Geografia de lo sagrado entre los mayas yucatecos de Quintana Roo – Configuracion del espacio y su aprendizaje entre los ninos –

Olivier Le Guen
Université de Paris X, Nanterre

Para los mayas yucatecos, los vientos invisibles y peligrosos, considerados como portadores de enfermedades, recorren el espacio cotidiano, jugando un papel determinante en la estructuración del espacio físico y conceptual. En este artículo, utilizando el instrumento de análisis etnográfico que es la "geografía de lo sagrado", mostraremos cómo el espacio físico y cotidiano está directamente relacionado con lo invisible y lo sagrado. Expondremos la manera como los vientos organizan al espacio según marcadores espaciales en una temporalidad definida y, al mismo tiempo, cómo pueden inducir una estructuración interindividual del espacio a través de modelos sonoros y visuales según una temporalidad imprevisible. Como resultado trataremos de entender cómo los principiantes están orientados en su aprendizaje de lo invisible y de lo sagrado a través del estudio de la experiencia emocional de un niño relacionada con los vientos y la enfermedad.

Introducción[1]

El interés principal del estudio del espacio se orienta a que éste es un objeto multidimensional. Si para los filósofos y los matemáticos es un armazón conceptual en el cual existen objetos y sujetos, es, para el etnólogo, un espacio físico y concreto donde se cumplen actividades y comportamientos humanos, subordinados a representaciones conceptuales del espacio. Para los mayas yucatecos, el espacio cotidiano está recorrido por vientos invisibles, portadores de enfermedades, y a su vez considerados como sobrenaturales y sagrados. Las rutas que toman no son aleatorias, sino que determinan una estructuración particular del espacio que varía según los individuos y el contexto. Por eso podemos hablar de un espacio percibido y habitado de una manera específicamente maya. En este caso, la pregunta que nos alienta es saber ¿de qué manera el nuevo *Homo sapiens sapiens*, que apenas ha llegado al mundo bajo el techo de guano de una casa maya, va a aprender e internalizar las reglas culturales que gobiernan el espacio en el cual está destinado a vivir? Como la respuesta a esta pregunta no puede ser sencilla o exclusiva, hay que buscar una perspectiva desde la cual van a aparecer con mayor claridad las respuestas. Por eso, vamos a tratar el asunto de los vientos malos *(k'ak'as 'iik')*, que los mayas consideran como invisibles (y que consideramos como representaciones), de la forma como son asociados a estas creencias comportamientos observables, y al final, de qué modo los niños son guiados en su aprendizaje sobre la existencia de los vientos. Como los malos vientos aparecen simultáneamente en campos culturales que llamamos sa-

1 Quiero agradecer a Renée Petrich y Margaro Molina por su ayuda en la revisión de este artículo, a Valentina Vapanarsky, Barbara Pfeiler Blaha, Ruth Gubler y a Isabelle Desvaux por sus comentarios y sus críticas. Dyòos bo'otik ti' Délio Chan Chi véetel tuláakal le' x-K'opch'enilo'obo'.

grado y cotidiano podemos preguntarnos ¿en qué medida el espacio cotidiano de interacción, frecuentemente considerado como trivial y seguro, tiene una conexión directa con lo sagrado, ligado a lo divino, considerado como peligroso y poderoso? Trataremos de responder a través del estudio de ejemplos etnográficos obtenidos de investigaciones realizadas en diversos trabajos de campo entre 2002 y 2004 (durante una estancia de catorce meses) en la comunidad maya de x-K'opch'en, Estado de Quintana Roo, México.

No son numerosos los instrumentos para el estudio del espacio y la geografía parece el más obvio. Pero, la geografía, ciencia que tiene por tema la descripción del estrato terrestre y de sus habitantes, va a ser limitada, en este trabajo, por un análisis etnológico, considerando la sobrenaturalaza y lo sagrado. Es por ello que, justificando nuestro objetivo, vamos a utilizar un instrumento más adaptable que es "la geografía de lo sagrado" que estudia el espacio invisible y las entidades sobrenaturales que lo habitan.

Después de una breve descripción de cuáles son los vientos considerados malos por los mayas yucatecos, demostraremos en qué medida la geografía de lo sagrado permite entender la organización del espacio y las actividades que actúan con arreglo a marcadores espaciales. Como ejemplo tomaremos el de la entrada de la noche y los cambios que esto implica en la estructuración del espacio del pueblo, tanto a nivel físico como conceptual. Luego analizaremos un viento particular, designado como "el mal de ojo", que induce una organización espacial según las relaciones interpersonales y contextuales. Finalmente, a través de un análisis de la experiencia de la enfermedad por un niño, trataremos de entender de qué manera se realiza el aprendizaje del espacio en relación con los malos vientos.

Los malos vientos: su descripción

Necesitamos primero entender qué son los vientos, antes de internarnos en su implicación en la estructuración del espacio. A continuación describiremos rápidamente los diferentes tipos de malos vientos que existen para los mayas.

Los "malos vientos" *(k'ak'as iik')* son de diferentes tipos, pero de naturaleza idéntica. Podemos catalogarlos en tres tipos principales : (1) los malos vientos que se mueven por sí mismos, (2) los malos vientos transportados por entidades naturales o sobrenaturales y (3) los malos vientos enviados por entidades sobrenaturales como castigo.

Alfonso Villa Rojas (1987: 383) nos dice que los malos vientos son invisibles e intangibles y, según los habitantes de Chan Kom (comunidad maya en el Estado de Yucatán), es el mar que da origen a estos vientos, pero "es un tema que los indios no mencionan nunca ni parece preocuparles". Si es cierto que el origen de los vientos permanece impreciso, incluso desconocido, todo el mundo sabe que es en la selva, y particularmente en la gran selva, que se encuentran los malos vientos.[2] Los diversos tipos de vientos tienen una naturaleza idéntica: todos son invisibles, vectores de enfermedad y vistos por los mayas como algo muy peligroso. Los niños son los más sensibles a los vientos y generalmente los primeros en enfermarse. Podemos anotar que los tres tipos de vientos ya descritos figuran en las oraciones curativas del chaman porque todos los vientos, que no son aire, son peligrosos y vectores de enfermedad. Pero las enfermedades transportadas por estos vientos no tienen que ver con las bacterias, como se podría pensar. Así, el resfrío, considerado por la medicina occidental como una enfermedad viral típica, no es considerado, por los mayas, como consecuencia del viento.[3]

2 El chaman de x-K'opch'en explica que, en la ciudad no hay malos vientos, porque allá no hay "monte". Esta explicación no es compartida por todos, y algunos piensan al contrario, que en la ciudad, con todos sus importantes ejes de circulación, los vientos son más poderosos.

Por regla general, la transmisión de la enfermedad acaece cuando se encuentran dos entidades cuyos estatutos son desiguales (Kunow 2003: 61). Puede ser el caso de un hombre cruzando el camino de un ser sobrenatural o bien un niño visto por un adulto que trae el "mal de ojo".

1.) Los malos vientos que se mueven por si mismo *o ìik'o'ob*

Estos tipos de vientos, que Villa Rojas traduce como "vientos malignos" (1987: 343), se mueven por sí mismos, según caminos determinados; son más frecuentes en depresiones naturales. Estos hundimientos topográficos se encuentran normalmente entre cerrillos *(ukáalap bu'tun)*, y como el relieve de Quintana Roo, y de toda la Península Yucateca en general es relativamente plano, estos desniveles topográficos nunca sobrepasan algunos metros. Mayormente es por las noches que se desplazan estos vientos en las depresiones naturales que los mayas consideran como "los pasillos de los vientos", llamados en maya *ubèel k'ak'as ìik'*, literalmente "los caminos de los malos vientos". Los mayas dicen que los vientos siguen igualmente los caminos de los hombres, que también respetan las curvas de nivel. Algunos dicen que al mediodía, cuando el calor es más intenso, los vientos malos atraviesan estos caminos, pero sólo durante una hora. Los vientos salen durante la noche, siendo los más poderosos y peligrosos, y perduran hasta al amanecer, cuando empiezan las actividades de los hombres. Evidentemente son de una naturaleza diferente de los vientos como fenómeno atmosférico; los mayas insisten, especialmente cuando van a la cacería, en que el viento aéreo se acaba al anochecer. Apuntamos que algunos de estos vientos son tan poderosos que pueden recorrer el pueblo hasta de día, siendo especialmente peligrosos para los niños más pequeños.

2.) Los vientos traídos o *uyìik'al tupàach:*

Generalmente se habla de estos vientos como afiliados a lo que consideramos entidades "naturales" (hombres y, algunos animales) o "sobrenaturales". La forma posesiva de *'ìik'*: *uy-ìik'-al*, denota claramente que este tipo de viento tiene una relación directa con la entidad que lo trae, literalmente "tras de ella" *(tupàach)*.[4] Es durante sus recorridos y su tránsito por ciertos lugares, en especial por el monte, que la entidad (ser sobrenatural, humano o animal) recoge a estos malos vientos. Por su naturaleza y por los lugares de donde procede, los seres sobrenaturales acarrean los vientos más intensos y peligrosos. Se dice de las almas de los muertos o de los espíritus de la selva que "tienen muchos vientos tras de ellos" *(táah yàan uyìik'al tupàach)*. Las enfermedades que inducen son mortales, si no son curadas a tiempo.

Los seres humanos pueden también acarrear a estos vientos, generalmente cuando llegan del exterior: del monte o de la milpa. Sin embargo, los vientos traídos por los hombres son menos peligrosos y se disipan rápidamente. El movimiento no es el único medio de traer al viento; también los puede originar el cambio de estado de una persona (a la manera de las entidades sobrenaturales de esencia diferente de los hombres, más poderosa y, de hecho, más peligrosa). Un adulto que tiene hambre o sed, que está cansado o borracho, puede llevar malos vientos, llamados genéricamente *òoho' ìik'* ("viento de ojo" o "mal de ojo",[5]) el cual corresponde a una clase de enfermedades transmitidas

3 Así es como un amigo se muestro muy sorprendido cuando decliné su invitación para ir a ver a su bebé mientras yo estaba resfriado. Me dice que "no hay problema, porque el resfrío no se pasa de una persona a otra", a diferencia de un mal viento.

4 Se habla con la misma palabra de "seguir" o "acompañar" a una persona o bien una procesión (por ejemplo *bin tupàach sàanto* : seguir la procesión del Santo).

5 En tzotzil se llama *satil* y "resulta de miradas muy"calientes" o de extraños al entorno doméstico" (de León, 2003: 500).

por la mirada de un ser humano a otro, habitualmente de un adulto a un niño.

3.) Los vientos como castigos

Estos tipos de vientos, enviados por seres sobrenaturales como castigo, se consideran ser de naturaleza idéntica a los otros vientos que ya describimos, no obstante, la diferencia principal es el criterio de intencionalidad.

Con los otros vientos, las personas se enferman sólo por cruzar el camino de un mal viento o bien por una entidad portadora. En este caso, es la entidad (un santo, un espíritu de la selva, el alma de un muerto o a veces un brujo) que envía a propósito un viento para castigar a la persona que le ha ofendido. Es, por ejemplo, el caso de los espíritus del monte que se enojan con un milpero que no hizo los rituales necesarios. Pero puede ser que no es en sí la persona incriminada la afectada, sino los niños los que se enferman. Así, por ejemplo, es la historia de Addi, la hija de Francisco, a quien le dolían las piernas, y que fue llevada al médico de Felipe Carrillo Puerto. Como no se curaba, fue a consultar a un chaman (mèen) que aconsejó a su padre hacerle un *hanli' kòol* (una ceremonia destinada a complacer a los dioses del monte). Una vez cumplido el ritual, el dolor desapareció. Cuando los seres sobrenaturales enferman a alguien intencionalmente, de la misma manera, solamente ellos pueden curarla. Es pues, imperativo para el enfermo o sus parientes encontrar la buena entidad.

A pesar de sus diferentes manifestaciones y modos de recorrido, los vientos malos son de naturaleza idéntica. Todos son impalpables y desencadenan enfermedades y todos pueden ocurrir en la vida cotidiana de los hombres. Consideraremos ahora cómo los malos vientos influyen sobre las actividades de los hombres y de qué manera el análisis de sus recorridos permite determinar diversos tipos de fronteras, físicas y conceptuales.

Descripcion del pueblo, fronteras fisicas y conceptuales: el ejemplo de la noche

Evocaremos la organización del espacio del pueblo según dos niveles: físico y conceptual. Esta opción es el punto de vista que adoptamos para poner en evidencia lo que es visible por un observador exterior y la percepción maya del mismo espacio. De esta manera describiremos primero, en forma rápida, el pueblo desde un punto de vista típicamente geográfico, mostrando cuáles son las fronteras físicas y los marcadores espaciales observables. En segundo lugar, utilizando la geografía de lo sagrado, trataremos de determinar las fronteras conceptuales,[6] que varían según el contexto.

Para ello, tomaremos el ejemplo del anochecer y de la organización del espacio y de las actividades a la llegada de los malos vientos. Partiendo del hecho que la percepción cognitiva del espacio de todos los individuos de una misma cultura, hasta de un mismo pueblo, no es uniforme, nos esforzaremos por mostrar cómo se realiza la distribución del saber relacionado con el espacio y con los espíritus sobrenaturales, así como los vientos que se asocian con ellos.

El pueblo físico

La configuración del pueblo (cf. fig. 1) está basada en el esquema típico de los poblados mexicanos, es decir, un plano dividido en cuadrícula, cuyas calles están orientadas de acuerdo con los puntos cardinales. Una carretera asfaltada cruza el pueblo, constituyendo el eje principal a partir del cual parten las calles y los caminos secundarios. Se concentran al interior del pueblo las unidades habitacionales o solares, que pueden reagrupar a varias casas, pero generalmente es de una sola familia extensa. El pueblo constituye un enclave en el monte y la separación física y simbólica entre el espacio de vi-

6 Entendemos por "fronteras conceptuales" las límites invisibles pero reales como se la representan cognitivamente los Mayas.

da humana y la selva es clara, por lo menos durante el día.

Sin embargo, no es el límite del solar que marca esta separación, sino la presencia de vegetación no desbrozada, llamada *k'áax* (palabra que se aplica a la vegetación o al monte), en contraste con el espacio humanizado. Este puede representar a veces una extensión más amplia que la superficie habitada y utilizada por los habitantes en sus actividades domésticas. El perímetro del solar es, por costumbre, señalado por un muro de piedra (albarrada); pero éste falta frecuentemente en los terrenos cercanos del monte y sólo los *xu'uk'*, o pequeños montones de piedras colocados en las esquinas, sirven para indicar el límite administrativo de una unidad habitacional. De la misma manera, dentro del pueblo, los mayas intentan conservar un espacio no desbrozado en sus terrenos para diversas actividades; el hecho de que este sitio se utilice para la realización de algunos rituales dirigidos a los espíritus del monte, nos hace pensar que puede ser interpretado como una frontera ambigua, lugar de comunicación entre los seres humanos, la naturaleza y los seres sobrenaturales.[7]

Situadas al lado de la carretera, en los confines del espacio comunal, se localizan dos pequeñas estructuras de madera y techo de guano, llamadas *ho'kàah*, o "puertas del pueblo", con una o varias cruces, a veces vestidas con un pequeño *huipil*. Para los pobladores, estas construcciones indican una demarcación entre el espacio socializado y la selva. Cuando el pueblo va extendiéndose y los terrenos situados más allá de los *ho'kàah* van a ser ocupados, estas puertas del pueblo son desplazadas.Los adultos explican que los espíritus protectores (llamados *Ah Kanulo'ob* o *Bàalam kàaho'ob*) y que residen en los *ho'kàah*, están vigilando que ningún mal viento pueda introducirse.

Fig. 1: Plano esquemático del pueblo

Las fronteras conceptuales

De día, el pueblo está considerado por la mayoría de los habitantes como un lugar seguro. Los vientos contra los cuales el pueblo está protegido son los que portan las enfermedades de tipo colectivas, normalmente llamadas *pèestes*.[8] Los *ho'kàah* constituyen así marcadores espaciales simbólicos con la función de proteger, al menos durante el día, la totalidad del pueblo y a sus habitantes (cf. fig. 2).

Existe también otro tipo de *Ah Kanulo'ob*, pero estos son "personales", a veces llamados *"àanhel de la gwàardya"* (ángel de la guardia). Algunos evocan uno por cada persona, mientras que otros hablan de dos para los hombres y tres o hasta cuatro para las mujeres. El papel de los *Ah Kanulo'ob* personales es de cuidar a la persona contra los malos vientos, cuando ella sale del pueblo. Pero su función protectora termina en las fronteras del pueblo. De acuerdo con diferentes informantes adultos, pueden dejar a la persona a la entrada del pueblo *(ho'kàah)*, en la puerta de la casa o bien al extremo de la hamaca.

7 Por información de varias personas consultadas, durante los rituales los espíritus del monte llegan más fácilmente donde hay un poco de vegetación *(uts uyilik wáa yàan hunp'iit k'áax:* "les gusta más si hay un poquito de vegetación").

8 Palabra derivada del castellano "peste". Se designa bajo este término las enfermedades infecciosas y muy contagiosas que diezmaron a los poblados hoy día abandonados.

Pero estas diferentes ideas sobre los *Ah Kanulo'ob* personales muestran claramente una oposición interior/exterior entre un lugar seguro, donde su protección ya no es necesaria, y un espacio exterior peligroso, donde están las enfermedades llevadas por los malos vientos. Esta oposición contrapone el interior del pueblo socializado con el monte, visto como silvestre. Pero la frontera entre los dos no es obvia ni es fija; ésta varía según los contextos y los individuos. De día, como se señala en la fig. 2, a pesar de ser relativamente débiles, algunos vientos poderosos alcanzan a cruzar la frontera protectora de los guardianes del pueblo y ponen en peligro especialmente a los niños pequeños. Por la noche, las propiedades de la frontera cambian y todos los habitantes son vulnerables.

Fig. 2: Organización conceptual del pueblo de día

Entre los mayas yucatecos, como los mayas de los Altos de Chiapas (Roullet, 2003), al igual que en muchas otras culturas, el anochecer indica un cambio radical de la organización espacial, tanto en las actividades cotidianas como en la percepción que tienen los individuos. Vamos a ver ahora cómo diferentes personas de una misma cultura, pero de posición social y de edades distintas, hablan de la llegada de los malos vientos traídos por los espíritus de la selva (los *Nukuch Bàalmo'ob*) al anochecer. Tomaremos el ejemplo de tres personas consultadas: un niño de nueve años, un adulto de treinta y cinco años y un experto de unos cincuenta años de edad, considerado como un chaman y que participa en muchas ceremonias religiosas.

Para h-Ooch (9 años), los espíritus del monte son como vientos porque son invisibles y tienen malos vientos tras de ellos *(yàan uyiik'al tupàach)*. Se mantienen durante el día lejos del pueblo y no hay riesgos para él cuando camina por los alrededores silvestres. En cambio, por la noche, los espíritus del monte se acercan, tanto que se les puede oír chiflar. Aunque no son visibles, son perceptibles en un espacio sonoro. Según él, nunca entran al pueblo de noche. h-Ooch se acuesta a dormir por lo general a las ocho. Si tiene que salir al anochecer, se hace acompañar por su madre; rara vez lo hace sólo.

Wèech (35 años), explica que durante el día los espíritus de la selva se quedan en el monte; por la noche penetran el pueblo. Éstos no son peligrosos para los hombres; sin embargo, no se recomienda a las mujeres y a los niños salir al anochecer. Hacia las diez de la noche, estos espíritus del monte empiezan a tener un carácter dañino. Es a esta hora que podemos oír sus silbidos, considerados como avisos de su presencia. Wèech dice que chiflan para avisar que hay que acostarse. Así, antes de la medianoche, todo el mundo tiene que estar en su casa, ya que después de esta hora, los vientos andan libremente por las calles y los caminos, llevando enfermedades. Para Wèech, al anochecer, la frontera protectora que cerca al pueblo es permeable, y después de las diez, completamente inexistente (cf. fig. 3). Wèech, como muchos hombres del pueblo, acostumbra salir por las tardes a la calle *(hóok'ol kàaye')* y regresa generalmente a su casa alrededor de las diez. Se puede escuchar a los hombres platicar y decir que ya se acerca la hora: *ts'uk'uchul le' òora'e'* (ha llegado la hora), señal de volver a casa.

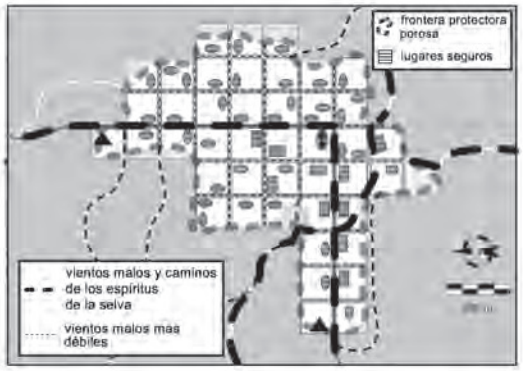

Fig. 3: Organización conceptual del pueblo de noche según los adultos

¿Pero cómo explicar que durante la fiesta del Patrón, que dura cerca de una semana, todos los habitantes del pueblo salen y bailan todas las noches, las mujeres y los niños también? Si Wèech me contesta que en este caso es diferente, es Don Pao', el *h-mèen* o chaman del pueblo, quien detalla lo que sucede. Cuenta las mismas cosas que Wèech sobre los vientos y está de acuerdo, al igual que todos los hombres, de sus llegadas a la diez o las once de la noche. Durante la fiesta sucede lo contrario, hay mucha gente afuera durante toda la noche y también mucho ruido, pero los vientos malos no cruzan el pueblo. Aquí interviene *Ki'ichkelem Yùum* (Dios) que cuida a los hombres y no deja pasar a los vientos por el pueblo. Don Pao', a manera de ejemplo, toma la imagen de cómo las autoridades cierran los caminos a los automóviles, que, en estos casos, deben desviarse. Es exactamente lo que hacen los vientos: contornean al pueblo. Pero esto se da únicamente durante la semana dedicada al Santo; al terminar la fiesta, las cosas vuelven al orden habitual hasta el próximo año. Al final de la fiesta se lleva a cabo en la iglesia, y en los *ho'kàah*, un ritual, en el que participa Don Pao'. Está destinado a compensar a los Santos así como a los espíritus de la selva, dice el *h-men*, "por haber hecho tanto ruido durante una semana".

El conocimiento del chaman sobre el espacio y los espíritus se extiende a varios campos, especialmente el ritual y el terapéutico. Durante los rituales agrícolas, así como en los del término de la fiesta, destinados a pagar a los dioses del monte con ofrendas (ante todo comida), el chaman sabe dónde los puede encontrar, ya que él conoce los nombres de los lugares con los cuales se asocian, sabe hacerlos llegar y, sobre todo, de qué manera despedirlos. Un acto de esta naturaleza es muy delicado, ya que las entidades sobrenaturales, como lo apuntamos más arriba, traen vientos poderosos y peligrosos. Durante los rituales de curación, el chaman menciona en su oración el nombre de todos los vientos susceptibles de ser el origen de la enfermedad de su paciente, expulsándolos hacia donde se supone que vienen. Estudiaremos con mayor precisión este ritual y la intervención del chaman en la última parte.

Conclusion

Si por más claridad optamos por una descripción de la organización espacial del pueblo según dos niveles: uno físico o geográfico, y otro conectado a representaciones culturales, es evidente que los dos éstan combinados, el primero subordinado al segundo. La organización del espacio y de las actividades es variable y se establece conforme las representaciones conceptuales mayas particulares, que la geografía no puede interpretar completamente. Por ello, hemos utilizado un instrumento más adaptable al análisis etnográfico: "la geografía de lo sagrado" que permite un nivel de examen reuniendo a la vez lo físico y lo visible como lo invisible y las representaciones mentales, considerando el contexto.

El espacio maya es organizado por objetos geográficos y conceptuales: "los marcadores espaciales". Los elementos geográficos, como los desniveles, los límites de la selva, son marcados al igual que las construcciones humanas: los *ho'kàah*, los caminos, etc., y determinan fron-

teras visibles e invisibles (a veces sonoras), más o menos densas y variables contextualmente. De día, los *ho'kàah* son marcadores visibles y simbólicos (una estructura física y, a la vez, lugar de los cuidadores invisibles del pueblo) que, con los límites de la selva, forman una frontera densa que divide el monte del pueblo, un espacio salvaje y peligroso donde andan los vientos malos, de un espacio socializado y protegido. Si durante el día, los caminos del pueblo son lugares sin muchos riesgos, al anochecer, cuando la frontera protectora se disipa físicamente como simbólicamente, se convierten en lugares muy peligrosos, hasta para los hombres mayores, si se quedan a mitad del camino *(táan beh)*. La oscuridad y los vientos malos que entran al pueblo obran como "restrictividadores espaciales" y la frontera con el área peligrosa ahora es simbolizada por los muros de la casa y la zona de vecindad.[9] Sin embargo, el cambio se da de manera evolutiva y diferente según los estatutos de los individuos. Si la oscuridad restringe de por sí los recorridos, las mujeres y los niños se ven limitados al espacio de la casa desde el momento del crepúsculo; aunque los hombres pueden esperar hasta las diez de la noche para regresar a sus hogares. Los caminos y los desniveles se vuelven marcadores de espacios peligrosos donde circulan entidades invisibles y poderosos vientos. Observamos que el contexto no es únicamente determinado por el día o la noche, sino también puede ser por los días de la semana: el martes y el viernes son considerados como los más dañinos. Durante la fiesta del Santo (con duración de una semana en el mes de junio) la organización nocturna del espacio es completamente distinta.

Se pudo igualmente comprobar que si el conocimiento sobre el espacio es compartido, también es coherente y distribuido entre los individuos según su experiencia y su posición en la sociedad. Hemos visto que un niño, aunque no tiene un conocimiento tan profundo como el del chaman (seguramente el más experto en muchos campos de saber), comprendió los principes basicos al respecto.

Si los malos vientos organizan el espacio con respecto a marcadores más o menos fijos (los *ho'kâah*, los caminos, los muros de la casa, etc.) y a temporalidades definidas (el día, el atardecer, la noche), vamos a definir ahora al caso particular del *òoho' ìik'*, que conduce a una estructuración interpersonal del espacio con respeto al estatus y el estado fisiológico de las personas, su origen (en el sentido espacial) y a su campo de visión.

El OOHO' ÌIK' y la estructuracion contextual del espacio

El *òoho' ìik'* o "mal de ojo", bien conocido en las culturas mesoamericanas, puede tomar muchas formas diferentes. En el caso de los mayas de la Península de Yucatán se transmite el mal de ojo por la vista, pero según un modo particular que induce relaciones espaciales interpersonales particulares.

Escena 1

Estamos en la casa de Don Sùus con su esposa y su hijo. Ya entró la noche y Pedro está aquí visitando a sus suegros, acompañado de su esposa Maria y sus tres niños, de los cuales el más pequeño, cargado por su madre, tiene solamente cinco meses. Estamos platicando, cuando la abuela escucha que alguien se acerca, oculto por la oscuridad. Pregunta: "¿eres tú, Juan?", y una repuesta afirmativa se escucha. En ese momento, Maria toma a su niño y se retira rápidamente al cuarto que sirve de baño al lado de la casa. Ella está mirando por encima de la puerta, cuidando de no exponer a su hijo. A mi mirada sorprendida e interrogadora, me responden: *yàan uyìik'al tupàach! tumen náach utàal* ("trae vientos malos porque ya hizo un viaje largo"). Efectiva-

9 Es la zona cerca de la casa. Su extensión es variable, marcada por comportamientos humanos (por la noche con el área de defecación nocturna por ejemplo).

mente, todos sabían que Juan, unos de los hijos de Don Sùus, fue a la procesión del Santo en el pueblo vecino. Si él hubiera mirado al niño a los ojos, seguramente hubiera transmitido el *òoho' iik'* y enfermado al pequeño.

Por la noche, la casa principal, que en este caso sirve también de cocina, se convierte en el lugar más seguro del terreno, según la política de restricción (más o menos concéntrica) de los espacios con respeto a los vientos (cf. fig. 4). Pero la irrupción de Juan modifica esta estructuración del espacio y el peligro relacionado con los vientos malos ya no es función de la ubicación de los caminos o de los edificios, sino que se construye según el estado de las personas presentes (un adulto viajero y un niño) y del campo de visión. El espacio se organiza según las relaciones interpersonales (cf. fig. 5).

Fig. 4: Organización del terreno de Don Sùus según macadores espaciales y vientos

Fig. 5: Organización interindividual del espacio

El òoho' iik': definición y precauciones tomadas

El *òoho' iik'* es un tipo particular de viento que recorre los caminos pero cuya temporalidad u origen no son realmente conocidas más que por los expertos (los chamanes, sobre todo). Efectivamente, la característica principal del mal de ojo es el ser llevado por algunas personas y transmitido por la mirada. Es, pues, el contexto anterior, el estatus de los sujetos, su origen espacial, su estado fisiológico y sus relaciones interpersonales las que son consideradas.

Lo que se toma en cuenta principalmente en la transmisión de la enfermedad es la relación desigual de status. El pequeño niño, considerado como frágil y débil, no tiene suficientes fuerzas para rechazar la agresión de un mal viento. Mayormente son los bebés los más afectados y, por lo que se les cuida más. No obstante, los niños más grandes y los adultos pueden ser afectados también, especialmente si tienen una herida profunda.[10]

Dos son las causas principales del *òoho' iik'*: el origen espacial de la persona y/o su cambio de estado fisiológico. Cada persona que llega del exterior, del monte sobre todo, es considerada en principio como portadora de malos vientos. Los vínculos familiares o personales no intervienen y un padre que regresa de la milpa puede fácilmente enfermar a su hijo pequeño, simplemente por volver a casa sin precauciones. Como se ha visto más arriba, las personas que regresan de un viaje largo ciertamente tienen el mal de ojo.

Los mayas consideran también que este tipo de mal viento puede penetrar en un individuo después de un cambio de estado fisiológico. Tener sed, hambre, estar ebrio (esto parece estar relacionado con el hambre, ya que muchos mayas se emborrachan sin comer) o cansado permite al mal de ojo introducirse en el cuerpo de la persona, volviendo así peligrosa su mirada. Igualmente el mal de ojo puede adquirirse durante las actividades físicas que calientan la energía anímica *(chokoh óol* [11]*)*. Las mujeres em-

10 Por ejemplo la mordida de un animal o una cortada profunda.

11 Bricker (1988) traduce *óol* como *"heart, will, energy, spirit"* y *chokoh* como *"hot"*. El Diccionario Maya

barazadas son consideradas *de facto* como portadoras del mal de ojo por su estado. Los dos motivos, origen espacial y estado fisiológico, a veces pueden estar conectados, por ejemplo cuando alguien hace un viaje con su bicicleta o bien, si uno viene de hacer el amor en el monte, combinación considerada como extremadamente peligrosa. Una mujer que regresa en este estado y mira a un niño, seguramente, lo enfermará de *òoho' iik'*, tan seriamente que podría hasta morir.

Los síntomas van a determinar si un niño (o un adulto) está enfermo del mal de ojo. Con los bebés, son los siguientes: llantos sin razón, diarrea, vómitos, calentura. Entre los mayores, un ojo medio cerrado y el otro abierto indica claramente que está enfermo. Como la transmisión de la enfermedad no es detectable, se toman las medidas preventivas. Estas son de dos tipos: profilácticas y un cuidado particular con las relaciones espaciales interpersonales en conexión con la mirada. A los más jóvenes no se les expone al exterior, pero cuando es necesario, y arriesgan ser vistos por otras personas, se les debe cubrir muy bien con un pañal (una tela de algodón, generalmente blanca, anudada en una esquina). Si es muy pequeño (menos de cinco meses), se le coloca también un amuleto con un pequeño limón y un pedazo de ajo, destinado a absorber el mal viento en lugar del bebé. Así, cuando un limón está seco, entonces significa que un mal viento fue capturado. Se lava también la cabeza de los niños más grandes con alcohol. Esta sustancia, estimada como caliente *(chokoh)*, que utiliza igualmente el chaman durante las ceremonias de *sàantigwàar* (santiguar), es un *kòontra iik'* y permite repulsar al mal de ojo. Al momento de salir, de día como de noche, se toman precauciones de esconder al niño debajo de un pañal, que forma una frontera visual y determina así un área de relativa seguridad.

Popular (2003) propone traducir *chokoh óol* como "persona calurosa y con humores malignos" y subraya que "existe la creencia de que una persona en esta condición puede causarle mal de ojo a los niños pequeños si los mira".

Una construcción contextual del espacio determinada con fronteras visuales y sonoras

El espacio no se estructura de una vez por todas y el contexto es determinante en su configuración, particularmente las relaciones espaciales interpersonales, sobre todo cuando están relacionadas con la enfermedad. La Escena 1 nos dio un ejemplo claro de un cambio rápido de configuración espacial. Mientras que la noche induce fronteras particulares establecidas según diversos criterios conectados a marcadores espaciales (los vientos malos recorriendo los caminos y los desniveles, la oscuridad, lo interior y lo exterior de las habitaciones, etc.), así determinando un área segura dentro de la casa, la llegada de Juan trayendo el mal de ojo perturba esta organización. El área segura no se establece con respecto a la luminosidad o al espacio métrico, pero sí según el campo visual (figs. 4 & 5).

Los actores de este nuevo arreglo son Juan y María con su bebé. Las fronteras ahora son visuales y sonoras. Una primera zona sonora alrededor de la casa determina un espacio anunciador de peligro. El sonido emitido por la entidad que se está acercando no es por sí mismo peligroso pero, de la misma manera que los espíritus de la selva chiflan para anunciar su llegada, o algún individuo extranjero (es decir, llegando del exterior, un exterior contextual: en este caso Juan pertenece al terreno) tiene que indicar su presencia antes de pasar a una segunda zona, más pequeña, determinada por la mirada. Esta área visual es particularmente peligrosal y el hecho de que María lleva a su niño a un espacio oculto de la mirada de Juan; este lugar oscuro, y normalmente reservado al baño, traduce la urgencia de la situación.

En la Escena 1, entendiendo que hay un niño en la casa, Juan no se acercará y continuará su camino. Sin embargo, el espacio métrico no es

determinante y las personas ajenas contextualmente (extranjeros como familiares pero potencialmente peligrosas) pueden entrar en casas donde hay bebés, ya que éstas se arreglan de acuerdo con la situación. Los niños serán siempre colocados en un rincón de la casa *(mòoy)* aislados por una cortina en un espacio especialmente hecho para poder esconderlos de las miradas exteriores.

Conclusión

El ejemplo del *òoho' lik'* permite entender cómo el espacio puede ser estructurado de manera contextual. En este último caso, intervienen la enfermedad y una construcción de las relaciones interpersonales particulares relacionadas ante todo con la mirada. Subyacente a la ocupación y la organización del espacio, aparece una visión cognitiva del espacio típicamente maya.

La estructuración de las relaciones espaciales asociadas con la enfermedad delimita espacios seguros y otros peligrosos. Con el mal de ojo (transmitido por la mirada) el espacio delimitado por el campo de visión de la persona que trae el viento, en interacción con el campo visual del bebé, es considerado como la zona peligrosa. Pero se ha visto también que un área sonora más extendida y percibida como anunciadora de peligro, es previa a la zona visual de riesgo. La oposición entre zona sonora y visual es fundamental en la cultura maya y es un patrón que se encuentra en otros campos: ritual, en las relaciones con el mundo sobrenatural como en el de la vigilancia cotidiana de los niños, o bien al nivel lingüístico a través de los términos de localización espacial. Las áreas sonoras y visuales, al contrario del espacio estructurado según marcas espaciales físicas y conceptuales, tienen su origen en el individuo. Es pues una organización del espacio egocéntrica o sociocéntrica, construida de manera relativa por las personas presentes y según sus interacciones en un contexto particular. Se puede notar que la organización, a nivel lingüístico, de los deícticos en maya yucateco señala gramaticalmente una oposición de modalidad espitémica entre un modo de percepción visual y otro auditivo (que Hanks cataloga como periférico). La presencia en el enunciado de ciertos deícticos terminales puede ser determinada por el tipo de acceso perceptual del locutor a la situación de referencia: táctil *(-a')*, visual *(-o')* o auditivo *(-be')* (vid. Hanks 1990: 485 ff.). En el caso de la Escena 1, una utilización de la base deíctica *he'* asociada a un deíctico terminal indica a los otros participantes el tipo de modo de percepción del locutor. Si los participantes están dentro de la casa y escuchan venir a una persona de afuera, podrían decir: *he' kutàal be'* o simplemente *he'be'* "escuche (esta llegando)". En cambio, si el locutor exclama: *he' kutàalo'* "ahí viene", significa generalmente que la persona está en su campo de visión. Por último, si la persona de referencia está realmente muy cerca, es decir en un espacio de proximidad corporal (casi se puede tocarla), entonces se puede usar el deíctico terminal *-a'*, diciendo: *he' kutàala'* "he aquí viene/está".

El aprendizaje de los malos vientos: experimentacion, enfermedad y contexto

Anteriormente, se ha tratado de comprender en qué medida el espacio es percibido por los mayas de una manera propia. Se ha mostrado que los principios subyacentes a la organización del espacio están relacionados con los malos vientos. También se ha insistido sobre la idea de que, finalmente, los vientos son invisibles y existen únicamente, según el punto de vista científico adoptado, en la mente de las personas ¿Entonces, según cuál proceso se puede condensar esta visión cognitiva maya del espacio por los que pertenecen a una misma cultura? ¿De qué manera los niños que *a priori* no nacen con este saber, van a aceptar esta forma particular de concebir su espacio? La repuesta podría ser muy sencilla: porque crecen en una sociedad maya y no tienen otra opción. Pero la respuesta no es tan simple y el saber no es tan fácilmente admitido, porque

siempre es cuestionado ¿Cómo entonces los niños van a aprender a percibir, admitir e internalizar la existencia de vientos invisibles? A continuación es lo que se tratará de demostrar, con la ayuda de un ejemplo extraído de una plática con h-Ooch (9 años).

H-Ooch es mi pequeño vecino y me conoce desde mi primera llegada al pueblo en 2002. Algunos días antes de esta conversación, fue al monte con dos compañeros para cortar madera. Lo invité a mi casa para platicar sobre su salida. Al cabo de unos minutos, tocamos el tema de los malos vientos y me relató que, cuando era más chico, se enfermó por uno de estos vientos; hasta que fue "santiguado" *(sàantigwàarbil)* y curado por las oraciones del chaman. Este relato es una construcción *a posteriori* de los eventos y es desde este punto que inferiremos lo sucedido (fig. 6).

Una experiencia rara

Escena 2:

Una noche, h-Ooch estaba regresando de la casa de su abuela, ubicada a unos cien metros de la propia, sin compañía alguna. Al pasar por un lugar donde el camino forma un pequeño hundimiento, sintió cómo se le paraba el pelo de la cabeza. Miró hacia atrás pero no vio nada. Tuvo otra vez la misma sensación, pero su mirada no percibía nada alrededor. Sin comprender lo sucedido, apuró el paso de regreso, algo ansioso.

Fig. 6: Mapa del terreno Don Sùus y de la abuela de h-Ooch

La explicación de su madre

Al llegar a su casa, la madre notó su paso raro, como si estuviera dormido o borracho. Se puede suponer que hubiera observado que el niño tenía un ojo abierto y otro medio cerrado. Según h-Ooch, ella entendió inmediatamente que se trataba de un viento malo y cómo lo había agarrado su hijo: por regresar solo, de noche, y pasar por una depresión considerada como el camino de vientos malos *(ubèel k'ak'as iik')*.

Probablemente, fue al cabo de unos días de preocupación y pláticas con los familiares acerca de la enfermedad, que h-Ooch había sido llevado a la casa del chaman para ser curado, por el ritual del *sàantigwàar*.

El sàantigwàar o una experiencia traumática

H-Ooch fue llevado en un auto colectivo (combi) a la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, ubicada a cuarenta y cinco minutos de la comunidad. Para los problemas importantes, es costumbre consultar a chamanes que habitan retirados del poblado; los más lejanos son frecuentemente considerados como los mejores (Vapnarsky, comunicación personal). Quizás hablar de sus experiencias y, a veces, de su vida íntima puede ser menos problemático allá donde nadie les conoce. Cuando una persona llega para ser curada por un chaman, antes del ritual antecede una plática sobre las circunstancias y los presuntos orígenes del mal. La ceremonia de *sàantigwàar* es relativamente sencilla. Las personas se dirigen al lugar donde practica el chaman, donde una silla espera a la madre y su pequeño hijo. Si hay otras personas, aguardarán a unos metros de distancia. El chaman, después de haber ungido a los espectadores persignándoles con alcohol,[12] toma un trago de éste y lo escupe sobre una rama de *sip che'* (*Bunchosia swartziana* según Kunow 2003) que agita sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo, enunciando su oración. Esta ceremonia tarda unos quince minutos, durante las cuales, con una enun-

12 Como lo hemos mencionado más arriba, el alcohol es un *kòontra-iik'*, es decir un profiláctico que permite al chaman, y a las personas presentes, no ser molestadas por malos vientos y de no transmitir enfermedad alguna.

ciación rápida, nombrará a todos los vientos que conoce, incitándoles a irse, repulsándolos hacia las cuatro esquinas de la tierra, hacia las cuatro esquinas del cielo (citando los puntos cardinales *lak'in, xaman, chik'in, nòohol*), despidiéndolos y enviándolos al lugar de donde vienen *(ti' uka'abin tu'ux utàal)*. Se dice que el chaman "está borrando" a los vientos. Para ello, evocará a un viento más potente, el *chan bàandolero iik'*, quien llevará a todos los vientos malos citados en su oración y susceptibles de quedarse en el cuerpo del paciente. Por último, despedirá al *chan bàandolero iik'* hasta el lugar de donde proviene: *ti' noh k'ïwik, ti' chan k'ïwik* (en la plaza grande, en la plaza pequeña).[13] Después del ritual, el chaman prescribirá medicinas, muchas veces con plantas medicinales, que él mismo prepara.

Se trata de una experiencia emocional relativamente fuerte para los niños como para los adultos. Aunque el discurso del curandero no se entiende completamente, está ligado a un campo de saber relacionado a lo sobrenatural y reservado a los expertos. Las enfermedades causadas por los malos vientos nunca son tomadas a la ligera, sobre todo porque son consideradas como mortales y el *sàantigwàar* representa para los niños grandes y los adultos una experiencia traumática que se podría comparar, en términos de choque emocional, a una operación quirúrgica. Es significativo que todas las personas consultadas recuerdan sus experiencias de curación chamánica posterior a la tierna infancia.

Análisis de los procesos de apuntalamiento del aprendizaje

Si h-Ooch tuvo la "experiencia" de un mal viento y de la enfermedad, no por eso la entendió, porque, en realidad, lo que ha experimentado tiene sentido únicamente a través del análisis que hacen los participantes de su sociedad, según una lectura propiamente maya. De esta manera él mismo lo comenta: "no entiendo lo que pasó" y, nunca lo sabrá. Pero se encontró en una situación ambigua cuyas claves de interpretación se las van a dar personas de referencia, en este primer caso, su madre. A nivel emocional, es también una experiencia nueva y de la misma manera es el contexto social que "*provee al niño de información sensorial en respuesta de situaciones ambiguas o neutrales*"[14] (Saarni & Harris 1989: 15-16). En segundo lugar, es un experto, el chaman, quien confirmará el análisis de la madre. La experiencia del "santiguar" *(sàantigwàar)*, no bien entendida por sí misma, fortalece la idea de la existencia de fuerzas invisibles y potentes que son los malos vientos.

Es interesante observar que el espacio donde ocurrió el encuentro con el viento es un lugar familiar y recorrido diariamente. Entonces, no es el espacio en sí mismo el determinante, sino el contexto: el sitio donde se enfermó es considerado como el trayecto de malos vientos, además el hecho de haber sido un niño, y que ya era de noche, contribuye reforzando la explicación de una enfermedad ocasionada por un mal viento.

De esta forma se confirma que el aprendizaje es sobre todo un desarrollo interno; es la interiorización inconsciente tanto como la reflexión propia del niño lo que va a ser determinante en la comprensión y la aceptación del saber relacionado a los malos vientos y a la organización del espacio. La experiencia sola no puede ser su-

13 Optemos de traducir aquí *k'ïwik* por "plaza" para conservar al carácter confuso de este lugar. *K'ïwik* puede ser traducido a veces por "centro". Se puede inferir una relación entre los cuatro puntos cardinales de la tierra y del cielo donde son despedidos los vientos, y el centro donde podría ser localizado el *chan bàandolero' iik'*. El centro, a veces visto como el quinto punto cardinal, es fundamental en las oraciones chamánicas (particularmente en el *hëets lu'um)* (vid. Hanks 1990).

14 "provides the child with information about what to feel in response to otherwise ambiguous or neutral situations" (nuestra traducción).

ficiente y tiene que ser comentada, explicada y confirmada por referentes culturales (la madre, el chaman, etc.). Será también respuesta de un armazón más amplio y encontrará resonancias en otros campos de la vida cotidiana o ritual. Por lo tanto, en los rituales se induce a los niños para que se alejen del altar y de todos los lugares donde se considere que pasan las entidades convocadas, que llevan malos vientos. Las pláticas cotidianas sobre la enfermedad, las experiencias de otras personas allegadas o con casos típicos (como el ejemplo de un bebé muerto a las pocas horas de haber enfermado por un mal viento) fortalecen la idea que existen estos malos vientos. Asimismo, la existencia de los vientos como explicación clave a situaciones equívocas, que es el caso de muchas enfermedades infantiles, combinado a la observación y a la memoria de los cuidados de los niños, apuntalarán al aprendizaje.

Conclusión

Entre los mayas, el aprendizaje raras veces tiene su origen en enunciaciones directas y explícitas; más aún en el caso de los malos vientos, en la medida en que son relacionados con lo invisible y perceptibles únicamente en contextos particulares, como la experiencia de h-Ooch.

Sin embargo, explicaciones directas, comentarios o enunciados de relatos existen y aparecen como apuntalamiento para el principiante. Pero será mayormente la experiencia personal del individuo o de sus allegados relacionados con las consignas, conminaciones y prescripciones de los expertos y de las personas referentes, que van a hacer que un individuo internalize un saber particular. El contexto social será determinante en la comprensión de eventos personales y emocionales, obrando como guía, indicando la forma de reaccionar y lo que tiene que experimentar. La interpretación cultural de los eventos influye también en la memoria; la manera por la cual h-Ooch relata su experiencia denota que sólo fue entendida e interpretada a través de las explicaciones *a posteriori* de otros participantes más expertos de la sociedad.

Así, la aceptación de la existencia de los malos vientos, relacionada con una experiencia en un contexto particular, edificará la base de una visión cognitiva del espacio y de las reglas que lo gobiernan, específicamente maya.

Conclusion general

Los ejemplos utilizados en este artículo, seleccionados por su carácter ejemplar, provienen todos de nuestra etnografía y, aunque relatan anécdotas cada vez particulares ligadas a un pueblo, reflejan situaciones que ocurren cada día en numerosos pueblos de la península de Yucatán.

A manera de conclusión, podemos ahora contestar a nuestra primera pregunta: ¿en qué medida se puede hablar de una conexión entre un espacio sagrado considerado como peligroso y poderoso y un espacio cotidiano frecuentemente mirado por los etnólogos como trivial y seguro? Los ejemplos etnográficos que hemos detenido casi todos ocurrieron en un mismo lugar: el terreno de Don Sùus. El espacio de vida cotidiana puede voltear entre lo seguro y lo ariesgado según variables contextuales como el tiempo, el diseño del relieve, la hora o con las diferentes personas presentes, sus condiciones físicas y sus orígenes geográficos. Pudimos extraer, a través del estudio de los malos vientos, dos patrones principales de estructuración del espacio maya. Un primero que son los "marcadores espaciales": indicios más o menos estables geográficamente y en el tiempo y un segundo que serían las "relaciones interpersonales": éstas pudiendo ocurrir a cualquiera hora y en cualquier lugar al cual tienen que adaptarse las personas. Así, hablar de un espacio en si-mismo sagrado o cotidiano, ritual o trivial entre los mayas no tiene sentido, porque estas categorías se pueden solamente elaborar considerando el contexto y los participantes. Estas categorías

son determinadas desde la infancia y hemos visto que el aprendizaje y su apuntalamiento no son solamente ligados a un contexto, pero que éste es determinante en la naturaleza del saber transmitido y apoyado.

BIBLIOGRAFIA

Bricker, Victoria R., Eleuterio Po'ot Yah & Ofelia Dzul de Po'ot

1998 *A Dictionary of The Maya Language: As Spoken in Hocabá, Yucatán*, University of Utah Press.

De León, Lourdes

2003 Ta xtal xa xch'ulel: "Ya viene el 'alma", El Miedo en la socialización infantil Zinacanteca, En: Breton, Alain; Monod-Becquelin, A. & Humberto Ruz, Mario: *Espacios Mayas, Usos, representaciones, creencias*, Mexico: UNAM-CEMCA.

Diccionario Maya Popular

2003

Hanks, William, F.

1990 *Referencial Practice*, Chicago: University of Chicago Press.

Kunow, Mariana Appel

2003 *Maya Medecine: Traditional Healing in Yucatan*, Albuquerque: University of New Mexico.

Roullet, Juliette

2003 Espacio ordenado, Espacio Dilatado: Metamorfosis del Día a la Noche, En: Breton, Alain; Monod-Becquelin, A. & Humberto Ruz, Mario: *Espacios Mayas, Usos, representaciones, creencias*, Mexico: UNAM-CEMCA.

Saarni, Carolyn & Paul, Harris

1989 *Children's Understanding of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Villa Rojas, Alfredo R.

1986 *Los Elegidos de Dios, Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*, México: Instituto Nacional Indigenista.