentir y cómo escuchar: “The intertwining of sensory modalities seems unusual to us only to the extent that we have become estranged from our direct experience, and hence from our primordial contact with the entities and elements that surround us” (Abram, 1996: 60). Por lo tanto, volver a encontrar el verdadero significado de nuestros sentidos, conducirá al redescubrimiento de nuestros sentidos animales y, consecuentemente, al redescubrimiento de la relación entre el cuerpo humano y un mundo-más-que-humano (Id., 1996: 60). El abuelo Gregorio trata de transmitir esta sabiduría al narrador cuando dice que: “-El hombre común le tiene miedo al silencio, porque teme que sus voces lo enfrenten consigo mismo; quien es renuente a escuchar el lenguaje silente de su espíritu, fácilmente es presa o esclavo de otros” (2012: 149). Por lo tanto, aquel que es capaz de escuchar al lenguaje profundo que proviene de su alma, conocerá la libertad. El despertar desde un estado de parálisis de los sentidos del narrador y la comunicación interior con el mundo a través de su cuerpo, le permitirá explorar un dominio que no conocía antes, un dominio que no conoce una frontera demarcada por el uso de un lenguaje común, porque no lo tiene: “El silencio es el lenguaje profundo de tu alma; y como alguna vez fuiste ave, los sueños son las alas de tu espíritu; y como alguna vez fuiste preso, ser libre es tu vocación” (2012: 149). Esta sabiduría milenaria, se entrega al narrador, se le enreda, se le entierra, se le pega y se le queda para siempre (Cocom Pech, 2012: 71).

La relación entre el cuerpo y el universo

Como se ha podido observar anteriormente, el mundo maya cuenta con tres niveles generales: el inframundo, el mundo terrenal y el mundo celeste, vinculados a través de una gran ceiba, el árbol sagrado maya. Desde el mundo terrenal, hay otros nueve niveles para abajo, y otros trece para arriba. De igual modo, en el plano terrenal se distinguen los cuatro puntos cardinales, cada

uno con su propio color (blanco, rojo, amarillo y negro) y su propia deidad o protector, con el centro, en donde crece la gran ceiba en medio. Villas-Rojas sostiene que, si uno pregunta a los mayas sobre la forma de la tierra, lo primero que se les ocurre decir es lo que ven:

“la tierra es plana y que sobre ella se asienta la bóveda celeste a manera de jícara⁹ invertida. Las estrellas son simples luminarias que adornan esta bóveda y que, además, sirven de guía a los hombres durante la ausencia del sol. [...] Para extender este servicio a toda la humanidad, las estrellas van viajando a través del espacio hasta llegar al último pueblo de la tierra; la causa de que no caigan se debe a que han de estar sujetas a la bóveda celeste” (1987: 442).

Afín de mantener las buenas relaciones con las distintas deidades que se encuentran en los otros planos (o en el mismo plano) que los seres humanos, los mayas hacen ceremonias en las que, en cambio por las bendiciones de los dioses o protectores, ponen ofrendas y comidas como el *saka*, una bebida sagrada hecha a base de maíz. En la cosmovisión maya, cada punto cardinal tiene su propia deidad, los *bacabes* en lengua maya, y cada uno tiene un carácter distinto. En la novela, durante la ceremonia: “El secreto del viento”, el abuelo pide a los distintos vientos que se presenten ante el niño:

“En nombre de Dios Padre, Dios Hijo del Espíritu Santo. ¿Dónde está ese viento del escorpión amarillo que me demuestre su bondad?, ¿dónde está ese viento del escorpión rojo que estoy llamado aquí para que ponga su bondad?, ¿dónde está el viento del escorpión negro que ponga su bondad?, ¿dónde está el viento del escorpión blanco para que diga la verdad acerca las culpas?” (2012: 180).

Para los mayas, los diferentes puntos cardinales representan los cuatro ejes cósmicos del mundo. Una de las primeras evidencias de esto, se encuentran en una transcripción del Popol Vuh, citado por León Portilla en el libro: *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*:

“Es el libro original, antiguamente escrito, pero su faz estaba oculta al que busca, al pensador. Grande es su descripción, su relato de cómo se acabó de sustentar todo, el

⁹ Jícara: vaso sagrado maya hecha de la cáscara del fruto del árbol jícara. Las jícaras mayormente se usan durante ceremonias, para servir el *saka* (bebida sagrada hecha de maíz y miel) a los dioses

cielo, la tierra, sus cuatro ángulos, sus cuatro esquinas trazadas, las cuatro formadas, su lugar escogido, sus medidas tomadas en el cielo, en la tierra, cuatro ángulos, cuatro rincones” (1944: 84, cit. en León Portilla, 2003: 74).

Junto a los cuatro rincones, se identifica un punto en el centro donde todos los extremos se convergen, representado con el color verde. En el centro, se encuentra un gran árbol, la ceiba, que vincula los tres niveles del mundo: el inframundo, el mundo terrenal y el mundo celeste. En la cultura maya, se suele relacionar cada dirección cardinal con un ‘monstruo de la tierra’, en lengua maya: *Itzamná*. León-Portilla sostiene que la forma del monstruo puede ser diferente para cada grupo; existen representaciones de cocodrilos y jaguares, así como escorpiones, como es observado en la novela (Id., 2003: 75). Del mismo modo, el autor sostiene que detrás de esta concepción de una distribución cuadripartita del mundo, se halla un profundo simbolismo de distintos elementos naturales, que encuentran su origen en el libro de los libros del *Chilam Balam de Chumayel*.

“La sagrada piedra roja, su piedra;
el ser rojo oculto en la tierra,
la ceiba roja primigenia,
atributo principal del oriente,
el árbol rojo del monte,
su árbol,
los frijoles rojos,
sus frijoles,
sus aves rojas de cresta amarilla,
el rojo maíz tostado

La sagrada piedra blanca, su piedra,
la piedra del norte,
la ceiba blanca primigenia,
su atributo principal,
el ser blanco oculto en la tierra,
las aves blancas,
los frijoles blancos,
el maíz blanco, su maíz.

La sagrada piedra negra, su piedra,
la piedra del poniente,
la ceiba negra primigenia,
su principal atributo,
el maíz negro, su maíz.
El camote negro, su camote,
las aves negras, sus aves,
su casa, la noche oscura,
el frijol negro, su frijol.

La sagrada piedra amarilla, su piedra
la ceiba amarilla primigenia,
su atributo principal,
el árbol amarillo del monte,
su árbol,
su camote amarillo,
las aves amarillas, sus aves.
El frijol amarillo, su frijol”¹⁰ (Id., 2003: 76).

A través de este extracto de texto es posible hacer hincapié en la cita antes mencionada en la página 32 del trabajo presente. En esta ceremonia, al narrador se le entregará su piedra, su esquina, su color, etc. Cada uno de estos elementos, se vuelven a encontrar en el extracto de texto del *Chilam Balam de Chumayel*, previamente citado. En este mismo libro, Morales revela el puesto central que el hombre ocupa desde el instante en que fueron creados el cielo, la tierra, los árboles y las piedras. Así, el autor trae a la luz la íntima relación entre cuerpo y mundo:

“Se entiende que se habla del instante en que comenzó el ciclo del tiempo y por tanto comenzó a existir el cosmos; tal mundo, el de la naturaleza, se describe precisamente compuesto de cielo-tierra y de árbol-piedra. Asimismo, se dice que «salen de dentro de la tierra piedras y de dentro de la tierra árboles y se vuelven hombres para fundar

¹⁰ Traducción de R.L. Roys, p. 15.

pueblos». El hombre es producto del territorio mismo que habita y por ello es llamado: «El hijo natural de la piedra, el hijo natural de la tierra» (Morales, 2010: 286).

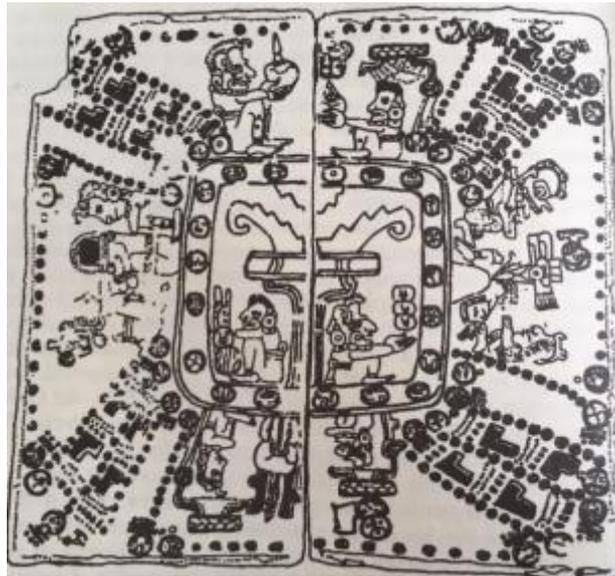
En los siguientes párrafos primeramente hablaré sobre la distribución del mundo según la cosmovisión maya, para después profundizar sobre las ceremonias y el uso de la cruz como símbolo que representa tanto el cuerpo como el mundo. Por consiguiente, daré un breve resumen sobre el equilibrio del cosmos y el significado y la función de las distintas aves.

Una división cuadripartita del mundo

Como se ha podido observar en la imagen que representa el mundo maya en el marco teórico, cada punto cardinal tiene su propio color: el rojo pertenece al oeste, el blanco al norte, negro al este, amarillo en el sur y verde en el centro. A partir de esta perspectiva, León-Portilla investiga los antecedentes del *Chilam Balam*, y los encuentra en uno de los textos de la cultura maya más antiguos, es decir en las páginas 75-76 del *Códice de Madrid*. Al respecto cabe señalar que, durante la conquista española, en el año 1562 para ser exactos, fray Diego de Landa ordenó quemar todos los manuscritos, códices y libros originarios de la cultura maya acusándolos de blasfemia. Se estima que, durante la famosa noche de la quema de libros, se destruyeron miles de obras. De todas las obras quemadas solo algunos sobrevivieron, el *Códice de Madrid* es uno de ellos. El autor menciona que, en dicho códice se observa un árbol cósmico (la ceiba) en el medio con

“dos deidades sentadas en su sombra frente a varios glifos de *Ik*, el viento, la vida, y todo ello circundado por los veinte signos de los días, constituyen la región central de la tierra, de la que nacen y se distribuyen los grandes cuadrantes, señalados por franjas de huellas de pasos humanos. Cada sector ostenta su glifo: a la izquierda está el sur, a la derecha el norte, arriba el poniente y abajo el oriente” (2003: 77).

El autor argumenta que la representación del mundo en este códice es casi exactamente el mismo que las representaciones que se encuentran en inscripciones de sitios arqueológicos que datan del período clásico (500 a.C. – 0), como Tikal, Copán y Palenque, por ejemplo. A partir de esta perspectiva, el autor sostiene que es posible hablar de una “muy semejante concepción acerca de la distribución cuadripartita del mundo” (Id. 2003: 77-79). En la siguiente imagen se puede observar la representación del mundo en el *Códice de Madrid*, del que habla León-Portilla (2003):



Afbeelding 1: Página 75-76 del Códice de Madrid (León-Portilla, 2003: 78)

En esta imagen son visibles los cuatro puntos cardinales en cada extremo de la imagen. En el centro observamos la representación de una ceiba, y a cada costado de la ceiba, un protector. Como se ha mencionado previamente, el abuelo en el cuento “el secreto del viento”, llama a las cuatro fuerzas para enseñar el poder de cada una al narrador. Cocom Pech cuenta que, para la ejecución de cada ceremonia se suele recoger piedras y flores para ponerlas en la mesa en la que se pretende hacer el ritual¹¹. Las ceremonias en la cultura maya, tanto las ceremonias agrícolas, así como religiosas o de cualquier tipo, desempeñan una función sumamente importante en la mantención del equilibrio natural y la conservación de las buenas relaciones con los diferentes espíritus y deidades que se encuentran en la cercanía de las comunidades. En la cosmovisión maya, toda la materia viva es sagrada y casi cada elemento tiene su dueño, su deidad protectora. Como se ha señalado, la relación recíproca entre el hombre y el mundo (natural) es uno de los valores centrales en la cultura maya, pues si el hombre no cumple con su deber de alimentar a los espíritus del monte, éstos se alimentarán de su alma (Hirose, 2008). Esta visión se evidencia también en el estudio de Villas-Rojas:

“Para estos indígenas es evidente que todo cuanto existe en la naturaleza pertenece a los dioses, razón por la cual se requiere de su permiso y ayuda para poder usufructuar sus bienes. Es por ello que, desde el inicio de las tareas de la milpa, invoca la presencia de

¹¹ Notas del trabajo de campo

los dioses para agasajarlos con bebidas frescas y expresarles su deseo de aprovechar el terreno” (1987: 313).

Es importante mencionar que las ceremonias no se pueden hacer en cualquier día, ni a cualquier momento u hora, ni tampoco en cualquier lugar, pues, la mayoría de las ceremonias se ejecutan en la milpa o en el monte, *k'aax*, en lengua maya. El momento adecuado para hacer una ceremonia se determina a través de la posición de la luna. Don Tránsito, proveniente de un pueblo pequeño cerca de la comunidad Hecelchakán, ubicado en el norte de Campeche, cuenta que el mejor tiempo para hacer ceremonias es durante tiempos de plenilunio, porque la luna llena representa el tiempo maduro. Cuando la luna está llena, las abejas están fuertes y la madera está fuerte. Entonces, si se quiere cosechar la miel sin que mueran muchas abejas, hay que hacerlo durante la luna llena. De igual manera, hay que sembrar en tiempos de plenilunio, porque en estos tiempos, la tierra es más fértil, por lo tanto, las plantas van a crecer mucho mejor y te van a dar más frutos¹².

En este marco es sumamente importante señalar que, debido a la conquista española y la consiguiente inquisición cristiana del continente latinoamericano, en las ceremonias actuales, se encuentran tanto símbolos de origen prehispánico, como símbolos cristianos y símbolos que tienen comparten la misma forma, pero que tienen un significado distinto, como es el caso del *quincunce*, o la cruz como se la conoce en la religión cristiana. Villas-Rojas en su estudio *Los elegidos de Dios*, menciona que los mayas nativos reconocen la distinción entre las deidades mayas y las deidades cristianas, no en tanto que saben distinguirlas históricamente, sino más bien en los atributos que deben tener, en los poderes que las caracterizan y en las ocasiones en las que deben ser invocadas. En este contexto, uno de los símbolos que es sumamente interesante para el presente análisis es el *quincunce*, la cruz.

La cruz como representación del cuerpo y del mundo

Hasta el día de hoy, la cruz es un símbolo persistente en la cultura maya que se encuentra en diversos ámbitos de la vida, sea en ceremonias, en prácticas de sanación o simplemente como un adorno en la casa. Villas-Rojas remarca que, en la cultura maya, la presencia de lo sobrenatural domina en el pensamiento, de tal manera que los mayas siempre se creen vigilados por alguna cruz, dondequiera que se encuentre. En este sentido, el autor argumenta que

¹² Notas del trabajo de campo

dondequiera se vea una cruz, “allí están los ojos de Dios” (1987: 277-278). A partir de este punto de vista, se profundizará sobre su significado en la siguiente sección.

El *quincunce*, o el *kantiis* en la concepción maya tiene una representación compleja, ya que no solo integra las cinco fuerzas naturales (tierra, agua, fuego, aire y luz), y cuatro direcciones cardinales y un centro, sino que también representa dos planos, uno vertical como ceiba, y otro horizontal, como *quincunce* (Hirose, 2008: 145). Además, la cruz es una representación del cuerpo humano, con sus cuatro extremidades (pies, manos y cabeza), y el centro, que es el ombligo. Es más, el autor sostiene que el cuerpo humano, a partir de la representación simbólica en la cruz, se puede dividir en cinco sectores. En este plano, cada sector del cuerpo correspondería a una de las fuerzas naturales previamente mencionadas (aire, luz, fuego y tierra). A estas cuatro fuerzas, el autor añade una quinta, que sería el viento que correspondería a un alma de carácter lumínico y etéreo, el *pixan* (Id., 2008: 75).

En las ceremonias mayas, la cruz constituye un medio que posibilita la comunicación entre la vida humana que habita sobre la tierra, con sus creadores y las demás fuerzas que se encuentran en el universo (Id., 2008: 145). Villas-Rojas añade a esto que la cruz es un símbolo omnipresente en la cultura maya, ya que es un elemento que se encuentra en todos los lados:

“dondequiera que mire, se encuentre con cruces que lo vigilan; tales son las que se forman al entrecruzarse los travesaños de la casa; la que aparece en el cielo en la constelación de la Cruz del Sur; la que forman dos caminos que se cruzan; la que se ve en los grabados de algunas monedas y, también en el plastrón de la tortuga terrestre; las que resultan por formación natural en piedras, árboles y otras materias. Finalmente, cuando un hombre extiende los brazos, puede verse, en su estructura, que Dios lo creó en forma de cruz” (1987: 279).

Por medio de las ceremonias, se pide permiso a los distintos dueños para, por ejemplo, obtener una buena cosecha, o entrar en los sitios arqueológicos. El pedir permiso es para los mayas sumamente importante, pues, el que entra a los lugares sagrados sin haber pedido permiso, corre el riesgo de que le caiga un ‘mal aire’, que provoca enfermedad y malestar¹³. De allí también la importancia de las ceremonias y rituales. Hirose sostiene que la comunicación con los creadores, se establece a través del centro de la cruz, con el objetivo de “alimentarlos a la vez

¹³ Notas del trabajo de campo

que recibir de ellos el sustento para la vida, (maíz), así como una intersección de caminos, de rumbos, en la que se posibilita un cambio de dirección: salud-enfermedad, arriba-abajo, masculino-femenino, día-noche, fertilidad esterilidad, cielo-inframundo, vigilia-sueño, etc.” (2008: 143).

Para la ejecución de las ceremonias, se prepara una mesa en la que, entre otras cosas, se colocan elementos como la cruz, flores, piedras, velas y hierbas sobre, o en la cercanía de ella. En este plano, la mesa constituye una representación del mundo terrenal, el plano en el que vive el ser humano, a través de elementos y símbolos como la cruz, la persona que ejecuta la ceremonia, ora ante las deidades y les pide por su protección y su bendición. Entre los mayas actuales, las ceremonias más conocidas son las de la milpa y el *u-hanli-chacaab de los dioses de la lluvia* que en español se traduce como la petición de la lluvia (Hirose, 2008; Villas-Rojas, 1987).

En la cultura maya existen ceremonias de carácter simple y ceremonias más complejas. En las comunidades, el *h-men* suele ser la persona encargada de ejecutar las ceremonias más complicadas, piénsese por ejemplo en las ceremonias de sanación o ceremonias en las que se establece una comunicación divina con las distintas deidades o con los protectores, como los seres numinosos, por ejemplo. Las ceremonias más sencillas, como la ceremonia en la que se pretende ‘desamarrar la lengua’ de un bebé recién nacido, pueden ser ejecutadas por los padres del bebe, o por la partera, ya que estas ceremonias no necesariamente requieren de la asistencia de un sacerdote o de un *h-men* (Hirose, 2008: 77). Para la ejecución de las ceremonias, el uso de hierbas y plantas sagradas o medicinales es muy común. Dentro de la selva maya, se encuentra una abundante variedad de plantas y hierbas medicinales, de las cuales los *h-meno’ob* dependen para poder ejecutar las ceremonias, así como realizar su trabajo como sanador e intermediario entre la comunidad y el territorio limítrofe. Así mismo le sucede al narrador en *El abuelo Gregorio*, cuando su abuelo le enseña que existen hierbas que se complementan entre sí, y que el uso de ellas puede ayudar a convocar los vientos, y que el uso de estas plantas en conjunto, puede ahuyentar enfermedades provocadas por ellos:

“-El Siipche’ y el k’akaltún son hierbas complementarias para el llamado a los vientos; el Siipche’ es una planta masculina; el k’akaltún, femenina; la primera sirve para atraer vientos del Este y del Oeste, mientras que la segunda ayuda a llamar a los vientos del Sur y del Norte. Juntas, y bien orientadas, ahuyentan enfermedades inducidas por los vientos y por los hombres...” (2012: 185).

En una entrevista, el escritor explica que cada viento es diferente, y que cada viento posee una voz distinta:

“Cuando el viento pasa junto a las plantas de maíz, tiene una voz diferente a como habla o se la escucha al moverse entre las hojas de los árboles grandes. Es diferente la voz del viento, cuando acaricia las hojas de maíz. El viento siempre tiene otra voz, dependiendo desde qué ángulo la estás escuchando; desde los árboles, desde una piedra, desde las plantas. Cuando acaricia las piedras, aúlla. Cuando acaricia las hojas de los árboles, canta. Cuando acaricia el rostro de un hombre, ama. Ama, caliente o tibio, el viento ama. Porque así es el amor, te envuelve, te seduce, te obnubila, te marea...”

Aparte de recibir enseñanzas acerca de las distintas características de las fuerzas de cada punto cardinal y del poder curativo de las hierbas medicinales, la cita proveniente de la novela también encierra un principio maya, el de la dualidad. López, en su estudio *The visions and rites of the Mayan ancestors in Yucatan: A historical account for the continuity of Mayan cosmivision among the milperos of the Chilam Balam route*, ofrece un punto de partida para poder comprender la base de este concepto. Este autor sostiene que los mayas, hasta el día de hoy, reconocen una dualidad inherente en cuánto al género de los cuerpos (humanos, plantas, animales, etc.) con esto se refiere a la concepción de que cada ser posee tanto un lado femenino, como un lado masculino. Para ilustrar esto, el autor parte desde la idea de que los mayas reconocen los dualismos, como también los conocemos en la cultura occidental: “On the one hand, they conceived two opposed, yet complementary natural states in terms of day and night, fire and water, heat and cold, dry and wet, health and disease, life and death, and so on” (2011: 31).

No obstante, la concepción maya no se detiene en la oposición entre dos entidades, es decir que la concepción maya en lo que corresponde a la dualidad no es absoluta, pues los mayas buscan síntesis y equilibrio entre los dualismos:

“Hence, they concluded that even divine beings or forces also contained masculine and feminine counterparts: for example, the sun and the moon, and the mythical divine couples that oversee rain and the wilderness. [...] Furthermore, the Mayas also conceived duality in terms of the positive and negative polarity of natural forces (spirits) which constantly interacted with and affected human beings. The positive creates life, health, and abundance, while the negative illness, catastrophe and death” (2011: 31).

La interacción entre los diferentes poderes y la síntesis entre ellos también volvemos a encontrar en la novela, por ejemplo, en la cita de la página 19 de este trabajo:

“-Yo soy el espíritu... Yo soy el guardián del viento que llega del Sur. Yo soy un viento cálido y ando en busca de un viento que llegue del Oriente para transformarnos en uno solo. Con nuestra unión, viento caliente y viento fresco, mi cuerpo se convertirá en lluvia que apagará la sed de los hombres de esta tierra” (2012: 177).

En concordancia con lo anterior, el equilibrio es un concepto que no sólo encontramos en las expresiones de carácter espiritual, sino que también es un concepto que volvemos a ver en el territorio, un tema que se abordará después de los siguientes párrafos, en los que se profundizará sobre el significado y la función de las distintas aves. Como se ha podido leer en el texto citado del *Chilam Balam de Chumayel* en las páginas 44 y 45 del presente trabajo, en cada párrafo aparece un ave que corresponde al color de cada punto cardinal. De la Garza, en su estudio *Aves sagradas de los mayas* (1995), sostiene que, en la cultura maya, las distintas aves son consideradas como seres sagrados y que las mismas están sujetas a un profundo simbolismo. La autora revela que el ave en la cultura maya es considerada de la siguiente manera: “un ser terrenal que es capaz de ascender a los cielos, por su propia naturaleza, es por excelencia sagrado; puede ser la encarnación misma de lo divino, o bien una epifanía, el vehículo por medio del cual los dioses se manifiestan” (7).

Los pájaros como mensajeros de lo divino

Como se ha mencionado, una de las tareas del *h-men* concierne la preservación del equilibrio entre la comunidad y el territorio limítrofe. Una parte integral de esta tarea es la comunicación con los diferentes deidades y protectores que se encuentran en el cosmos. En este plano, los pájaros constituyen un papel sumamente interesante en tanto que en la cultura maya son considerados como los mensajeros del Creador del Universo, como podemos leer en la novela, cuando el narrador pregunta su abuelo sobre la función de los pájaros:

“-Abuelo, ¿qué son los pájaros? – Te lo voy a decir: pero no te distraigas, porque entonces te vas a quedar atrás de mí, y yo terminaré hablando solo. – Te prometo que no lo haré. Entonces él, satisfecho, me respondió: -Los pájaros son libres cometas

ambulantes que, al posarse en el ramaje de los árboles, nos regalan cantos y plegarias: la voz primera de la creación” (2012: 106).

En este cuento, llamado: “el secreto de los pájaros I”, el narrador tiene que ir en busca al trino de diferentes aves, con el objetivo de conocer un nombre que encierra la fuerza de un canto que será para el protagonista:

“-¡Niño! ¡Levántate! Hoy saldremos en busca de los primeros silbidos de un ave canora. Desconcertado pregunté: Abuelo, ¿y para qué me servirá conocer el silbido de ese pajarillo? Él respondió: -Hace tres meses me dijiste que al despertar recordaste una palabra que habías oído durante un sueño. Esa palabra indica que debes encontrar a cinco pájaros que silban y trinan de manera diferente. Si reunimos los cinco silbidos hallaremos un nombre. Ese nombre encierra o posee la fuerza de un canto, que es para ti (2012: 98).

De la Garza sostiene que los chamanes, a nivel universal, suelen pasar por un proceso de diferentes iniciaciones (ceremonias y rituales). Dicho proceso finalmente les permite obtener acceso a espacios divinos y a ‘lo sagrado’, como también le sucede al narrador en *El abuelo Gregorio*. A este argumento, la autora añade que, para poder llegar a tal punto, el iniciado tiene que aprender a escuchar, descifrar y por subsiguiente comprender el lenguaje de los pájaros (1995: 7). Aquí conviene hacer hincapié en lo que se ha mencionado anteriormente sobre las características que definen al chamán, es decir, la capacidad de trascender la frontera (en este caso, una frontera lingüística) que separa ‘lo humano’ de un mundo ‘más-que-humano’. En otras palabras, el sacerdote, a lo largo de su iniciación, desarrolla la capacidad de salir de un campo de relaciones que son exclusivamente humanas, para establecer relaciones con otros cuerpos (Abram, 1996).

Conviene recordar aquí lo que Merleau-Ponty sostiene sobre el estado de parálisis de sentidos al que muchas personas hoy en día están sujetas, la *synaesthesia*. Dicho estado de parálisis sensorial, según el autor, se debe en gran parte a la ciencia moderna, que nos ha enseñado qué es lo que sentimos y por qué lo sentimos. David Abram va más allá de Merleau-Ponty, acosando la palabra escrita de mentado estado. El autor argumenta que el acto de leer significa entrar en una participación profunda (una ‘x’ de contacto, un ‘quiasmo’), con la palabra impresa. Entonces, cuando aprendemos a leer, tenemos que romper la interacción entre nuestros ojos y el territorio directo, y desplazarlos a las páginas de un libro (1996: 131). Así, el autor menciona

que: “indeed, it is only when a culture shifts its participation to these printed letters that the stones fall silent. Only as our senses transfer their animating magic to the written word do the trees become mute, and other animals dumb” (Id., 1996: 131).

En este marco cabe mencionar que el maya como idioma nunca fue diseñado para ser escrito fonéticamente, el maya a priori es una lengua que persiste a través de la oralidad y, antiguamente, a través de jeroglíficos. Es cierto que el día de hoy existe un diccionario de la lengua maya, y que es posible estudiar lingüística maya en la academia. Sin embargo, la existencia del diccionario y los estudios que se enfocan en la lingüística debemos a los conquistadores españoles, que fueron los primeros en transcribir y traducir el maya. Es más, en las comunidades, hasta el día de hoy el maya casi no se lee ni se escribe, el maya sigue siendo un idioma hablado en un contexto local. David Abram menciona que, en este tipo de culturas, es decir, en culturas en las que persiste la oralidad y en las que aún no prevalece la palabra escrita, la gente todavía no se ha ‘encerrado’ en un campo de relaciones exclusivamente humanas (1996: 139). Según el autor, los idiomas de los pueblos indígenas provienen del territorio sensible. Para ellos, la tierra constituye una matriz sensible a partir de la cual se deduce un determinado significado. Por la falta de una escritura fonética, el cuerpo se encuentra dentro de un campo discursivo que está intrínsecamente vinculado con el paisaje. En otras palabras, el cuerpo y la cultura local se definen a través del paisaje, y viceversa. En el caso de que se separaran, se perdería un campo de significado (1996: 140). Por lo tanto, en estas culturas, el lenguaje no sólo es propiedad humana, más bien es propiedad de toda la materia viva. Así el autor, en su segundo libro, *Becoming Animal*, argumenta que, en un espacio como la selva, todos los organismos comunican, y que todo lenguaje es corporal:

“Here in the forest, all is body language. Tall spruces, orb-weaving spiders, a chipmunk posed on a fallen trunk rapidly gnawing something held in its forepaws, even the Jackson Pollock outbreak of bright lichens on a rock outcropping – all of these breathing beings are *bodies*, distant variants of my own flesh, as indeed my body is a distant echo of theirs. If each also has its sensations, its own experience of the world around it (which appears likely, since each responds appropriately to its context), it seems obvious that their experience is as weirdly different from my experience as their bodies differ from mine. We are almost wholly alien to one another. Yet each organism in these woods seems to express itself directly, without the mediation of symbols or sentences, Hence the tension expressed by the sounds or movements of another creature will sometimes trigger a resonance in my own flesh. [...] There’s a subtle entanglement and confusion

between all beings of the earth, a consequence not only of our common ancestry, and the cellular similarities of our makeup, but also of our subjections to variant aspects of the same whirling world” (2012: 192).

A través de este fragmento de texto es posible hacer hincapié en lo que resalta Viveiros de Castro sobre el carácter social de las relaciones entre toda la materia viva, como se ha ilustrado en el marco teórico del presente trabajo. En su ensayo *Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America*, Viveiros de Castro sostiene que el ‘ser humano’ no necesariamente garantiza ‘la humanidad’, ya que el autor considera que toda la materia viva inherentemente posee un espíritu humano. Por lo tanto, el ‘ser humano’ es, más bien, una condición (2005: 40). De esta manera, la mente ya no es propiedad humana exclusiva, sino que la mente se convierte en la matriz de la percepción de estar ubicados en un mundo en el que todo comunica con todo. En este sentido, el lenguaje humano solo constituye una pequeña parte de una conversación mucha más amplia (Abram, 2011: 41). El abuelo en *El abuelo Gregorio*, cuenta al narrador que encerrarse en un campo exclusivamente humano, obstaculiza la libertad:

“-El hombre, cuando nace a la vida terrenal, ingresa a la geografía de los seres durmientes. Si no trabaja con el poder de su espíritu, si no trabaja con el poder de sus sueños, es un hombre que vive dormido. Los sueños son revelación para la rebelión. Al soñar y recordar tus sueños, puedes recobrar el código de tu primigenio y luminoso origen, y volver a la vida... somos fragmentos de luz... pedazos de sol...” (2012: 32-33).

Esta cita, aparte de encerrar los argumentos antes mencionados, también hace hincapié en el pensamiento de Fausto Reinaga, un intelectual originario boliviano, sobre la manera en que los pueblos originarios perciben la tierra en Bolivia. En su libro *La revolución india* (2007) resalta lo siguiente:

“En contraste, en la adoración de la PACHAMAMA [la tierra] y el INTI [el sol], el indio se eleva a tal grado de misticismo que envidiarían los más grandes místicos de la cultura occidental... Cuando el indio abre el surco y besa de rodillas la tierra, tanta, pero tanta es la unción que, la parte material, la parte carnal se transforma en espíritu; el indio espiritualiza; y cuando se diluye el astro luminoso: su Dios INTI...” (2007: 105) (corchetes míos).

A partir de esta perspectiva surge un campo en el que toda la materia viva está interrelacionada entre sí. Si se altera este campo, o si se quita algo de este campo, se pierde una parte. En la cultura maya, como se ha subrayado, los pájaros son considerados como seres sagrados y portadores de mensajes provenientes del Creador del Universo. En la novela, el abuelo trata de explicar metafóricamente a su nieto que, si desaparecieran los pájaros, se perdería una gran parte de la cultura:

“Atraído por el alboroto que se armó con mis primos, los dueños de las carretas y el propietario de los pájaros presos, me preguntaba en silencio: «¿Por qué el abuelo, que me había preparado en el cultivo de la tierra, en el cuidado de los animales de la huerta y en otras labores agrícolas, no me había enseñado a construir jaulas?». Al retirarse el pajarero al pueblo, tomé la decisión de ir en busca del abuelo para reclamarle por qué no me había enseñado a atrapar pajarillos. Cuando lo encontré, vi que criaba a los perros en la entrada de la cocina de su casa. Poco después de escuchar el reclamo respondió: - El que quiera disfrutar del canto de los pájaros no necesita construir jaulas, sino sembrar árboles. El canto de los pájaros pertenece a todos, nadie es su propietario” (2012: 109).

Los pájaros, además de ser portadores de mensajes cifrados divinos, también simbolizan “la tendencia ascendente del espíritu humano, la sacralización”, porque poseen la capacidad de posarse en la tierra, para luego ascender hacia el cielo celeste (de la Garza, 1995: 8). Del mismo modo, la autora sostiene que:

“El canto de las aves siempre se ha concebido como lenguaje sagrado, cifrado. Es la palabra de los dioses, por lo que entenderlo permite al hombre acceder a las realidades divinas. El lenguaje de los pájaros es ritmado, y el ritmo propicio de los estados extáticos en los que se da la comunicación con los dioses...” (Id., 1995: 8).

En esta cita volvemos a encontrar lo que ha mencionado David Abram sobre la sintonización entre dos ritmos distintos. Es decir que, una experiencia directa, como puede ser el escuchar al canto de un pájaro, nunca es una experiencia unilateral, siempre es una experiencia recíproca en la que se halla una determinada tensión y comunicación. A partir de la experiencia percibimos, a través de nuestros receptores, la presencia de un interlocutor que trata de transmitirnos un mensaje (1996: 56). En la novela, el protagonista es confrontado con esta tarea durante su iniciación como *h-men*. A través de una búsqueda al canto de distintos pájaros, el

narrador tiene que descifrar el nombre de un pájaro que emite un canto que será elegido especialmente para él. El canto de esta ave, le transmitirá un nombre secreto, una fuente de poder:

“El colibrí nos dijo en su trino: ch’ujuk, que significa dulce; el zopilote negro que pronunció el sinido uts’, uts’, dijo: bueno, bueno. Ambos nos comunicaron que de ahora en adelante, lo que está contigo será dulce y bueno. Por eso cuando llegamos a este lugar, encontramos a la derecha del camino a la paloma cantando de alegría porque has encontrado el canto de los cinco pájaros, que es tu fuerza y protección. -Y el primer pájaro, ¿qué me dijo? Él me explicó: -Ese pájaro se llama *Nom*; es tu pájaro guía en el monte. A través de su canto nunca perderás el camino de tu vida. Si te fijas bien, la terminación de su nombre se parece al último sonido de tu apellido paterno; además, el amarillo oro, dominante en el plumaje de las *yuyas* que acompañaban al pájaro *Nom* cuando éste emitía su canto, es el color que te servirá para atraer la buena suerte” (2012: 105 - 106).

En la cultura maya se cree que sólo los espíritus de los chamanes y los espíritus de algunos muertos llegan al cielo, es decir que “los hombres que logran liberar voluntariamente su espíritu durante la vida y aquellos a los que la forma de muerte o el cumplimiento moral permiten ascender al espacio celeste” (Id., 1995: 7). En este plano, el chamán, o, mejor dicho, el *h-men*, aparte de poseer la capacidad de poder llegar al cielo, sabe descifrar el mensaje que traen los pájaros. En la novela, el abuelo Gregorio resume esta idea con las siguientes palabras: “-El silencio es el lenguaje profundo de tu alma; y como alguna vez fuiste ave, los sueños son las alas de tu espíritu; y como alguna vez fuiste preso, ser libre es tu vocación” (2012: 149).

Aparte de ser escribir narrativa, Cocom Pech también escribe poemas. En los últimos párrafos se ha tratado de ilustrar que el cuerpo humano está intrínsecamente envuelto en una conversación, con los animales (en este caso, con los pájaros), así como con el territorio. En una entrevista, el escritor cita uno de sus poemas, llamado: *la enredadera*. Dicho poema merece ser mencionado en este trabajo, porque ilustra muy bien la idea que se ha tratado de transmitir:

“cuando escala,
sube el tronco de un árbol,
Pretende atrapar su alma.
Lo que ignora esta serpiente vegetal,

Es que el alma no está en el interior de su corteza,
Sino en el canto de los pájaros.¹⁴”

Este poema sugiere un vínculo en el cual se enmarañan el cuerpo (representado por el tronco), el espíritu, y los animales. En la misma entrevista, el escritor resalta la vitalidad y el dinamismo del territorio, cuando menciona que los árboles poseen la capacidad de caminar:

“Mira, hay dos territorios, y no solamente para los hombres. Me dijo alguna vez mi abuelo que los árboles no están atados allí mismo donde están. Alguna vez los árboles se deslizaban de un lugar para otro. Y yo le dije que eso no era cierto, porque esta mata de mango o manila que le daba sombra a su casa, no se mueve. Me dijo: «tú no me entiendes, cuando un árbol da frutos, camina. Con la ayuda de las abejas y del viento, el árbol camina»”.

A través de todo lo anterior, se ha tratado de esbozar de qué manera el cuerpo se vincula con el territorio limítrofe, y de qué manera los distintos elementos naturales constituyen fuentes importantes para la identidad maya en general, y cómo se puede ubicar la figura del *h-men* dentro de este marco, en tanto que es considerado como especialista ceremonial e intermediario entre la comunidad y el territorio. Aparte de los diferentes animales, la selva maya alberga a una gran diversidad de espacios usados por los mayas, piénsese por ejemplo en la milpa, los sitios arqueológicos, las cuevas, e incluso el monte mismo. En la siguiente sección, se tratará de sacar a la luz qué función estos lugares ocupan el día de hoy, para después poder reflexionar sobre la actual situación en el municipio de Hopelchén.

La sagrada tierra del Mayab

Martínez-Reyes, en su libro *A Moral Ecology of A Forest*, argumenta que los mayas albergan una relación íntima con los montes (*k'aax* en lengua maya). El autor denomina dicha relación como una ‘ecología moral¹⁵’, una relación dinámica y recíproca entre los mayas y la selva: “The *k'aax* (forest) as a whole has a moral ecology which permeates the everyday lives of the Maya in deep and meaningful and effective ways. It blends ecosystems, history, identity, spiritual

¹⁴ Poema citado en una entrevista personal

¹⁵ El autor deriva este nombre del estudio de Scott (1974), *The Moral Economy of the Peasant*

beliefs, communion with other species, and making a livelihood with the milpa lifeworld, their socio-ecological model of traditional gardening and hunting practice” (2016: 19).

Doña Avia apoya esta visión cuando, en una entrevista, manifiesta que para ella y para su familia, los montes les dan vida, porque es allí donde están los animales y es allí desde donde los mayas obtienen sus recursos para poder vivir. Así, ella cuenta que, cuando era pequeña, su mamá le llevaba al monte para ir a bajar los frijoles de la milpa:

“Mi mamá, cuando llegaba de la escuela, directamente me llevaba al monte para ir a buscar calabaza para cosechar, a buscar elote, si no a bajar frijoles. Los sábados y domingos nos levantábamos a las cinco de la mañana para ir bajar frijoles, a patita y a caballo. Llegamos aclarando, ya veíamos donde estaban las matas de frijoles, entramos y a bajar frijoles. También en el monte veíamos a los venados, a los pavos, a los pesquintles, los puercos de monte y todo eso. Juntamos, sacamos toda la suciedad, los poníamos en costalillos sobre el caballo o cargado y veníamos en la tarde, a las cuatro, cinco de la tarde regresábamos.”

En las comunidades, hasta el día de hoy, la gente mayor cuenta relatos, tanto sobre su juventud, como sobre ‘los antiguos’, es decir, sobre sus (bis)abuelos y ancestros mayas. En la primera frase de la introducción de este trabajo, el narrador en *El abuelo Gregorio*, cuenta que escuchar a los relatos de los abuelos era el pasatiempo favorito de los niños. En este plano cabe hacerse la pregunta: ¿desde dónde vienen estas narrativas? Para esta pregunta existe una simple respuesta: las narrativas, en su mayor parte, provienen del territorio. Como se ha mencionado, las narrativas en las comunidades mayormente persisten a través del filtro de la tradición oral. Es cierto que en las escuelas y en los museos se puede encontrar a una gran variedad de información sobre la cultura maya en general. Sin embargo, los verdaderos relatos aún se hallan en el territorio limítrofe de las comunidades y en las mentes de los mayas mismos:

“A particular place in the land is never, for an oral culture, just a passive or inert setting for the human events that occur there. *It is an active participant in those occurrences.* Indeed, by virtue of its underlying and enveloping presence, the place may even be felt to be the source, or primary power that expresses itself through the various events that unfold there. It is precisely for this reason that stories are not told without identifying the earthly sites where the events in those stories occur. [...] to an oral culture,

experienced events remain rooted in the particular soils, the particular ecologies, the particular places, that give rise to them” (Abram, 1996: 162) (itálicos en original).

Cuando uno visita una comunidad y entabla una conversación con la gente local sobre el monte y la selva, un elemento que frecuentemente será mencionado son los protectores de la selva y de los montes, comúnmente llamados ‘seres numinosos’, ‘duendes’, o, lengua maya: *aluxes*. Los mayas cuentan que las pequeñas figurillas de barro que hoy en día se encuentran en los museos, antes de volverse piedra, estaban vivos¹⁶. La mayoría de los duendes no mide más que unos centímetros. Sin embargo, hay personas que dicen que son un poco más grandes, que son niños traviesos que caminan desnudos por la selva. Don Gaspar cuenta que hay muchos *aluxes* traviesos que hacen bromas con personas que pasan por sus territorios¹⁷. Comúnmente, los mayas creen que los duendes son los protectores de los montes, de los terrenos y de los sitios arqueológicos. Es más, aparte de ser los protectores de la selva, también pueden llevar a los niños jóvenes, con el fin de enseñarlos una de las profesiones tradicionales mayas, piénsese por ejemplo en profesiones como huesero, curandero, hierbatero o partera.

Doña Augustina cuenta que los *aluxes* no llevan a cualquier niño, ellos eligen a quién llevan. Además, no todos podemos ver a los *aluxes*, solo algunas personas los pueden ver¹⁸. Así ella cuenta que su hermano fue llevado por los *aluxes*:

“Cuando era yo niña, iba con mi mama y mi hermano a lavar la ropa en el río, allí cerca del monte. Y allí estábamos yo, mi mama y mi hermano. De pronto, mi hermano se fue a la selva, y no regresaba. Los *aluxes* le habían llevado a él. Y mi madre decía: «no los puedes insultar a los *aluxes*, porque si los insultas, nunca volverás a ver a él. Solo puedes esperar hasta que regrese, si es que él quiere regresar, porque algunos niños nunca regresan». Y así, después de tres días mi hermano regresó, desde el mismo lugar en que había entrado en el monte¹⁹.”

A partir de esta perspectiva, es posible deducir que para los mayas es sumamente importante guardar la paz y vivir en armonía con los seres numinosos, no solo porque son los protectores de la selva, sino también porque son capaces de transmitir una sabiduría milenaria a las futuras

¹⁶ Se dice que los duendes se convierten en piedra cuando alguien les descubre

¹⁷ Notas de una conversación con Don Gaspar

¹⁸ Otros mayas cuentan que solo las personas que realmente creen pueden ver a los seres numinosos. Otros dicen que solo los niños ‘elegidos’ los pueden ver.

¹⁹ Notas de una conversación con Doña Augustina

generaciones. De igual manera, Doña Zanaida, una *X-men*²⁰ proveniente de Hecelchakán, cuenta que los duendes necesitan ser alimentados con los alimentos que se cosechan de la milpa. La comida que se prepara, tiene que ser servida a los duendes en jícaras, cerca de los sitios arqueológicos, porque “es allí donde viven ellos”. Asimismo remarca que, antes de poder entrar a la zona arqueológica, uno tiene que pedir permiso para entrar a los dueños, ya que sin permiso, uno corre el riesgo de que le caiga un ‘mail aire’, que inclusive puede causar la muerte de aquel persona que haya entrado sin tener permiso.

Si, después de haber servido la comida a los seres numinosos, se escucha el repico de unas jícaras vacías, es una señal de que los duendes quieren más comida; es una señal de que uno tiene que ir a trabajar a la milpa con el objetivo de seguir sembrando y cosechando²¹. También en el manejo de la milpa es visible la armonía con la que los mayas tratan de convivir con los animales y los duendes, es decir que los mayas en sus milpas no sólo cultivan para su auto-consumo, sino que también dejan una parte de su cultivo para los animales y para los protectores²². La milpa como modelo agrícola es un concepto muy investigado que los mayas practican desde tiempos prehispánicos. La milpa es un terreno sobre el que los mayas siembran sus cultivos tradicionales como el maíz, la calabaza, el cilantro, los frijoles y los tomates. Para asegurar una fertilidad infinita de la tierra, los mayas aplican un sistema rotatorio de tierras, comúnmente llamado como sistema de ‘roza-tumba-quema’. Pues, si el milpero quiere hacer milpa, primero roza y tumba los árboles en el terreno sobre el que pretende cultivar. Después quema este terreno afín de fertilizar la tierra, para luego sembrar sus cultivos y cosecharlos. Cuando se terminan varios ciclos de cultivo, el milpero abandona la tierra para dejarla descansar y para que pueda recuperar. Para obtener más información sobre el sistema rotatorio de tierras y el cultivo de la milpa, véase por ejemplo el estudio de xolocotzi et al. 1995.

En la selva, aparte de encontrar milpas, también es posible encontrar a una gran variedad de sitios arqueológicos, terrazas, aguadas, cenotes y cuevas. La región de los Chenes alberga - aunque en menor grado que el resto de la península yucateca, - a una gran concentración de sitios arqueológicos, tanto registrados por el Instituto Nacional para la Arqueología e Historia (INAH), como sitios aún no registrados. Los sitios arqueológicos, aparte de ser un lugar en donde residen los duendes, también figuran como centros simbólicos que representan la

²⁰ *X-men* es el término femenino para referirse al sacerdote

²¹ Notas de una conversación con Doña Zanaida

²² Notas del trabajo de campo

presencia de los ancestros. Por lo tanto, son lugares sagrados en donde también se suelen hacer ceremonias y rituales, dado que los mayas consideran que los sitios arqueológicos constituyen lugares a partir de los cuales se puede obtener acceso a los otros niveles del mundo (Freidel et al. 1993). Del mismo modo, Freidel et al. plantean que los sitios arqueológicos tanto figuran como representación de montañas, como de la creación del mundo, es por ello que lo llaman el *axis mundi*, el ‘eje del mundo’. En este marco, piénsese también en lo que argumenta Morales cuando plantea que el cuerpo, con sus llanos y elevaciones, se asemeja al cuerpo del mundo. Según los autores, dicho *axis mundi* constituye un portal que posibilita el acceso para los *h-meno’ob* y otras personas importantes (como los reyes) al inframundo, a la vez que figura como medio a través del cual se puede comunicar con los ancestros (Id., 1993). En este marco es interesante mencionar que en la cercanía de casi todas las comunidades hay una zona arqueológica. A veces el paso del tiempo y las condiciones climáticas (piénsese por ejemplo en los huracanes) han procurado que las estructuras se derrumbaron y por consiguiente se hundieron en la selva. En la selva, no obstante, hasta el día de hoy es posible encontrar utensilios mayas prehispánicos como vasijas y platos y figurillas de barro, etcétera. Aquí, Doña Zanaida remarca que las vasijas y los otros utensilios de ‘los antiguos’ no se pueden tocar; hay que dejarlos en el sitio donde están, porque aquel que se los lleve, corre el riesgo de que “los antiguos lo vayan a castigar²³”. Los mayas, desde tiempos prehispánicos hasta el día de hoy hacen uso de los distintos espacios antes descritos. Un ejemplo actualmente muy visible es el uso de las cuevas para el tejido de los sombreros de henequén. Aparte de estos espacios, la selva maya también alberga a una gran variedad de plantas medicinales que, entre otros, los *h-meno’ob*, los hierbateros y las parteras usan para sus correspondientes trabajos. El uso de estas plantas para los médicos tradicionales y los especialistas ceremoniales constituye un eje fundamental con respecto a la sanación maya tradicional. El uso de diferentes hierbas y plantas medicinales puede, entre otros, ayudar a ahuyentar enfermedades y procurar bienestar corporal. Doña Zanaida cuenta que su padre, un *h-men* que actualmente vive en la comunidad de Cumpich, le enseñó cómo buscar y ubicar las distintas plantas medicinales como el zacate y la albahaca silvestre. Ella cuenta que la búsqueda a las plantas medicinales en los montes es una de las actividades principales de los *h-meno’ob*, porque las plantas pueden crecer en muchos distintos lugares. Del mismo modo cuenta que “hay que curar lo similar con lo similar”, por ende hay que buscar en los montes una planta o algún fruto que asemeje la enfermedad. Según

²³ Notas de una conversación con Doña Zanaida

Hirose, el hecho de curar lo semejante con lo semejante, encuentra su raíz en la medicina prehispánica y argumenta que:

“ya en los documentos como el *Chilam Balam de Nah* se hace alusión a la curación de varios padecimiento siguiendo este principio: nidos de avispa para curar erupciones en la piel que asemejan la picadura de este insecto, plantas o frutas rojas para curar el flujo de vómito con sangre, así como plantas o frutos de color amarillo para curar padecimientos como una ictericia o enfermedades biliares (Gluber, 1991 en Hirose, 2008: 103).

No obstante, Doña Zanaida explica que hoy en día es difícil encontrar a muchas plantas y hierbas medicinales sanas, porque los agricultores menonitas usan muchas plaguicidas y herbicidas que contaminan a las plantas. Por lo tanto, ella eligió sembrar las plantas que más usa en el patio de su casa, porque si usa las plantas del monte, nunca puede estar segura de que las plantas sean completamente sanas y libre de cualquier plaguicida. De modo similar cuenta que en la cercanía de su comunidad hay personas que están quemando los montes, y que por consiguiente desaparecen muchas de las plantas medicinales²⁴.

Conclusión

A través de lo anterior he tratado de demostrar que los mayas albergan una íntima relación con el territorio en el que viven. Pues, para ellos, la selva constituye una fuente principal de vida, un *thirdspace*, en el que el cuerpo se mueve, se nutre, establece y mantiene relaciones con los otros seres que habitan en este espacio. Cocom Pech en su novela: *El abuelo Gregorio, un sabio Maya*, da testimonio de su iniciación como *h-men*, y cuenta sobre las diferentes ceremonias y rituales que hizo junto a su abuelo, don Gregorio Pech.

En la novela, la voz del abuelo representa la tradición oral a través de la cual se transmite la sabiduría milenaria de sus ancestros mayas. Dentro de la cultura maya, la figura del *h-men* es considerado como intermediario entre la comunidad y el territorio limítrofe. El *h-men*, durante el proceso de su iniciación, aprende a sintonizar su ritmo corporal, con el ritmo de las otras

²⁴ Notas de una conversación con Doña Zanaida

entidades que se encuentran en un territorio ‘más-que-humano’. A través de esta capacidad, el *h-men*, por medio de ceremonias y rituales, puede trascender la frontera que separa el mundo humano del mundo ‘más-que-humano’, y por consiguiente es capaz de comunicarse con las distintas deidades, con los animales y con los otros espíritus que se encuentran en el territorio. De esta manera, el cuerpo del *h-men* se ubica ‘dentro’ de la naturaleza, formando parte de ella.

La ecocrítica, en el marco del presente análisis, ha sido una herramienta útil porque permitió un análisis de la cultura originaria maya a partir de una perspectiva moderna. En el caso de las comunidades mayas en el municipio de Hopelchén, es posible observar una continua dependencia de la selva y de sus recursos. De modo similar, la presencia de otros grupos étnicos como los menonitas, evidencia que en este municipio, se entrecruzan distintos modos de percibir al territorio. El cuerpo maya se nutre y se cura con los recursos provenientes de la selva, siempre procurando de devolver algo a ella también. Los menonitas en cambio, gozan de los recursos económicos que se obtienen por medio de una explotación de la selva, tratándola como una comodidad.

Don Feliciano, el esposo de Doña Avia, explica que uno de los principios más fundamentales dentro de la cultura maya es que en el mundo, todo es prestado. Puedes usar todo durante tu vida, pero, el día que fallezcas hay que dejar todo en un buen estado para que las futuras generaciones también puedan gozar de las mismas fuentes naturales que tú. Como se ha mencionado en el primer capítulo del presente trabajo, la deforestación y la entrada de la llamada *nature industry* en la selva maya, aparte de afectar a la biodiversidad, también repercuten sobre las actividades tradicionales de los mayas actuales, como la sanación tradicional practicada por los *h-meno’ob*, pero también sobre el trabajo de las parteras y de los hierbateros.. Para los mayas, la tierra y el territorio son entidades sagradas. Es más, el *h-men* alberga una íntima relación entre su cuerpo y el territorio. Por lo tanto, cualquier daño que se hace a la tierra, repercutirá sobre el hombre, porque el hombre es encargado con la tarea de cuidarla. Si el hombre no cumple con este deber, la tierra se alimentará de él, como dice don Gregorio Pech:

“Los pueblos donde comienza la destrucción y la pelea entre hermanos ahuyentan las lluvias, que dejan de caer en la tierra; además, los árboles nos niegan sus frutos y, al poco tiempo, se multiplican las enfermedades. Cuando anida el odio en la cabeza del hombre, la tierra lo castiga negándole sus dones” (2012: 212).

Obras citadas:

Abram, David. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Vintage Books, 2010.

---. *The Spell of the Sensuous*. New York: Vintage Books: 1996.

Alaimo, Stacy. "Trans Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature." *Material Feminisms*. Eds. Stacy Alaimo and Susan Hekman. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 237-264.

Álvaro Echeverr, Juan. "Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue?" *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*, Eds. Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro, Copenhagen: Centraltrykkeriet Skive A/S, 2005.

Andrés González, Roberto & Jiménez Tavira, Gabriel. "Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty." *Ideas y valores*, No. 145 (2011): 113-130.

Barabas, Alicia. "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo" *Alteridades*, Vol. 10, No. 19 (2000): 9 – 20.

---. "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México" *INAH*, Vol. 1 (2010): 15 -36

Benjamin, Walter. *Discursos Interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*. Traducc. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989.

Bracamonte y Sosa, Pedro. *Tiempo cíclico y vaticinios: ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010.

Brennan, Andrew. *Thinking About Nature: An Investigation of Nature, Value and Ecology*. New York: Routledge, 1988.

Bunting, Ben. "Nature as Ecology: Toward a More Constructive Ecocriticism" *The Journal of Ecocriticism*, Vol. 7, No. 1 (2015): 1-16

Cahuich-Campos, Diana, et al. "El huerto familiar, la y el monte maya en las prácticas rituales y ceremoniales de las familias de X-mejía, Hopelchén, Campeche" *Relaciones*, No. 140 (2014): 157 – 184.

Carman, Taylor. "The Body in Husserl and Merleau-Ponty" *Philosophical Topics*, Vol. 27, No. 2 (1999): 205–226.

Cocom Pech, Jorge Miguel. *El abuelo Gregorio, un sabio Maya*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.

Costa, Malena. "La propuesta de Merleau-Ponty y el dualismo mente/cuerpo en la tradición filosófica." *A parte Rei. Revista de Filosofía*, No. 47 (2006): 1-7.

Cresswell, Tim. "Introduction: Theorizing Place." *Mobilizing Place, Placing Mobility: The Politics of Representation in a Globalized World*. Eds. Ginette Verstraete and Tim Cresswell. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2002, pp. 11-32.

De la Garza, Mercedes. *Aves Sagradas de los Mayas*. México D.F.: Facultad de Filosofía y Letras y Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Escobar, Arturo. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o pos desarrollo?" *Revista de la Universidad de North-Carolina*

Flys, Carmen, et al. *Ecocríticas, literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2010.

Freidel, David, et al. *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York: Morrow, 1993.

French, Jennifer. "Naturaleza y subjetividades en la América Latina Colonial: identidades, epistemologías y corporalidades." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 79 (2014): 35-56.

Giménez Montiel, Gilberto. "La cultura como identidad y la identidad como cultura"

---. "Territorio, cultura e identidades, la región socio-cultural" *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. 5, No. 9 (1999): 25 – 57.

---. *Teoría y análisis de la cultura*. Ciudad de México: CONACULTA, 2005.

Gruzinski, Serge. *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México D.F.: Colección Biblioteca del INAH, 1988.

---. "Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico." *Poetics Today*, Vol. 16, No. 1 (1995): 53-77.

González-Durán, Jorge. "La lengua de Cervantes, Góngora, Quevedo, Borges, García Márquez, Neruda y Paz es pequeña para el universo maya." *Vértice*, enero/febrero 2012: 91.

Hansen, Taylor & Douglas, Lawrence. "Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940." *Migraciones Internacionales*, Vol. 3, No. 1 (2005): 5-31.

Heffes, Gisela. "Introducción. Para una ecocrítica latinoamericana: entre la postulación de un ecocentrismo crítico y la crítica a un antropocentrismo hegemónico." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 79 (2014): 11-34.

Hirose, Javier. *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona en la región de los Chenes, Campeche*. Diss. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2008.

Larios, Vanessa. "Carne: Quiasmo cuerpo-mundo." *A Parte Rei, Revista de filosofía*, Vol. 42 (2005): 1-4.

Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales: lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1995.

León-Portilla, Miguel. *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya: ensayo de acercamiento*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Marrero Henríquez, José Manuel. "Pertinencia a la Ecocrítica" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 79 (2014): 57-77.

Martínez-Reyes, José. *Moral Ecology of a Forest: The Nature Industry and Maya Post-Conservation*. Tucson: University of Arizona Press, 2016.

Mediz Bolío, Antonio. *La tierra del faisán y del venado*. Mérida: Editorial Dante, S.A., 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta, S.A., 1994.

Montero Pérez, Jose-Antonio. *De toros y otras faenas*. Calkiní: H-Ayuntamiento de Calkiní, 2012.

Messer, Ellen & Lambek, Michael. *Ecology and the Sacred: engaging the antropology of Roy A. Rappaport*. University of Michigan: University of Michigan Press, 2001.

Morales Damián, Manuel Alberto. "Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya", *Cuiculco*, Vol. 17, No. 48 (2010): 279–298.

Northcott, Michael S. *Place, Ecology and the Sacred: The Moral Geography of Sustainable Communities*. London: Bloomsbury Publishing Plc. 2015.

Ortega Arango, Oscar. "El viaje iniciático del autor. *Secretos del abuelo de Jorge Miguel Cocom Pech*" *Universidad Autónoma de Yucatán, Seimiosis*, Vol 3, No. 15 (2012): 1-12.

Rappaport, Joanne. "Geography and Historical Understanding among the Nasa", *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Eds. Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro. Copenhagen: Centraltrykkeriet Skive A/S, 2005.

Reinaga, Fausto. *La Revolución India*. La Paz: WA-GUI, 2007.

Rincón Soto, Lucía. "Fausto Reinaga y su pensamiento amáutico: su crítica a la filosofía occidental" *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, Vol. 25, No. 2 (2014): 15–31.

Santos-Granero, Fernando. "Writing History into the Landscape", *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Eds. Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro. Copenhagen, Centraltrykkeriet Skive A/S, 2005.

Surrallés Alexandre & García Hierro, Pedro. "Introduction" *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Eds. Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro. Copenhagen: Centraltrykkeriet Skive A/S, 2005.

Villas-Rojas, Alfonso. *Los Elegidos de Dios: Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1987.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America" *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Eds. Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro, Copenhagen: Centraltrykkeriet Skive A/S, 2005.

Wiessner, Siegfried. "The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenges" *The European Journal of International Law*, Vol. 22 No. 1, (2011): 121-140.

Woolson, Maria Alessandra. *El espacio como espejo cultural. Reflexiones ecocríticas en América Latina a principios del nuevo milenio*. Diss. University of Arizona, 2014.

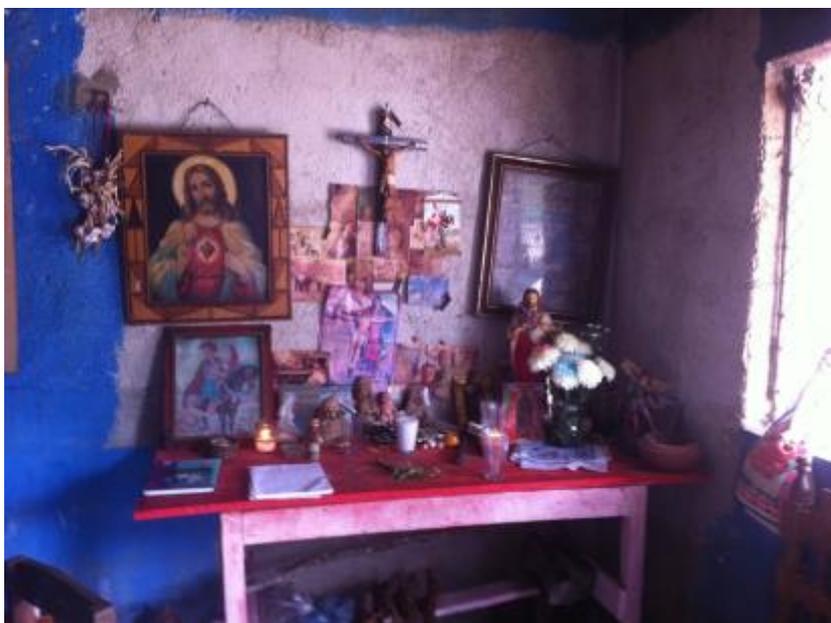
Xolocotzi et al. *La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995

Zimmerer, Karl S. “«Conservation Booms» with Agricultural Growth? Sustainability and Shifting Environmental Governance in Latin-America, 1985-2008” *Latin American Research Review*, Vol. 46 (2011): 82-114.

Anexos



Afbeelding 2: Doña Zanaida, X-men de Hecelchakán



Afbeelding 3: Taller de Doña Zanaida



Afbeelding 3: Taller de Doña Zanaida



Afbeelding 4: De la izquierda a la derecha, Don Emiliano, Doña Avia y Don Feliciano de la comunidad Ich-Ek



Afbeelding 5: Jorge Miguel Cocom Pech en la milpa donde hacía las ceremonias con su abuelo Gregorio

Afbeelding 7: El camino hacia la milpa del abuelo Gregorio



Afbeelding 6: La milpa de Don Gregorio Pech



Afbeelding 9: Don José-Manuel de la comunidad Suc-Tuc



Afbeelding 10: Doña Augustina y Don Gaspar de la comunidad Xcalot Akal



Afbeelding 11: Una reunión con los integrantes de la asociación civil: Ka Kuxtal Much Meyaj A.C.



Afbeelding 12: Durante una fiesta de la semilla nativa



Afbeelding 13: Ceremonia maya durante la inauguración de la feria del libro yucateco en Mérida, 4 marzo del 2016





Afbeelding 14: Primera reunión de la Consulta Previa, Libre e Informada en Tenabo, Campeche



Afbeelding 8: Don Gaspar durante una ceremonia

Afbeelding 9: Menonitas de la comunidad Yalnon



Afbeelding 11: Plaza comunitaria en la comunidad menonita Yalnon



Afbeelding 12: Campo de sorgo cerca de Las Flores, Campeche



Afbeelding 19: Deforestación en Las Flores, al sur de Hopelchén



Afbeelding 20: Deforestación cerca de Las Flores, al sur de Hopelchén



Afbeelding 13: Deforestación cerca de Las Flores, al sur de Hopelchén



Afbeelding 14: Campo de Sorgo, área deforestada