

# Capítulo **5.5**

---

## **Un encuentro con lo maya: ritualizando el reconocimiento**

*Edber Enrique Dzidz Yam*

<https://doi.org/10.61728/AE24120302>

## U yóolal ts'íib

Te'el ts'íiba' kin ts'áajikinbaj in na'at ba'ax ku yúuchul ich u meyjulil ritwal, maases ti' u meyajil tu'ux ku yets'kunsal u yo'och yuumtsilo'ob ich u meyaj "maayajo'ob". Yáaxe', te'el ts'íiba', ku tso'olol bix junpáay u meenta'al le meyjulil te'el mejen kajtalilo'obo' yéetel junpáay xan u meenta'al te'el institusyooneso'obo'. Jujunp'útil kun u ye'es bix u siignosil le meyjulilo'obo'—u iikonosilo'ob, u siimbolosilo'ob yéetel u iindisesilo'ob— ku su'utul uti'al u yaantal u reknosimyeentojil maayaso'ob yéetel xan bix u tukla'al yóok'sal identidad yéetel kultuuraj te'el mejen kajtalilo'obo' bey tak te'el institusyooneso'obo'. Pwes le ts'íiba' ut'al u chan k'a'ajsik u yíik' wíiniko'ob yo'olal ba'ax ku pa'ataj te'el institusyooneso'obo' yéetel bix u takik u t'aano'ob ich le meyjulil ku meenta'al te'el mejen kajtalilo'obo' men le maayaso'obo'—tuláakal máax ku maayaj, ku kajtal/kuxtal way tu Península Yukataane' yéetel xan máaxo'ob maayaj u ya'alik u ch'i'ibalo'ob.

## Resumen

El presente capítulo 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.

## Introducción

Este capítulo explora los cambios y diferencias presentes en los rituales de la población maya que se llevan a cabo en contextos rurales en institucionales. El análisis se centra en comprender la función de los rituales en eventos oficiales como una forma de brindar reconocimiento político y cultural a la "cultura regional". Se reconoce que los rituales estratégica-

mente siguen diferentes propósitos colectivos y sociales en el contexto rural así como en la agenda institucional de las políticas culturales.

El propósito del capítulo es desentrañar cómo el flujo de signos rituales —signos, símbolos e índices— contribuyen a la construcción de ideas e ideologías sobre la cultura y la identidad. En la primera sección, presento una revisión de la literatura sobre la teoría ritual y un esquema que facilita la comparación de prácticas rituales y sus dimensiones ideológicas, que se exploran a detalle en la tercera sección. En la segunda parte, proporciono datos de la literatura clásica que suele referenciarse para hablar sobre las prácticas rituales “mayas” en la península de Yucatán. La tercera sección se divide en dos, centrándose en la experiencia de practicar el ritual de petición de permiso en el contexto rural/familiar y su, parcial, transposición a instituciones educativas, que indirectamente promueven la autenticidad para el reconocimiento político. Por último, en la conclusión reflexiono sobre las implicaciones prácticas ritualizar el conocimiento, destacando sus efectos en la homogenización, asimilación y estandarización de expresiones rituales en contextos institucionales. La importancia del capítulo reside en repensar “el ser maya” y “lo maya” en diferentes formas.

## **1. Sobre el ritual y otras cuestiones relacionadas con la ritualización**

En esta sección presento la teoría ritual desde la literatura clásica de la sociología, la antropología cultural (etnología) y la antropología lingüística. El propósito es proponer un esquema analítico que facilite la comparación de las de prácticas rituales, incluyendo sus dimensiones ideológicas, las cuales expondré en la tercera sección. La discusión del capítulo se centra en rituales que buscan el equilibrio humano con la naturaleza animada—espíritus, protectores o guardianes del espacio físico—, por ello es imperativo destacar los contornos ideológicos inherentes a la práctica. Y para esto recurro a los análisis que parten de la antropología y antropología lingüística, mediante ellos discuto las implicaciones ideológicas que repercuten en los elementos del ritual y la forma en la que estos están condicionados.

Los estudios más influyentes sobre la teoría ritual enfatizan su función en la cohesión social, su utilidad y su simbolismo en los sistemas

de creencias culturales, religiosos, éticos y morales.<sup>1</sup> Desde la perspectiva funcional-estructural de Emilé Durkheim ([1912] 1995), los grupos humanos crean conductas rituales que generan un tipo de efervescencia colectiva—“cuando los seres humanos se sienten transformados, y de hecho son transformados, a través de la realización de rituales” (Fields 1995, xli). Malinowski ([1922] 1961), desde el funcionalismo, argumenta que los rituales buscan controlar la naturaleza para mantener el equilibrio colectivo, entrelazando aspectos mentales, sociales y simbólicos. Sin embargo, Geertz (1957) critica el limitado alcance del funcionalismo para interpretar la ritualidad en contextos de cambio social, restringiendo su interpretación al balance social. Ahondando en el simbolismo, Geertz señala que “[e]n un ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados bajo la acción de un único conjunto de formas simbólicas, resultan ser el mismo mundo, produciendo así esa transformación idiosincrásica en el propio sentido de la realidad” (Geertz [1973] 2000, 112). Pero ¿qué formas simbólicas dan lugar a las realidades alternas? Para responder, es necesario partir desde Turner (1967), entendiendo que el “símbolo es la unidad más pequeña de ritual que aún conserva las propiedades específicas del comportamiento ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (19). Turner, entonces, destaca que los símbolos pueblan tanto el espacio comunicativo como el contexto ritual. El contexto ritual es cualquier escenario en que la práctica esté guiada por signos —símbolos, íconos e índices.

Los rituales, de acuerdo con Tambiah (1985), además de estar fundamentados en constructos cosmológicos e ideológicos, constituyen “un sistema de comunicación culturalmente construido, compuesto por secuencias de palabras y actos modelados y ordenados, a menudo expresados en múltiples medios... El ritual es performativo en un sentido austiniano... e inferido por los actores a través de sus valores indexicales — concepto de Peirce” (128). Es un ejemplo de práctica comunicativa. Hanks (1996) precisa que las prácticas comunicativas son interactivas en contenido lingüístico, coordinadas por lengua y corporealidad, e implicando interpretación

---

<sup>1</sup> El documento está redactado generalmente en español y utilizando la lengua maya. Las citas textuales que he integrado originalmente estaban en inglés, pero para esta publicación, las he traducido, incluyendo las debidas referencias de sus autores para honrar sus contribuciones intelectuales.

diacrónica de los significados. Si la interpretación varía en su temporalidad, es probable que sean guiadas por implicaciones sociales e ideológicas. En la teoría de los signos, Peirce (1986) señala que los signos —símbolos, íconos e índices— unitaria o conjuntamente presentan implicaturas fundadas en su semiosis, y su significado es socialmente interactivo. En cierto modo, los signos presentan órdenes indexicales que forman categorías culturales al emblematizar registros de habla e imágenes, asociándolos a estilos de vida o comportamientos sociales, que trascienden de contextos microsociales a contextos macrosociales (Silverstein 2003). Por ejemplo, los rituales presentan signos que permite a la audiencia identificarlo como auténtico. Robbins (2001) y Rappaport (1999) explican que, en los rituales, la indexicalidad no solo refiere al habla sino a la relación de roles, órdenes jerárquicos internos, en relación con la audiencia y, sobre todo, el mensaje que se quiere transmitir mediante el aspecto performativo del ritual.

Los rituales despliegan imágenes que, por sus significados convencionalizados, al actuarse expresan dimensiones ideológicas, en el sentido político es persuasivo. Stasch (2011) y Tambiah (1985) sostienen que a las prácticas rituales les subyacen constructos cosmológicos e ideológicos que varían culturalmente. El significado de las imágenes en el ritual surge de “relaciones indexicales e icónicas densamente entrecruzadas entre sus diferentes elementos internos y de las relaciones indexicales e icónicas densamente entrecruzadas entre el espacio-tiempo ritual y órdenes macrocósmicos más amplios presentes en ese espacio-tiempo” (Stasch 2011, 161). En el ritual, Tambiah (1985) los identifica como vehículos comunicacionales y semióticos que conforman la cosmología. El “conjunto de concepciones que enumeran y clasifican los fenómenos que componen el universo como un todo ordenado y las normas y procesos que lo gobiernan. [Y son las que] se utilizan constantemente como criterios y se consideran dignos de perpetuación relativamente sin cambios” (130). Además de interpretar los signos en la etnografía, ambos autores apuntan que el lenguaje media los propósitos comunicativos e ideológicos en el ritual.

Los rituales pueden tener un doble alcance: facilitar acciones colectivas con la naturaleza animada y buscar el reconocimiento político. Merlan (2014) expone que los rituales de “bienvenida y reconocimiento” se han convertido en parte integral del reconocimiento político de los pueblos indígenas de Australia. Ellos realizan rituales de bienvenida para mostrar la

cultura “indígena”, mientras que los individuos no-indígenas (autoridades) están a cargo de enunciar discursos del reconocimiento al pueblo indígena y el respeto a la tierra. En ambos rituales se intenta representar la autenticidad cultural para conseguir reconocimiento político. Globalmente, esta estrategia de dignificación se extiende a otros escenarios culturales como acciones para remediar, al menos simbólicamente, los legados del colonialismo, la depuración colonial y la falta de reconocimiento. Al tiempo que se enfatiza el valor e importancia de las culturas indígenas mediante los rituales.

Al realizar sus análisis, los antropólogos se han enfocado en la práctica simbólica del espacio. En la milpa, el universo cosmológico son los espacios físicos de la selva (monte), fauna y elementos naturales. Ahí se improvisa un espacio para llevar a cabo la rogación del permiso a las entidades de la naturaleza animada (Turner 1982; Redfield y Villa Rojas [1930] 1962; Villa Rojas [1935] 1992). Sin embargo, al ritual se le puede instalar un universo cosmológico como escenario para imbuir diseños culturales que indexan autenticidad y lograr reconocimiento. Por ejemplo, Ball (2018) registra que en la presentación de máscaras Atujuwa de los Wauja—comunidad indígena de Brasil— en un festival en Francia se instalan elementos simbólicos e icónicos al ritual. A ello le añaden el uso de la lengua Wauja, creando las dimensiones espaciotemporales de los rituales, formando nuevas estructuras socioculturales y semióticas para la actuación, pero, también, se asumen los riesgos que conlleva el invocar espíritus en un contexto como Francia. En el caso de los mayas, la ideología central en las prácticas de la milpa busca la interacción recíproca con la naturaleza y el equilibrio entre el mundo humano y los espíritus. El ritual en el festival cultural persigue la valorización y validación de los artefactos, de igual manera el reconocimiento cultural y político del evento.

La inclusión de rituales indígenas en eventos oficiales refuerza las ideas sobre la autenticidad. Empero, la agencia indígena también interviene en el giro discursivo, seleccionando las escenas que pueden circularse en el ámbito público. Myers (2014) ha expuesto que los artistas del “Arte aborigen: Pintura Acrílica del Desierto Occidental” en Australia Central deciden sobre la idoneidad y pertinencia en cuánto mostrar de sus conocimientos culturales e históricos, para mantener el control de sus historias. También

en Australia, Morphy (2006) ha evidenciado la participación directa de los indígenas en los diseños museográficos y en la narrativa de la(s) historia(s) cultural(es), así, restando fuerza a las prácticas coloniales que suprimen sus voces. Wirtz (2014) en “Performing Afro-Cuba...” describe la ritualización (animación) de la herencia africana en Cuba. A través de música, danza, coreografía narrativa, instrumentos, vestuario, maquillaje y el color de piel se indexicaliza los orígenes de las tradiciones afrocubanas. Los elementos materiales como ideológicos ritualizan la conexión del pasado con el presente, pero la participación crítica y directa de los indígenas demuestra que es posible intervenir en la política cultural.

La búsqueda del reconocimiento amalgama una mezcla de experiencias-narrativas de la historia política, cultural y racial que buscan componer una identidad. Taylor (1994) observa que para el reconocimiento político es esencial partir desde una identidad auténtica, con la que se puedan identificar y dignificar, para reconocerse entre sí mismos en otros horizontes e influir en el orden político-gubernamental. Sin embargo, para Appiah (1994) es una forma en que la política regula la representación social y política de la identidad. Y en el mismo tenor, Honneth (1995) observa que las instituciones sociales tienden a facilitar u obstruir el desarrollo de los individuos a los que pretende ayudar. Así, la política del reconocimiento está matizada de narrativas que tienden a favorecer más a las agendas de la política nacional que a los individuo. En México, el reconocimiento de los pueblos indígenas parte de prácticas integracionistas que han guiado a la subordinación y regulación de los pueblos indígenas desde el sistema político mexicano. Acertadamente, Sámano Rentería (2004) concluye que “el indigenismo no ha muerto, está resucitando con nuevos disfraces y nuevos discursos, que suenan gastados y demagógicos, de que ahora sí este gobierno va a resolver los problemas ancestrales... [pero este] no desaparecerá mientras sea una política de Estado (157).

## **2. Reconociendo los rituales por la península de Yucatán**

En la sección anterior señalé la pertinencia de crear un esquema en el cual sea posible discutir variedades de práctica ritual, así como los aspectos ideológicos que le subyacen. A continuación, presento datos relativos las prácticas rituales “mayas” en la península de Yucatán, documentados en

diferentes periodos del siglo XX. La narrativa se centra en la explicación de rituales u “ ofrendas que el milpero hace a los yuntzilob” (Villa Rojas [1935] 1992, 303). “Las ceremonias que realizan los h-men son para pedir a los dioses que por medio de ellas provean para las personas, o son para pagar lo que el hombre ya ha tomado. Las ceremonias reconocen y aseguran la transferencia del producto natural de los yuntzilob a las personas” (Redfield y Villa Rojas [1930] 1962). Además, narro desde otras voces y mi experiencia familiar cómo, a través del jmeen (especialista ritual), los individuos invocan el permiso de los yuumtsilo'ob (protectores, guardianes, espíritus) para habitar y utilizar el espacio del monte en sus actividades productivas.

La ritualidad formó parte de la agenda etnológica interesada en los modos de vida de la península de Yucatán entre las décadas de 1920-1930; especialmente los estudios folk-urban que intentaban documentar el proceso de transición de una comunidad rural (folk) a urbana. Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas ([1930] 1962; 1941; [1935] 1992) estudiaron la interacción de los pobladores de Chankom, Dzitas, Tuzik y otros pueblos con el entorno natural que les rodea, algo que denominaron como “el mundo invisible”. En este esquema concentraron los vientos, las almas/espíritus de los muertos y los yuumtsilo'ob. La categoría yuumtsilo'ob integraba a lo que hoy en día se conocen como dioses o protectores/guardianes/espíritus que están a cargo de proteger algún espacio físico de la selva o elemento natural que emane de ella. En este trabajo, también los señalo como entidades de la naturaleza animada, porque forman parte de la vida comunitaria, poseen el control de los recursos naturales y la habilidad de mostrar su poder sobre nuestra salud, influyendo en el proceder humano. Cuando se establece una relación de reciprocidad con ellos escuchan y toman las peticiones, de igual forma, saben en qué momento no hemos sido responsables o no les hemos correspondido. Aunque se pueda hablar de ellos o se sabe de su copresencia, la comunicación con la naturaleza animada se conduce por un especialista ritual.

En Chankom, Yucatán, Redfield y Villa Rojas ([1930] 1962) identificaron que los habitantes distinguían tres tipos de especialistas en rituales:<sup>2</sup> el

---

<sup>2</sup> Para propósitos de este párrafo, la ortografía de los nombres es tomada de Redfield y Villa Rojas; 1962; Villa Rojas [1935] 1992; Sullivan 1984.

h-meen (el hacedor), dzadzac (herbolario) y pulyah (hechicero). Villa Rojas ([1935] 1992) indicó que en la comunidad de Tusik, Quintana Roo, las funciones del jmeen eran similares a las de Chankom. Ambos investigadores observaron que las personas de la comunidad diferenciaban entre sus deidades paganas y sus deidades cristianas. Y sabían a cuál entidad dirigir sus oraciones para obtener los beneficios deseados. El contenido de los rituales ya mostraba con claridad la convergencia entre el “mundo invisible” y la religión católica, adaptada desde una estrategia a la supervivencia de la reducción y dominio colonial (Farris 1992; Hanks 2010; Sullivan 1984; Redfield y Villa Rojas [1930] 1962; Villa Rojas [1935] 1992). A pesar de que el sacerdote desempeñaba un papel destacado en la religión católica, la labor del jmeen tenía mayor prestigio debido al predominio de los rituales agrícolas y su intervención para la buena relación entre población y naturaleza animada.

Los yuumtsilo’ob son acreedores de un discurso especializado que se separa de la traducción de los rezos católicos. El discurso ritual consiste en súplicas que invocan los yuumtsilo’ob, expresando relaciones con el territorio, posesión de tierra o problema de salud por la que se solicita la atención. Hanks (1990), en sus estudios en Oxkutzcab, Yucatán, indica que cuando alguien recurre al jmeen<sup>3</sup> le pide solicitar permiso para trabajar las tierras, cazar y cuidar de su salud. Esto es señal del interés por mantener un acuerdo con los yuumtsilo’ob que tienen el control de los espacios de la selva. Este trabajo

[i]ncluye personal especializado, marcos de participación definidos convencionalmente y acceso restringido a los puestos, aunque las restricciones más obvias las imponen los pacientes, los beneficiarios y otros “consumidores”, que... otorgan legitimidad. (Hanks 1990, 238)

Vapnarsky y Le Guen (2011) señalan, respecto a los rituales de Kopchen, Quintana Roo, que los guardianes del espacio están conectados con la cosmología, la geografía y la historia local. Ellos prueban en su análisis que, para la invocación de los yuumtsilo’ob, el jmeen en el discurso ritual hace énfasis en la “geografía multidimensional del espacio regional próximo, cal-

<sup>3</sup> Jmeen, literalmente significa “hacedor”, artífice, oficiante, o la persona encargada de hacer los trabajos rituales.

culando límites políticos, propiedades ecológicas contrastantes y usos de la tierra, senderos [mensuras] forestales, antiguos lugares de residencia y eventos memorables en la historia local” (Vapnarsky y Le Guen 2011, 203).

El ritual es una práctica comunicativa tan respetada, que, el amigo de mi padre, el jmeen don Teul de Tuzik, me comentó que cuando se realiza el *payalchi'* (rogación/rezo) hay que estar limpio, absteniéndose de tener relaciones sexuales tener la fuerza suficiente de manejar a los *yuumtsilo'ob*, que descienden en forma de vientos (*iik'o'ob*). Lo cual implica invocarlos al lugar de la ofrenda y, luego, mandarlos de regreso a los espacios del entorno natural que protegen. Es necesario limpiar todo tipo de *taankas iiko'ob* (vientos poderosos) que pudieron quedar en el espacio o en el cuerpo de las personas. “El habla ritual también se caracteriza por su producción vocal específica, en particular aspectos temporales que incluyen ritmo, pausas, tempo, patrones de alargamiento de las vocales y modulación del tono” (Vapnarsky et. al. 2015, 345). Don Teul era muy enfático al expresar que a los *yuumtsilo'ob* no se les puede hablar de la misma manera que se le habla a un amigo o humano porque son *talam ba'alo'ob* (entidades difíciles o de respeto), por eso la melodía del *payalchi'* se debe llevar con respeto para pedirles que bajen a recibir tu *ets'kunsaj uk'uj wa janal* (tu ofrenda de bebida y comida).

Los *yuumtsilo'ob* son entidades de la naturaleza animada a los que se les daba vida con actos responsables o negligentes. Es crucial pedirles permiso antes de habitar o realizar alguna actividad en sus territorios, evitando que se manifiesten en forma de vientos y demuestren su descontento. El tratamiento de liberación requiere de pedir permiso u ofrecer ofrendas (*etskunaj uk'ul*) antes de cada actividad. Esto no se hace como un evento lúdico público o frente a una multitud de personas que reconozcan el valor de ello, sino que el acto se lleva a cabo para demostrar el respeto que se le tiene a dichas entidades y transmitir a otras personas la necesidad de buscar una relación estable con los *yuumtsilo'ob*. Antes de establecer hogares o iniciar cultivos, las personas solían/suelen consultar a un *jmeen*.

Las interacciones con entidades de la naturaleza animada son importantes en la vida de, todavía, gran parte de poblaciones de la península de Yucatán. Ya sea por experiencia personal o contigüidad espacial, las poblaciones están directa o indirectamente relacionadas con entidades que emanan de la naturaleza animada. Por un lado, aquellos que tienen relación directa con los rituales los utilizan para diversos fines, como el cuidado de

la milpa, la caza, el bienestar de sus familias o el cuidado de la salud. A través de ellos, los individuos tratan de mantener una relación recíproca con el entorno natural y “sirven para cohesionar y mantener una participación ligada a la cooperación intercomunitaria” (Tuz Chi 2009). Por otro lado, quienes no practican estos rituales es porque sus experiencias están asociadas a otros sistemas de creencias religiosas. Y aunque las personas pudiesen estar familiarizadas con las prácticas rituales hacia los *yuumtsilo’ob*, es necesario reconocer la diversidad de perspectivas entre las personas que se identifican como mayas. Entonces, es necesario aclarar de cuáles son los mayas de los que se habla y dónde se practican los rituales para evitar el autoritarismo académico de homogenizar todo como “la cultura maya” o “maya yucateco”:<sup>4</sup> habría que recordar a los mayas de Tixcal Guardia, Tuzik y Chumpon que no se identificaron con el territorio Yucateco. En pleno 2023 resulta reduccionista afirmar que todos practican lo mismo y entienden las cosas de la misma manera, lingüística y culturalmente. Por lo tanto, es necesario considerar, como he señalado con anterioridad, que los rituales corresponden a prácticas comunicativas que se diversifican, se adaptan y reinterpretan a través del tiempo.

Desde un contexto histórico, las modificaciones rituales han estado presentes desde la llegada de los frailes españoles al Yucatán del siglo XVI. Durante la época colonial en Yucatán se destacaron los procesos de reducción e intercambio. Hanks (2010) señala que cuando los españoles trajeron la idea del “verdadero dios” a Yucatán “significó una pérdida de legitimidad para las propias prácticas rituales, las cuales fueron implacablemente refutadas, excluidas del ámbito de la verdad y asociadas al Enemigo, es decir, el diablo” (Hanks 2010, 394). En el proceso de dominación española, los mayas se vieron obligados a adherirse a las doctrinas y políticas de comportamiento impuestas por los frailes, mismo que fue consolidado mediante la vigilancia cristiana. Sin embargo, la gente buscó formas de seguir practicando sus rituales en secreto, evitando el poder colonialista. Farris (1992) señala que, durante la evangelización en Yucatán, hubo tres niveles de relación con los seres sagrados: tratos privados con espíritus menores, mantenimiento colectivo de deidades y adoración de un ser supremo (Farris 1992, 31). El segundo nivel permitió acciones colectivas que facilitaron la adaptación mutua tanto de las creencias mayas como de las

<sup>4</sup> En este punto, se puede mencionar a los mayas de Tixcal Guardia, Tuzik o Chumpón que no se adscribieron a la identidad yucateca.

estructuras y organización de las prácticas cristianas. En un proceso que ha perdurado por más de cinco siglos, el sincretismo se ha consolidado en las prácticas rituales de la península y quienes lo practican las han transformando a sus expresiones del ser maya.

### **3. Ritual en contexto cotidiano**

En esta sección, el objetivo es proporcionar datos etnográficos que reflejen las motivaciones ideológicas detrás de la realización de los rituales. En la primera parte, describo mi experiencia familiar con la práctica ritual, influida por las costumbres rurales de nuestro pueblo Tuzik. En la segunda parte, presento la ejecución de rituales que tuvieron lugar en el contexto institucional, junto con una interpretación de sus relaciones con “lo maya”. En ambos casos expongo las dimensiones ideológicas que las impulsan y sus implicaciones prácticas en lo social.

Desde pequeño aprendí que las entidades de la naturaleza animada coexisten con nosotros y es una responsabilidad colectiva enseñar a otros sobre la relación recíproca que debemos entablar con ella. Aun de manera similar se ha reportado en otras culturas que aun cuando el propósito de los rituales esté guiado individual y colectivamente, tienen implicaciones sociales, productivas y naturales (Durkheim 1995; Malinowski [1922] 1961; Turner 1967). En mi experiencia, mi padre era el encargado de contactar periódicamente al jmeen para mediar con los protectores del espacio, hasta su fallecimiento en el año 2013.

Cuando él falleció no sabíamos que debíamos renovar el permiso. Entonces, tuvimos que recurrir al jmeen, por lo que él nos sugirió hacer las ceremonias del looj solar (ceremonia de “redimir” el espacio doméstico) y el k'eex (ceremonia de cambio/conmutar una cosa por otra, cambio de dueño) para calmar a los yuumtsilo'ob. En caso contrario, podrían demostrar sus fuerzas asustándonos, afectando nuestra prosperidad o incluso enfermarnos. Negociar con los espíritus es vital para cohabitar la propiedad con los espíritus. El k'eex´ sirve para renovar el permiso de ocupar la(s) tierra(s) e informar a los guardianes del espacio nos enviaron a sus iik'o'ob y a sus aluxo'ob (viento que se encapsula en una figurilla de barro,

creados para proteger la propiedad).

Por lo tanto, como si fuésemos los nuevos ocupantes, necesitábamos renovar el permiso sobre el uso de la propiedad. Las ceremonias ayudarían a restablecer el acuerdo. Villa Rojas señala que:

La primera obligación del nativo para con los dioses, tiene lugar desde el momento que elige el terreno... Esta obligación consiste en improvisar, en el propio terreno un pequeño altar de troncos en el que deposita tres o cinco jícaras de zacá. Después, procede a llamar a grandes voces a los yuntzilob para que bajen a recibir su bebida fresca... De este modo, los kuilob-kaxob o guardianes del monte, quedan enterados de que ya el terreno estará ocupado... y, desde luego, deberán cuidarlo y evitar allí culebras y otros animales dañinos... (314-315).

En mi familia guardamos algo de lo expuesto en la cita anterior, pero extendemos esta obligación a la solicitud del permiso habitar el espacio. Pues en algún momento todo fue monte y el territorio de los yuumtsilo'ob también puede cubrir el espacio poblado. El ritualista intercede por la familia ante los yuumtsilo'ob para que esté protegida. Invocar a los protectores del monte requiere cumplir con lo que el jmeen necesita para el ritual de rogación: sacrificio de animales, elaboración de alimentos y bebidas.

El jmeen solicitó una gallina para sacrificar, pero Florencia, mi madre, compró tres para poder compartir con los ritualistas al final de su trabajo. Según ella la comida preferida de las protectoras es el *chak k'ool*<sup>5</sup> acompañado de *noh waah*<sup>6</sup> para el *talam yuumtsil* (protector o guardianes superiores). La albahaca (*nikté*) se ofrece para que los protectores invocados mitiguen su sed con agua limpia y también para mantener el espacio limpio. Tanto el *k'eex* como el *looj solar* comprenden de dos distintos tipos de rogaciones—que por espacio no integro en la discusión. Ambos están coordinados por un registro de habla ritual de nombres de los guardianes del monte, nombres de las tierras (ejidos o antiguos asentamientos), santos católicos y otros recursos lingüísticos. En la rogación, la partícula lingüística *bin*, reportativo evidencial,<sup>7</sup> contribuye para expresar significados de “dicen que/ se dice

<sup>5</sup> El *chak k'ool* se prepara añadiendo masa de maíz al caldo del pollo marinado con achiote.

<sup>6</sup> Es una variedad de pan hecha de maíz, parecido al tamal, sin relleno.

<sup>7</sup> Forma lingüística que expresa fuente de información (Aikhenvald 2004), el *bin* ayuda a

que/según”, que marcan el papel del jmeen como mediador y atenúa la comunicación con los espíritus, por ejemplo: way bin ku k'áat máata'al junp'éel proteksyoon o “aquí según/dicen que/se dice que aquí se ruega por una protección”(ver en Tabla 1). El uso del bin en la rogación muestra los aspectos performativos, ilocutivos e indexicales—o expresando/representando procesos semióticos— en el ritual como práctica comunicativa.



Imagen 1. El espacio ritual improvisado.

Durante la práctica ritual, el jmeen dirige el trabajo acompañado del íich'ak (uña/garra) o ayudante, quien generalmente es el aprendiz. Ambos contienen la fuerza de los iik'o'ob, el jmeen con el payalchi' (rogación) y el íich'ak con el incienso. El jmeen es quien ordena el espacio ritual e indica dónde colocar cada elemento para proceder con el llamado de los yuumtsilo'ob. Y el íich'ak se encarga de guiarlos hacia la mesa donde se les invoca, así mismo ahuyenta a los k'aak'as iik'o'ob (malos vientos). Es una parafernalia en la que ambos saben cómo coordinar sus papeles y protegerse mutuamente. El espacio ritual se sitúa en un lugar improvisado en la propiedad y, de acuerdo con las posibilidades de la familia, se utiliza una mesa, jícaras, vasos y platos. Una vez colocada la ofrenda, el jmeen invoca a los yuumtsilo'ob para ofrecerles los alimentos.



Imagen 2. La ofrendia para los yuumtsilo'ob.

Después de una prolongada rogación del jmeen, el looj redime a los teratenientes por descuidar a los yuumtsilo'ob y el k'eex avisa sobre el nuevo posesionario para apaciguar cualquier potencial daño. Finalmente, cada participante presente en las ceremonias es llamado para ser limpiado (púust) con el sipche' (bunchosia swartziana) y un canto suplicante final, del cual se proporciona un extracto en Tabla 1.

Maya	Español
(...)	(...)
Je'el ku bin u ts'o'okbeso'ob le Saantoj promeesaj prometiidoj ti' le saantoj teerrenoj tun <b>bin</b> le ki'ichkelem taataj Jesus tu'ux <b>bin</b> ku k'áatmaatiktecho'ob	Aquí van finalizando la Santa promesa prometida para el Santo terreno, <b>se dice</b> la sagrada belleza del señor Jesús desde donde <b>dicen que</b> te ruegan
Bweenaj biidaj bweenah presentasyoon ki'ichkelem taataj ma' <b>bin</b> a loobiltiko'ob <b>bin</b>	Buena vida buena presentación (o recomendación) hermoso padre, <b>dicen que</b> noles dañes, <b>eso dicen (o piden)</b>
ma' <b>bin</b> u loobilta'alo'ob xan tumen mix jump'él loobil iik'o'ob mix jump'él k'aak'as iik'o'ob mix jump'él taankas iik'o'ob	<b>dicen que</b> , no se les haga daño también por ningún viento dañino ningún viento malo ningún viento difícil
(...)	(...)
Los evidenciales están marcados como <b>bin</b> .	

Tabla 1. Fragmento final de la práctica ritual del looj y el k'eex.

La limpieza se realiza para evitar que los vientos queden atrapados en el cuerpo de las personas, ya que se considera riesgoso para el bienestar físi-

co de los presentes. La seriedad del ritual finaliza con la limpia, porque es necesario alejar a los vientos del espacio donde se llevó a cabo. Es similar a lo explicado por Ball (2018), cuando los ritualistas que invocan a los espíritus en Francia tienen la responsabilidad de regresarlos a sus lugares de origen. Por último, la práctica ritual en el contexto rural/familiar ritual que he mostrado consiste en hablar con el especialista ritual sobre la renovación del permiso con los yuumtsilo'ob y el pago de una cantidad simbólica por el trabajo—una gallina y dinero.

### 3. 2 Ritual en la "universidad"

En esta sección describo, de manera etnográfica, dos escenarios donde el significado de lo maya es formado como un constructo ideológico homogéneo. Señalo que, además de positivamente contribuir a la formación profesional de oriundos de comunidades rurales, las instituciones educativas promotoras del fortalecimiento cultural influyen significativamente en la ideología de sus educandos y de la población maya. La intención de mostrar dichos escenarios es para desarrollar una reflexión comparativa entre la ritualidad familiar y las ideologías vinculadas a la política cultural y educativa que articulan un discurso de poder que, sutilmente, mengua la práctica cotidiana. El ejemplo que he tomado de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo) resalta la dirección actual que se ha adoptado para valorar la cultura y, a partir de ello, reflexionar sobre cómo incluir la diversidad cultural maya. Es importante reflexionar sobre las implicaciones sociales tanto de los modelos educativos como de las políticas que articulan el quehacer de fortalecer, preservar y difundir la cultura.

Comencemos (usted lector, yo y la audiencia) por repensar sobre la historia de la grandiosidad de Chichén Itzá, que se sustenta en una documentación arqueológica de unos 200 años. La epigrafía ha sido un área de estudios clave para la articulación de la historia del sitio arqueológico. En el contexto internacional, los mayas son reconocidos por sus contribuciones al mundo científico, las lenguas mayenses, la arqueología y su permanencia en el mundo contemporáneo. Es parte de un circuito turístico que reconoce las maravillas [arquitectónicas] del mundo moderno. Castañeda (1996) nos dirige al estudio crítico la articulación de la cultura maya y su consumo en el ámbito turístico, político y académico. En el trabajo de Castañeda podemos entender que la representación de la cultura maya se

ha fraguado desde una complicidad científica —antropología y arqueología— y ha influido en la invención de la cultura local de Pisté, Yucatán. La contribución de la arqueología para entender la historia del pasado es inconmensurable, pero ¿cómo se negocia con la realidad contemporánea? ¿denota la unidad cultural, étnica y política de los mayas?

Los estudios que hablan de las personas que habitaron en la zona arqueológica hasta antes de que las instituciones tomaran control sobre ella son escasos. Y la articulación de sus orígenes ancestrales está saturada por una producción académica que ha conllevado a discursos de autenticación. Esto lo contrasto con lo que una señora me comentó en 2014. Ella y su familia son originarias de Pisté—Edy, mi hijo ya está trabajando ahí en la zona. Le va bien en este trabajo, pero pobre porque está muy fuerte el sol y no hay sombra donde están trabajando. Yo, Edy, pensando que el hijo era uno de los lugareños que vendía sus tallados de madera, le pregunté—¿y qué vende así? A lo que ella me respondió—él no vende, él va con otros muchachos a vestirse de maya y a hacer sus danzas. Después, los turistas les piden fotos. Su pago es la propina, así van chan ganando un poco de su dinero.

Ahora situémonos en el contexto educativo, las universidades indígenas e interculturales han tenido un efecto positivo en la formación de profesionistas indígenas en regiones donde antes no había oportunidades de desarrollo profesional y comunitario —soy egresado de una de estas universidades. Sin embargo, en estos nichos también se ha promovido dos discursos distintos sobre la identidad maya. Por un lado, cuando los estudiantes ingresan a la universidad, la identidad está asociada al poblado de origen (Tuuzik'ilen 'Estoy asociado/relacionado a Tuzik') o a la lengua maya (mayeroen 'soy mayero'). Las expresiones identitarias son variadas, imprecisas y fundadas en la cotidianidad del contexto rural. Estas imprecisas expresiones son las que han mantenido las diversas manifestaciones del “ser maya”, ya sea católico, presbiteriano, profesionista, de Tuzik, de Pisté, de Cancún o milpero. También ha mantenido la diversidad lingüística del maayaj'taan (lengua maya), las tradiciones orales y expresiones artísticas —más allá de la jarana o la vestimenta estereotipada.

Esto se diferencia del discurso institucional indigenista (ver Sámano Rentería 2004), articulado para justificar la existencia de un pasado indígena del México contemporáneo. “El indigenismo vinculó a los indígenas

con el pasado prehispánico, elevado al rango de principal herencia histórica de la nación mexicana” (Hernández Reyna y Castillo Cocom 2021, 14). Forjar una versión auténtica de la historia, de las identidades y la cultura ha sido una estrategia que grupos minoritarios e indígenas han implementado para la búsqueda de reconocimiento, de algún modo regulado por la política nacional (ver Appiah 1994; Honneth 1995). Hernández Reyna y Castillo Cocom (2021) han mostrado que la inclusión de las ceremonias “indígenas” prehispánicas se escenifican durante eventos universitarios para exhibir la autenticidad de los indígenas.

La ritualización del reconocimiento está inserta en las ceremonias de apertura de eventos oficiales de las universidades e instituciones. En las ceremonias suelen estar presentes las autoridades de dependencias gubernamentales, personalidades del gobierno, estudiantes, académicos, activistas y los actores en escena. Los rituales mayas conjugan el espacio-tiempo. El estímulo visual-discursivo se instala utilizando elementos icónico-simbólicos de la documentación arqueológica y epigráfica —Chichén Itzá, Kukulcán (la serpiente emplumada), Cháak (dios de la lluvia), o los rostros de Bonampak—, la cosmogonía — el ya'axche' (*ceiba petandra*), el Popol Vuh o los Cantares de Dztibalché— y a la vestimenta ancestral. Los elementos conjugan con el discurso de bienvenida que el orador ejecuta en lengua maya y en español. Y una vez que la narrativa nos sitúa en el tiempo-espacio comenzamos a vincular los signos que indexicalizan (representan) a “lo maya”, pero ¿pensamos en Florencia y el ritual del looj o el k'eex?, ¿pensamos en los especialistas rituales? Es difícil, puesto que la construcción del universo cosmológico mantienen el orden de las normas que gobiernan la presentación (ver Tambiah 1985) y la incorporación de elementos rituales que respaldan la autenticidad del evento lo hacen menos cercano a la realidad actual (ver Ball 2018). Los presentes tienen un encuentro con lo maya.

El permiso a los yuumtsilo'ob forma parte de un nuevo ritual que se ha oficializado en los eventos institucionales. Invitar a un jmeen al evento responde a la agenda institucional que da fe a la autenticidad del ritual. La oficialización constituye una etapa clave en el proceso de ritualización, ya que se busca el reconocimiento de las autoridades y se hace una tradición demostrarlo. La exhibición del ritual está a cargo de los [indígenas] mayas,

pero cuando este finaliza son las autoridades, no-indígenas e indígenas, quienes enuncian el discurso del reconocimiento (ver Merlan 2014). En la óptica de la institución es un acto positivo; lo es también para la audiencia que no interpela la asignación identitaria, pero hace a un lado otras formas de ser maya. El aura del pasado impregnada en la ideología indigenista e intercultural propicia las condiciones para que estudiantes, activistas y académicos forjen prácticas que integren el presente y sus orígenes ancestrales (Hérendez Reyna y Castillo Cocom 2021; Lopez Caballero 2021). Y proceden a reproducir imágenes suspendidas en el tiempo, en la continuidad y la homogenización de todos los mayas ¿cuáles mayas se encuentran re-presentados en el ritual?

En la ceremonia de inauguración de un evento de universidades interculturales e indígenas, dos rituales se utilizaron para solicitar el permiso de los yuumtsil’ob. El evento se realizó en uno de los edificios más emblemáticos de la universidad anfitriona, “El Cero Maya”.<sup>8</sup> El cero es una de las inscripciones que han dado el reconocimiento internacional científico a los mayas, por su contribución a cálculos calendáricos y astronómicos en el periodo Clásico —250 a 900 d.C.— (Blume 2011). Las instalaciones de la universidad aluden en sus formas a la cultura, creando así el contexto de nuevas dimensiones espaciotemporales y semióticas para re-significar la actuación (ver Ball 2018).



Imagen 3. El Cero Maya. (UIMQROO, 2023)

La ceremonia fue presentada por un reconocido profesor con el cargo de jmeen. Él, frente a una [maceta de] ceiba, con el copal en mano recitando

<sup>8</sup> UIMQRoo. 2023. Fotografía tomada de la página <https://www.uimqroo.edu.mx/mision-vision/>

una especie de payalchi' invocó a los guardianes protectores del espacio. Dirigiendo su cuerpo, su voz y el copal llamó a los yuumtsilo'ob en cada uno de los puntos cardinales. El objetivo era que ellos descendieran para ofrecerles ba'alche' (bebida hecha a base de lonchocarpus longistylus Pit-tier) amen que el evento resultase exitoso y cada una de las actividades se llevará con plenitud y se concretase la sinergia de ideas en pro de la educación intercultural e indígena. En un momento de transición escenográfica, el jmeen se desplaza hacia un lado y a lo lejos un grupo de personas se avecina. Este era dirigido por otra voz acompañada de un grupo de músicos utilizando el tunkul (instrumento horizontal de tipo tambor) y una persona pintada de amarillo, con manchas oscuras, danzaba un tipo de baile prehispánico. Este simbolizaba el jaguar, a excepción de él, y otro vestido en guayabera “yucateca”, los demás vestían de ropa blanca simbolizando la pureza e iconificando la indumentaria “ancestral” que no había sido corrompida con la conquista.



Imagen 4. El ritual prehispánico<sup>9</sup>. (UIMQRoo 2018)

La ceremonia donde se actúan los rituales<sup>9</sup> finaliza con las siguientes palabras expresadas por el jmeen. A diferencia del jmeen descrito en la sección anterior, este no realiza la limpieza de los vientos que invocó y en el discurso ritual, el evidencial bin está ausente; aun cuando este tiene un papel esencial en la rogación.

<sup>9</sup> UIMQRoo. 2018. Imagen tomada de la Ceremonia Maya de Inicio del V Encuentro de Universidades Interculturales de México 2018. En: <https://www.facebook.com/176572969856015/videos/362863587794287>

Maya	Español
<p>Bey tun tin t'anaj a kili'ich k'aaba'e'ex  taláakale'exo'  pixanile'ex yóok'ol kaab  pixanile'ex yóok'ol ka'an  pixanile'ex meeta'anile'ex  u pixanile'ex túun tuláakal way yóok'ol kaabe'  bey túun kin  k'áaxil yuumsilo'ob  iik' yuumsililo'ob</p> <p>kin k'ubik túun tuláakal in meyah  kun úuchul te'e súutuka'  túun káahal túun be'ela'e'  ka béeychahak u k'uhsa'al u k'a'amaj  hump'éel nohoch meyah kin k'amik  ka' beeycháhak túun u hu'ulul  ti' uláak' hump'éel hets'óolil yéetel tuláakal  nukuch wiinko'ob  yéetel paalal xooknáalo'ob  yéetel túun taláakale'ex  ka k'uchul a xíimbalto'one'ex waye'  k'ame'ex túun hump'éel hets'óolil  ti' u k'aaba' túun le yuumsilo'obo'  tu baakabil túun chik'in  tu baakabil nohol  tu baakabil lak'in  tu baakabil xaman</p>	<p>Así, he invocado sus nombres sagrados de todos ustedes, espíritus de la tierra, espíritus del cielo, espíritus transformados, ustedes son el espíritu de toda la tierra así entonces protectores del monte protectores del viento.</p> <p>Encomiendo todo mi trabajo que va a efectuarse aquí que está comenzando hoy para que sea posible ser aceptada una gran tarea que estoy recibiendo para que sea integrada en un acuerdo con todas las personalidades y con los estudiantes y con todos ustedes que llegan a visitarnos aquí reciban la venia en nombre de los protectores desde el oeste, desde el sur desde el este, desde el norte.</p>

Tabla 2. Fragmento de despedida de la ceremonia de apertura.

El atuendo de los actores, los músicos vestidos de blanco con tunkul en mano, el jmeen y el jaguar bailando, se distinguen significativamente de los ritualistas del contexto rural.<sup>10</sup> La idea de utilizar la vestimenta ancestral, el escenario y la lengua componen los aspectos indexicales de la autenticidad ancestral. También indexicaliza la continuidad y unidad cultural maya. Morphy (2006) y Myers (2014) destacan que la participación indígena contribuye a seleccionar los aspectos públicos de la narrativa, pero ¿es la historia y cultura basada en la cotidianidad actual? La ritualización de lo maya es parte de una animación visual que, a través de diferentes medios, intenta conectar el pasado con el presente.

10 El Dr. Gilberto Aviléz Tax lo ha discutido como la Xcaret-ización, ver en: <https://noticaribe.com.mx/2018/09/18/la-xcaret-izacion-de-mayaland-por-gilberto-avilez-tax/>

Al final de la ceremonia de apertura, una de las autoridades dirige un discurso reconociendo la grandiosidad de la cultura maya. La autoridad sitúa la atención de los presentes en los elementos más emblemáticos para dar reconocimiento a la ceremonia de bienvenida. Y visibiliza a los participantes comprometidos con la cultura, expresa el valor de la ceremonia de petición de permiso y de las contribuciones de la cultura hacia la ciencia (matemáticas, astronomía, arquitectura y literatura).

Déjenme decirles a los visitantes que son bienvenidos aquí, en el centro del cero maya. Este edificio, estructuralmente, tiene dibujado el cero maya como lo hacían los mayas clásicos hace miles de años. Como símbolo de esta cultura milenaria, de esta civilización relevante, quisimos crear este espacio de encuentro. Primero, el saludo de los cuatro puntos cardinales, de las deidades de la naturaleza, y el encuentro de ellas con el jaguar. Tenemos el lugar indicado para empezar con el pie derecho, con la bendición, con visitantes de todas partes del mundo. Este evento celebra la diversidad, y esa diversidad regresa a sus raíces. Tenemos a la vista las diversas variedades de maíz, este material con el que se logró la creación perfecta: el ser humano, según el Popol Vuh. Aquí está la sangre de la humanidad.<sup>11</sup>

El discurso respalda los elementos incluidos en el escenario del ritual. Ambos tienen relaciones indexicales e icónicas que crean un cronotopo. Bakhtin (1981) sugiere que en la literatura, un cronotopo indexa la temporalidad y el espacio mediante el que se imagina/contextualiza la narrativa y crea las normas necesarias para asumir roles, órdenes jerárquicos e ideológicos. De manera similar, se construye un espacio alternativo en que los rituales refuerzan un aura auténtica del pasado. Los participantes emplean un movimiento estratégico de los signos (íconos, símbolos e índices) que crean las características indexicales para interpretar el orden macrcósmico del ritual (ver Ball 2018; Tambiah 1985). El efecto del cronotopo ordena los imaginarios e incluso prescribe las escenas que dan el carácter performativo e ilocutivo del ritual. Y si se desmontara la infraestructura ¿qué queda? En lo consiguiente aportaré algunos puntos para identificar la ideología de presentarse con autenticidad.

---

11 Discurso tomado de: UIMQRoo. 2018. Imagen tomada de la Ceremonia Maya de Inicio del V Encuentro de Universidades Interculturales de México 2018. En: <https://www.facebook.com/176572969856015/videos/362863587794287>

Los actores escenifican una idea de lo que ha sido aceptado como lo maya y de manera parcial incluyen la realidad de quienes practican los rituales. Esto logra un doble propósito para con los indígenas: proporcionar acciones remediadoras por parte del Estado, a través de las instituciones educativas/culturales, y crear las condiciones para el reconocimiento político ¿Desde dónde parte este doble propósito y cómo se implementa? Entre 1990-2010, movimientos nacionales y manifestaciones locales de diversos sectores de la población indígena y el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) marcaron una etapa decisiva en la política nacional. Lograron el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas mediante la modificación del Artículo 2. Esto creó las condiciones para la implementación de políticas lingüísticas, culturales y educativas que respaldaran las acciones y el reconocimiento de los pueblos indígenas.

Uno de los efectos positivos fue sentar las bases de creación de la educación intercultural. Si bien las diferencias socioculturales, raciales y políticas fueron continuamente resignificando los modelos de interculturalidad (Dietz & Mateos 2011), en América Latina —especialmente México— se centraron en otorgar a las poblaciones indígenas, a través de la educación, acciones correctivas para la transformación étnica, social, política y económica de regiones marginadas (Casilla Muñoz & Santini Villar 2009; Schmelkes 2009; Mignolo y Walsh 2018); así como las condiciones para el giro decolonial. El giro decolonial en la educación permite a los jóvenes indígenas cambiar las dinámicas de reflexión, liberación y resistencia a las prácticas colonialistas en la academia como efecto de su reconocimiento político (Dussel 2011; Mignolo 2008). La relevancia de replantearnos en el giro decolonial, también se debería centrar en la habilidad de repensar cómo incidir de manera crítica en las representaciones que se nos asigna, generalmente basadas en estereotipos que fomentan la homogenización.

Las implicaciones de ritualizar el reconocimiento, ejerciendo discursos de autenticidad y validación institucional, soslayan las prácticas cotidianas del ámbito rural. Lo cual da lugar a la idealización de una unidad cultural y política maya. Puesto que hay diversas formas de expresar “ser maya”, me sigo preguntando, ¿quiénes son los mayas representados en el ritual? ¿se piensa en Florencia, los ritualistas, o en quien se viste de maya? ¿se piensa en quienes no practican los rituales? Y si en algún momento se piensa en

quienes practican los rituales, ¿cómo se puede estar seguro de que esto no está afectando la forma en que los mayas de las poblaciones rurales llevan a cabo sus prácticas culturales? Es necesario considerar la autoridad intelectual que se ejerce sobre los estudiantes y la audiencia, ya que las instituciones educativas no solo tienen la función de formar profesionalmente a los estudiantes, sino que también representen una fuente de autoridad intelectual en la región.

Por último, es necesario destacar que las universidades interculturales e indígenas en México son un parteaguas en la historia educativa, cultural y política en México. La reducción de la brecha educativa disminuye gradualmente, pero el acceso del sector indígena a la educación superior ha avanzado. Sin las universidades interculturales, los estudiantes no hubiesen tenido acceso a la educación superior. Lloyd (2019) muestra que entre 2003-2019, la matrícula de estudiantes era de 15,000 alumnos, de los cuales 5,000 pudieron titularse de la licenciatura. Y Castillo (2022), señala que en México de 27 millones de personas que se auto adscriben como indígenas, del 1 al 3 % cursan estudios de educación superior y solamente 16,000 están matriculados a alguna universidad intercultural. La contribución de las universidades interculturales es un avance para contribuir al desarrollo económico e intelectual de los jóvenes indígenas, a la par de sus comunidades. Sin embargo, es necesario cuestionar sobre la pertinencia de las herramientas para fortalecer su lengua y cultura.

#### **4. Conclusión**

“Un encuentro con lo maya” es una alegoría que utilizo para ejemplificar el contraste entre una práctica ritual del contexto rural —maya o indígena— y otra del contexto institucional —educación universitaria—. En la descripción de ambos rituales, presenté los elementos, los espacios, la organización y las motivaciones ideológicas que impulsan su realización. La literatura clásica sobre la teoría ritual, en la primera sección, proporcionó el contexto de los elementos simbólicos, la función en el ámbito social y colectivo, así como su adaptación ante el cambio social. Además, señalé conceptos de la semiótica que apoyan en identificar las dimensiones ideológicas de los rituales en contextos rurales y institucionales/educati-

vos. Es decir, las interpretaciones sobre el ritual surgen de las relaciones indexicales de los signos —símbolos, íconos e índices—. Las obras que utilicé para describir la ritualidad en la península de Yucatán, en la segunda sección, es una selección de fragmentos etnográficos en los que se comparten elementos organizativos para contextualizar las ceremonias del looj solar y el k'eex. Adicionalmente, muestran similitudes en cuanto al sistema de creencias culturales con relación a la naturaleza animada. En las dos primeras secciones propuse un esquema donde identifiqué que la organización, motivación e ideología en el ritual se sustenta en buscar un balance entre la población y los yuumtsilo'ob.

La tercera sección contiene descripciones etnográficas sobre dos tipos de práctica: el ritual como práctica del contexto rural y el ritual como ceremonia de apertura en el contexto institucional-educativo. La subsección §3.1, relata la experiencia de mi familia con entidades de la naturaleza animada y las ceremonias del looj solar y el k'eex solar. En el ámbito familiar rural se reflejan procesos semióticos en las creencias, al asociar reacciones de la naturaleza animada hacia las personas que habitan el espacio. Estas reacciones guían a las personas para buscar relaciones recíprocas con los yuumtsilo'ob. La ideología rural muestra que entablar una comunicación y atención periódica con los protectores del espacio denota una responsabilidad familiar y colectiva que conlleva a la tranquilidad y protección. Por esta razón, la familia busca al jmeen para mediar con los yuumtsilo'ob. Las tareas del especialista ritual comprenden de acciones performativas y un lenguaje apropiado para rogar el permiso, así como las otras entidades que les ayudan a proteger las tierras. Aunque algunos elementos organizativos y discursivos varíen entre regiones, el situar a los yuumtsilo'ob en los espacios del monte y la población muestran que los espíritus guardianes están conectados con la cosmología, los límites de la geografía y la historia local. El ritual rural no esencializa el ser indígena o el ser maya, sino la idea de ser responsable con la naturaleza.

La subsección 3.2 describe otros datos etnográficos de la práctica ritual en el contexto institucional educativo. Describí ejemplos mostré ejemplos que dan cuenta sobre la idea de vestirse de maya y actuar en el discurso de “lo maya”. Explicué que en el contexto institucional se utiliza estratégica y parcialmente la documentación académica (antropología y arqueología)

para producir la idea de lo maya. Es decir, los elementos que se incluyen en el ritual denotan algún signo extraído de la arqueología, la cosmovisión, las creencias, la música y la lengua maya para armar un escenario alusivo a la [auténtica] cultura. Entre el ritual contemporáneo y la integración del ritual ancestral hay una transición que muestra un encuentro con lo maya. Las relaciones indexicales (lo que se representa y se interpreta) de los signos juegan un papel importante en el significado de lo que se quiere transmitir al público. Además de, supuestamente, buscar el permiso de los *yuumtsilo'ob* se busca el reconocimiento político e institucional. El reconocimiento se consume cuando la autoridad enuncia el discurso de valoración de la cultura y sus contribuciones al mundo científico. La ritualización del reconocimiento, entonces, está arraigada a los preceptos e ideologías institucionales que validan, reconocen y valoran a la cultura maya. La instalación del universo cosmológico, la práctica ritual, el discurso y el efecto del cronotopo (relaciones temporales-espaciales) facilitan la interpretación de la continuidad y autenticidad maya. No obstante, la oficialización de prácticas culturales reifica la idea de la unidad identitaria, cultural y política maya.

Las agendas gubernamentales e institucionales que utilizan estrategias indigenistas tienden a pensar que todas las identidades entre indígenas son iguales, en el plano legal o social (Castillo Cocom con Ríos Luviano 2012; Hernández Reyna y Castillo Cocom 2021; López Caballero 2021). La lengua ha contribuido a una diferenciación más clara de los grupos indígenas en las universidades. Aunque, el purismo lingüístico es otra ideología que tiene implicaciones regulatorias para el habla vernácula (Rhodes 2020). Pero para crear una historia más auténtica, profesores y activistas han visto en la interculturalidad un espacio para esencializar las prácticas culturales y lingüísticas de los pueblos rurales e indígenas. Aunque se intenta mostrar la compleja intersección entre la tradición cultural y las demandas de reconocimiento actuales, las acciones dejan de un lado las tradiciones sincréticas.

Aunque no ser tradicional es tradicional, para los propósitos de forjar autenticidad no es práctico que las comunidades indígenas rurales interactúen como tal. La ritualización del reconocimiento surge del proceso de regimentar una sola versión de la cultura, guiando a los mayas contem-

poráneos a ser los espectadores de cómo se debería practicar la cultura maya. Empleando la perspectiva de Turner (1995 [1969]), estos rituales pasan por un proceso liminal de ruptura, suspensión y recreación, sirviendo como un medio para la transformación social de los estudiantes. A medida que ellos representan y experimentan los rituales en entornos institucionales, se crea un sentido de comunidad (*communitas*) que normaliza el patrón organizativo, el universo cosmológico, el cronotopo y el discurso a emplear para obtener el reconocimiento ¿cómo esto puede tener efecto en el plano social de los mayas?

Las instituciones desempeñan un papel central en la transmisión del conocimiento y el desarrollo profesional de jóvenes mayas. La política cultural de las instituciones los encamina sutilmente a patrones culturales predefinidos. Y, en el ámbito social, los mayas contemporáneos podrían asumir que los rituales o representaciones artísticas (jarana, bailes o juegos tradicionales) practicados en instituciones públicas son más auténticas que las prácticas del contexto rural. Así, se vuelven espectadores de una la invención de lo tradicional. Por lo tanto, es necesario que en los eventos se haga explícito que las representaciones son preparadas para la audiencia. Es necesario especificar el lugar de donde proviene la presentación, las motivaciones sociales e ideológicas y el papel de ellas en reconocer que pertenece a un grupo limitado de personas que se autodescriben a la identidad maya. Solo así, podremos trabajar en no participar en la complicidad, fetichización, comodificación y homogenización de una región.

### Referencias bibliográficas

- Aikhenvald, Alexandra. 2004. *Evidentiality*. New York: Oxford University Press.
- AnderBois, Scott. 2019. “Reportatives and Quotatives in Maya Languages”. En *proceedings of Form and Analysis in Mayan Linguistics*, 5. <https://escholarship.org/uc/item/2rf3727m>.
- Appiah, Kwame A. 1994. “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”. En C. Taylor, A. Gutmann, K. A. Appiah et al. (Eds.), *Multiculturalism: Examining “The Politics of Recogni-*

- tion.” Princeton, NJ: Princeton University Press, 149–64.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Traducido por C. Emerson y M. Holquist, editado por M. Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Ball, Christopher. 2018. *Exchanging Words: Language, Ritual, and Relationality in Brazil's Xingu Indigenous Park*. Santa Fe: School for Advanced Research y Albuquerque: University of New Mexico.
- Blume, Anna. 2011. “Maya Concepts of Zero.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 155, no. 1: 51–88. <http://www.jstor.org/stable/23056849>.
- López Caballero, Paula. “Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity in Mexico”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1 (2021): 124-146. Accedido el 21 de diciembre de 2023. <https://doi.org/10.1111/jlca.12535>.
- Casillas Muñoz, María de Lourdes, y Laura Santini Villar. 2006. *Universidad Intercultural: Modelo Educativo*. México, D.F.: CGEIB/SEP.
- Castañeda, Quetzil E. 1996. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castillo, Naix'ieli. 2022. *Educación para todos: Universidades interculturales para la población indígena*. México: Ciencia UNAM-DGDC. Consultado el 20 de diciembre de 2023. <https://ciencia.unam.mx/leer/1228/educacion-para-todos-universidades-interculturales-para-la-poblacion-indigena>.
- Castillo Cocom, Juan. 2005. “‘It was simply their word’ - Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the politics of respect”. *Critique of Anthropology - CRIT ANTHR* 25: 131-155. DOI: 10.1177/0308275X05052016.
- Castillo Cocom, Juan. 2007. *Maya Scenarios: Indian Stories In and Out of Contexts*. Kroeber Anthropological Society. 96.
- Castillo Cocom, Juan y Saúl Ríos Luviano. 2012. “Hot and Cold Politics of Indigenous Identity: Legal Indians, Cannibals, Words, More Words, More Food”. *Anthropological Quarterly* 85, no. 1: 229–56. <http://www.jstor.org/stable/41427094>.
- Castillo Cocom, Juan A. y Quetzil E. Castañeda. “Visión etnográfica: Imaginar el Iknal maya”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1 (2021): 10-24. Accedido el 21 de diciembre de 2023. <https://>

- doi.org/10.1111/jlca.12543.
- Dietz, Gunther, y Laura Selene Mateos. 2019. “Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas XXV*, no. 49:163-190. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31658531008>.
- Durkheim, Émile. [1912] 1995. *The Elementary Forms of Religious Life* (Traducción e Introducción de Karen E. Fields). New York: Free Press.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dzidz Yam, Edber. 2020. *El uso del habla reportada (HR) en el habla infantil del maya yucateco: una aproximación hacia el desarrollo*. Tesis de Maestría. Mexico: CIESAS-DF.
- Farris, Nancy M. 1992. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Fields, Karen E. 1995. “Introducción” en *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford. 1957. “Ritual and Social Change: A Javanese Example”. *American Anthropologist* 59, no. 1: 32–54. <http://www.jstor.org/stable/666528>.
- Geertz, Clifford. [1973] 2000. “Religion as a Cultural System” en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. NY: Basic Books.
- Hernández Reyna, Miriam, y Juan A. Castillo Cocom, 2021. “‘Ser o no ser indígena’: Oscilaciones Identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en México”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 147-171. Accedido el 21 de diciembre de 2023. <https://doi.org/10.1111/jlca.12532>.
- Hanks, William F. 1984. “Sanctification, Structure, and experience in a Yucatec ritual event”. *Journal of American Folklore* 97(384): 131–166.
- Hanks, William F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hanks, William F. 1996. *Language and Communicative Practices*. Boulder, CO: Westview Press, Inc.
- Hanks, William F. 2010. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Los Angeles: University of California Press.
- Honneth Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge UK Oxford: Polity Press; Blackwell.
- Lebrun, David, Rosey Guthrie, Nathan Hendrie, Eric Marin, Jay O. Sanders,

- Sarah Holt, y Michael D. Coe. 2008. *Cracking the Maya Code*. Widescreen. WGBH Educational Foundation. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.232153792&site=eds-live&scope=site>.
- Le Guen, Olivier. 2018. "Managing Epistemicity among the Yucatec Mayas (Mexico)". En *Metacognitive Diversity: An Interdisciplinary Approach*, editado por J. Proust y M. Fortier, 193-222. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Marion. 2019. "Las universidades interculturales en México, 2003-2019: principales cifras, desigualdades y retos futuros". En *LAS UNIVERSIDADES INTERCULTURALES EN MÉXICO: Historia, desafíos y actualidad*, 69-96. México: UNAM, IISUE, PUEES.
- Lucy, John. 1993. "Metapragmatics Presentationals: Reporting Speech with Quotatives in Yucatec Maya". En *Reflexive Language*. Reported Speech and Metapragmatics, 91-126. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw. [1922] 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.
- Merlan, Francesca. 2014. "Recent Rituals of Indigenous Recognition in Australia: Welcome to Country". *American Anthropologist* 116, no. 2: 296-309. <http://www.jstor.org/stable/24028980>.
- Mignolo, Walter. 2008. "La opción descolonial". *Revista LETRAL*, número 1: 3-22. <http://hdl.handle.net/10481/51072>
- Mignolo, Walter, and Catherine E. Walsh. 2018. On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press.
- Morphy, Howard. 2006. "Sites of Persuasion: Yingapungapu at the National Museum of Australia". En *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations* editado por Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja y Tomas Ybarra-Frausto, 469-499. New York, USA: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822388296-026>.
- Myers, Fred R. 2014. "Showing too much or too little: Predicaments of painting indigenous presence in Central Australia". En *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*, 351-389. University of Nebraska Press.

- Peirce, Charles S. 1986. *La ciencia de la semiótica*. Argentina: Ediciones Nueva Visión Buenos Aires.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. [1930] 1962. *Chan Kom: A Maya village*. Washington, D.C.: The Carnegie Institute.
- Redfield, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rhodes, Catherine. 2020. Dually authenticated and doubly modern: Institutionalizing jach maaya in the Yucatan today. *Journal of Linguistic Anthropology* 30(3), 326-352.
- Robbins, Joel. 2001. "Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual." *Current Anthropology* 42, no. 5: 591-614. <https://doi.org/10.1086/322557>.
- Sámamo, R. M. A. 2004. "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis". En: José Emilio Ordoñez Cifuentes (coordinador). *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho*. XII Jornadas Lascasianas. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Serie Doctrina Jurídica. Núm. 179, México.
- Silverstein, Michael. 2003. "Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life." *Language & Communication* 23: 193-229.
- Schmelkes, S. 2009. "Interculturalidad, democracia y formación valoral en México". *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 11 (2). Revisado en noviembre de 2022 en: <http://redie.uabc.mx/vol11no2/contenido-schmelkes2.html>.
- Stasch, Rupert. 2011. "Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action". *Annual Review of Anthropology* 40, no. 1. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145623>.
- Sullivan, Paul R. 1984. *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. PhD. dissertation. The John Hopkins University.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1985. "A Performative Approach to Ritual". En *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press: Cambridge.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition". En C. Taylor, A.

- Gutmann, K. A. Appiah et al. (Eds.), *Multiculturalism: Examining* “The Politics of Recognition.” Princeton, NJ: Princeton University Press, 25-73.
- Turner Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca N.Y: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1995 [1969]. “Liminality and Communitas”. En *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Tuz Chi, Lázaro. 2009. *Cosmovisión e Identidad en los Rituales Agrícolas de los Mayas Peninsulares*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca: Instituto de Iberoamérica, Facultad de Ciencias Sociales.
- UIMQRoo. 2018. *Ceremonia Maya de Inicio del V Encuentro de Universidades Interculturales de México 2018*. Revisado en: <https://www.facebook.com/176572969856015/videos/362863587794287>
- Vapnarsky, Valentina, Claude Barras, Cédric Becquey, David Doukhan, Martine Adda-Decker y Loril Lamel. 2015. “Analysing Rhythm in Ritual Discourse in Yucatec Maya Using Automatic Speech Alignment”. Interspeech. *Speech beyond speech*, Sep 2015, Dresden, Germany. hals-01250490
- Vapnarsky Valentina y Le Guen, Olivier. 2011. “The Guardians of Space and History: Understanding Ecological and Historical Relations of the Contemporary Yucatec Maya to Their Landscape.” En *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes*, editado por C. Isendahl y B. Liljefors Persson. Acta Mesoamericana, Vol. 23, 191-206. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben, Germany.
- Villa Rojas, Alfonso. [1935] 1992. *Los Elegidos de Dios: Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista.
- Wirtz, Kristina. 2014. “Illustrations.” En *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History*, xi-xiv. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/9780226119199-002>
- Zapata, Claudia. 2008. “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista.” *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2: 113–140.