

Sección I

**U yáax t'àanil ba'ax ku tsikbata'al:
primeras palabras**

Capítulo 1.1

Introducción: del t'áalk'u, tacu'un al LÍIK'SAJ TUUKUL

Juan A. Castillo Cocom

<https://doi.org/10.61728/AE24120012>

En 2023, recibí un correo de Quetzil Castañeda preguntándome sobre el significado de la palabra *T'áalk'u*: “Oye, por cierto, quiero saber qué quiere decir esa palabra que inventaste: *T'áalk'u*... The arrival of god? *But arrive is taal with unglottalized “t”* so what is the first word? What does it mean I couldn't find it in any dictionary? (¿La llegada de dios? Pero “llegar” se escribe taal con “t” normal; ¿qué significa la primera palabra?) No la he encontrado en ningún diccionario”.

La palabra *T'áalk'u* se encuentra en los diccionarios “antiguos” y, quizás, su uso en dos de los diccionarios que promueven parte del purismo lingüístico. Es posible que tenga relación o quizás derive de las palabras *Ta'acun* o *Tacun*. Edber Enrique Dzidz Yam, sugiere: “Aquí tendríamos que preguntarnos si dar una idea que el *T'áalk'u*, que pudiese tener una función reguladora, nos es útil para promoverlo como parte del conocimiento actual o usarlo en favor de mostrar cómo se narra el “paradigma maya” y cómo se puede replantar algo(s) con amplio(s) rangos de discusión. Por ejemplo: el ser maya, la mayanidad, y sus otras expresiones de ser”. (Comunicación personal, 2023). Se define, de las siguientes maneras:

THALCÚN.TAH,TE: Poner una cosa osbre (sic) otra. (*Beltrán's Arte, Mayan-Spanish*). (Bolles, David 2012).

THALCUN: Poner una cosa sobre otra. (*Pérez's Coordinación Alfabética, 1898*). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: la sobreposición (sic) de lo puesto en vago o asentado sin firmeza. (Pío Pérez, *Diccionario de la Lengua Maya*). (Bolles, David 2012)

THALCUNAH: Poner algo sobre el agua o poner el niño en la cuna: thubcinah; thalcunah. (Combined Solana / Motul II / S.F. Spanish-Mayan). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: Poner como sobre treudes o cosas inanimadas: thehcunah; thalcunah. (Combined Solana / Motul II / S.F. Spanish-Mayan). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: Poner cosa inanimada sobre otra: thalcunah. (Ticul 1898). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: Poner sobre trébedes la olla: thalcunah .l. thehcunah. & Pon la olla así al fuego: thehcun cum ti kak. (Vienna Spanish-Mayan). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: chelcunah; chelpul: eschar, poner, tender sobre algo (mesa, suelo). & thalcunhec yokol mesa: ponlo sobre la mesa. (*Diccionario de San Francisco*, Mayan-Spanish). (Bolles, David 2012)

THALCUNAH: tholcinah; tzol; tzolcinah: poner en orden (sic) o renglera (*Diccionario de San Francisco*, Mayan-Spanish). (Bolles, David 2012)

THALCUNBIL Ó THALCUNTABIL: poniéndolo vagamente, sin firmeza. (*Pérez's Coordinación Alfabética*, 1898). (Bolles, David 2012)

TA'ACUN 1: armario, despensa o alacena donde algo se guarda o pone en cobro; item: tesoro; *ta'acun takin*: tesoro de dinero e: escondrijo, huro-nera, lo que se ha guardado o escondido 11: armario. *Diccionario Maya Cordemex*

TACUN: ... lo guardado, escondido, ocultado. *El Diccionario de la lengua maya* / por D. Juan Pío Pérez (2016)

TACUN: Alacena, atesorar. *Bocabulario de Maya Than de Viena* (1993)

TACUN: Guárdalo en el seno (tacunte ychil a buc). *Bocabulario de Maya Than de Viena*.

T'ÁALK'U': Ahorro. *Diccionario Introductorio Español-Maya, Maya-Español* (2009).

T'ALK'U': s. m. 1 Del maya *t'áal*, poner una cosa sobre otra y *k'u'*, nido. Huevo señuelo que se pone en el nido para que la gallina comprenda cuál es su oficio, y se anime a poner: “Ponle el *t'alk'u'* a la gallina. 2 Dinero que se conserva como ahorro personal: “El *t'alk'u'* de mi abuela”. *Diccionario Breve del Español Yucateco* (2023).

En el título “Del T'áalk'u, tacu'un al LÍIK'SAJ TUUKUL”, subrayé las dos últimas palabras para tenga uno/dos/ sentidos de interpretación: el primero sería como “el levantamiento del tuukul (pensamiento en maa-ya)”; segundo sería “el pensamiento guardado”. Una aproximación superficial nos indica que este término estaría completamente asociado al ahorro en términos monetarios o de acumulación de tesoros como aretes, soguillas, collares, anillos de oro. Bueno, no tanto como el mítico tesoro de Moctezuma, pero algo es algo. Una mirada más o menos a profundidad, nos permite aproximarnos a otros significados como el de ahorrar agua, energía y alimentos y los productos de la milpa (maíz, frijol, calabaza, chile). Se ahorra y se guarda lo cosechado para tener algo de alimentos para vadear la época de las vacas flacas o los tiempos de miseria y sufrimiento

por la pérdida de cosechas por plagas, sequías o huracanes. Visto a mayor profundidad, nos permite entrar al mundo de la dimensión del ahorro espiritual “hay que ahorrar ‘buenas acciones, buenas obras’ para que San Pedro, cuando te pida cuentas de las cosas que hiciste en tu maldita vida, no te pateee al fuego donde los cochinos se queman día y noche” (comunicación personal de mi amigo Chol, habitante de Xocenpich, Yucatán).

Paulino Ek, nos narra un *tsikbal* (conversación a través del tiempo y del espacio acompañado de una rica y fría Coca-Cola) sobre el *t'áalk'u'* que tuvo con sus dos abuelos, don Rubén de 89 años y don Miguel de 88 años

En esta pequeña conversación con mi abuelo don Rubén me di cuenta que él confunde el concepto de *t'áalk'u'* (“ahorro”) con el concepto de *t'alkúum* (ofrenda/ofrendar-rezar). Aunque logré hacerle la aclaración, me comentó que no había escuchado la palabra *t'áalk'u'*. Me da la ligera impresión que se le ha olvidado, como a veces olvida otras cosas por su edad.

—¿Bixij? ¿Ba'ax? Míin na'atik ba'ax ka wa'alik, ma' in wojel ba'ax t'aan ku ya'aliki'...

—¿Cómo? ¿Qué ocurre? No entiendo qué dices, no entiendo qué dice...

—Aahh, ¿le t'alkúuno'? Le je'elo' je'ex u ya'alalo', ka ts'aik u janal no-joch yuumtsilo'ob, juummm... /

—Aaahh, ¿el *t'alkúum*? Es darle de comer a los Santos, así es...

Paulino, en este *tsikbal* -interlocución donde los sentimientos conversan entre sí como si estas sensibilidades fuesen personas- pone sobre la mesa la imperiosa necesidad de atreverse a olvidar las memorias. Nos *tsikbalea* los olvidos que su abuelo don Miguel iba sacando de su *t'áalk'u'* de los tiempos sin pasado, presente ni futuro. En cada olvido, don Miguel se esfumaba o quedaba en nada ante su nieto; sólo quedaba el olor de su presencia en el alma ausente de Paulino. Ambos disfrutaban de las largas caminatas por los caminos del olvido.

- Tene' in wojlile' le *t'áalk'u'* je'ex ka ts'áaj junp'éel je' tu k'u' le kaaxo' uti'al ka u ts'áaj uláak' u maasil beyo', tumen wa ma'e' le kaaxo' ku bin e'el táanxeli'.

- Que yo sepa el *t'áalk'u'* es como dar un huevo en el nido de la gallina para que ponga más huevos, porque si no, la gallina tiende a ovar en otro lugar.
- Ku ya'alal: bis je' te' t'áalk'u', beytúuno' bey junp'éel forma u yantal maas je'obe', leebetike' yaan máake' ku ya'alik ti' junp'éel ahorro tumen túun ku bin u ya'abtal yéetel ma' tu p'áataj mina'an je' a jaantej, bey in na'atmil ten.
- Se dice: lleva huevo en el *t'áalk'u'* como estrategia para obtener más huevos, por eso hay personas que dicen que es como el ahorro, porque se va aumentando los huevos y uno no se queda sin huevos para comer, así lo tengo entendido.
- Óol je'ex ka man junp'éel chan k'éek'en de k'atej, ka ts'aik jun peeso, dos pesus, 5 pesus, 10 pesus, lekéen a pa'e' ya'ab, bey túun u t'áalk'u'il le je' kin wa'alik techo'.
- Es como comprar una alcancía de cochino, pones un peso, dos pesos, cinco pesos, diez pesos y cuando lo rompas ya habrás tenido mucho dinero, así ocurre entonces con los huevos que te digo.

En un tsikbal (plática sensorial, histórica y temporal), importan los sonidos que se emiten al hablar, se le otorga valor a las expresiones faciales, al brillo de los ojos cuando los ojos escuchan -como si los ojos escuchasen, porque la mirada no es directa- las emociones que se van generando en el aquí y el ahora. Así se puede describir el diálogo que tuve con Hugo R. Ballado Poot (o mejor dicho, un diálogo entre Hugo, yo y los objetos que contextualizan las enunciaciones). El espacio donde suceden estas conversaciones entre nosotros tres (Hugo, Juan y los objetos) es el iknal, UN CONCEPTO FILOSÓFICO CREADO POR LOS MAYAS PRE-HISPÁNICOS. HA SIDO PROFUNDAMENTE ESTUDIADO POR HANKS (1990, 1993, 1996 Y 2000), QUIEN LO HA RELACIONADO CON LA PRAGMÁTICA DEÍCTICA. LA FASCINACIÓN QUE ESTE CONCEPTO DESPIERTA EN MÍ ES TANTA QUE, DESDE FINALES DE LA DÉCADA DE LOS 90 HE TRATADO DE APROXIMARME A SU COMPRENSIÓN. AGRADEZCO A EDBER DZIDZ YAM POR AYUDARME A OLVIDAR AL IKNAL PARA VERLO

MÁS ALLÁ DE LA OBVIEDAD. El Iknal es la temporalidad conjugada entre los fenómenos de animacidad e inanimacidad y los espacios periféricos del iknal (Dzidz Yam, s.f.). Es, como dice Dzidz Yam, el marco de referencia -un sistema de acciones e interacciones en confrontación indexada que nos sitúan en el tiempo y el espacio- de los hablantes de maya. Este marco referencial nos permite olvidar el orden de “lo apropiado” (del lenguaje políticamente correcto) ingresando, así, al iknal, comprendido como el espacio que transforma el pasado sin convertirlo en futuro ni en presente; es la energía “ahorrada” y encarnada en los necesarios olvidos.

Hay que olvidar para construir. Hay que olvidar las memorias construidas por los especialistas sobre nosotros los indios. Los olvidos tienen que ser necesariamente rápidos y revolucionarios; no lentos ni graduales, como respectivamente señalaban Marx y Weber respecto al cambio social. Escribe Dzidz Yam:

La función triádica de los recuerdos, olvidos y memorias; nos permite obtener fragmentos de historia que están en la memoria, pero que olvidamos y volvemos a recordar sin recurrir a la obsesiva cronología, debido a que su función puede ser aleatoria y desorganizada. La sensualidad rememorativa dista de tomar las mismas bases, referirse a la reconstrucción es mantener la congruencia que todo va a ser un cúmulo de muchas cosas desorganizadas, pero que forman la solidez de lo que se busca presentar. Los recuerdos, olvidos, y las memorias son un requerimiento de elaborar una perspectiva que exprese con matices difuminados de un arte extraño, pero no es más que un olvido recordado, para ser estilizado. Lo mismo con los relatos que cuentan los abuelos en diferentes momentos que se presentan en la cotidianidad de la vida, su habilidad es la de estilizar con desorganización los sucesos; son estilistas de una historia social llena de desánimos, ánimos, dolencias, pasión y chismerío del pueblo (Dzidz Yam, 2013: 11).

El ejercicio del olvido, tiene varios riesgos inherentes. Menciono uno: la trampa de convertirnos en especialistas sobre nosotros mismos en el proceso de olvidar. ¡Apareció la infaltable e inefable palabra “nosotros”! “Nosotros los mayas”, requiere ser explicada. El “nosotros” desde la perspectiva del *iknal*, indica “... que tiempo y lugar no tienen pasado, pre-

sente ni futuro; que los seres humanos y las cosas poseen la cualidad de la omnipresencia (estar presente a un mismo tiempo en todas partes), la ubicuidad (el querer presenciarlo todo y vivir en continuo movimiento) y la omniausencia (no estar en un lugar determinado a un mismo tiempo en todas partes)” (Castillo Cocom y Quetzil Castañeda 2021: 13). Bajo esta perspectiva, el “nosotros” es comprendida en su diversidad, heterogeneidad, alteridad, mutabilidad, fugacidad finita y pluralidad.

Al convertimos en especialistas de nosotros mismos (i.e “intelectuales Indígenas”) pasamos a ser adoradores de *Hapai Kan*, la serpiente devoradora de humanos (Dzul Poot 2010) que vive en una caverna multilabérintica (tiene tantos y tantos laberintos que estos se enredan entre sí provocando que los propios laberintos se pierdan en sus propias confusiones laberínticas). Muchos “académicos mayas”, me incluyo entre ellos, hemos quedado atrapados en los paradigmas positivistas que aducen que el observador conoce más que el observado. O viceversa, que el observado sabe más que el observador. En ambientes Iknalíticos, nadie sabe más que nadie, solo se goza el sonido de la efervescencia de la caguama compartida (enorme envase de cerveza de casi un litro. Su nombre se inspiró en la tortuga gigante).

¿Y el *tsikbal* de Hugo? Va que va. Así es el *tsikbal*: de pronto se habla de serpientes, caguamas y paradigmas. Y de, pronto ambos interlocutores exclaman al unísono ¿De qué estábamos hablando? Es sabor, es azúcar. Por ponerme a explicar qué es el *tsikbal*, me ausenté de la presencia de Hugo. Bueno, el *iknal* es así, un espacio donde nadie reclama que uno se ausente, nadie se enoja porque se pierda el hilo conductor de la conversación o que se nos “vaya la onda”. Los mayahablantes lo sabemos. Quizás por eso nunca nos miramos directamente a los ojos cuando platicamos entre nosotros, lo cual permite que podamos conversar en libertad. Así son los *tsikbalo’ob*: niños que juegan y gritan, tu celular que suena, el perro que entra a la casa, tu esposa molesta, besos, el panadero no tiene pan de elote.... No. No estoy ignorando a Hugo, al contrario, en confianza puedo ejercer mi cotidianidad. El *iknal* es el respeto del uno mismo.

Recuerdo que en mi infancia mi madre siempre tenía dinero guardado en algún lugar recóndito que, a decir verdad, hasta la fecha sigo sin descubrir, para atender necesidades que surgían espontá-

neamente. Una ocasión, por ejemplo, sufrí una cortadura grave en un dedo del pie y mi mamá utilizó dinero que ella guardaba para mi tratamiento. En otra ocasión, mi hermana menor requería pagar un viaje de excursión y no había mucho dinero para ello, pero mi madre tenía dinero guardado. Pareciera que su “guardadito” no se acababa, pues siempre tenía consigo un dinero ahorrado para situaciones emergentes, para apoyar a otros o para pagar algo en particular. Antes y ahora, mi madre siempre ha dicho que tenemos que aprender a tener nuestro “guardadito” porque uno nunca sabe cuándo lo va a necesitar. Entiendo ahora que el “*T'áalk'u'*” comprende precisamente los “guardaditos” o los “ahorros” que algunas madres (y pocos padres) esbozan para utilizarlos y subsanar diferentes necesidades de sus hijos, hijas, familiares o parientes. El *T'áalk'u'* es la salida de la penumbra y la salida para aquellos apuros donde el *chi'ichnak* nos invade. Imagino, que por cada persona y cada familia, hay un *tsikbal* diferente sobre el “*T'áalk'u'*”. Entonces, podría haber un mar de ideas sobre el *T'áalk'u'* porque a pesar de que es solo una palabra, la experiencia puede ser múltiple, y las ideas, también (*tsikbal* de Hugo Ballado Poot).

Ismael Tun Canul, cuenta que un *tsikbal* que tuvo con su abuelo pudo comprender otra dimensión del término *t'áalk'u'*: su asociación a la idea de esperanza. Sí. Esperanza, pero no como complemento de la fe, sino como parte integral del *iknal*. Las concepciones del tiempo occidental asocian ineludiblemente la fe (la ficción del pasado) con la esperanza (la ficción del futuro). En el *t'áalk'u'* iknalítico la esperanza es la realidad guardada y aguardada en el tiempo sin pasado, sin presente ni futuro. La transversalidad de la ubicuidad.

El *t'áalk'u'* me invita a pensar que es algo muy apreciado y que de alguna forma transmite también esperanza. La traducción del término *t'áalk'u'* puede variar en el español dependiendo de “ese algo guardado”, pero siempre alude a un sustantivo con características benéficas para alguna necesidad o algún malestar. Generalmente, el *t'áalk'u'* está en posesión de una persona que ha recorrido y ha experimentado muchas cosas y que sabe que en algún momento habrá de necesitar alguna herramienta que pueda remediar o hacer el bien de algún modo. No siempre se pronuncia o se escucha decir

la palabra *t'áalk'e'u'* porque denomina algo que se revela de sorpresa o cuando es estrictamente necesario.

Mi abuelo a sus 80 años seguía haciendo su milpa en Tepich, Quintana Roo, y recuerdo que siempre regresaba con los elotes más grandes y menos dañados por algún pájaro, se podría decir que era una selección que hacía durante la temporada de cosechas además del acumulado que solía establecer en el campo, esta cosecha guardada se llama *kúunch'e'*, claro, diferente a los que él traía a su hogar que se notaba que le atribuía algún carácter especial. Como niños curiosos, entrábamos en la casa donde mi abuelo guardaba sus herramientas y yo me daba cuenta que había canastas y maderas bien acomodadas y unidas entre sí sobre el suelo para armar algún tipo de piso.

El *t'áalk'e'u'*, en términos metafóricos, es ese guardadito de conocimientos que transmiten un sentimiento de esperanza. La esperanza de don Rubén, don Miguel y el abuelo de Ismael no se sustenta en la ficción de un pasado tenebroso que inició con la Conquista ni con la mirada puesta en un futuro donde la antropología y sus cómplices (ciencias sociales, el Estado y la industria turística) nos hagan visibles destrozando los cinco mantos sagrados de invisibilidad que se nos ha construido: la identidad maya inalterada, inmutable, eterna, singular y homogénea (Castillo Cocom y Castañeda, 2021). No dejando piedra sobre piedra de otros cuatro vestigios sacrosantos: los discursos de continuidad y resistencia y los mitos de “el ser indígena” en la práctica institucional de la interculturalidad en México y el ser “indígena ancestro histórico” y “indígena víctima ancestral”. El indígena ancestro-histórico, es la imagen idealizada que colorea los discursos indigenistas oficiales que exaltan la figura de un ancestro común a los indígenas, cuyo origen se remonta a la noche de los tiempos prehispánicos. Es el pasado épico del origen de México. El “indígena víctima ancestral” es la imagen del indígena que a lo largo de la historia, posteriores a la Conquista hasta la actualidad, ha sufrido todo tipo de violencias en su contra y que el Estado mexicano está obligado a reconocer y reparar. (Hernández Reina y Castillo Cocom 2021).

La esperanza del abuelo de Ismael Tun Canul no intenta reemplazar la fe (ficción) del pasado-presente-futuro maya por la esperanza (ficción) que

han cubierto los nueve mantos divinos. Él solo quiere narrar sus olvidos. Ismael, nos cuenta

Pero había algo especial entre esas cosas guardadas, que no siempre estaba a la vista o al oído de los integrantes de la familia o de algún visitante. La única forma en que lo llegué a escuchar fue cuando mi abuelo estuvo platicando con mi papá después de una temporada de sequía. Recuerdo que en alguna ocasión le oí decir *jmáan wal k'aak'as tyempoje' pero pos yaan u p'üt in chan t'áalk'u* / el tiempo no estuvo de nuestro lado esta vez, pero afortunadamente tengo un poco de maíz guardado (*tsikbal* de Ismael Tun Canul).

En un somero análisis de estos tsikbalo'ob, Edber Enrique Dzidz Yam, se olvida de sí mismo, de mí mismo y se dirige a los “objetos de estudio” (cosas, cosificación) de estudio etnográfico indexados al marco referencial, y susurra a los vientos:

Creo que, en este punto, debemos dejar claro que quizá haya cosas que existen en nuestro vocabulario, memoria y experiencias. Que así como el abuelo de Paulino, Chol y Edber nos enseñan que hay cosas que [ya] no existen otras que sí, pero que a todo se le puede poner una historia. La historia del *T'áalk'u* es nuestra metáfora para mostrar cómo podemos re-flexionar la academia. Flexionar en el sentido de hacer flexible el esquema donde se presenten los tiskbales, las historias, las críticas y las etnografías que colectan pedazos y fragmentos de muchas formas de ser maya, pensar en maya o pensar en lo maya.

No imponemos *T'áalk'u* como una palabra en actual uso, pero sirve para mostrar cómo la historia es maleable y puede esencializarse, se puede forzar a tal grado que alguien pueda imaginar cosas a través de ello, pero hay otros, espacios significativos donde es práctico utilizarlo, como señala Ismael. Los investigadores que han querido saber su significado aquí en esta introducción han mostrado cómo los mayas quizás olvidaron o, simplemente, nunca lo usaron en el habla cotidiana.

T'áalk'u no es más ni menos útil que el *ta'acun* de los abuelos en sus valijas de antaño, donde guardan el oro, las fotos, los recuerdos, los documentos del ejido, los del bautismo, el calendario de sus santos o

la biblia. Tampoco lo es ante el *liik'saj*, que conjugado con el objeto denota los significados específicos de lo que se guarda, por ejemplo: *in liik'saj o'och* (los víveres o la comida guardada), *in liik'saj taak'in* (mis ahorros económicos), *in liik'saj nook'* (mis ropas guardadas). *T'áalk'u* tampoco es importante porque Gómez Navarrete lo puso en su diccionario, pero es importante cuando podemos situarlo en un contexto que intenta cambiar el autoritarismo de la academia en sus postulados. Y abrimos paso a que mayas, no mayas, mayeros y otras formas de ser maya en Quintana Roo, Yucatán y Campeche discutan desde sus ideas guardadas ya sea en el *tac'u'un*, como *t'áalk'u* o como un *liik'sa'an tuukul* en el área académica como participantes activos que interpelen la mayanidad asignada. La idea es no forzar su significado, pero explicar entre nosotros cómo dirigir que nuestros fragmentos dependen de una experiencia y no del poder de los textos... que la cultura, la lengua, y las ideas están moldeadas por nuestras interacciones e intereses como individuos pensantes.

Hablar del *t'áalk'u* en términos metafóricos, no es hacer referencia a la sobrada idea de una cultura maya sustentada en las ideas de resistencia y continuidad como predicen los seguidores de las teorías redfieldianas. La idea de fortaleza e inmutabilidad es ahistórica y atemporal. Habría que hacer más hincapié en la idea negociación y no en la de resistencia. Escribe, Fallaw “El hecho que todavía hablemos de los mayas y la cultura maya en Yucatán casi medio milenio después de la Conquista, se debe menos a la resistencia que a la habilidad de los pueblos mayas para entrar en razones con fuerzas externas poderosas y abrazar el cambio. Por consiguiente, los motivos para la resistencia deben examinarse cuidadosamente”. (Fallaw 2004, 92). Un ejemplo, de negociación notable es la cuestión espiritual: los mayas anteriores a la Conquista le dieron la bienvenida a Quetzalcóatl y renombrándolo K'uk'ulkan lo hicieron uno de sus dioses principales; después de la Conquista recibieron a Jesucristo y se convirtieron en sus elegidos; de Jesucristo a Alá. En Yucatán, por ejemplo, desde el año 2015, el Islam ha ido creciendo paulatinamente y tiene aproximadamente 1000 seguidores. En Quintana Roo, visitando una comunidad maya, he sido saludado dos o tres veces con el ‘Allahu Akbar’ (“Dios es grande” en árabe) una expresión de fe para agradecer la benevolencia divina.

El *t'áalk'u* es ese “guardadito”, una reserva de conocimientos que, por

ejemplo, posee el jmèen para el tratamiento de ciertas enfermedades. Sus conocimientos están “guardados”, no son manifestados a todos. Guardado no significa oculto. El *t'áalk'e'u'*, un tesoro en sí mismo, se guarda con el propósito de ser compartido —cuando sea necesario— y ser utilizado para el bien común de los individuos de una sociedad o comunidad. Es decir, es visible, no invisible.

Están muy de moda los discursos de las ciencias sociales sobre la imperiosa necesidad de “visibilizar” a los indígenas y a sus culturas. Asumen que han sido invisibilizados desde hace 500 años. Irónicamente, uno de los filtros para visibilizarlos se sustenta en las ideas “indígena ancestro histórico” y “indígena víctima ancestral”. Es un discurso, más terrible aún que aquellos discursos de “dar voz a quienes no la tienen”. La antropología no puede con su propia su arrogancia. ¡Mare, mare! ¡Además de científicos sociales, magos! Magos con poderes extraordinarios para visibilizar e invisibilizar a los mayas.

El panóptico redfieldiano

El *tsikbal* iknalítico es conversar, narrar y escuchar donde interlocutores-escuchantes y objetos se indexan en un marco de referencialidad. Indizan la reversibilidad del tiempo (sin convertirse en pasado), su progresividad espontánea (sin convertirse en futuro); su omnipresencia u omniausencia (sin convertirse en presente). Tsikbaliemos, entonces.

La antropología yucateca respecto a los mayas es y ha sido un interminable diálogo con los espíritus de Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, en el cual se recitan *ad infinitum* memorias e imágenes positivistas sobre la homogeneidad y solidaridad de las comunidades mayas y los discursos sobre el cambio, la continuidad y resistencia de la cultura maya. Esta exaltación de la imagen idílica, provoca que las personas mayas queden hechos *puch'* (despachurrados. Según la RAE, despachurrar significa: 2. tr. coloq. Estropear una historia o relato por torpeza de quien lo cuenta) entre dos figuras: descendiente directo y autentico de un ancestro histórico común —idéntico a las figurillas de las Caritas Sonrientes de Jaina— y la de víctima ancestral —que podría ser representado espectacularmente con Emoji monocromático del Facebook.

Como en todo *tsikbal*, tengo que perderme para encontrarme. Per-

derme en Walter Benjamin y retornar a Redfield. Es el viaje iknalítico de los Chilam Balam para que fluyan las incertidumbres y conjeturas. Walter Benjamin, a través del estudio del fragmento, del vestigio y de la imagen (en vez de las continuidades y la totalidades), se aproximó a la comprensión de la cuestión del cambio cultural como resultado del surgimiento del capitalismo (Castañeda 2017). En su metáfora-figura del Ángel de la Historia describe lo siguiente:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas...

Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies.

Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas.

Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad». (Benjamin 2008, 310).

La versión memorial del pasado indígena es como la tormenta saliendo del paraíso, es el sueño de la sociedad mexicana perfecta. Redfield, despliega sus alas, como el Ángel de la Historia, con su *continuum folk-urbano* para tratar de evitar la transición a la modernidad identitaria nacional que proponían Gamio (2016) y Vasconcelos (2021). Le duele, sabe que la tempestad llamada progreso ha llegado a Chan Kom. Sabe que era inevitable. Sin embargo, le encantaría que, al menos, este proceso sea lento y gradual para que la sociedad *folk* permanezca, durante otra pequeña eternidad, como un paraíso de homogeneidad y con un gran sentido de solidaridad grupal.

“The Maya”, la tradición redfieldiana

En los últimos 150 años el estudio de “The Maya” se ha convertido en el foco principal de los estudios socioculturales, lingüísticos e históricos

de diversas instituciones internacionales, nacionales y regionales. En este contexto, la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) tiene una larga tradición fomentando el estudio de “Los Mayas” desde una óptica redfideliana, es decir, enfocándose las continuidades y las totalidades. Veamos, por ejemplo, las declaraciones a la prensa de la Dra. Cristina Leirana Alcocer, coordinadora del *Programa Institucional de Estudios del Pueblo Maya* de esa institución:

En los casi 98 años que tiene la UADY ha tenido una vocación de estudios de la cultura maya, y que lo que queremos ahora es proponer un nuevo paradigma de cómo se debe estudiar y *cómo se debe aproximar uno al pueblo y a la cultura maya* (énfasis agregado), y cómo se debe trabajar con las comunidades mayas, pero no podemos descartar todo lo que se hizo antes, por eso la idea de este coloquio que es el primero de varios, es que vayamos conociendo todo lo que produjo antes la UADY, y dialoguemos con quienes hicieron esas investigaciones, esas asignaturas, esos proyectos sociales y les digamos, si algo de eso nos parece, porque ahora hay una discusión muy fuerte acerca de que si cuando se estudia la cultura maya hay una voluntad colonialista de apropiarse o de robar los conocimientos de la cultura maya.

Las ideas expresadas, respecto a los términos “pueblo y cultura maya”, totalizan como experiencia dichas categorías. Son tropos de vital importancia para la academia y la industria turística de la península de Yucatán (estéticamente enmarcada con la etiqueta “Mundo Maya”) y el *establishment* político. Por ejemplo, Ivonne Ortega Pacheco, exgobernadora priísta del estado de Yucatán (2007-2012), lanzó en el 2008 una serie de “proyectos culturales”, con la aprobación y los aplausos de las clases académicas, de los grandes empresarios turísticos y de los políticos. Ortega Pacheco, decía que su intención era posicionar a Yucatán en “el Nuevo Eje del Mundo Maya” que incluían la construcción de obras mayaónicas (léase como faraónicas) como el *Gran Museo de la Cultura Maya* y la creación de la *Fundación Chichén Itzá*.

El Gran Museo del Mundo Maya (GMMM) fue calificado por un semanario capitalino como una obra “faraónica”. Fue inaugurado

dos veces, una por la gobernadora Ivonne Ortega Pacheco, y la otra por el gobernador Rolando Zapata Bello..., (ambas) en 2012. ... se trató de un “negocio museográfico... un costo oficial de 790 millones de pesos” (Nota de Jenaro Villamil, “El gran secreto del Museo Maya de la gobernadora Ivonne Ortega”, en portal de revista Proceso, 26 septiembre 2012)...

... En la primera inauguración... la gobernadora Ortega Pacheco, exclamó: - “De niña, sentada en la zona arqueológica de Xcambó, me pregunté: ‘¿Cuándo volveremos a construir en Yucatán grandes obras como el Castillo de Chichén Itzá? ¿Cuándo, nuestros arquitectos tallarán la piedra para mostrar al mundo que la grandeza maya sigue aquí y nunca se ha ido?’”, expresó sollozante la mandataria... y, contemplando la obra, en su inauguración, exclamó: “¡Mi respuesta está aquí!” (Por Esto! 2020).

Reflexionar sobre el espacio forjado de “lo maya” es disipar mis recuerdos pasados y presentes en la esfera en la que todo ocurre, prevalece o domina: la colonización de las consecuencias no intencionadas. Estoy perpetuamente en etnoéxodo, en un viaje iknalítico... siempre aquí, presente allí, omniausente, ubicuo y confundido. Me confunden los monólogos con los espíritus de Redfield y Villa Rojas. Cansado de las memorias y soñando con los olvidos. Harto de las representaciones inmaculadas de “LOS MAYAS”. El gulag de las ciencias sociales es inmutable, atemporal, singular, eterno, monolítica, continuo y homogéneo.

Mientras que los investigadores del UADY y de otras universidades del mundo, antropólogos historiadores, sociólogos y otros especialistas en “The Maya”, revisan sus obras y la manera en que fomentaron el museo redfieldiano de lo maya relleno de sus vitrinas con el paradigma de una cultura maya congelada, estática paralizada, (*or trapped in*) en el movimiento de cambio-continuidad; en el otro polo de la Península, rumbo a las fronteras y zonas fuera del territorio colonial, hay otras escuelas y universidades que han entrenado otras generaciones de antropólogos. Este volumen está compuesto por estos investigadores, algunos ya bien establecidos y otros iniciando sus carreras, quienes ofrecen puntos de vista, análisis, interpretaciones y explicaciones que olvidan el museo-paradigma redfieldiano. Así como las diferentes generaciones de mayas, exesclavos liberados, indígenas migrantes de otras regiones de la Nueva España, y de las castas mezcladas, quienes

lucharon por liberarse de los regímenes impuestos—tanto coloniales y gubernamentales como académicos e intelectuales—los autores del presente libro logran romper con las esquemas de normatividad impuestos por las normas de otros patrones de entendimiento. Los autores parecen turistas visitando los vestigios de la antigua antropología y de pronto señalan algo con el dedo y exclaman: “¡Miren! ¡OMG OMG OMG! (equivalente al “uay” del español yucateco, por ejemplo: ¡Uay, un ratón!)...¡Ahí, ahí, sobre esas piedras amontadas, pueden admirar las imágenes arruinadas de Redfield y Villa Rojas... Eso que ven por allá es el penacho o tocado hecho con las plumas de las alas de Redfield! ¡El Santo Grial alado con las que él intentó detener la fluidez de la cultura maya! Caminando por el sakbej, ven los fragmentos de cultura y análisis de lo que fue la famosa pirámide del *continuum folk-urbano*. Los autores caminan y caminan y caminan entre estos vestigios, apuntando algunas cositas interesantes por aquí y por allá. Al terminar su recorrido y al salir de las ruinas etnográficas comparten nuevos análisis e interpretaciones de la vida experimentada basados en otros conceptos inmanentes de la lengua y la cultura maya. Leer este volumen es como ir al monte y respirar aire fresco, nuevo, vibrante.

Organización del libro

Este volumen se organiza en cinco secciones:

Sección I: U yáax t'àanil ba'ax ku tsikbata'al: primeras palabras.

Sección II: U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos desde el iknal y le ecología'o

Sección III: Wíinik, kaaj, myáatsil: diálogos de(l) “ser” dentro y entre la comunidad y la cultura.

Sección IV: Tu yiknal u ts'übil maaya: etnografía maaya a través de la poesía y ficción

Sección V: U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el lugar etnográfico del tsikbal.

Primicia: Hacer un looj y un k'eex a la antropología

Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda

Sección I: U yáax t'áanil ba'ax ku tsikbata'al: primeras palabras

Quetzil E. Castañeda en su capítulo, “Usos y abusos de los nombres, Maya, Mayan, Yucatec Maya, Yukatek y Yucatec Mayan: una crítica al imperialismo científico de la terminología lingüística en el idioma inglés”, describe y analiza la generalizada confusión y el uso erróneo de Yucatec Maya / maya yucateco (inglés/español) en publicaciones académicas y no académicas y en medios digitales específicamente en inglés. El artículo aborda la historia social, la etimología y los usos correctos e incorrectos de los nombres maya, “Mayan” (en inglés), Yucatec Maya/maya yucateco (inglés/español) y Mayan (mayense, en español). Su análisis aborda la historia de los mayas como sujeto de estudio para explicar: la historia social de la autoidentidad maya y la denominación de la civilización maya; el rol de la lingüística al no utilizar los nombres mayas correspondientes a su autoidentificación y la de su lengua indígena; y las posibilidades para contribuir a un cambio positivo. Su objetivo es motivar al lector a tomar acción e intervenir en este campo de confusión. Es necesario que los hablantes y estudiantes de maya “tomen la palabra”, literalmente y metafóricamente, para retomar la palabra y el nombre propio de su identidad y lengua maya.

Sección II: U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos desde el iknal y le ecología'o

El capítulo María Guadalupe Ibarra Ceceña, “Sustentabilidad de comunidades mayas de la zona costera de yucatán: una mirada desde la interculturalidad”, fruto del primer año de Estancia Posdoctoral por México del CONAHCyT, es un estudio de sustentabilidad de la zona costera de Yucatán; se enfoca principalmente al ecosistema de manglar, ya que la Península cuenta con el 55 % de la extensión de manglares en México; sin embargo, es de las regiones más amenazadas, debido al impulso de la industria del turismo de masas. Los resultados arroja cambios en el uso del suelo, que acaba con selvas, manglares y las formas de vida y conocimientos ancestrales, que sus habitantes originarios han heredado al vivir en esos ecosistemas. Se obtiene un diagnóstico de la zona, estudiando cinco comu-

nidades, a través de la metodología participativa, para en el futuro elaborar un Programa de Gestión Comunitaria, que promueva la conservación de los ecosistemas.

Varios eventos pueden hacer que un lugar se convierte en “pueblo fantasma”. El término puede referirse a lugares abandonados que aun contienen importantes restos visibles o a localidades aún pobladas, pero significativamente menos que en años anteriores. Algunos “pueblos fantasmas” se han convertido o están a punto de convertirse en atracciones turísticas. El proyecto denominado “Ruta Maya” que incluirá la visita a un pueblo fantasma de Quintana Roo llamado San Antonio de la Montaña es un buen ejemplo. En el caso analizado en el capítulo de Gauthier, “Puentes, bloqueos y fayuca hormiga en la frontera México-Belice”, la metáfora de “*pueblo fantasma*” es usada en referencia a la crisis económica que enfrentan los habitantes de la comunidad fronteriza de Subteniente López tras la apertura de un nuevo puente internacional denominado “Chactemal” y el cierre de la frontera con Belice debido a la pandemia de COVID-19. Gauthier documenta los esfuerzos continuos de esa comunidad para hacer valer su derecho a cruzar el “viejo” puente con fayuca y evitar de convertirse en “pueblo fantasma”.

El capítulo de Martínez-Reyes, “El iknal de Marx y el tsikbal de los mayas: justicia climática y la ecología moral en la selva maya”, se centra en el *tsikbal* maya, es decir, en las explicaciones culturales, ecológicas y religiosas mayas de la actual crisis climática del antropoceno y la crisis de la agricultura tradicional, que están ligadas a la historia colonial y poscolonial. Los desafíos a las prácticas culturales mayas como resultado de la privatización y desposesión de la tierra ejidal como proceso de acumulación originaria se tratan aquí como fundamentales en la defensa de la ecología moral de la selva maya. Es por esto que utilizamos la crítica ecológica de Marx como omnipresente y utilizamos el concepto maya de *iknal* para explicar porque su crítica aún tiene relevancia. Los desafíos de la selva maya deben abordarse dentro de un espacio radical, si los mayas tienen alguna esperanza de lograr justicia climática y ecológica.

En el trabajo “La representación importa: análisis iconográfico del trabajo y jerarquización entre los antiguos mayas”, Navarro Castillo aborda el estudio de las distintas labores que ellos mismos plasmaron tanto en sus artes plásticas como en la gráfica. Esta propuesta de análisis nos permite

conocer un poco más sobre la vida cotidiana de ellos, y no solo de aquellos sectores de la población en los que habitualmente se han enfocado la mayor parte de los estudios realizados por diversos especialistas. Asimismo, brinda información sobre sus deidades y el vínculo que tenían con los oficios identificados.

El capítulo de Paulino E. Ek Martín, “La iknalización: historias de cacería y pesca de animales silvestres en la comunidad de Señor”, intenta visibilizar aprendizajes y conocimientos ocultos en el *t’áalk’u’ iknalítico* de personas mayas de la comunidad de Señor, a través de relatos sobre cacería y pesca de animales silvestres que se viven desde la iknalización. El autor percibe este concepto como el *iknalkúunsbil*: ser y estar en convivencia con todo lo que se presenta y se ausenta en ese momento que no ha sido, ni mucho menos será en la cultura maya “pasado-futuro”, pero donde siempre se coexiste con los que son y están (y a su vez con los que no son ni están) en los escenarios de la naturaleza.

Sección III: Wíinik, kaaj, myáatsil: diálogos de(l) “ser” dentro y entre la comunidad y la cultura

Contribuyendo a nuestra comprensión de cómo las primeras etnografías de Yucatán siguen influyendo en nuestra comprensión antropológica de la región, el capítulo de Taylor, “Soñando con Redfield: mareas crecientes y retiradas del turismo en un pueblo maya”, explora cómo una aldea navega por el turismo patrimonial. Descarta en gran medida conceptos como el *continuum folk-urbano* y la noción errónea de que la modernidad es la meta ideal. Taylor sostiene que, en el contexto de negociar la identidad para aprovechar al máximo el turismo, los residentes están efectivamente en constante movimiento entre lo folklórico y lo urbano. Los espíritus de Redfield y Villa Rojas están siempre presentes en los continuos turísticos que creamos para entender los cambios económicos y las presiones externas que dan forma a la vida en la región.

En el capítulo de Miguel Ángel del Carmen Eljure Carrillo y María Guadalupe Ibarra Ceceña, “Breve historia de un inmigrante libanés”, se narra la historia de vida del inmigrante libanés Neguib Eljure Razú, quien llegó a Yucatán como muchos otros, buscando la paz y el buen vivir; nos

describe su habilidad como comerciante, cuyo espíritu emprendedor lo llevó a adaptarse a la vida cotidiana yucateca y aprender el idioma maya; lo que le permitió establecer relaciones comerciales en el ramo textil, consolidándolo en la actividad empresarial, dejando un legado y heredad a sus descendientes que continuaron con su empresa. Se habla de todos nosotros y la deuda con nuestros antepasados y debemos devolver.

Crisanto Franco, en “Chichán tsikbal: Xocenpich, memoria sobre la microhistoria de un pueblo evanescente”, nos dice que hablar de Xocenpich, físicamente es hablar de un pequeño poblado maya yucateco oculto en las cercanías de Chichén Itzá, cuyas referencias geográficas, toponímicas y demográficas, son verdaderamente escuetas. Empero, en un ejercicio de investigación documental bajo la perspectiva de la microhistoria, el autor nos devela la historia de Xocenpich como un actor social que contribuyó de manera supeditada a la construcción de los discursos etnográfico, antropológico y eugenésico de la academia estadounidense en la primera mitad del siglo XX. Xocenpich fue un pueblo maya que también irrumpió en la modernidad de manera activa con el discurso médico.

Si bien es cierto el empoderamiento ha sido frecuentemente utilizado en diversos programas y con diferentes enfoques aplicándolo como estrategia de desarrollo. En una situación dada, esta estrategia es considerada como un conjunto de procesos que capacita y otorga elementos y recursos para realizar acciones de cambio, es por ello que en el siguiente capítulo, “Mujeres indígenas y el proceso de empoderamiento: visiones desde el tsikbal”, Ever Marcelino Canul Góngora analiza a partir del *tsikbal* de las mujeres indígenas mayas, los cambios y los factores que inhiben e impulsan los procesos de empoderamiento a través del modelo tridimensional propuesto por Jo Rowlands. El *tsikbal* nos permite conocer cómo las mujeres mayas entienden y viven los procesos de empoderamiento desde sus contextos, y cómo estos procesos les permiten aumentar su autosuficiencia, afirmar su derecho independiente a la toma de decisiones y controlar los recursos que las ayudan a desafiar y eliminar su propia subordinación.

Basada en las críticas a los marcos ideológicos respecto a los mayas y a la identidad maya como algo estática, fijada en la antigüedad que va desapareciendo del México “moderno”, el capítulo de Sarah Williams, “Le’ xkampaal iknalitica’o: omni-desvanecimiento y omni-existente”, examina

cómo los medios de comunicación y los marcos gubernamentales encajonan a la partería y a como una práctica indígena en vías de extinción. Williams ofrece un análisis de las parteras como encarnación del *ikenal* en su navegar por los sistemas estatales que tratan simultáneamente de eliminar y hacer una especie de réquiem por la partería. Sugiere que la omnipresencia y la omniexistencia de las parteras son un recordatorio que la desaparición y la extinción no son inevitables, sino decisiones políticas tomadas por los gobiernos.

En el capítulo “Las enseñanzas de don Rómulo en la comunidad de Sihó, Yucatán: el *sakbej* de la sabiduría intercultural”, Donny Limber Brito May, Juan A. Castillo Cocom y Paul M. Worley, profundizan nuestra conciencia al abordar la transmisión transgeneracional de saberes, inspirado por don Rómulo Herrera. Los autores destacan la importancia de valores como la humildad, el poder personal y el sueño en el proceso de aprendizaje, guiando al “iniciado” en el “*sakbej*” del conocimiento, destacando que la intervención religiosa obstaculiza al *jmèen*. Enfatizan la prevalencia de la interculturalidad en las ritualidades mayas. Donny Limber Brito May, agradece al Sistema Nacional de Creadores de Arte (SNCA) por respaldar su labor, permitiéndole seguir (re)creando conocimientos ancestrales en investigación y literatura.

Cada comunidad cultural tiene nociones y significados propios que explican cómo se concibe lo mental y emocional. Sin embargo, pocas veces estos elementos son considerados en las atenciones psicológicas o programas de salud. En el capítulo de Deira Jiménez-Balam, “Una aproximación a la salud mental entre los mayas: retos y reflexiones”, se hace una aproximación a la salud mental entre la comunidad maya. A partir del análisis de elementos como un caso de *chi'ichnak*, el *óol* y el modelo de salud maya, se cuestiona e indaga de forma crítica si el concepto occidental de salud mental es acorde con las nociones mayas, y se alega que las intervenciones psicológicas deberían ser específicas y culturalmente pertinentes.

El capítulo de Ismael Eliezer Tun Canul, “Una aproximación a los elementos motivacionales en la asignación del *patk'aaba'* (apodo) en lengua maya en X-Hazil Norte”, comprende los elementos motivacionales que influyen en la asignación de apodos entre mayahablantes. Se sostiene que, en los procesos de identificación mediante los *patk'aaba'ob* en la concepción

maya, subyacen razones que conllevan a “moldear” por analogía la personalidad del individuo con una “masa” de referentes externos con relación a sus experiencias de vida, sus rasgos faciales, tono de voz, modo de habla, el movimiento corporal, sus secretos e intimidades. El escrito permite generar reflexiones sobre los recursos de la lengua maya y valorar su carácter dinámico al conjugarse en torno a la necesidad expresiva del apodo.

La contribución de Sarah Alice Campbell, “Ser y convertirse en Tihosuco, Quintana Roo, México: ‘La conjura de Xinum’ como cha’anil”, utiliza entrevistas que realizó a actores de la obra “La conjura de Xinum” que se celebra cada año en Tihosuco, Quintana Roo. En respuesta a la gran atención que le ha prestado a las conexiones entre el espectáculo y la identidad en su tesis doctoral y en artículos posteriores, en este capítulo vuelve a examinar estas entrevistas para poner de relieve que se pueden utilizar los recursos del pasado en el presente sin estar sobre determinado por el pasado. Si nos centramos demasiado en la identidad y sus características, podemos perdernos el *cha’anil* tal y como se escenifica ante nosotros.

Sección IV: Tu yiknal u ts’íibil maaya: etnografía maaya a través de la poesía y ficción

En el capítulo “Del folclor al tsikbal: ‘El enano de Uxmal’ o cómo derribar reyes y quizás trenes”, Paul Worley abarca el tema de los llamados cuentos orales desde la perspectiva del *tsikbal*. Al reventar la terminología desde la cual tendemos a estudiar tal producción cultural, Worley demuestra cómo y por qué el *tsikbal* y las relaciones entre seres humanos y la tierra que elabora sigue siendo vigente al ambiente político contemporáneo.

“La rebelión de la palabra: Waldemar Noh Tzec y el arte de la autotraducción” de Rita M. Palacios y Paul M. Worley examina los mecanismos de traducción en la obra de Waldemar Noh Tzec, notando la manera en que estos cuestionan las prácticas homogeneizadoras en torno a las culturas y lenguas indígenas en el estado-nación mexicano. Con la autotraducción de sus versos, Noh Tzec, arguyen Palacios y Worley, propone una lectura doble para generar conciencia e iniciar un muy necesario *tsikbal* en torno a la escritura en lenguas indígenas.

El capítulo “El monte y otros demonios: ¿en busca de género o en busca de María Uicab?”, escrito por S. B. West, forja diálogos hemisféricos en-

tre la novela bilingüe (español/maaya), *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil* María Uicab (Rosado Rosado y Chablé Mendoza 2021) y un panorama intelectual maya, afroamericana, y estudios de género. Este capítulo nos reta a cuestionar tanto estructuras como identidades de género como mecanismos del poder colonial-moderno al demostrar los límites de la reivindicación de la mujer en el imaginario del movimiento social maya conocido como la Guerra de Castas, el escenario de la novela.

El capítulo de Zachary G. Brandner, “El iknal y la tercera voz silenciosa en la poesía(ts’iib) autotraducida de Isaac Esau Carrillo Can”, explora la autotraducción como una manifestación del *iknal* en la poesía de Isaac Esau Carrillo Can. El concepto *iknal* aquí se refiere a la esfera de influencia que corresponde a la agencia narrativa. La interpretación adecuada debe incluir una indagación acerca de la negociación intencional de las relaciones sociohistóricas tal como se percibe plasmada en un tercer espacio entre los dos idiomas, el maaya y el castellano. Desde ese espacio los autores subvierten las jerarquías sociolingüísticas. Estas ideas se presentan en un tono a veces íntimo para enfatizar la importancia de las relaciones interpersonales a la investigación académica decolonial.

El capítulo de Laura Otto “La Cosecha” se centra en el tratamiento de diversos fenómenos antropogénicos relacionados con el cambio climático; en concreto, se abordan la cosecha del mango Ataulfo y la aparición del alga *Sargassum* en la costa caribeña. Ambos fenómenos no solo repercuten en el medioambiente, sino también en la injusticia social. El relato se basa en material de investigación etnográfica, lo entrelaza con elementos de ficción y arroja luz sobre las transiciones en los cursos vitales, las interdependencias transnacionales y las cuestiones de pertenencia en el Antropoceno. También trasciende las divisiones artificiales entre grupos indígenas y no indígenas y pone de relieve cómo los diferentes actores -humanos y más-que-humanos- producen y negocian constantemente el tiempo, la pertenencia y el lugar de forma conjunta. La Cosecha es una invitación a las narrativas matizadas y no esencializadoras dentro de las perspectivas decoloniales y la investigación etnográfica.

Los versos de Rosa Carolina Dzib Suaste labradas en su “K’ak’il puk-si’ik’al” nos introducen a la vereda de las añoranzas en tanto el corazón

deja de latir al olvidar el porqué de las ausencias de fuego.

“*K'aay ku xu'ulul. Efímero canto*” de Wildernain Villegas, editado por primera vez en este volumen. Sus versos son ofrenda a lo inexorable, a la omnipresencia y omniausencia de la muerte como transición de la voz al silencio, su otra voz, tal vez la verdadera, quizá la única. La muerte como abandono de los sueños no alcanzados, de la ternura, el deseo y la esperanza. El canto que nos ofrece es la certeza del ciclo de la inhalación y la exhalación final, metáfora que vuelve al polvo dejando sus palabras para que florezcan otra vez.

Sección V: U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el lugar etnográfico del tsikbal

El pensamiento maya no solo es labrado sobre piedra o un arte popular, como se ha calificado por otros, sino que contienen palabras generadoras del pensamiento e identidad maya apreciada por aquellos que viven sumergidos en ella. En el capítulo de Angel Abraham Ucan Dzul y Alina Dianela Ballote Blanco, “Reflexiones del tsikbal y el iknal”, se abona un soporte más del por qué la lengua maya tiene un *tsikbal* e un *iknal* y otras derivaciones que han sido empleados por los mayas contemporáneos desde diversas áreas de estudio para hacerle frente a las situaciones del siglo XXI. Es en las dos primeras décadas donde estos términos junto con otros han estado en constante enriquecimiento que sobresale ante otras lenguas hermanas.

En el capítulo de Hugo René Ballado Poot, “El báaxal t'aan: una aproximación a su conceptualización y practicidad en T'ihosuco, Quintana Roo”, se realizan reflexiones basadas en las experiencias de practicantes del *báaxal t'aan* —cuya definición operacional en este texto será juego de palabras o juego humorístico— para comprenderlo en tiempos y espacios divergentes. A través de las experiencias recopiladas mediante el *tsikbal* y la observación participante, se intenta hallar aquellos conceptos e ideas que están presentes en la practicidad del fenómeno social de la lengua maya. En este capítulo se comparte el área de estudio, la metodología, la experiencia de un adulto, la experiencia de un joven y algunas breves conclusiones que continúan la orientación de este trabajo.

Es común que, en cada pueblo de la península de Yucatán, se *tsikbalea* o se conversan relatos sobre los *wáayo'ob*, es decir, personas que pueden convertirse en animales, generalmente por la noche y que se les asocia con ciertas prácticas relacionadas con la brujería, sin embargo no tiene que ser así necesariamente, ya que cada *wáay* se caracteriza de algún modo diferente y hay algunos que no se consideran peligrosos. El capítulo de Alberto C. Velázquez Solís, “U tsikbalil wáayo'ob. Conversaciones sobre los wáayes”, analiza diferentes *tsikbalo'ob* o relatos relacionados con estos seres, pero también se revisa el término “*wáay*” para conocer qué sentido guarda desde la cosmovisión y el pensamiento maya.

En “Waya'as e Ikna! Lo invisible y la ubicuidad maya peninsular”, Cetina Catzín dirige la atención hacia aspectos subyacentes de la ubicuidad *ikenalítica*, para visibilizar cómo lo invisible desempeña un papel clave en cómo los mayas peninsulares navegan su mundo, y cómo desde los planteamientos del concepto *waya'as* se observan relaciones con lo invisible a partir de las cuales no solo entienden su lugar en el mundo, sino que también la naturaleza de su ser. En este sentido, las reflexiones de Cetina Catzín delinear las negociaciones con lo invisible que ocurren en los dominios de lo concreto y lo abstracto de la espacialidad maya peninsular que yacen implícitas en el *iknal*.

En el capítulo “Un encuentro con lo maya: Ritualizando el reconocimiento”, Edber Enrique Dzidz Yam, explora las complejidades de la práctica ritual en dos contextos en que “los mayas” llevan a cabo sus rituales. Distingue las prácticas del entorno rural-contemporáneo y el institucional. El objetivo es analizar cómo el flujo de los signos rituales —íconos, símbolos e índices— ritualiza reconocimiento y valores sobre cultura e identidad en ambos contextos. El capítulo invita a la reflexión del quehacer cultural de las instituciones y sus implicaciones en el contexto social de los mayas contemporáneos —quienes se identifican como mayas por hablar la lengua, vivir en la península de Yucatán o por herencia cultural.

En el último capítulo de este volumen, “Sobre el Tren Maya, el tsikbal y la ‘voz comunitaria’”, Jorge Capetillo Ponce, presenta diversos componentes teóricos, prácticos y metodológicos que se conjugaron en el diseño de la metodología que se aplicó en un estudio de campo realizado por la UMASS Boston y la UQROO en 2019

en 7 comunidades de Quintana Roo y Campeche sobre el proyecto Tren Maya. El objetivo central de dicha metodología era rescatar la "voz comunitaria" para insertarla en el debate sobre dicho megaproyecto. También se presenta una breve discusión del tsikbal como otro componente que se podría sumar a la metodología para hacerla más penetrante y eficaz. En contraste, Capetillo Ponce ofrece una breve discusión de la metodología utilizada por el gobierno federal -- particularmente por FONATUR -- en su trato con las comunidades y las reacciones de sus miembros.

Referencias

- Bocabulario de Maya Than de Viena*. 1993. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diccionario Maya Cordemex: Diccionario Maya - Español - Maya*. 1980. Mérida: Ediciones Cordemex, .
- Bolles, David. *Combined Mayan-Spanish and Spanish-Mayan*. 2012. Vocabularies.
- Castañeda, Quetzil E. 2007. “Nuevas Maravillas De La Epoca Posglobal: Interculturalidad, Patrimonio Y Herencia Cultural, Identidad Y La Abogacía De Derechos Humanos.” Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, No publicada.
- Castillo Cocom, Juan A. and Quetzil E. Castañeda. “Visión Etnográfica: Imaginar El Ik'nal Maya.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 26 no. 1, 2021: 10–24. <https://doi.org/10.1111/jlca.12543>.
- Dzidz Yam, Edber Enrique. s.f. *Los Fenómenos De Animación E Inanimación Y Sus Espacios Periféricos Del Ik'nal*.
- Dzidz Yam, Edber Enrique. 2013. “Recuerdos Para Olvidar: Antropólogos” En Tusik En *El Siglo XX*. Licenciatura, Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Dzul Poot, Domingo, Maldonado Editores e ICY. 2010. “Hapai Kan.” In *Cuentos Mayas I*, 47-57. Mérida: Maldonado Editores e ICY.
- “Museo Del Mundo Maya: Obra ‘Faraónica’.” Por Esto!, 2020, <https://www.poresto.net/yucatan/2020/3/16/museo-del-mundo-maya-obra-faraonica-187508.html>.
- Por Esto!*. “Proponen Nuevo Paradigma Para Estudiar Al Pueblo Y La Cultura Maya.” Por Esto! (Mérida), 4 de octubre de 2019, Local.
- Fallow, Ben. 2004. “Repensando La Resistencia Maya: Cambios En Las Relaciones Entre Los Maestros Federales Y Las Comunidades Mayas En El Oriente, 1929-1935.” In *Estrategias Identitarias: Educación Y La Antropología Histórica En Yucatán*, edited by Juan Ariel y Quetzil E. Castañeda Castillo Cocom, 91-119. Mérida: UPN/OSEA/SE.
- Gamio, Manuel. 2016. *Forjando Patria (Pro Nacionalismo)*. México: Porrúa.

- Gómez Navarrete, Javier. 2009. *Diccionario Introductorio: Español-Maya*. Chetumal: Universidad de Quintana Roo.
- Güémez Pineda, Miguel Antonio. 2023. *Diccionario Breve Del Español Yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Hernández Reyna, Miriam y Juan A. Castillo Cocom. 2021. "Ser O No Ser Indígena": Oscilaciones Identitarias Dentro De La Interculturalidad De Estado En México." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 147–71. <https://doi.org/10.1111/jlca.12532>.
- Pérez, Juan Pío. 2016. *Diccionario De La Lengua Maya*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Vascocelos, José. 2021. *La Raza Cósmica: Misión De La Raza Iberoamericana. Notas De Viajes a La América Del Sur*. España: Verbum.
- Hanks, William F. *Language & Communicative Practices*. Boulder: Westview Press, 1996.
- . "Language and Discourse in Colonial Yucatan." In *Intertexts: Writing on Language, Utterance, and Context* edited by William F. Hanks. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- . "Metalanguage and Pragmatics of Deixis." In *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, edited by John A. Lucy, 27-158. New York: Cambridge University Press, 1993.
- . *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya* Chicago: The University of Chicago Press, 1990.