



Estudios de cultura maya

ISSN: 0185-2574

UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas

Alejos García, José

Íkin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya *

Estudios de cultura maya, vol. XLIX, 2017, Enero-Junio, pp. 247-271

UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas

DOI: <https://doi.org/10.19130/IIFL.ECM.2017.49.769>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281354516009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*Íikin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya** *Íikin and K'eex. Chronotopes of Maya Therapeutic Ritual*

JOSÉ ALEJOS GARCÍA

Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: En este artículo se discuten ideas de los mayas yucatecos sobre el tiempo en el espacio mitológico puestas de manifiesto en el ritual. Se analiza un ritual terapéutico para curar la rivalidad entre hermanos, proponiendo la ocurrencia de una transformación espacio-temporal que sucede en el acto ritual, así como un cambio en la “comida” como objeto de intercambio. El análisis aplica las perspectivas semióticas de Bajtin y Lotman, sobre todo sus reflexiones acerca del tiempo, el cronotopo, la memoria cultural y el papel de la mitología en la cultura.

PALABRAS CLAVE: rivalidad entre hermanos, mitología, ritual, cronotopo, cultura maya yucateca.

ABSTRACT: This paper discusses ideas Yucatec Maya have about time in the mythological space, which become evident in ritual. The analysis focuses on a therapeutic ritual performed to resolve the problem of sibling rivalry, arguing that a transformation of time-space takes place during the ritual performance, as well as a change in “food” as the object of exchange. The analysis applies the semiotic perspectives of Bakhtin and Lotman, in particular, their reflections on time, chronotope, cultural memory and the role of mythology in culture.

KEYWORDS: sibling rivalry, mythology, ritual, chronotope, Yucatec Maya Culture

RECEPCIÓN: 4 de noviembre de 2015.

ACEPTACIÓN: 25 de abril de 2016.

DOI: 10.19130/iifl.ecm.2017.49.769

Para Bernie y Leo

Introducción

El tiempo, las maneras de entenderlo y de vivirlo, han sido un tema fundamental de las ciencias humanas. En particular, la antropología ha contribuido a su comprensión mediante el estudio de las culturas indígenas del mundo, siendo las cosmologías, religiones, mitología y ritual, espacios centrales de esa investigación. Como ha ocurrido en otros campos de las humanidades, en su estudio del tiempo

* Este artículo fue presentado por el autor como ponencia en el Primer Encuentro de la Red Internacional RITMO (GDRI, CNRS) “Crear, destruir, transformar: las modalidades de las acciones rituales en Mesoamérica”. Agradezco a sus organizadores por la invitación a participar en este proyecto académico interdisciplinario.

entre las culturas no occidentales, la antropología se ha alimentado de las reflexiones provenientes de otras disciplinas científicas, sea para contrastar, cuestionar o confirmar las ideas del tiempo y, en todo caso, como un punto de referencia para la comparación intercultural. En especial, la distinción conceptual entre el tiempo cíclico y el lineal ha sido ampliamente examinado, siendo la obra de M. Eliade (2011) un referente sobre el tema. En este sentido, las investigaciones que se han efectuado en torno a las culturas de Mesoamérica muestran la importancia y el continuo interés por el tema, así como la diversidad de enfoques e interpretaciones.¹

Como una manera de participar en las investigaciones sobre las concepciones del tiempo en la cultura maya, este ensayo propone un enfoque particular, basado en el análisis de un ritual terapéutico de los mayas de Yucatán, documentado etnográficamente, comparándolo con otros estudios sobre el tema en el área maya, para luego analizar los datos a la luz de conceptos semióticos. El argumento de fondo consiste en mostrar que el ritual opera una transformación espacio-temporal con el fin de dar solución al problema que busca resolver. Para ello, empleo el concepto de cronotopo de Bajtín, inspirado en la concepción espacio-temporal de Einstein,² y que dicho estudioso aplicó para su teoría literaria, aunque como veremos, es una idea interesante para el análisis de la cultura en general. Asimismo, se busca vincular el concepto de cronotopo con planteamientos de Lotman, inspirados a su vez en la teoría termodinámica de Prigogine,³ en especial su distinción entre los tiempos cíclicos y lineal que el autor aprovechó para el desarrollo de su teoría semiótica de la cultura.

En síntesis, mi argumento de fondo consiste en que durante el ritual maya yucateco se produce una transformación de la estructura espacio-temporal, una complejización de la misma, operada por el especialista ritual,⁴ al trasladar la situación concreta —el aquí y ahora— hacia un tiempo-espacio otro, que planteo como un cronotopo mitológico. En realidad, esta observación acerca de las transformaciones espacio-temporales en el ritual no es nueva, pues ha sido señalada con anterioridad por varios investigadores,⁵ siendo Hanks (2000) un exponente para la cultura yucateca. La novedad, en todo caso, consiste en una mirada a los fenómenos culturales mesoamericanos desde la culturología rusa.

En cuanto al caso específico del ritual terapéutico de los mayas de Yucatán, el interés surge de mi lectura reciente de la investigación doctoral realizada por Orihuela Gallardo (2015), en la cual se documenta precisamente una transforma-

¹ Así se aprecia en la antología reciente, publicada por De la Garza (2015).

² Véase más adelante la discusión del concepto de cronotopo según Bajtín (1981: 84).

³ Lotman (1996: 214-248). En especial véase el análisis de Gherlone (2014: 43 ss.) sobre la aplicación de la teoría termodinámica de Prigogine en la semiótica de la cultura de Lotman.

⁴ Entre los mayas yucatecos se nombra *h'men* (o *h men*) al especialista ritual. Aquí empleo la grafía de las fuentes etnográficas consultadas. Es común referirlo como shamán en estudios antropológicos especializados, por lo que adopto el término, consciente de los problemas semánticos implicados. Véase para este caso Hanks (1984, 2000).

⁵ Véase la discusión sobre la concepción del tiempo en Mesoamérica de López-Austin (2015:12-13), en donde plantea la existencia de los tiempos secular y mitológico, así como el tránsito entre ambos.

ción espacio-temporal que ejecuta el *h'men* (especialista ritual), a fin de resolver un trastorno de salud, pero asimismo social en un sentido amplio, cuyo origen se atribuye a un “aire” o “espíritu”. Otro aspecto fundamental de este ritual consiste en una transformación de “la comida”⁶ que se entrega a la entidad sobrenatural, a fin de resolver el problema. La revisión de otras fuentes etnográficas y teóricas nos permite plantear que tanto el sentido cultural del ritual en cuestión, como la concepción espacio-temporal de fondo, no son exclusivas de los mayas yucatecos, sino que son rasgos compartidos por las culturas mesoamericanas.⁷

El *íkin*

Pasemos a considerar primeramente el caso reportado por la etnografía. Existen en la cultura maya de Yucatán el conocimiento, la experiencia y una compleja reflexión acerca de una relación de parentesco generadora de conflicto, con graves repercusiones para la vida familiar, para la salud, y de consecuencias incluso fatales en caso de no efectuarse el ritual correspondiente, mediante el cual se busca solucionar el problema. Básicamente, se trata de una rivalidad entre hermanos, el mayor y el menor, la cual se atribuye a la participación de un espíritu o “aire”⁸ existente en la persona misma del hermano mayor, que provoca un daño físico y espiritual al menor.

El síndrome de la rivalidad entre hermanos se encuentra ampliamente extendido en la región mesoamericana, conociéndose comúnmente como un estado *chipil* (vocablo de origen náhuatl), particularmente en el centro de México, donde se presenta como un tema de sentido común en la cultura popular, reconocido por los cambios de conducta tanto en el padre como en los hijos ante el advenimiento de un nuevo bebé en la familia. El síntoma más relevante de esta “chipilez” consiste en los celos del hermano/a mayor hacia el/la menor, que pueden empeorar y convertirse en un serio conflicto familiar si no se le presta la atención adecuada. En algunos casos, se observa la necesidad de efectuar un ritual terapéutico a fin de resolver la situación.⁹

Al parecer, la rivalidad entre el hermano mayor y el menor es un fenómeno de alcance universal, ampliamente documentado en la literatura mundial. Junto al *Popol Vuh* (1982)¹⁰ y la mitología nahua,¹¹ podríamos citar pasajes de La Biblia, de

⁶ Esta ‘comida’ puede ser considerada como una “ofrenda ritual”, en donde su sentido radica, no en su contenido alimenticio material, sino en la “energía vital” que simboliza, según la observación de uno de los dictaminadores anónimos.

⁷ Véase Bonfiglioli (2005), Gorza (2006), López-Austin (1996, 2015), Millán (1993), así como la antología publicada por De la Garza (2015).

⁸ Véase el estudio de Lupo (1999) sobre los “aires” como espíritus entre los nahuas.

⁹ Estas notas provienen de mis conversaciones informales con madres de diversa procedencia, residentes en la ciudad de México.

¹⁰ Véase más adelante la discusión del conflicto entre los hermanos en el *Popol Vuh*.

¹¹ Por ejemplo, en la *Crónica Mexicáyotl* (Alvarado Tezozomoc, 1949) se narra como el origen de la migración de los mexicas de Aztlán, fue causada por el odio del gobernante hacia su hermano menor.

la mitología romana, así como un extenso corpus del folclor narrativo europeo y ruso.¹² En todo caso, lo que me parece paradójico es la escasa documentación antropológica y lingüística acerca de este fundamental aspecto de la vida en las culturas mesoamericanas.

En su investigación etnográfica entre los mayas de la península de Yucatán, Orihuela Gallardo (2015) describe el caso de esta rivalidad entre hermanos, denominada en la lengua maya mediante el término *íikin*,¹³ así como el ritual terapéutico correspondiente, conocido comúnmente como *k'eex*, que la etnógrafa traduce como “cambio”, es decir, lo que se da a cambio de otra cosa, y que plantea como una relación de reciprocidad que se establece entre humanos y las “entidades” [sobrenaturales]. Esta condición *íikin* aplicaría tanto para los padres como para los hijos:

[...] el caso de los niños *íikin*, niños que en el vientre materno tienen influencia de los animales del monte para nacer con condiciones particulares [...] son conocidas como personas que tienen la capacidad de “comer” a algún miembro de su familia [...] pueden ser cualquiera de los dos padres o algunos de los hijos [...] los mayas expresan que los *íikin* son más fuertes que los hijos pequeños o los hermanos menores, tanto que su energía dominante puede provocar que el familiar enferme al “comerlo” (*ku hantik*). Es tan conflictiva la relación entre los *íikin* y el hermano menor, al que come, que la enfermedad provocada puede ocasionar la muerte del afectado (*ibid.*, 70-71).

En su estudio, la etnógrafa cita lo expresado por una mujer de Popolá, Yucatán, según la cual: “acá hay una *x'meen* [especialista ritual] que cura al *íikin*, eso es cuando los niños comen a sus hermanitos. Hay niños que tienen colmillos, son como vampiritos que comen a sus hermanos. Cuando pasa así se les debe

Asimismo, se narra sobre el conflicto entre Huiztilopochtli y su hermana mayor Malinalxochitl que dio por resultado una ruptura entre los mexicas, y la muerte de Coyolxauqui a manos de su hermano Hutzilopochtli.

¹² Véase la observación de Lotman acerca de los rasgos de la leyenda oral en la poesía rusa: “rasgos del hermano menor de los cuentos fantásticos populares: a pesar de su posición despreciada, es mejor que su ‘antípoda’ de alto rango y lo vence” (1996: 178).

¹³ La autora indica que “*íikin* (*icin*) en el diccionario colonial es traducido al español como lechuza o ave nocturna del monte que canta como lechuza y da gritos como niños... la lechuza y el murciélago son conocidos por los mayas como animales con carga conceptual un tanto negativa, pues la lechuza es un pájaro de mal agüero. Por un lado, se dice que cuando pasa la lechuza sobre la casa en la que vive un niño recién nacido lo puede robar su energía vital la familia reconocerá que el niño tiene dicha condición porque él tendrá dos o hasta tres remolinos en la cabeza o en el cuerpo se dice que los *íikin* pueden tener colmillos grandes, con los que comen la entidad anímica de sus hermanos menores” (*ibid.*, 72-3). En este sentido, es interesante la referencia de Lupo (1999: 244) acerca de la creencia nahua de “aires” como “espíritus malvados que viven en las cuevas en forma de murciélagos, de los que se dice que atacan a los seres humanos más débiles (especialmente a los niños), chupándoles la sangre y provocándoles la muerte”.

Sería interesante indagar en la relación que pudiera existir entre el término *íikin* con el término *ik*, “viento”, dado que los mismos mayas conciben al *íikin* como un “aire”.

hacer un *k'eex* para que no sigan comiendo". Tomando en consideración los datos recabados en su investigación, la autora concluye que, en efecto, "la narrativa muestra que los niños *íikin* pueden perder la condición a través de un tratamiento ritual" (*ibid.*, 71-72), es decir, entregando en calidad de intercambio un sustituto de lo que el *íikin* busca "comer".

La entrevista efectuada por Eli Casanova¹⁴ documenta un aspecto interesante del síndrome del *íikin*, consistente en el ritual *k'eex* que efectúa el especialista ritual a fin de evitar el aborto de una mujer embarazada. El *íikin* no se menciona explícitamente, sino que aparece allí como un sobreentendido¹⁵ que da sentido al ritual en su conjunto. La elaboración de una figura de niño, hecha del tronco del árbol de plátano, a quien se viste con ropa de bebé y su posterior tratamiento funerario, así como el dar al niño recién nacido un nombre "de juguete" o "apodo", señalan tanto la presencia del *íikin* en otro plano espacio-temporal, como sus requerimientos de 'comida', a los que responde justamente el ritual.

A continuación, reproduzco una extensa descripción del síndrome *íikin*, que Orihuela Gallardo nos ofrece en su discusión sobre la noción del cuerpo entre los mayas, la cual presenta coincidencias interesantes con el caso documentado por Casanova:

Al crecer el niño *íikin* mostrará tener una personalidad dominante ante los miembros de la familia, especialmente ante su hermano menor, pues dejará ver un comportamiento hostil. La preocupación de los padres al tener un hijo *íikin* recae en que el niño es muy peligroso para su hermano menor, ya que el hermano *íikin* comienza a "comerlo" poco a poco. Se dice que el *íikin* puede comer a su hermano hasta matarlo. La víctima comienza por enfermarse con frecuencia, así hasta llegar [a] debilitarse totalmente. Se dice que si no se hace el ritual de *k'eex* (cambio) la víctima no logrará sobrevivir. El ritual de *k'eex* se realiza con la intención de cambiar el cuerpo humano que se está comiendo por el cuerpo de una gallina o una paloma. Es decir, se sustituye con la carne de un ave el cuerpo humano que parece ser consumido al utilizar como comida a la entidad anímica de la persona. Para realizar este *k'eex* la *x'meen* (mujer ritualista) debe preparar a la gallina en forma ritual. La gallina es pasada por todo el cuerpo del devorador formando cruces y al llegar a la cabeza, la gallina muere. Esto ocurre entre velas encendidas, pronunciamientos de rezos y la quema de incienso. Una vez muerta la gallina del *k'eex*, es cocinada sin sal, ni condimento alguno, solamente debe estar cocido. Luego de haber sido presentada la gallina o paloma a los vientos, el niño *íikin* deberá comer toda la carne sin compartirla con nadie.

Una vez que se come la carne se recuperan los huesos y se envuelven en una manta, para después llevarlos a enterrar lejos del pueblo, a veces al monte, en otras ocasiones se entierra en el mismo solar. En todo el proceso ritual encontramos que se sustituye o se cambia el cuerpo de la víctima del *íikin* por el cuerpo de la gallina. Se hace aún más notoria la relación de la víctima del *íikin* con la gallina sacrificada por el trato que se le da a los huesos del animal, al enterrarlos en una manta, se

¹⁴ Véase un fragmento de esa entrevista en el Anexo.

¹⁵ Véase el análisis de los sobreentendidos en la cultura en Voloshinov (1997: 115 s.).

le da el trato funerario que se le daría al niño si hubiera muerto a causa de ser devorado simbólicamente por el *íkin*, haciéndole creer a este último que su víctima ha muerto (*ibid.*, 73-4).¹⁶

En esta descripción se señala un importante elemento de transformación de “la comida”, que se lleva a cabo mediante el ritual, que podemos interpretar como un fenómeno de isomorfismo, por un lado, entre el cuerpo del niño y el de la gallina/paloma, y, por otro, entre cuerpo y espíritu, que ocurre en el ritual terapéutico: “al hacer la sustitución de cuerpos por medio del *k’eex*, el *íkin* comerá el cuerpo de la gallina. Es decir, que para los mayas existe una semejanza entre el espíritu y el cuerpo, formando ambos una cosubstancialidad. En el ritual, ambos adquieren la misma condición” (*ibid.*, 74).¹⁷

Por otro lado, la etnografía describe otro ritual *k’eex* dedicado específicamente a la sanación del niño afectado por el *íkin*, el cual se caracteriza por otra transformación de “la comida”,¹⁸ consistente en lo siguiente:

El ritualista toma un tronco del árbol del plátano para darle forma humana. Así lo describe la *x’meen*, “le hago sus ojitos, su carita, todo queda así como persona”. También se puede usar una piedra llamada *ka’* (brazo de metate), ya que se considera que el *ka’* ya tiene la forma humana. Esta piedra es alargada y desgastada por el uso de molienda y se encuentra frecuentemente en el monte o en lugares cercanos a los *muulob* (cerros de piedra). Una vez que se tiene al “muñeco” o también nombrado “*k’eex*” se le viste con la ropa y manta del enfermo y se coloca cerca del niño mientras que el ritualista pronuncia los rezos y enciende velas. En ese momento, dice la especialista, se le quita al niño enfermo lo que lo estaba comiendo, lo cual es “un aire caliente”, es decir, un viento que obtenía la energía vital del niño que a la vez le consumía el cuerpo.

Una vez hecho eso, se le da un trato funerario al cuerpo del niño fabricado, es decir, se coloca el muñeco en un cajón de madera con las velas en las esquinas, se le nombra y se le llora como si fuera el niño de carne el que hubiera muerto. De manera que se hace creer al viento que el niño al que había afectado murió, pero en realidad fue su *k’eex* (cambio) el que está en la caja. Al finalizar el ritual se lleva a enterrar el muñeco muy lejos, dentro del monte. Algunas veces se entierra en el

¹⁶ En otro lugar de su etnografía, la autora señala que una madre también puede ser una persona *íkin* y devorar a sus hijos recién nacidos. En tal caso, se efectúa un ritual terapéutico similar (2015: 261).

¹⁷ Más adelante, la etnografía sintetiza rasgos considerados importantes para el reconocimiento del *íkin*, así como el sentido del ritual de intercambio: “La característica principal de las personas *íkin* es que tienen dos remolinos en la cabeza, a veces tres. También pueden tener los colmillos muy bien marcados o más largos que el común de las personas. Los *íkin* son personas más fuertes e inquietas, por lo que molestan mucho [a] los hermanos menores pues son más débiles. Los molestan tanto que llega un momento en que éstos comienzan a enfermar de tal forma que pueden morir. Se dice que el hermano mayor come al menor... comen la parte anímica del cuerpo humano o el cuerpo mismo, aunque de forma simbólica. El ritual realizado para remediar la enfermedad del pequeño devorado deja ver que en el *k’eex* no sólo importa el alma del animal, sino que también tiene un lugar prioritario el consumo de la carne” (260).

¹⁸ Véase además el testimonio recolectado por Casanova Morales de este procedimiento ritual en el Anexo.

terreno de la casa, pero en las orillas para que nadie pase cerca y se le pegue nuevamente el viento devorador (*ibid.*, 74-5).

La descripción anterior pone de manifiesto varios aspectos interesantes sobre la concepción del cuerpo, desplegados en este ritual terapéutico. Por un lado, se observa una noción de la persona que conjuga los elementos materiales con los espirituales en el señalamiento de los indicios corporales asociados al espíritu *íikin*.¹⁹ Por otro lado, se muestra cómo el consumo de la “comida”, tanto de parte del niño *íikin* como en el ritual terapéutico, no se reduce a su “energía vital” o a su aspecto simbólico, sino que comprende igualmente su elemento propiamente material: el niño *íikin* que está consumiendo el cuerpo de su hermano menor debe comer la carne de la gallina o paloma, y los huesos restantes deben ser enterrados mediante el ritual funerario, al igual que ocurre con el muñeco de plátano o el brazo de la piedra de moler. Esta descripción concuerda con lo registrado en la entrevista de Casanova. En ambos casos se reporta el procedimiento de intercambio que ocurre en el ritual, el dar la gallina/paloma a cambio del niño, entendiéndose la “comida” como “carne”, pero también como “energía vital”, o “espiritual”. Volveremos más adelante sobre la idea de “hacer creer” a la entidad espiritual que en efecto devora la carne de su víctima, así como del enterramiento de sus restos en el ritual funerario.

El ritual *k'eex*

En su interesante discusión acerca del concepto de intercambio entre los mayas yucatecos, Orihuela Gallardo (2015) reconoce al *k'eex* como un ritual de orden genérico y de fundamental importancia, presente en múltiples procesos complejos de la vida cultural de los mayas de Yucatán. Más allá del nombre particular que pueda darse a un ritual, éste será *k'eex* en la medida en que se establezca un intercambio, que generalmente involucra “comida”, pudiendo abarcar desde los rituales sociales, terapéuticos, agrícolas y cinegéticos: “Se llama *k'eex* a rituales realizados en diferentes contextos y en diversos ámbitos de actividad humana en el que esencialmente se cambia un elemento por otro” (*ibid.*, 236).

El *k'eex* es un don que los mayas entregan ritualmente y consiste en la entrega de un ave doméstica a las entidades. La importancia del don, en este caso, parece ser que está constituido por los dos elementos de mayor deseo para las entidades: el cuerpo como carne y la energía vital. El *k'eex*, como su traducción lo indica, es un cambio. Es decir, por medio de éste se entrega un animal en sustitución a la persona a la que las entidades tienen “abrazada”, “atada”, o “agarrada” provocándole a la víctima la disminución de la energía vital o la muerte simbólica (*ibid.*, 254-5).

¹⁹ Colmillos, remolinos, fuerza, conducta agresiva. Véase más adelante rasgos similares en la etnografía de Paul (1959).

La autora concluye reconociendo, como ya hemos señalado, que “El *k’eex*, como ritual de cambio tiene una posición predominante en la actividad ritual maya” (*ibid.*, 255).

El objetivo del ritual del *k’eex* es, entonces, prevenir, contener y detener los síntomas de enfermedad que hace a los humanos objeto de deseo de las entidades. Al momento en que se está padeciendo la depredación, el viento, de acuerdo a la narrativa, parece estar consumiendo la energía vital y afectando al alma. Sin embargo, de acuerdo a las referencias de los rituales, lo que los vientos o potencias comen simbólicamente es el cuerpo. En el caso del canibalismo del *way* es evidente que éste come únicamente la carne, sin tomar la energía vital, si no es que ya la ha tomado antes (*ibid.*, 265 s.).

El tema del alimento de los espíritus es complejo. Como ya se mencionó, Orihuela Gallardo señala, por un lado, el carácter simbólico del consumo, así como una complementariedad entre los elementos materiales e inmateriales de la comida: “para los mayas existe una semejanza entre el espíritu y el cuerpo, formando ambos una cosubstantialidad. En el ritual, ambos adquieren la misma condición” (*ibid.*, 74). En este sentido, explica la existencia de una “energía vital”²⁰ contenida en la comida, y que sería lo que consumen los espíritus. Por otro lado, la etnógrafa menciona un tipo de seres sobrenaturales denominados *way* [*wáay*], cuyo interés consiste en devorar cadáveres humanos, independientemente de la energía vital contenida en la carne. Al respecto, Casanova apunta que “los *way* también tienen la costumbre de comer carne de muertos en el cementerio por las noches. Podemos pensar que, en este caso, al *way* (entidad mitad humana y animal) sólo le importa la carne física y no las partes anímicas de las personas, ya que no podrían comerse a una persona viva”.²¹

Por su relación con este tema, me permito citar otro caso interesante de un ritual *k’eex* que registra Orihuela Gallardo, relativo al “pedido de la novia”, en donde se evidencia el sentido de intercambio en el ámbito de las relaciones de parentesco, y en donde se encuentra muy presente el elemento de la comida en otro contexto ritual.

Justo el día de la boda de una joven, la familia del novio acude a la casa de la novia y entrega un guajolote hembra y *sujuy* (virgen) relleno de carne de puerco. El guajolote hembra se entrega cocinado. En ese mismo momento, toda la familia de la novia recibe u *k’eex* (su cambio) y comienza a comerlo. Se debe comer el ave antes de que la novia salga de la casa hacia la iglesia. Después del casamiento, la novia no regresará a vivir a la casa de los padres y se incorporará a la familia del novio. La mujer pasará a ser como una hija para los papás del muchacho, incluso los debe llamar y considerar como sus propios padres (*ibid.*, 259).²²

²⁰ El término maya yucateco para esta noción de energía vital es *óol*, según la observación de un dictaminador anónimo.

²¹ Comunicación personal.

²² Véase otra descripción similar del *úkin* y de canibalismo ritual en *ibid.*, 260 ss.

El caso muestra claramente que se trata de un ritual de intercambio, es decir un *kéex*, en el cual la novia pasa a formar parte de la familia del novio, en tanto que la familia de la novia recibe “a cambio” la comida ritual, que debe consumir antes de que ella salga de su hogar. Vemos cómo al igual que ocurre en el caso del *íikin*, aquí también se presenta un fenómeno de isomorfismo semiótico (Lotman, 1996) en donde un “intercambio de mujeres” se expresa en el plano de un “intercambio de comida”: la entrega de la novia es isomorfa al consumo de la comida.

Íikin y k'éex entre los mayas

En la mitología maya antigua, el antecedente más relevante sobre la rivalidad entre hermanos se encuentra consignado sin duda en el texto k'iche' del *Popol Vuh*, específicamente en el relato que trata acerca de la rivalidad entre Hunahpú e Ixbalanqué, hijos de Xquic, con sus hermanos mayores, Hunbatz y Hunchouén, conflicto que concluye con la derrota de estos últimos, a quienes los primeros convierten en monos mediante un acto de astucia y de magia (*Popol Vuh*, 1984). A continuación, cito breves pasajes que describen el conflicto entre aquellos hermanos, donde destacan los sentimientos de odio, de envidia en los “corazones” de los mayores, y su deseo de matar a los menores. Es interesante notar el lugar que ocupa la comida en esta situación, tanto en la privación de comida a los menores, como en la trampa de comida (los pájaros), mediante la cual éstos logran vencer a los mayores:

Grandes sabios eran, pues, Hunbatz y Hunchouén y en su interior sabían todo lo relativo al nacimiento de sus hermanos menores. Sin embargo, no demostraban su sabiduría, por la envidia que tenían, pues sus corazones estaban llenos de mala voluntad para ellos, sin que Hunahpú e Ixbalanqué los hubieran ofendido en nada.

Estos últimos se ocupaban solamente de tirar con cerbatana todos los días; no eran amados de la abuela ni de Hunbatz ni de Hunchouén. No les daban de comer; solamente cuando ya estaba terminada la comida y habían comido Hunbatz y Hunchouén, entonces llegaban ellos Traían sus pájaros cuando venían cada día, y Hunbatz y Hunchouén se los comían, sin darle nada a ninguno de los dos...

Consultaron entonces los dos entre sí sobre la manera de vencer a Hunbatz y Hunchouén —...por los muchos sufrimientos que nos han causado. Ellos deseaban que muriésemos, que nos perdiésemos, sus hermanos menores... —Nuestros pájaros no caen al suelo. Id a bajarlos, les dijeron a sus hermanos mayores (*Popol Vuh*, 1984: 134-136).

Como he señalado con anterioridad, la rivalidad entre hermanos es un tema de mucha importancia en la mitología mesoamericana. Cabe señalar la duplicación de los personajes (dos hermanos mayores y dos menores) que se presenta en este pasaje, que como argumenta Lotman, es un fenómeno de desdoblamiento, propio del *sujet* mitológico (1996: 193 s.), como se verá más adelante.

Un antecedente etnográfico importante sobre el tema en cuestión lo encuentro en la investigación efectuada por Benjamin Paul (1959), entre la población tzutuhil de San Pedro La Laguna, Guatemala, publicado primeramente en 1950. Este investigador realizó una estancia en aquella población con el objetivo de estudiar precisamente la “rivalidad simbólica entre hermanos”, que a su parecer representa un fenómeno de parentesco de carácter universal. Al respecto, el autor cita una investigación previa realizada por David Levy, quien “por medio de sus experimentos de juego con muñecas, despertó actitudes hostiles en niños kekchíes de la región de Cobán, en Guatemala. Con base en estas y otras pruebas, Levy afirma que la condición de rivalidad entre hermanos “representa una experiencia universal dondequiera que la madre cuide de más de un niño” (Paul, 1959: 221).

En cuanto a las observaciones en el terreno efectuadas por Paul, podemos apreciar importantes similitudes respecto del caso yucateco, tanto del síndrome como del ritual terapéutico, que el autor describe de la siguiente manera:

Los sampedranos [habitantes de San Pedro La Laguna, Guatemala] creen que un niño puede destruir a un hermano pequeño “comiéndose” su alma o su espíritu. Los padres a veces recurren a un rito bien establecido, que se supone “cura” al ofensor de sus ansias fraticidas, para proteger a los recién nacidos de esos apetitos. Un especialista en ritos —una comadrona o un chimán— toma un pollo por las alas o las extremidades, y lo golpea contra la espalda del niño culpable, hasta que el ave muere. Ello se hace secretamente y en privado, sin que lo vea el recién nacido, que no puede presenciar la muerte. El animal sacrificado se cuece en un caldo apetitoso, que el niño mayor debe comer por completo, aun cuando sea en tres o cuatro comidas sucesivas. El especialista, o la madre, instruye al niño, mientras se mata, o come el pollo, haciéndole conocer el significado del rito de la siguiente manera: “Ahora otro hermanito (o hermanita) ha nacido; no debes comértelo. Este pollo será tu comida. Su carne es como la de tu hermanito. Debes cuidarlo y nunca asustarlo”. Si el niño come de buena gana, ello significa que se ha acallado su apetito rapaz, pero si se muestra renuente, quiere decir que tiene un espíritu impenitente” (*ibid.*, 203-204).

Un término nativo especial (*ch’ip*) se utiliza para designar al último hijo en una familia, y se le sigue aplicando todavía cuando llega a ser un adulto. Los indígenas tienen a los hijos últimos por dogmáticos, exigentes y fáciles de enojarse durante toda su vida. Observaciones de primera mano dan crédito a este punto de vista (*ibid.*, 206).

En relación a las señales y síntomas que permiten a los padres advertir que se trata de un niño “devorador”, Paul apunta que

La creencia de que cierto niño profesa un espíritu destructivo se funda en varias clases de pruebas. Por ejemplo, a veces se cree que un niño, que nace con dos rizos o con el cordón enrollado al cuello, tendrá un destino funesto. Cuando tiene dos o más años

puede acudir al rito curativo para proteger las vidas de los próximos hermanos. Si el hijo más joven continúa enfermizo y displicente, durante semanas o meses después de haber nacido, puede culparse al hermano que le sigue en edad, porque se teme que éste esté consumiendo lentamente el espíritu del vulnerable recién nacido la situación que más comúnmente lleva a la ejecución el rito es aquella en la cual varios niños mueren sucesivamente, mientras un hermano mayor sobrevive (*ibid.*, 212).

Otro importante aspecto coincidente con el caso yucateco, y con otros casos mencionados por Paul en el área maya, es lo que él denomina “canibalismo simbólico”, un motivo cultural “que da la *raison d'être* a la ceremonia de los hermanos. Uno de los temas simbólicos más persistentes de la cultura de San Pedro es la fantasía de ser devorado no se exagera al afirmar que los peligros imaginarios se presentan clásicamente en forma de canibalismo. / El tema se encuentra una y otra vez en el mito y en la leyenda” (*ibid.*, 218-219). A esto agrega que, según las creencias de los sanpedranos, “en el pasado la gente aquí no fallecía, porque no había enfermedades. Se comían a sus hijos, porque había muchos niños” (*ibid.*, 220-221).

Tanto en Oxchuc, como en San Pedro, una persona puede matar a otra devorando su espíritu. En la aldea maya de Dzitás, en Yucatán, se cree que un rito terapéutico (*kex*) puede extraer la enfermedad de un paciente. “El *kex* es el cumplimiento de una promesa hecha cuando un paciente está muy enfermo, en el sentido de que un pollo cocinado será ofrecido el contexto del rito sugiere que se hace a los vientos que causaron la enfermedad se dice oraciones en maya, mientras sostiene el pollo sobre la cabeza del paciente y lo estrangula hasta matarlo. Para un paciente, se usa una polla y para una paciente, un pollo [Redfield, 1940] (*ibid.*, 223).

Las descripciones de Paul, así como sus referencias del fenómeno en el área maya, muestran importantes coincidencias con el caso yucateco en discusión. Por un lado, encontramos la rivalidad entre los hermanos entendida como un problema familiar, cuyo origen se reconoce en la relación de los humanos con entidades espirituales. Por otro lado, se comparte la idea de que la solución a este problema debe darse mediante un ritual de intercambio, en el cual se ofrece “comida” a los espíritus a cambio del infante, y que este “alimento” comprende tanto la carne como el espíritu de los cuerpos. Todo ello apunta hacia un cambio que también ocurre en los planos espacio-temporales, que, como veremos más adelante, consiste en una dominancia de lo mitológico sobre lo cotidiano en el acto ritual.

Por otro lado, la idea acerca de un “canibalismo simbólico” como el sentido cultural de estas prácticas es otro aspecto señalado por las etnografías analizadas, y que comprende tanto el consumo material como espiritual de los cuerpos. Ello permite un acercamiento al fenómeno desde planteamientos recientes de la antropología perspectivista acerca de un carácter depredatorio presente en la relación entre los humanos y las entidades sobre humanas,²³ tema sobre el cual

²³ Orihuela Gallardo (2015: 22 ss., 260 ss.), Viveiros de Castro (2004, 2010).

estos materiales aportan elementos interesantes, pero que escapa a los objetivos del presente trabajo.

Referencias teóricas

En una antología de sus investigaciones sobre la cultura maya yucateca, Hanks (2000) proporciona algunos elementos teóricos y datos etnográficos de interés para un acercamiento al fenómeno del *íikin* y del ritual terapéutico asociado, si bien no encuentro referencias directas. Por un lado, indica que, en su discurso ritual, el shamán yucateco emplea la representación del cuerpo humano en su aspecto físico, el cual está hecho de los mismos elementos del mundo material, de tal manera que “el cuerpo o *wiínkil* de la persona es su tierra o *lúum*. Su respiración y animacidad son su aire o *iik*” (*ibid.*, 23).²⁴ El dato es interesante, pues se relaciona con la idea de la “consustancialidad” de cuerpo y espíritu planteada por Orihuela Gallardo, y, como veremos más adelante, resulta interesante abordarlo de acuerdo a la teoría de Lotman sobre el isomorfismo en la cultura, pues define el cuerpo de la persona como constituida de tierra y aire como elementos del “mundo material”.

Los rituales terapéuticos, por su parte, presentan para Hanks una “profunda regularidad de estructura”, los cuales están orientados al restablecimiento del orden en la vida del paciente (*ibid.*, 223). En tal sentido, esta relación bipolar entre el orden y el desorden ejemplifica lo que el autor considera una “máxima de la diferencia” que, entre otras cosas, permite comprender las maneras en que las distinciones entre la gente se encuentran marcadas en la acción ritual: diferencias entre la gente común y el shamán, o entre la gente, el shamán y los espíritus (*ibid.*, 223). Lo mismo ocurre, nos dice Hanks, respecto a la conceptualización del espacio y del tiempo entre ritual y ordinario: “un altar o espacio ritual es diferente de un espacio no ritual en términos de su orientación direccional y su función. Asimismo, el tiempo parece pasar de manera diferente en los dos contextos, con el tiempo ritual caracterizado por ciertas formas de reversión y transposición que son atípicas del tiempo no ritual” (*ibid.*, 223). Esta idea acerca de “ciertas formas de reversión y transposición” del tiempo —y del espacio— que ocurre en el ritual también ilustra la “máxima de la diferencia” propuesta por Hanks, y resulta de especial interés para nuestro propio argumento sobre la transformación espacio-temporal que opera el ritual *k'eex*.²⁵ Paradójicamente, a pesar de la importancia que el autor otorga a estos puntos de contraste, concluye que, en sí

²⁴ Todas las citas de textos publicados en inglés corresponden a mis traducciones.

²⁵ En su discusión sobre el mito como narración y como creencia, López-Austin hace dos menciones interesantes acerca de cambios espacio-temporales que identifica en la cultura mesoamericana. Por un lado, nos dice, el calendario mesoamericano se basa en la concepción de la irrupción de los dioses en el tiempo-espacio del hombre. En el mismo sentido, afirma que “la magia se ha basado en el manejo de los tiempos, en el dominio del tránsito de un tiempo-espacio a otro” (1996: 115-116).

mismos no revelan mucho acerca del shamanismo maya o de las relaciones entre el shamán y el paciente en el ritual terapéutico (*ibid.*, 223-224).

Otro punto de contraste que corresponde con la “máxima de la diferencia”, nos dice Hanks, ocurre en la inversión de la relación entre el shamán y los espíritus en la acción ritual, en donde el primero ejerce un poder sobre aquéllos, a quienes baja al altar desde su lugar de descanso para que intervengan en la curación: “literalmente los baja al altar”.²⁶ Más adelante, el autor retoma esta observación, mostrando la manera en que los espíritus guardianes trabajan con el shamán en el ritual terapéutico:

El shamán lleva a los espíritus guardianes a su altar mediante oraciones, y luego les pide que observen al paciente, a sabiendas de que ellos pueden ver el mal o la enfermedad, incluso si ésta se encuentra lejos o dentro del cuerpo. Los espíritus hacen esto y dan su diagnóstico al shamán mediante el humo visible en su cristal. El cristal ocupa el lugar del cuerpo humano, de manera que la ubicación del humo en uno u otro lugar indica la ubicación del mal en una u otra parte del cuerpo (*ibid.*, 229).

En mi opinión, esta idea, según la cual los espíritus bajan del cielo en que se encuentran reposando cuando el shamán los “baja” como un acto de poder para ayudarlo en el diagnóstico de la “enfermedad”, podría aplicar sólo para los “espíritus guardianes” y para los santos cristianos que describe Hanks, pues de otra manera contrastaría con aquella imagen reportada en la etnografía maya acerca de la omnipresencia de los espíritus, interactuando con la gente y alterando sus vidas constantemente.

Volviendo al tema de la transformación espacio-temporal que ocurre en el ritual, Hanks señala otro punto de contraste en aspectos del tiempo de memoria que organizan las diferencias entre los humanos y los espíritus.²⁷ Sin embargo, observa que, en la práctica ritual, esa memoria corresponde con la creación bíblica, y si bien los yucatecos en su mayoría consideran al shamanismo y su cosmología como elementos indígenas, son en realidad productos de la colonización europea.²⁸

²⁶ “The shaman’s subordinate relation to the spirits inverts, and he exercises power over them. He moves them from their resting places in the cosmos, literally lowers them to the altar. This practice is called ‘*éensik*’ (‘to) lower (them)’. Whereas the spirits ordinarily oversee human affairs from their perches in the heavens, in ritual they step in and change things in the world” (*ibid.*, 224). Esta idea, según la cual el shamán yucateco “baja” a los espíritus en los rituales de curación llamados *santiguar* aparece ya en un artículo temprano de Hanks (1984: 143), donde argumenta acerca de un principio cosmológico basado en un eje jerárquico vertical, de acuerdo al cual los espíritus se encuentran en distintos lugares, desde donde son bajados al altar, para intervenir en la experiencia humana.

²⁷ “While features of memorial time are present in performance, they are present as originating in a distant past. At this range, the differences between spirits, and between humans and spirits are fixed according to original creations, mythic events whose consequences define the present, and cosmological eras whose properties are immutable” (*ibid.*, 226).

²⁸ “The memorial history of contemporary shamanic practice belongs to the age of biblical creation, that is, a Europeanized world. Most contemporary Yucatecans consider shamanism to be indigenous, but it is a post-conquest indigeneity... Indeed, when one discusses shamanic practice with a specialist, it becomes clear that many aspects of the memorial cosmology, which is today considered an icon of a pure Indian past, are in fact colonial products” (*ibid.*, 227).

Por otro lado, el autor identifica una coexistencia de dos campos temporales durante el acto ritual que distinguen al shamán del paciente, donde el primero ocupa un marco temporal que atraviesa desde la memoria histórica hasta el presente del ritual,²⁹ pudiendo “estar consciente de las estructuras cósmicas de larga duración”, mientras que el paciente por lo regular desconoce tales estructuras de memoria (*ibid.*, 230). Sin embargo, aparte de ese importante reconocimiento de dos grandes temporalidades presentes en el ritual, también argumenta que los participantes del mismo comparten una “copresencia” frente al altar, que otorga cierta prioridad al marco temporal local.³⁰

Otra observación interesante acerca de las diferencias presentes en el ritual consiste justamente en las transposiciones de los campos espacio-temporales, donde los participantes pueden cambiar sus “campos corporales” e incorporar objetos de otros campos mediante actos de habla.³¹ “El ritual relaciona precisamente las estructuras cosmológicas distantes, de memoria, a las emergentes estructuras centradas del campo corporal” (*ibid.*, 241).

Finalmente, es interesante notar que en su tratamiento del ritual yucateco, Hanks reconoce a *saántiguar*, “santificación”, y *pa’iik’*, “exorcismo”, como los dos géneros terapéuticos más comunes, sin hacer ninguna mención del *k’eex* (*ibid.*, 226),³² que como hemos visto, parece ser un ritual de fundamental importancia para los mayas yucatecos y, en términos de la lógica del intercambio, para las culturas mesoamericanas en general.³³

²⁹ “... the lived present of ritual performance is never a simple simultaneity. Rather, it is an internally complex process produced by the interactions of elements rooted in distinct temporal fields ... One important plane of difference between the participants then is their unequal access to the different historical sectors of the present ... The vast asymmetries in knowledge and understanding that separate shamans from their patients and friends result in similar discrepancies, since the former occupy a temporal framework that reaches from memorial history to the emerging situation of performance and henceforth, whereas the latter have only diffuse access to the memorial histories in which shamanism is rooted” (*ibid.*, 230).

³⁰ “We can say that coparticipants in ritual find a common “footing” in their bodily copresence before the altar. This fact gives a certain priority to what we called the local temporal frame, for it is here that copresence is defined.

It is important to see that action takes place on more than one level, and the ritual now is not coextensive with participants’ body time. The easiest way to see this is to consider that, while copresent at the altar, shamans and patients describe events from the past, eventualities in the future, and places distant from their current here-now” (*ibid.*, 233-234).

³¹ “Participants in ritual (as in other kinds of interaction), are not fixed permanently in their corporeal field, but can take up a footing in other frames, just as they can bring objects from other frames into their corporeal field through speech” (*ibid.*, 237).

³² Tampoco encuentro mención al *k’eex* en otros estudios de Hanks dedicados al ritual yucateco, Véase Hanks (1984, 1993: 84 ss.).

³³ Véase el estudio etnográfico de Millán (1993), en que analiza diversos rituales entre los grupos étnicos del sur de Oaxaca, argumentando que “la lógica ceremonial es la lógica del intercambio” (1993: 184). Véase también la etnografía de Bonfiglioli (2005: 181) sobre una danza tarahumara, donde se muestra al principio del don como la lógica del ritual terapéutico.

El cronotopo mitológico en el ritual

En Bajtín el concepto de cronotopo ocupa un lugar central de su teoría literaria, pero también de su antropología filosófica. Los cronotopos que, en su opinión, definen los géneros literarios, también organizan la vida social, en tanto funcionan como “totalidades concretas”, “géneros”, “unidades”, que organizan la intrínseca relación entre espacio y tiempo en la cultura.

Nombramos *cronotopo* [literalmente “tiempo-espacio”] a la intrínseca conexión de relaciones temporales y espaciales que se expresan artísticamente en literatura. El término [espacio-tiempo] se emplea en matemáticas, y se introdujo como parte de la teoría de la relatividad de Einstein. Lo que nos interesa es el hecho que expresa la inseparabilidad del espacio y el tiempo [el tiempo como una cuarta dimensión del espacio] en el cronotopo artístico literario, los indicadores espaciales y temporales se encuentran fusionados en una sola y cuidadosamente concebida totalidad concreta — puede incluso decirse que es precisamente el cronotopo el que define el género y las distinciones de género, pues en literatura la categoría primaria del cronotopo es el tiempo. Asimismo, en tanto categoría formalmente constitutiva, el cronotopo determina en un grado significativo la imagen del hombre en la literatura. La imagen del hombre es siempre intrínsecamente cronotópica. (Bajtín, 1981: 84-85)³⁴

Así, retomando esta categoría analítica de Bajtín, es posible plantear la existencia de dos cronotopos fundamentales que estructuran el fenómeno ritual. Por su parte, en su teoría semiótica, Lotman retoma las ideas bajtinianas sobre el espacio-tiempo y los géneros de la memoria social. En especial, plantea una distinción fundamental entre el tiempo mítico y el tiempo ordinario, el primero caracterizado por ser cíclico, continuo y ordenado, y el segundo por ser un tiempo lineal, irreversible, histórico. Ambos paradigmas temporales coexisten en la cultura, cada uno con su dominancia específica, dependiendo de las esferas semióticas de la cultura. A continuación, intentaré vincular las ideas de ambos pensadores a fin de aplicar sus conceptos como herramientas para el análisis.

En efecto, al preguntarnos acerca de las características del tiempo en el espacio ritual, el *k'eex* nos muestra la participación de dos dimensiones temporales interconectadas: por un lado, el tiempo ordinario, el tiempo lineal en el que transcurre el aquí y ahora, en el cual se desenvuelve el conflicto familiar y, por otro lado, la introducción por parte del shamán de otro tiempo-espacio mediante

³⁴ “We will give the name *chronotope* [literally “time-space”] to the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature. This term [space-time] is employed in mathematics, and was introduced as part of Einstein's Theory of Relativity ... What counts for us is the fact that it expresses the inseparability of space and time [time as a fourth dimension of space] ... In the literary artistic chronotope, spatial and temporal indicators are fused into one carefully thought-out, concrete whole ... it can even be said that it is precisely the chronotope that defines genre and generic distinctions for in literature the primary category in the chronotope is time. The chronotope as a formally constitutive category determines to a significant degree the image of man in literature as well. The image of man is always intrinsically chronotopic”.

el cual se establece la interacción, la comunicación con los espíritus. Es así como ocurre la traslación del problema del *íikin* al plano mitológico, a las relaciones fundantes entre humanos y las entidades sobrenaturales.

Esta transformación que ocurre en el plano espacio-temporal durante el ritual *k'eex* consiste en la irrupción del espacio-tiempo mitológico en el plano de la temporalidad “ordinaria”. En efecto, el procedimiento terapéutico (“curar” el *íikin*) no se enfoca en la temporalidad ordinaria de las relaciones conflictivas entre los hermanos mayor y menor, sino que, por el contrario, remite el problema a “los orígenes”, a los fundamentos de la vida social, al *k'eex* como eje axiomático de la vida social. En este sentido, me parece que el ritual opera una “reversión” del tiempo-espacio ordinario al mitológico, en el sentido de una “vuelta al pasado” (a la condición originaria, al contrato original del intercambio) con el propósito de influir en el futuro (lograr la sanación del niño).³⁵

Por otro lado, la transformación de la comida que se opera en el ritual en tanto objeto del intercambio (el cuerpo del niño por la gallina y sus huesos; la suplantación del cuerpo del niño por la figura de tronco de plátano y su entierro) es un isomorfismo semiótico que pone en evidencia esta transformación de los planos espacio-temporales, del aquí y ahora de la vida ordinaria en que ocurre el conflicto entre los hermanos, al allá y entonces en que sucede el acto del intercambio. El hecho de que los espíritus supuestamente “no se den cuenta” de la diferencia de “la comida” o de “la muerte” del niño, muestra que el acto ritual opera de manera simultánea en estas dos esferas espacio-temporales. El testimonio recopilado en el anexo da cuenta de este procedimiento ritual de transformación de la comida de los espíritus, así como de la necesidad de efectuar un ritual funerario que convenza a los espíritus de la “muerte” del niño. Es significativo el señalamiento de que al niño salvado mediante el ritual se le nombre con un apodo en vez de su nombre real y se le trate como un “juguete”. En mi opinión, no es que se busque “engañar” a los espíritus, sino que estos consumen la comida, escuchan las palabras y reciben los actos de los humanos, pero ubicados en el plano de su propio cronotopo mitológico.³⁶

Vemos cómo la situación de la vida ordinaria se desdobra isomórficamente, para proyectarse hacia un cronotopo mitológico, al interior del cual los hechos sociales y el procedimiento ritual cobran pleno sentido. Se trata, pues, del reconocimiento de la existencia de dos esferas espacio-temporales, cada una de las

³⁵ Esta “reversión” del tiempo es una observación que se encuentra presente en los análisis de Hanks y de otros autores, citados anteriormente.

³⁶ Al respecto, es interesante la observación de López-Austin sobre estas dos dimensiones espacio-temporales “Algunas veces se traspasa el umbral por orden de los dioses o por mero accidente. Transitan ritualmente las oraciones y los aromas de las ofrendas. Pero en el paso se distorsiona la naturaleza de las cosas... el humo de aquí se convierte allá en tortillas para los rayos ... el oro del anecúmeno, aquí se torna en excremento... el viajero que está en el anecúmeno por un período prolongado, encuentra al volver que en las dimensiones del ecúmeno fue sólo un instante, o por el contrario...” (López-Austin, 2015: 25).

cuales estructura y da sentido a los acontecimientos que ocurren a su interior, y que se intersectan mediante la acción ritual.³⁷

El concepto de cronotopo muestra aquí su aplicabilidad, al permitir explicar la manera en que los acontecimientos y las personas mismas se estructuran o “ubican” de acuerdo a esferas espacio-temporales propias de la cultura. De entrada, el problema de la rivalidad entre hermanos y la “enfermedad” del niño (cronotopo de la vida ordinaria) no recibe un tratamiento en ese mismo plano, sino que es conceptualizado y trabajado en el plano mitológico, donde rige el principio de intercambio entre humanos y entidades extrahumanas. La reflexión de Bajtín acerca de la cronotopicalidad de la imagen del hombre requiere aquí de un comentario.

Bajtín entendió el cronotopo como la intrínseca relación del tiempo y el espacio, como la cuarta dimensión del espacio y, por lo mismo, como un rasgo fundamental de la vida cultural. Si bien el interés de este pensador se enfocó en la aplicación del concepto para los estudios literarios, su potencial para el análisis de la cultura es muy amplio. Como han mostrado varios investigadores, el cronotopo refiere a la materialización del tiempo en el espacio, en el cuerpo, y, con ello, al posicionamiento del sujeto en el tiempo y el espacio. Esta ubicación del sujeto le permite estructurar una visión propia, un *horizonte* desde el cual relacionarse con el mundo. Así, el cronotopo se constituye como un fenómeno que posiciona al individuo y lo conecta con su grupo social y su cultura. En tal sentido, Corner (1997: 409) argumenta que la idea cronotópica en Bajtín antecede a la formulación del concepto mismo, encontrándose ya en su temprana concepción del sujeto como un ser social consciente de su ubicación espacio-temporal.

El cronotopo como eje axiológico del sujeto, estructurante de su visión y de su posicionamiento en el mundo, es por lo mismo un referente de la memoria, de una memoria colectiva que le permite ubicarse socialmente, abriéndole a la vez la posibilidad de cambiar de esferas espacio-temporales, como de hecho ocurre con el caso del shamán maya. En su discusión acerca de la función de los cronotopos culturales como dispositivos estructurantes de la memoria social, Wall (1997: 436-437) muestra cómo la conciencia de pertenencia a grupos sociales y la identidad personal están vinculadas al lugar que se ocupa en el tiempo y el espacio al interior de la cultura.

Ahora bien, lo interesante en nuestro caso es justamente la transformación que ocurre de la esfera espacio-temporal de la vida ordinaria, en donde el tiempo transcurre de manera lineal e irreversible, a la esfera instaurada por el shamán, donde el tiempo parece revertirse, para ubicar a los sujetos involucrados, incluyendo aquí a los espíritus, en el cronotopo mitológico. Esto nos lleva a plantear la coexistencia de dos cronotopos: el existencial de la conflictiva relación de

³⁷ Es interesante en este sentido la observación de Millán respecto a este isomorfismo que opera la acción ritual: “Si se ofrendan bienes culturales a través de las mayordomías, es sólo para recibir bienes naturales a través de las cosechas” (1993: 99).

parentesco, y el mitológico, de la relación de intercambio entre humanos y entidades sobrehumanas, ambos puestos en interacción mediante el ritual.

Esta interacción entre ambos cronotopos puede ser entendida a la luz de la teoría semiótica de Lotman, quien desarrolla el tema espacio-temporal en la cultura en términos de una topología y de una distinción fundamental entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico (Gherlone, 2014: 25 ss.). Por un lado, el autor se interesa por el fenómeno del isomorfismo, u homomorfismo, mediante el cual se reproduce un mismo objeto en diversos niveles espacio-temporales de la cultura, como ya hemos señalado respecto a la duplicación (multiplicación) de un *sujet* mitológico.

Todos los tipos de división del espacio forman construcciones homomórficas. El espacio ritual copia de manera homomorfa el universo, y, al entrar en él, el participante del ritual ora se vuelve (al tiempo que sigue siendo él mismo) un espíritu del bosque, un tótem, un muerto, una divinidad protectora, ora adquiere de nuevo una esencia humana... gracias a la división del espacio, el mundo se duplica en el ritual, de la misma manera que se duplica en la palabra (Lotman, 1996: 84).

Así también, Lotman argumenta sobre la coexistencia de dos temporalidades en la cultura, por un lado, el mito con su carácter no discreto, subordinado a un tiempo cíclico,³⁸ y por el otro la temporalidad lineal, propia del texto histórico. En el mito

los acontecimientos no tienen un despliegue lineal, sino que sólo se repiten eternamente en cierto orden dado. La narración de tipo mitológico no se construye según el principio de la cadena, como es típico del texto literario, sino que se enrolla, como un repollo, en el que cada hoja repite con ciertas variaciones todas las demás, y la repetición infinita de un mismo núcleo de *sujet* profundo se enrolla en un todo abierto a nuevos crecimientos./ El principio del isomorfismo, llevado al límite, reducía todos los *sujets* posibles al *sujet* único, que era invariante para todas las posibilidades mitonarrativas y para todos los episodios de cada uno de ellos (1996: 193-194).

El autor plantea que en el mundo arcaico la narración mitológica era parte de un todo integral, de una estructura ritualizada, internalizada en la vida cotidiana y fijada en la memoria de la colectividad con ayuda del ritual. Los textos mitológicos eran ritualizados y narraban sobre el orden original del mundo, sobre sus leyes de surgimiento y existencia, y donde los acontecimientos narrados se repetirían invariablemente. “El mito no se contaba, sino que se ejecutaba en la forma de una compleja representación dramática ritual en la que la narración verbal no era más que un componente particular” (*ibid.*, 195).

³⁸ “La conciencia mitológica se caracteriza por una relación cíclica y cerrada con el tiempo. El ciclo del año se asemeja al del día; la vida humana a la vegetal; la ley de nacimiento-muerte-renacimiento reina sobre todas las cosas. Una ley universal de ese mundo es la semejanza de todo con todo; la relación estructural organizadora básica es la relación de homeomorfismo” (Lotman, 1998: 28-29).

Pero, nos dice el autor, la humanidad nunca ha contado solamente con la conciencia mitológica, y siempre han existido tipos de textos creados por la colectividad acerca de la vida cotidiana, de eventos extraordinarios que rompían con el orden del mundo, que no debían repetirse, textos organizados de acuerdo al carácter discreto del pensamiento verbal. Lotman concluye que “la visión continua-no-discreta del mundo y la modelización verbal-discreta del mismo poseen un enorme valor intelectual-cultural”, y que la convergencia de ambas dio por resultado una pérdida de la función mágico-sacra del mito y el surgimiento del texto artístico (*ibid.*). Podemos concluir entonces con el reconocimiento de ambas temporalidades y de su convergencia en los espacios de lo cotidiano y del ritual. Así, en el plano de la vida ordinaria, el pensamiento mitológico parece ocupar un lugar de trasfondo, mientras que durante el acto ritual se proyecta como el pensamiento dominante.

Comentarios finales

El caso que hemos discutido presenta múltiples puntos de interés y aquí sólo hemos buscado desarrollar un argumento respecto a sus características espacio-temporales, pero es claro que permanecen otros temas de gran relevancia para la antropología mesoamericana que merecen de un estudio específico. Se abren novedosas interrogantes, algunas de las cuales aquí sólo puedo apuntar:

El tema del “canibalismo simbólico” presente en este caso permite relacionar las prácticas rituales englobadas en el concepto *k’eex* con temas contemporáneos de las ontologías indígenas, como son las relaciones entre los humanos y las entidades no humanas. Ello nos proporciona elementos para cuestionar justamente la aplicabilidad del término “reciprocidad”, considerando que el de “intercambio”, marcado por la propia semántica del término *k’eex*, es más cercano al pensamiento maya. Al parecer, este intercambio es un procedimiento genérico para las relaciones entre los humanos y las entidades extrahumanas, centrado en el “dar algo a cambio de algo”. En esto parece existir el sobreentendido según el cual los humanos deben “dar” a las entidades algo que ellas quieren, que *grosso modo* es comer su cuerpo y/o su espíritu. Se abre aquí la interrogante acerca del carácter “depredador” de esas entidades, así como de las estrategias humanas para enfrentar esa condición existencial.³⁹

La comida, como el objeto primordial del intercambio, también es un tema complejo pues, como hemos visto, ocupa un lugar central en el ritual, incluye cuerpos y espíritus, y al menos dos dimensiones espacio-temporales que se intersectan en el mismo. En este sentido, aproximarse al intercambio de comida en múltiples ámbitos de la vida social desde el punto de vista del isomorfismo semiótico puede ser de mucho interés para el estudio de la cultura.

³⁹ Justamente, el caso del canibalismo simbólico y la depredación permite problematizar la idea misma del “intercambio”. Agradezco la observación del dictaminador anónimo sobre este tema.

Por otro lado, una implicación metodológica importante derivada de nuestro análisis es que nos permite reflexionar acerca del tema del “contexto de enunciación”, ya que por lo general los etnógrafos suelen registrar los contextos de situación, o inmediatos, hoy en día apoyados con sofisticados aparatos audiovisuales, mientras los lingüistas examinan las referencias verbales de los mismos contextos, pero al hacerlo pueden estar dejando de lado o minimizando la importancia de aquellos contextos no verbalizados ni señalados expresamente, que a menudo se encuentran presentes como sobreentendidos,⁴⁰ y que en los rituales pueden ser precisamente los contextos fundamentales, en nuestro caso, el contexto del “gran tiempo”, es decir, el cronotopo mitológico del ritual *k'eex*.

En fin, el caso que hemos examinado permite reflexionar acerca de una sabiduría cultural encerrada en las prácticas rituales de los pueblos originarios, un saber acerca de la importancia de los principios mitológicos para enfrentar los grandes problemas de la vida.

Anexo

[Entrevista a dos mujeres adultas de la comunidad de Dzitnup, comunidad de Valladolid, enero de 2015. Entrevista, transcripción y traducción de Eli Casanova Morales. El fragmento de esa entrevista cuenta con la autorización de su autor].

Hablante 2: más úuchilo' más tak, jela'an u meyajta'a[l], más chistoso men [l] elo' de k'exbi[l] ubeeta'alo'[ob] jach yéete[l] tak u chéen, chéen winkililo', bix ya'alal u k'aaba' [l]e winko' be'ela' beyo' ¿Bix ka'achi[l] tia? Meeno'obo', ma' meeni', meen, puro yéete[l] meen ku yaanta[l] tak u chéen k'eexi', chéen, u li'isa[al] t'aanil uya'a[li]ko' beyilo', u k'áataja'ano' ti' Dios beyilo', ku yaanta[l].

Hace tiempo hasta, se hacía diferente, más chistoso porque lo hacían de *k'eex* [intercambio] así lo hacían hasta con un cuerpo, cómo era el nombre de la persona que lo hace hasta hoy ¿Cómo era tía? Los *meen*, era *meen*, *meen*, con el *meen* se realiza el *k'eex*, hasta se levanta la palabra, así se dice, la pedida [súplica, rogación] a Dios, se realiza.

Hablante 3: Óo[l] bey u yaanta[l], óo[l] bey u yaanta[l] estén, personae' mun kuxt u mejen paala[l], ken u yila'a[l] men [l]e maama' embarazada tu ka'ateno' ku t'ana[l] túun biin ma'ak máax u kanmaj, beyo' ku meyajta'a[l] biin de ja'as, meyajta[al] de porma winik, ts'ooke' túun biine' ku velarta'a[l] biin, ku velarta'ale' iKim [l]e chan paalo'l, ku mu'uku[l] ola biin mun kimi[l] biin uje[l] mejen champa[l] yaan tucuerpo [l]e maamatsilo'.

⁴⁰ Véase el planteamiento sobre los entimemas de la cultura en Voloshinov (1997: 106-137).

Así como existe, así como existe, una persona que no viven sus bebés [no se logran, siempre aborta], cuando sepa la mamá está embarazada de nuevo entonces creo que se llama a la persona que sabe [de eso], se dice que así se realiza de plátano, se realiza en forma de persona, se dice entonces que después se vela, se vela [se dice] ¡Se murió el bebé!, se entierra se dice que para que no se muera el otro bebé que tiene en su cuerpo la mamá.

Hablante 1: Wa ku embarazarkubaj beyo' mix tun, ku abortar beyo'.

Si se embaraza y no..., y aborta.

Hablante 3: Yóol u kuxta[l] túun le meeta'a[l] túun de beyo' de ja'ase', ku mu'uku[l].

Para que sobreviva se realiza así de plátano, [luego] se entierra.

Hablante 1: Pero ku ts'aaba[l] u nook' le ja'aso' ¿Wa bixi[j]?

Pero se le pone ropa al plátano ¿O cómo?

Hablante 2: Ku ts'aaba[l].

Se le pone.

Hablante 3: Ku ts'aaba[l] biin.

Se dice que se le pone.

Hablante 2: Ku meeta'a[l] u chan muñeco jach de ja'as.

Se realiza un pequeño muñeco en verdad de plátano.

Hablante 3: Hasta ku bo'ota'a[l] biin yéete[l] taak'in.

Se dice que hasta se le paga con dinero.

Hablante 2: ¡Juu! Ku bo'ota'a[l], ku máansa'al le ja'as yáan tsi'iko', mene' óol bix [j]u[n]túul le señora tek kaajlo'ono', estén, chéen embarazarnak beya' ku kim[i]l u neene', ken embarazarnake' ku kim[i]l u neene', yaan kex cinco u neene' kimi[j] seguidos. Ts'o'ok túune' ka'[aj] a'ala'a[b]ti' beyilo' yaan u meet[i]k [l] e k'eexo', k'eex u ya'ala[l]. Ka'[aj] túun ka'a embarazarnaj jach beya' tak de tres wa de dos meses bey ts'u yóoytik bey k'oja'an ka'ateno', ka a'ala[b]ti' tia'a[l] ka utslak ku yil le champ[a]lo' yaan u meet[i]k [l]e keexo', keex u ya'ala[l]. Ka'[aj] túun

meyajta'abij ja'aso', ka meyajta'ab u icho'ob, bey pólbi[l] meeta'ab [l]e champ[a] lo', ka[aj] ts'ooke' ka[aj] ts'aab u chan nook'.

Sí, se le paga, [también] se pasa al plátano entre los huanos, es como una señora de nuestro pueblo, estén, cuando se embarazaba se moría su bebé, cuando se embarazaba se moría su bebé, fueron como 5 bebés que se murieron seguidamente. Después se le dijo así "tienes que realizar el *k'eex*" se dice *k'eex*. Cuando se volvió a embarazarse de tres o dos meses de que ya se enteró de que está embarazada otra vez, y se le dijo que para que se pueda curar y que pueda volver ver [vivo] al bebé tiene que hacer el *k'eex*, *k'eex* se dice. Entonces se realizó el plátano [en forma de persona], se le realizaron sus ojos, así a mano se realizó el bebé, cuando se terminó se le puso su ropita.

Hablante 1: De hipil wa chéen de pañal.

De hipil o de pañal.

Hablante 2: Vestirta'ab bey [j]u[n]túu[l] chan neene', ka[aj] ts'ooke' ka[a] j jo'sa'ab u k'aaba' beyilo', ma' de chan xíib meeta'abij, de chan xíib. Ka[aj] meeta'ab biin beyilo' ka[aj] ts'ooke' ka[aj] ts'aabti' Yooyo biin, de báaxbi[l] ba'a[l], ka[aj] a'ala'ab beyilo' ka[aj] estén chéen mu'uk [l]e chan paalo', ma', ma'; [l]e ke kimo' leti'e' yáanal u k'aaba' ts'aabi[j], [l]e yaanchajo' [l]e ts'aaba' u k'aaba' de Yooyo', men chéen báaxabi[l] ba'a[l] mix wiinki' men leeti' úuch kimik beyo', estén, ka[aj] túun ts'o'ok biin beyo', ka[aj] túun biin velarta'ab [j]u[m]p'ée[l] noche beyo', tun velarta'a[l] men sáam kim[i]k [l]e champ[a]lo', ka[aj] ts'o'oke' ka[aj] mu'ukij, ts'o'ok u mu'uku[l] beyilo'. Pero antes u muúk[u]le máansa'ab tu yáan [l] e tsi'ik beyilo'.

Se le vistió como un bebé, después se le puso nombre, se hizo de un varoncito, de varón. Se dice que cuando se hizo después se le puso Yoyo, una cosa para jugar, y se dijo así y se enterró al bebé, no, no; el que murió [el de plátano] se le puso otro nombre, al que nació se le puso el nombre de Yoyo, porque sólo es una cosa para jugar no es una persona [metáfora] porque ya había muerto, estén, se dice que cuando terminó, se dice que se veló una noche, se estaba velando porque ya se había muerto el bebé, luego se le enterró, después se le enterró. Pero antes de enterrarlo se pasó entre los huanos.

Hablante 1: ¿Ba'ax [l]e tsi'iko'?

¿Qué es el *tsi'ik*?

Hablante 2: Lete' xa'ano', xa'an, bey u naj in paapaje', naj de xa'an, lugar u jo'sa'a[l] te' joonajo', te' ku wa'ach[a]l le tsi'iko', ku wa'ach[a]l le xa'ano', ku jo'sa'a[l] tun pu'ulu[l] beyo', pu'uli[j] men ts'u kimi[l] [j]u[m]p'ée[l] ba'a[l] mun

servir; ka[‘aj] ts’o’ok túune’ ka[‘aj] mu’uki’, ts’o’ok u mu’uku[l] túune’ pues [l]e maama te’ ku sen o’ot[i]k u neene’ yóok’o[l] biin u tumba bey u hijo’.

Es el huano, el huano, como en la casa de mi papá, una casa de huano, en vez de que se le saque por la puerta, se abre un espacio entre los huanos, se abre, y se le saca para tirarlo, se le aventó porque ya murió, es una cosa que no sirve, cuando acabó se enterró, entonces ya se enterró, entonces se dice que la mamá le llora mucho al bebé sobre la tumba de su hijo.

Hablante 1: Pero k’a’abet u yo’otik.

Pero lo tiene que llorar.

Hablante 2: Debe ser u yo’otik, yaan u yook’tik, yaan u bin beyil u sen o’ot u hijo, ku ya’a[l]ik beyo’: -Ba’en kimi[l], ba’en beya’-. Ken tso’okok túune’, [l]e maama tun chéen ta’aytak u k’uch[u]l u k’iin u yaant u neene’ beyilo’, yaan xan u kanáanta’a[l] beyilo’, osa ken yaanak [l]e champ[a]l le ken jo’o [l]e chan, [l]e chéen yaanak [l]e champ[a]lo’, ken a’ala’ake’ chéen báaxabi[l] ba’ali[l] yaanchajij -Chéen manbi[l] tin beetaj, chéen tin maan [l]e chan báaxabi[l] ba’ala’- wa según ba’ax k’aab[a]’e’ ken u inventart ts’aati’, pero [l]e k’aaba’ kun u ts’aati’o’ puro yéete[l] kun t’aanbi[l], mix táan u ya’alal

Lo tiene que llorar, lo debe llorar, tiene que ir a llorarle mucho a su hijo, se dice así: -Por qué se murió, porqué sucedió-. Cuando termina, cuando ya casi se alivia del bebé la mamá cuando ya tenga al bebé, cuando nazca, se dirá “sólo es una cosa para jugar lo que nació” “Sólo comprado lo hice, este juguete sólo lo compré- o según el nombre que le van a inventar para ponerle, entonces el nombre que le van a inventar con ese se le va llamar, no se dice

Hablante 1: Pero u k’aaba’ ba’a[l].

Pero el nombre de una cosa.

Hablante 2: U k’aaba’ ba’a[l], pero yaan u jo’os u jach k’aaba’ ma’, pero mix táan u, u pat k’aaba’ ku ts’aaba[l] beyilo’, ku pa’at[a]l u k’aaba’ beyilo’, pos puro bey kun t’aanbil.

El nombre de una cosa, pero le tienen que poner su nombre verdadero [oficial], pero no, le van a poner un apodo, se le apoda un nombre, y siempre así se le va a hablar.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Fernando
1949 *Crónica Mexicáyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, [1609].
- Bajtín, Mijaíl
1981 "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel", *The Dialogic Imagination*, pp. 84-258, Michael Holquist (ed.), Caryl Emerson y Michael Holquist (trads.). Austin: The University of Texas Press.
- Bonfiglioli, Carlo
2005 "*Jíkuri sepawa'ame* (la "raspa de peyote"): una danza de curación en la sierra tarahumara", *Anales de Antropología*, 39 (II): 151-188.
- Corner, Martin
1997 "The Chronotope in Cultural Description: Iris Murdoch and Saul Bellow", *Voces en el umbral. M. Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, pp. 407-420, R. Alvarado y L. Zavala (comps.) México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Eliade, Mircea
2011 *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garza, Mercedes de la (coord.)
2015 *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Gherlone, Laura
2014 *Dopo La Semiosfera*. Milán: Ediciones Mimesis.
- Gorza, Piero
2006 *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinza. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Michoacán.
- Hanks, William
1984 "Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event", *Journal of American Folklore*, 97(384): 131-166. DOI: 10.2307/540182.
1993 "Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya", *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro*, pp. 75-117, G. Gossen et al. (eds.). Madrid: Siglo XXI Editores.
2000 *Intertexts. Writings on Language Utterance and Context*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- López-Austin, Alfredo
1996 *Los mitos del tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- López-Austin, Alfredo
 2015 "Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma", *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, pp. 11-49, Mercedes de la Garza (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lotman, Iuri
 1996 *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
 1998 *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lupo, Alessandro
 1999 "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", *El aire. Mitos, ritos y realidades*, pp. 229-261, J. González Alcantud y C. Lisón Tolosana (eds.). Barcelona: Anthropos.
- Millán, Saúl
 1993 *La ceremonia perpetua*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Paul, Benjamin
 1959 "Rivalidad simbólica entre hermanos en una aldea indígena de Guatemala", *Cultura Indígena de Guatemala*, pp. 201-225. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché
 1984 Adrián Recinos (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Orihuela Gallardo, María del Carmen
 2015 "El simbolismo agrícola en la narrativa maya", tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 2004 "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", *Common Knowledge*, 10 (3): 463-484. DOI: 10.1215/0961754X-10-3-463.
 2010 *Metafísicas canibales. Líneas de antropología posestructural*. España: Katz Editores.
- Voloshinov, Valentín
 1997 "La palabra en la vida y la palabra en la poesía", *Hacia una filosofía del acto ético*, pp. 106-137, Mijaíl Bajtín (ed.). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Wall, Anthony
 1997 "Los cronotopos de la memoria", *Voces en el umbral. M. Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, pp. 433-442, Ramón Alvarado y Lauro Zavala (comps.). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

