

El doble ritual de las primicias en Xculoc, Campeche

AURORA BECQUELIN-MONOD

Universidad de París

Los lingüistas, los arqueólogos y los antropólogos especializados en el mundo maya se hacen varias preguntas entre las cuales destacaré dos: 1) ¿En qué medida el estudio de los rituales y de las oraciones asociadas aclara algunos aspectos de la organización de las sociedades antiguas a nivel del substrato campesino, que puede considerarse, a pesar de las modificaciones político-sociales, como relativamente inmutable, por lo menos en ciertas actividades? 2) ¿Existen en la tradición oral contemporánea, especialmente en los rezos y discursos rituales, elementos más específicamente mayas que los que comparte con otras sociedades del mundo mesoamericano: maíz, números 4 ó 13, rituales agrícolas, presencia de curanderos y otros rasgos más que están «en el aire» desde el río Pánuco hasta el río Uluá?

Que la lingüística no ha sido totalmente capaz de contestar a estas preguntas salta a la vista. Pero por lo menos, los epigrafistas demuestran que el conocimiento de los idiomas por la herramienta de su estructura morfogramatical ayuda al desciframiento, y además que el conocimiento del uso de estos idiomas, y particularmente de los procedimientos formales ligados a él, permite generalizar una serie de conclusiones a una entidad pan-maya y recorrer varios siglos, por ejemplo en lo que se refiere al empleo del paralelismo (Lounsbury, 1978). De esta manera se confiesa implícitamente que en algunas esferas existe una manera de pensar específicamente maya, y que algunos principios de este pensamiento son permanentes. Con la condición de que no se intente una reconstrucción del saber de los sacerdotes de la época clásica, en base a los rituales de los campesinos yucatecos, esta posibilidad no debe ser descartada. Quisiera hablar justamente de la relación entre una encuesta y estas cuestiones, o sea, de las inferencias que se pueden o no se pueden sacar de la descripción de un ritual de primicias que presencié en Xculoc los días 19 y 20 de marzo del año 1987.

Mi conocimiento del Yucatán está en sus inicios, pues sólo he dedicado tres meses a este trabajo de campo, de los cuales varias semanas a intentar ponerme en la postura simple pero necesaria del lingüista: sentada en una hamaca de la casa, con papel y lápiz, sorda y muda pero frente a gentes que me aceptaban como interlocutora, dentro de una cosa, en el corazón de la vida maya contemporánea, tocando al extender la mano, una de las cuatro esquinas tan importantes en la representación del espacio en un ordenamiento perenne que se extiende hasta las extremidades del mundo imaginado por los mayas. Pero esto, después de muchas dificultades; pues detrás de las célebres sonrisas yucatecas está una reivindicación permanente; en cuanto a la lengua común, pese a que todos hablen el idioma maya, se desprecia bastante a los que no hablan más que él; y en los puntos de cruz de los bordados va tejida con paciencia una identidad reprimida. «Nosotros, somos pobres, no somos nada». A través de esta tensión, poco compatible con las visiones apacibles y turísticas de la dulzura yucateca, se me impuso de nuevo la problemática que descubrí en Chiapas: de esta situación de violencia interior constitutiva quizás se esconde algo en ciertos textos, de la misma manera que en los Altos de Chiapas se esconde algo de la identidad cultural maya. N. Farris ha mostrado que el rito rechazado por la colonización se ha retirado a las oraciones, rezos y discursos rituales, lo que explicaría ese extraño carácter dual del rito contemporáneo: por una parte, lo que queda de los ritos en sí mismos; por otra, lo que se ha refugiado en las

palabras, revolcando así la semántica común del relato, introduciendo parámetros de lo actuado en las dimensiones de lo dicho.

Se plantea así una pregunta: ¿en los textos recogidos a lo largo de la fiesta de las primicias de la que voy a hablar, existe alguna huella de este «forzamiento», de esta intrusión de un ritual disimulado?

No puedo dar una respuesta técnica, pues ésta exige que se despejen las estructuras del discurso, las manifestaciones de paralelismo y su retórica, el juego de substitución de los papeles entre los espíritus o las deidades, los intercesores y el rezador. Sin embargo, voy a introducir un principio de respuesta al contestar a la pregunta preliminar: ¿por qué será que, pese a todos los esfuerzos de los traductores, no se entienden estos textos que no son más que enumeraciones larguísimas y aburridas, sin lógica perceptible? ¿Por qué será que todos los que describen y analizan el ritual nunca hablan de los textos, o si lo hacen, no los incluyen en el análisis, negando la relación entre los dos?

Contestaré tratando de los tres niveles de interpretación lógico-semántica, poética y del ritual en el discurso. Para eso hay que tener en cuenta algunos datos del ritual del *hanli kol*.

1. BREVE DESCRIPCION DEL RITUAL

En el artículo de Love y Peraza Castillo (1974) *Wahil kol: a yucatec maya agricultural ceremony*, el más extenso que trata de una ceremonia similar a la de Xculoc, la tercera parte lleva como título: «recomendaciones para las futuras etnografías» e indica los cuatro puntos cardinales de la encuesta: la descripción del ciclo ceremonial en su totalidad, la traducción de los rezos, la recopilación de la exégesis indígena, y por razones de demarcaciones regionales, la biografía del chamán que tiene un papel individual y esencial en muchos aspectos del ritual.

La inscripción del ritual de las primicias en el tiempo resulta difícil, pues no se le puede atribuir una fecha fija. Según Love, se practica «al quemar y sembrar» y no se puede interpretar en el sentido clásico de primicias. El diccionario de Pérez indica que la raíz maya *tich'* asociada al nombre de la fiesta, significaba «ofrenda para tener propicio al genio del monte antes de cosechar sus sementeras»; podría ser esto un indicio de rito propiciatorio. Villa Rojas (1974) da al mismo ritual un papel de «thanksgiving» por la cosecha del año anterior. Este problema de fecha y de función es inquietante. Lo es menos, sin embargo, si en vez de considerar el ritual como puramente agrícola, tal como lo proponen todos estos autores, tomamos en cuenta la elicitación indígena que lo define como la segunda parte de un ritual de curación, lo que confirma la cronología de los hechos: un niño se enferma, el chamán que fue llamado lo cura, y luego prescribe un ritual de primicias que él mismo se encarga de emprender. Al niño ya curado se le cita constantemente en el rezo: «para comprar algo para (y por) G. M. invoco las santas primicias». Si se trata efectivamente de rezos relacionados tanto con la curación como con la agricultura, con el cuerpo o con el territorio, con la salud o con la fertilidad, se entiende mejor por qué la fecha es tan imprecisa.

La segunda recomendación de Love y Peraza se refiere a la descripción de la fiesta y a la traducción de los textos: la primera mención de «misa milpera» es de 1883

(Brinton) y las pocas descripciones que siguieron revelan algunos rasgos constantes que deberían servir a los relatos posteriores. De hecho concuerdan con el esquema que voy a proponer para la fiesta de Xculoc.

El sábado al final de la tarde y por la noche, mientras las mujeres desgranar el maíz, el chamán se pone a cantar el primer rezo llamado del *balche'*, rociando una parte de la bebida en las cuatro direcciones; éste se prepara como ya se sabe, con agua, miel, anís, canela y corteza de *balche*.

El domingo, en el sitio del que encargó la fiesta, las mujeres parientes, elegantemente vestidas, se dedican desde el amanecer hasta la tarde, a la preparación de todos los ingredientes necesarios al guiso que los hombres van a cocinar bajo la dirección del *men*: elaboración del *nixtamal*, preparación de las semillas de calabaza, etc. Los hombres amasan unas bolas de harina de maíz con las que el *men* va a preparar unos enormes pasteles de 13 capas llamadas «las tres gordas» (*pen koch*) que miden más o menos 60 centímetros de diámetro y que van cubiertas cada una con puré de semilla de calabaza (*sikil*).

Sobre cada capa, el *men* forma cuatro esquinas, cavando con los dedos unos huecos que se llenan de semilla molida: los «ojos» del pan. Envueltos en hojas de plátano mojadas, se colocan estos pasteles uno encima del otro sobre la mesa que marca el centro del espacio ceremonial en el «sitio». Sobre la mesa, hay también cristales, un silbato, tabaco, un dios pequeño, mofletudo y gordo, etc. Después, se prepara el horno: se trata de un gran hoyo donde se queman unos palos sobre los cuales se colocan las piedras sacadas del hoyo para calentarlas. El «trago» circula abundantemente durante toda la fiesta. Este pan de milpa *u-hanli kol* está dedicado a la dueña de las ruinas, *kak'ab*, y se convertirá en la comida de los espíritus *aluxes*. El segundo rezo es el del *sakka*, pozol al cual se ha añadido chocolate y miel, y que se come solamente durante las ceremonias: se rocía también en las cuatro direcciones. Se le suele llamar «el pozol de las antiguas ruinas». Después de este rezo se entierran los pasteles en orden contrario al de su preparación, metiendo en el fondo el último preparado particularmente cargado de pasta de semilla de calabaza, relleno en el interior y untado en el exterior. Sobre los pasteles se echan piedras, después sal y finalmente hojas y tierra; *ixoko pi*: «el horno está caliente». Se descansa aproximadamente una hora, bebiendo *sakka* y licores.

La oración que sigue, *yalo kiimi u-hum*: «lo dicho de la muerte del pavo», va acompañada del chasquido de los animales sacrificados que mueren ahogados después que el *men* les haya echado aguardiente en el pico. Los hombres les quitan las plumas inmediatamente, y los llevan a las mujeres para que los guisen. Al mismo tiempo, se les trae a los hombres un puré de frijoles y unas tortillas.

Cuando llega el momento de sacar los pasteles, el *men* empieza con la tarea más trabajosa: prepara el *pibil* que se compone de pedazos de pasteles dentro de un caldo de *kool*, es decir de puré de maíz con rucu y yemas de huevos hervidos. Se plantan dos huevos largos en cada balde de *pibil*. Empieza entonces el tercer rezo, dedicado a alejar los espíritus que resultan ahora satisfechos por el sacrificio que se les ha entregado como ofrenda. Se les deja un tiempo bastante largo para que se retiren completamente.

Interviene entonces en Xculoc un ritual que no aparece en los demás relatos, pero que sin embargo ofrece indicaciones valiosas para interpretar el conjunto del episodio. Se trata de lo que los misioneros del siglo XVI debían considerar como «diabluras» que invierten y caricaturizan las ceremonias cristianas: frente a un grupo de niños burlones de rodillas con las manos en posición de rezo, el chamán reparte a cada uno una calabaza de la bebida procedente de la olla donde ha echado 13 jicaras de *balche'*. Reza entonces una oración; después coge un poco de *pibil*, y lo deposita en el hueco de las dos manos de los niños que

profiláctica. En este *a fortiori*, la secuencia de los niños y la dedicatoria final demuestran que la curación y la conservación de la salud están íntimamente ligadas a la reproducción agrícola. Esto está simbolizado sobre todo por la manipulación de sustancias como las semillas o los huevos que, como lo ha mostrado Propp en los rituales agrícolas rusos, tienen la particularidad de conservar la vida durante mucho tiempo y de reproducirla al multiplicarla (1987:26).

Otra diferencia entre las manifestaciones de este ritual aparece al nivel del contenido de los rezos: en Becanchén, pueblo donde trabajaron Love y Peraza, los rezos insisten en los santos y deidades invocados, en tanto que Xculoc se trata de un inmenso recorrido llevado a cabo por el chamán, paseo arqueológico a los lugares donde se convocan los espíritus y las dueñas de las ruinas (véase el mapa). Puesto que no se ha hecho ningún estudio intensivo sobre estos rezos, lo único que puedo hacer es subrayar esta diferencia sin poder descifrar su significado.

2. ANALISIS

<i>mosson</i> ¹	remolino
<i>ik'oob</i>	vientos
<i>ka'h k-in- t'an-aj-oob</i>	hablaron
<i>ti' chi'baj mozon</i>	en remolino mordedor
<i>ti' suhuy ik'-oob</i>	en vientos vírgenes
<i>ti'x-jak'ol</i>	en espanto
<i>ti' bakan u-rai lu'um</i>	en el tiempo de la tierra
<i>ku qui likil</i>	se levanta
<i>ti' chi'baj kooj</i>	en el golpe mordedor
<i>ti' chi'baj mosoon</i>	en el viento mordedor
<i>ti' u-suhuy-j</i>	en la virginidad
<i>las doce k'in</i>	de las doce horas
<i>wa ti' viernes</i>	o en viernes
<i>wa ti' martes</i>	o en martes
<i>ka'h tuj k-in- mach'aj</i>	y lo agarro
<i>wa ti' santo anjel</i>	el santo ángel
<i>ti' juntan kotalil</i>	en la milpa
<i>wa ti' pok'-si-k'alil</i>	en un corazón
<i>ti' t'an-aj-oob</i>	en discursos
<i>ti' jum pol pix-i</i>	en una rodilla
<i>wa ti' jum xaw-i</i>	o en unas pezuñas
<i>ka'h k-in- t'an-aj-oob</i>	hablaron
<i>bakan ti' moson-oob</i>	a los remolinos
<i>ik'-oob</i>	y vientos
<i>ti' x-kan p'el ik'-oob</i>	a los cuatro vientos
<i>ti' x-ojo mosoon</i>	en ojo de remolino
<i>ti' sak mosson</i>	en remolino blanco
<i>ti' x-k'aan mosoon</i>	en remolino amarillo
<i>ka'h k-in- t'an-aj-oob</i>	hablaron
<i>ti' u-jaalaj k'in</i>	en las horas el sol
<i>ti' u-ox k'in</i>	en sus tres veces.

¹ Los términos en negrilla forman parte de una construcción paralela.

Basta leer estos versos —muy aproximadamente transcritos y traducidos, es cierto— para darse cuenta hasta qué punto son difíciles de aprehender para nosotros. No me entusiasma la hipótesis según la cual los Mayas tendrían una mente confusa y producirían indefinidamente unos textos grotescos donde compite el aburrimiento con el *non sequitur*. Por supuesto sus categorías de pensamiento y de expresión son distintas de las nuestras, la lógica de su modo de actuar y de decir no es igual. Sin embargo, es preciso notar que un texto maya de cuentos, un relato, o una descripción parecen menos «extraños» que estos rezos, como se pudo comprobar en las ponencias de A. Burns y de A. Amador Naranjo. ¿Habría entonces que resignarse a explicar estas rupturas sintácticas, estas elipsis, por el esoterismo de lo sagrado o la confusión sincrética, o si no por el desorden que produce una cantidad descomunal de tragos necesarios para pronunciar «palabras fuertes»? Intentaré demostrar rápidamente que estas soluciones son insuficientes. Para hacerlo, me apoyaré sobre una observación y una proposición teórica.

La observación es la siguiente. En una investigación sobre rezos tzeltales que mi colega Breton y yo hemos llevado a cabo en repetidas ocasiones e independientemente, observamos el mismo movimiento en el modo de leer y elicitar, que se puede describir de esta manera: si A,B,C representan las secuencias por traducir, el trabajo del informante se desarrolla en esta forma: lectura y traducción de una secuencia A, lectura y traducción de una secuencia B; regreso a la lectura A, segunda traducción de B; lectura y traducción de C; regreso a B o a A, etc. Es decir, que el trabajo de interpretación no es lineal. Se elabora como si se tratase de la explicación de un texto escrito en forma de olas que constantemente recogen algo del sentido anterior para formar el sentido siguiente, pero al mismo tiempo siguiendo un movimiento inverso: lo que se recoge de antes se modifica por lo que ha venido después. Eso significa que existe una lógica compleja en estos textos; poseen un sentido global del que la elicitación lineal y cronológica no da cuenta.

Necesitamos ahí una teoría del discurso. Recordemos algunos elementos:

- la interpretación de un enunciado es el conjunto de las consecuencias y de las conclusiones que de él se puede sacar;
- la interpretación de una secuencia es dependiente de la que precede;
- el análisis del discurso presupone que se haya establecido una representación lógico-semántica de los enunciados que la componen.

En la organización de un texto seguido y coherente, dos mecanismos desempeñan un papel importante:

1. Los conectores de enunciados (o índices lingüísticos, como los apellidos, los pronombres personales, los déicticos, etc., que señalan sea los objetos extralingüísticos, sea otros índices del enunciado precedente) deben tener relaciones sistemáticas —anafóricas, por ejemplo— que forman la coherencia. Estos constreñimientos son de tipo lingüístico: por ejemplo, debe hacer co-referencia de «santo» y «él» para que la frase...

el *santo* pasa (remedio) en el enfermo,
es *él* que pasa (remedio)... sea coherente.

Son también de tipo pragmático, es decir que utilizan los conocimientos sobre el mundo de los individuos, por ejemplo:

William Shakespeare ha dejado Roma.
al gran pintor de Othello no le gustaba América

es una aberración únicamente para la gente que sabe de literatura inglesa o de geografía.

2. Las consecuencias que se pueden sacar de las frases sucesivas, deben recubrirse un mínimo, consecuencias debidas a los términos implicativos del enunciado (como «comprar», «ofrecer», «antes», etc.), términos que aparecen varias veces en los rezos. Incluso ampliadas por lo que Grice llama implicaciones que permiten atribuir a la situación una parte de la coherencia, los constreñimientos son exigidos en una construcción normal.

Resulta obvio para todos que es esto justamente lo que hace falta en los rezos. No se trata de un discurso: sino de un discurso ritual, de una forma poética muy conocida, formada a partir del mecanismo de paralelismo. En un artículo sugestivo que presisa y afina la idea fundamental de Jakobson sobre la estructura del paralelismo, Ruwet demuestra que las equivalencias entre estructuras sintácticas, pausas, acentos, etc., que forman la expresión, son independientes de las reglas semántico-pragmáticas que acabamos de exponer. Operan distintivamente dos tipos de organización. La interacción de estas dos clases de principios (lógico-semántico y paralelismo como modo poético) da su forma a la expresión poética o ritual. Frente al fallo de las condiciones que presiden al desarrollo lógico, el auditor utiliza las equivalencias, reforzadas por ritmos y pausas para establecer ligazones entre los enunciados.

Este elemento sorpresa, originado por la ambigüedad lógico-semántica, explica tres características de los discursos rituales y rezos: primero, permite la creatividad: unos «pares» nuevos en el juego del paralelismo son posibles; segundo, da cuenta del estilo sintáctico —la escasez de las anáforas, el aflojamiento de las conexiones lógicas debidas a los términos implicativos y a lo presupuesto, así como toda clase de élipis son compensadas por los paralelismos sintácticos (Ruwet, 1975:319)—; en fin, permite entender por qué las relaciones retóricas entre términos paralelos son tan complejas y tan ricas, lejos de la perspectiva confortable de dos contrarios reunidos para dar la idea de una totalidad. Estamos entonces frente a estructuras poéticas alejadas de la coherencia inherente a un cuento.

Regresemos a la cuestión que nos preocupaba: ¿existe en estos discursos rituales o rezos, tal como los percibimos ahora, un ritual escondido, es decir, unos actos, un lugar, un tiempo, unos actores? Al pronunciar o leer estas palabras, volvemos hacia una lista idéntica, de la que acabamos de hablar: la de los índices, apellidos, deícticos de tiempo y de lugar, etc. Son, por naturaleza, estos elementos los que van a servir de «escondite». Son ellos, ya disimulados por los procedimientos poéticos del paralelismo, los que van a servir de máscaras al ritual sumido en la memoria de la tradición. No puede uno extrañarse entonces del constante y agotador cambio de registro de los pronombres personales. Por ejemplo: el «yo» a veces se refiere al curandero, a veces a los espíritus invocados, a veces a los espectadores (testigos), a veces al enfermo.

Ejemplo con cambio de referentes:

...tal vez abra **tus** hojas (*deidad*)
 tal vez abra **tus** palmas
 que **te** voy a pasar (*enfermo*)
 que **te** voy a dar...

Ejemplo con cambio de personales:

...pero ahora
 vemos **tu** mandamiento (*deidad*)
 vemos **su** voluntad **del** gran señor (*deidad*)...

(prière de guérison tzeltal, vers 16-19 et 28-31)

Si se me concede que existe en los rezos un ritual escondido, y que uno de los índices es el incesante cambio de referentes de los pronombres correspondiente a cambios de papeles dentro de un ritual, debo en compensación justificar que el ritual reprimido y «aplastado» tome esta forma discursiva: yo diría que los mayas ya estaban en su cultura acostumbrados a tales transformaciones como aquellas consecutivas a la conjunción de dos objetivos al mismo tiempo y en el mismo discurso; que la idea de varias facetas *avatares* de la persona era familiar; que los diferentes papeles desempeñados por un «yo» no eran nada extraños; que era concebible la manifestación de un rey, de un dios, de un curandero con formas muy diferentes: hemos visto estas máscaras del monstruo celeste con patas de venado; y es bien conocido que muchos personajes se presentan con atributos variables, tal como el faraón que se cambiaba hasta el color de la barba según los ritos que realizaba y el papel que desempeñaba. Lo específicamente maya radica en los paradigmas de cambio. Aquí precisamente encontramos de nuevo nuestro punto de partida. A pesar de la creatividad que he subrayado anteriormente, creo que en los centenares de pares que existen, se encuentran datos relevantes para este tipo de investigación.

Para resumir, estos textos que se deben considerar como *speech-events*, con su sentido referencial, y además cobijo de un ritual, van acompañados por una serie de actos rituales en el momento de la recitación. Por lo tanto, sólo después de separar estos niveles de sentido se podrá saber si las preguntas planteadas al principio pueden encontrar algún elemento de respuesta en el análisis de los discursos rituales contemporáneos. De todos modos, si como lo decía Empson «las maquinaciones de la ambigüedad están en las mismas raíces de la poesía», entonces los Mayas son grandes poetas, no solamente para nuestros ojos confundidos, sino para los suyos, divertidos.

BIBLIOGRAFIA

- BURNS, A. (1980). «Interaction features in Yucatec Mayan narratives», *Language in Society*, 9.
 — (1983). *An epoch of Miracles: oral literature of the Yucatec Maya*, University of Texas Press. Austin.
 BRINTON, A. (1883). «The folklore of Yucatan», *The folklore Journal*, vol. 1, London.
 LOUNSBURY, F. (1978). «Some problems in the interpretation of the mythological portion of the

- hieroglyphic text of the temple of the cross at Palenque», *Third Palenque Round Table* (part 2), vol. V, M. Greene ed. University of Texas Press, Austin and London.
- LOVE, B. y PERAZA CASTILLO, E. (1987). *Wahil kol*, a yucatec maya agricultural ceremony», *Estudios de Cultura Maya*, XV: 251-300, Mexico.
- MARTELL, P. (1984). «Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán», *Anales de Antropología*, XXI: 139-169, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- REDFIELD, R. y VILLA ROJAS, A. (1934). *Chan Kom, a maya village*, Carnegie Institute of Washington, 448, Washington.
- TOZZER, A. (1907). *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*, New York.

