DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Análisis estructural de los *ut'aani* como género discursivo presente entre los mayas lacandones de la comunidad de Naja', Chiapas*

Fabiola Alejandra Acevedo Coutiño**

Resumen. Los *ut'aani* son discursos tradicionales que practican los mayas lacandones que habitan en las tres subcomunidades que comprenden el territorio lacandón: Metzabok y Naja', al noroeste, y Lacanjá Chansayab, al sur.[1] El objetivo de la práctica de los *ut'aani* es propiciar-crear una situación deseada a través de las fórmulas verbales que lo estructuran, así como de repeticiones –paralelismos– cuya función es sincronizar el pensamiento y la voz de quien lo entona con la finalidad de manipular la realidad y materializarla a voluntad personal. Los discursos analizados para los fines de este artículo fueron cuarenta y uno *ut'aani*, recopilados por un mismo hablante maya lacandón que reside en la subcomunidad de Naja'.

Palabras clave. Mayas lacandones; oralidad maya; rituales mayas; discursos rituales; *ut'aani*.

Structural analysis of *ut'aani* as a discursive genre present among the Lacandon Maya of the Naja' community, Chiapas

* Esta investigación fue asesorada por la Dra. Valentina Vapnarsky, EHESS, París.

** Maestra en Estudios Mesoamericanos. Correo electrónico: alejandra.acevedo.coutino@gmail.com

[1] Estas son las tres subcomunidades lacandonas tradicionales, en tiempos relativamente recientes se añadieron Ojo de Agua, Chan K'in y Frontera Corozal.

Abstract. *Ut'aani* are traditional discourses practiced by the Lacandon Maya who live in the three subcommunities comprising Lacandon territory: Metzabok and Naja', in the northwest, and Lacanjá Chansayab, in the south. The objective of practicing *ut'aani* is to propitiate or create a desired situation through the verbal formulas that structure it, as well as through repetitions –parallelisms– whose function is to synchronize the thought and voice of the speaker in order to manipulate reality and materialize it at will. The discourses analyzed for the purposes of this article were 41 *ut'aani*, compiled by a single Lacandon Maya speaker residing in the Naja' subcommunity.

Key words. Lacandon mayas; mayan orality; mayan rituals; ritual discourses; *ut'aani*.

Introducción

Los mayas lacandones, denominados en idioma original como *jach winik*, "verdaderos hombres", se ubican al noreste del estado de Chiapas, México. Los lacandones detentan conocimientos antiguos que dan cuenta de su historia, y de su sabiduría ancestral. Ejemplo de ello, son los discursos denominados en idioma original como *ut'aani*. Los *ut'aani*, o *thanil*, se traducen literalmente como "la palabra de" (Knowlton, 2012, p. 253) o bien, cotidianamente son nombrados por los mayas lacandones como *secretos*. Los *secretos*, o *ut'aani*, son discursos que se musitan con el objetivo de propiciar que una práctica tradicional se realice con éxito. Dentro de las prácticas tradicionales lacandonas –mismas que se ha constatado que podrían realizarse acompañadas del pronunciamiento de un *ut'aani*– se encuentran, por ejemplo: sembrar maíz; sanar dolencias relacionadas con los huesos; preparar determinados alimentos a base de maíz y cacao; o bien, para elaborar objetos como cayucos, túnicas, piedras para cazar (Acevedo, 2014, 2016, 2023). En el contexto maya yucateco, Knowlton comenta que en el *Ritual de los bacabes*, los *u thanil* se realizan a menudo con fines curativos, aunque los conjuros relacionados con otros ámbitos de la vida, como la práctica de fuego y la caza, también aparecen en el registro documental (Knowlton, 2012, p. 253).

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Ut'aani, o *thanil*, como lo han denominado Arzápalo (1987), Martel (1996, 2004), Knowlton (2012), o *ut'an* Boremanse (1981) refiere a un género oral que se había enmarcado en la cultura maya yucateca.[2] Estudios actuales han evidenciado que este género también se presenta entre los mayas lacandones actuales (Boremanse, 1981; Acevedo, 2014; Cook, 2019; Acevedo, 2023). Respecto al significado de la palabra *ut'an*, en términos cosmológicos, Martel (2004) señala que:

> Para el pensamiento maya, *u t an* (en la grafía colonial, y *t'aan* en maya moderno) "la palabra",[3] tuvo un significado profundo que rebasaba el concepto natural de "hablar" o "decir", pues estaba dotada de una poderosa fuerza mágica y ritual. Y es que la vida diaria de los mayas era una constante coexistencia con los seres sobrenaturales que "hechos de puro viento" deambulaban por caminos y descansaderos, o emergían de las cuevas de agua, o filtraban su ser invisible entre los tejidos de la ropa y las esteras causando daño a los humanos. (Martel, 2004, p. 35)

[2] Arzápalo (1987), en el análisis retórico y pragmático *El Ritual de los bacabes*, así como Martel (1996) en el análisis del conjuro "U thanil u zizcunabal haa ti kak yan", contenido en el Cuaderno de Teabo (folio 46) observaron algunos elementos que caracterizan los discursos rituales mayas *u thanil*, tales como: 1.- metaplastos: a) paranomasia; b) aliteraciones; c) anáfora; d) reduplicación; 2.- metataxas: a) antítesis y antónimos; b) estribillos; 3.- metáforas. Años después, Martel (2010) retomó estas características para analizar la oración "Ofrecimiento de las primicias del Señor" proveniente del pueblo de Pustunich, Yucatán. Se añadieron otros elementos a observar tales como: a) ritmo; b) rima; c) alteraciones fonológicas; d) contracciones; e) reiteraciones; f) iteración esotérica y g) préstamos lingüísticos. Merece un espacio más amplio reflexionar sobre la propuesta de análisis de ambos autores.

[3] El poder de la palabra no se circunscribe únicamente a los mayas yucatecos, o lacandones, sino que está presente, incluso, desde los sumerios. Gill (2024) define los textos de encantamientos con el término sumerio *ka-inim-ma*. El autor interpreta este término como "palabra general" para cualquier tipo de recitación, pero también como jerga técnica que significa "encantamiento" (Gill, 2024, p. 52) . Schramm (1981) comenta que el significado del término *ka-inim-ma* se traduce como "redacción", "fórmula. El autor sugiere que *ka-inim-ma* es una categoría émica de los encantamientos como género en la antigua Mesopotamia (Gill, 2024, p.52). Varios de los *ka-inim-ma* que Gill (2024) analizó también están presentes entre los mayas lacandones, si bien, no con los mismos componentes semánticos que sugiere el discurso, sí con invocaciones y alto uso de metáforas. Los temas a destacar son: los de curación, agrícolas, de nacimiento, para manipular afectos de personas, para manipular emociones.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Dentro de los estudios sobre el tema de los *ut'aani* entre los mayas lacandones, Boremanse ha dedicado parte de su obra a analizar los discursos denominados *u kunan –u kunya–*, "su curación", a los cuales ha definido en sus escritos como encantamientos de curación (Boremanse, 1981, 1991, 2007, 2020). El testimonio del sabio lacandón que brindó sus conocimientos para el desarrollo de esta investigación, revela que los (*u*) *kunya*, o (*u*) *kunan* pertenecen a la categoría general *ut'aani*. Este hecho fue advertido en 1981 por Boremanse, al decir que "tanto los encantamientos al *balche'* como los encantamientos terapéuticos (*kun.yah*) pertenecen a la categoría *t'an* ('palabras', 'conjuros'), no a la categoría *k'ay* ('canto', 'canción'), y tampoco a la categoría *pokol* ('oración')" (Boremanse, 1981, p. 192). Años posteriores, en 2020, Boremanse continuó confirmando la existencia de los *ut'aani* entre los lacandones al asegurar que "hay encantamientos que no son terapéuticos. Estos encantamientos no se llaman *u kunan* 'su curación', sino que se hace referencia a ellos con las palabras *u t'an-i* ('su/ sus palabras')" (Boremanse, 2020, párr. 7). Toda vez hecha la aclaración anterior, el trabajo a desarrollar tiene la finalidad de explicar la estructura formal de los *ut'aani*, así como las operaciones simbólicas que los configuran. Ambos fines con el objetivo central de revelar la eficacia performativa que guardan estos discursos para los mayas lacandones.

En 1981, Boremanse al referirse sobre los encantamientos, consideró que "la eficiencia de su magia radica en la fórmula (*t'an*) la cual memoriza y debe pronunciarse sin ser alterada" (Boremanse, 1981, p. 211). Sin embargo, respecto a las variaciones en los discursos, en 2020 Boremanse proporcionó información nueva sobre el tema al afirmar que sus:

> Informantes de Naha' reconocieron que podía existir una variación del mismo encantamiento entre sus pares de Mensabäk (Metzaboc). De hecho, el mismo encantamiento difiere de un individuo a otro. La esencia de la tradición oral nunca debe ser fijada. Con el tiempo, la memoria de un hombre le llevó a no reproducir un encantamiento en términos idénticos a los que había pronunciado anteriormente, sino a recrearlo a partir de un modelo articulado por el sistema simbólico del encantamiento. (Boremanse, 2020, párr. 53)

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

De acuerdo con lo anterior, y en correspondencia con el testimonio del sabio lacandón analizado en este estudio, al transmitirse los *ut'aani*, es probable que existan modificaciones o adecuaciones que, en términos prácticos, conduzcan al aprendiz a memorizar mejor los conocimientos. Estas variaciones no deben considerarse negativas, al contrario, ya fueron advertidas por Menéndez Pidal al decir que "un texto tradicional existe con variantes tales, que son signo de las refundiciones por las que una obra vive una vida tradicional en boca del pueblo" (Menéndez, 1919, citado en Gómez, 2012, p. 9). En el contexto de los *ut'aani*, Boremanse observó que el "proceso mnemotécnico dejaba margen a la variación individual, por lo que no existía una única versión de un encantamiento, sino varias, dado que cada encantador reinventaba su propia versión. Sin embargo, todas estas variantes reproducían el mismo modelo" (Boremanse, 2020, párr. 55). Respecto a la importancia del dinamismo en los discursos rituales, Vapnarsky comenta que "las cualidades retóricas de un locutor, de la cual dependen directamente su poder y eficiencia pragmática, residen en su capacidad de combinar los distintos procedimientos de una manera individualizada, a la vez estilísticamente y contextualmente" (Vapnarsky, 2008, p. 178).

La presente investigación, no considera que los *ut'aani* sean magia ni que los discursos deban nombrarse como encantamientos, se opta por referirnos a las formas de expresión en idioma original, –*ut'aani* o *secretos*– a fin de que esta exploración epistemológica distinta nos conduzca a ampliar nuestros conocimientos sobre el concepto maya lacandón de *ut'aani*.

Las principales interrogantes que me surgieron al iniciar la recopilación y transcripción de los *secretos* han sido, en términos etnográficos y etnolingüísticos: ¿cuáles son las características que podrían definir a los *ut'aani*?; y de ser un género oral, ¿cuáles son sus características enunciativas?; ¿qué lo diferencia de los géneros orales lacandones *k'ay* "cantos" (Bruce, 1976; Cook, 2019); *uchmen tsikba' bäk*, "historias antiguas de los animales"; *ki'adesir* "dichos" (Ramos y Acevedo, 2023; Boremanse, 2024)?; ¿cuáles son sus componentes narrativos?; ¿qué conocimientos locales alberga en su estructura?; ¿cuál es su retórica?; ¿cómo se establecen las relaciones significativas entre los seres que se mencionan en su narrativa?; ¿cuál es el origen de los *ut'aani*?; ¿cómo se transmite su enseñanza?; ¿cómo se entreteje la relación entre las prácticas sociales y la tradición oral?; ¿cómo es construida la efectividad de los *ut'aani*?; ¿cómo entienden esta efectividad los hablantes?

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Metodología

Los registros orales se grabaron en la comunidad de Naja', en el período de años que comprende de 2013 a 2020. El hablante que brindó sus conocimientos se llama Antonio Ramos Chankin y tiene 55 años de edad. Desde hace más de treinta años vive en la comunidad de Naja', sin embargo, sus conocimientos los aprendió en la comunidad de Metzabok, de donde es originario; y posteriormente, en la comunidad de Naja' accedió a los conocimientos de otros maestros.

Como se dijo párrafos arriba, las fórmulas verbales de los *ut'aani* no son fijas, su duración y sus versiones se distinguen por varios aspectos como, por ejemplo, el linaje de la persona que funge como maestro, su origen de nacimiento, su edad, sus historias de vida, así como su sabiduría. Los discursos analizados se grabaron en un contexto de enseñanza, y no en uno performativo, por tanto, es probable que existan variaciones de duración o textuales.

El método empleado para la recopilación de la información fue el método etnográfico. Anualmente, desde 2012 se programaron cuatro temporadas de campo en la subcomunidad de Naja', con una duración de 30 días en promedio cada una. El diseño de los instrumentos se orientó hacia recopilar información sobre los siguientes temas: tradición oral, operaciones simbólicas presentes en los *ut'aani*, aprendizaje-enseñanza de los *ut'aani*, historias de vida de las personas conocedoras de este discurso, calendarización de las prácticas tradicionales antiguas y actuales.

Lo anterior, bajo la premisa de que cada práctica tradicional lacandona podía acompañarse del pronunciamiento de un *ut'aani* para su exitosa realización. Metodológicamente, se enlistaron las distintas prácticas tradicionales lacandonas, y se observó que algunas de éstas se realizaban en determinadas épocas del año: pesca, recolección de alimentos, siembra, cosecha, etc. Ello motivó la calendarización de un número limitado de prácticas tradicionales. Las temporadas de campo fueron programadas conforme a dicho calendario, a fin de observar la forma en la que algunos hablantes realizaban la práctica tradicional en la temporada del año que le correspondía.

A la par de lo anterior expuesto, se acordó –con el sabio maya lacandón, Antonio Ramos– la enseñanza de sus conocimientos por la tarde-noche,

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

durante seis días, por cada temporada de campo.[4] Una vez registrados los *ut'aani* en audio y video se procedió a trabajar las transcripciones con la hija del sabio lacandón, lo anterior con la finalidad de evitar errores en las transcripciones, así como en las traducciones.[5] La persona maya hablante que apoyara en las transcripciones y traducciones debía estar familiarizada con las formas de habla del sabio lacandón, ya que los *ut'aani* se musitan a alta velocidad y ello dificulta su comprensión. Por ejemplo, al hacer las transcripciones era común observar la contracción en verbos compuestos, de tal forma que las fronteras de significado no eran claras, y en consecuencia, las traducciones de los discursos mantenían su opacidad. En este sentido, la labor de traducción a cargo de la hija del sabio lacadón fue fundamental.

El corpus consta de 41 *ut'aani* analizados. La selección de los discursos obedeció a que, en una etapa previa de la investigación, se hizo una primera propuesta de clasificación de los *ut'aani* lacandones. Por ello, para dar continuidad al primer ejercicio de clasificación, se propuso hacer la caracterización del género discursivo. Algo importante de mencionar es que, tanto la clasificación, como la caracterización son una propuesta que variará en función de los discursos analizados. Es decir, ambas son susceptibles de modificarse si el corpus de *ut'aani* a estudiar se amplía.

Los archivos se trabajaron en ELAN[6] con cinco líneas: 1) transcripción

[4] No es fácil que un sabio o una sabia acepte conocer los *ut'aani*. Para la realización de este estudio hubo una ardua labor de convencimiento al hablante. Generalmente los hablantes niegan conocer los *secretos* por temor a ser considerados "brujos" o "hechiceros", y evitar verse envueltos en "habladurías" que los dañen moralmente en su comunidad. En Naja', por ejemplo, muchas personas temen a Antonio Ramos y, al mismo tiempo, lo consultan para aliviar ciertos males mediante los *ut'aani*. Sin embargo, para varios investigadores que no han conseguido convencerlo de grabar sus conocimientos, estos no resultan "auténticos": ya sea porque se niega a registrar sus *ut'aani*, o porque estos no cumplen con sus expectativas en cuanto a su extensión o forma. Aprovecho para señalar que mi postura académica se opone a toda forma de violencia lingüística hacia los hablantes. Asimismo, rechazo prácticas como la reproducción de grabaciones de los hablantes –ante otros miembros de su propia comunidad– sin su consentimiento expreso, con la oscura intención de evaluar la "veracidad" o "autenticidad" de sus conocimientos.

[5] En una primera etapa de la sistematización de los *ut'aani*, colaboró, como traductor, un hombre maya hablante joven, quien propuso que las transcripciones debían trabajarse con alguien de la familia del sabio lacandón, debido a que él no estaba familiarizado con sus formas de habla.

[6] ELAN, por sus siglas en inglés corresponde a EUDICO (European Distributed Corpora)

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

en idioma original; 2) traducción literal al español, 3) traducción libre al español, 4) verbos en idioma original, 5) traducción de verbos al español. Respecto a la escritura, es importante aclarar que la lengua maya lacandona, no tiene una convención oficial para su escritura. Por tanto, debido a que esta lengua pertenece a la rama yukatecana, las transcripciones se apegaron la convención del maya yucateco actual.

La ortografía y las traducciones se sustentaron en la propuesta por Hofling (2014), sin omitir la revisión de la propuesta de Roberto Bruce (1968), en el caso de las consonantes, el sonido "ts", y no el "tz" propuesta por Bruce, a fin de seguir convenciones más modernas usadas para las lenguas mayas. En el caso del juego A, se optó por juntar el sufijo (pronombre) con la raíz verbal con la finalidad de ubicar al sujeto en las oraciones, o con la raíz nominal en el caso de usos como formas posesivas. Y en el caso del juego B, también se unieron, al final del predicado, como es común.[7] Verbos auxiliares como *táan, k'aat,* o *ka'*, decidieron separarse para no perder el contexto ponderante en la oración. Los verbos con sustantivos incorporados se separaron para no perder de vista la transformación verbal. Algunas glotales, sobre todo con la consonante b no se marcaron por no contar con herramientas lingüísticas que permitieran distinguir los sonidos b y b'. Encontramos aparentes variaciones en la realización b/b' para las mismas palabras: *b'in*. Se anotaron por si podrían vincularse al modo de vocalización de los *ut'aani*.

Una vez hechas las traducciones, se procedió a analizar el significado de los diversos animales, plantas, árboles, lugares, de la selva mencionados en los discursos. Para ello, se diseñaron instrumentos de investigación orientados a captar esta información. Los cuestionarios se redactaron primero en español, y en un segundo momento, con ayuda de la hija del sabio lacandón, se adaptaron, en idioma original, a un lenguaje cotidiano para hacer aún más entendibles las preguntas. Las respuestas se registraron en audio y video, en idioma original y posteriormente se transcribieron y tradujeron al español.

Linguistic Annotator (Barreto y Amores, 2012, p. 295). ELAN es una herramienta profesional de anotación para grabaciones de audio y video desarrollada por el Max Planck Institute for Psycholinguistics, The Language Archive.

[7] De acuerdo con Mateo Toledo (2017, p. 18) la persona y el número gramatical se marcan con dos juegos de afijos llamados juego A y juego B en la lingüística maya. El agente transitivo se marca con juego A; pero el sujeto intransitivo y el objeto se marcan con juego B.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Al realizarse la transcripción total de los *ut'aani* fue notorio observar que se presentaban palabras, o enunciados de manera repetitiva. A fin de saber el significado de las palabras, se diseñaron instrumentos orientados a develar si dichas palabras guardaban un lenguaje simbólico, o si eran formas cotidianas de expresar determinadas acciones. En resumen, los instrumentos de investigación se diseñaron para captar información sobre: 1) su estructura narrativa –o el estilo narrativo del colaborador principal–; 2) los elementos invocados en los discursos –animales, plantas, árboles, lugares– que se mencionan en dicha estructura; 3) la construcción de las operaciones simbólicas en los *ut'aani*.

Por último, para la presentación de los *ut'aani*, se ideó un sistema velado que daría cuenta de las características de los discursos, sin mostrarlos en su totalidad. En la parte final del estudio, se expone el *ut'aani k'at*, "las palabras del barro" con el propósito de mostrar el proceso de velado, el cual consistió en: 1) analizar por completo cada uno de los *ut'aani*; 2) ubicar las similitudes y las diferencias que mostraban entre ellos; 3) a partir del testimonio del hablante, conocer las funciones enunciativas de cada uno de los elementos; 4) etiquetar-conceptualizar las características. Esta sistematización tuvo un impacto significativo en la investigación, en tanto que, conocer los componentes de los *ut'aani*, y etiquetarlos genéricamente permitió saber qué era lo que se podía ocultar, sin que la cadena de significados expuesta por el hablante, sobre cada uno de sus partes, careciera de sentido. Es decir, se procuró exponer la riqueza del discurso, y a la vez, se conservó la secrecía de éstos.

Discusión de resultados

Los *ut'aani* que enuncian los mayas lacandones se hacen con la finalidad de acompañar y propiciar la adecuada realización de ciertas prácticas tradicionales. Los discursos además de describir la forma en la que debe realizarse el hacer tradicional, se acompañan de invocaciones y evocaciones de seres naturales y seres animales a fin de extraer su fuerza o emular sus atributos. Las principales características de los seres, desde la cosmogonía lacandona, es que poseen un corazón, *upixan* y un dueño, *uYumi* quien tiene la función de resguardarlos. Cabe aclarar que no todos los seres que existen en la selva poseen esta cualidad, sino sólo aquellos a los que las deidades les otorgaron

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

cualidades inmanentes. Los 41 discursos analizados se distinguieron por el criterio de funcionalidad, es decir, por el objetivo por el cual se practican. En el análisis se observan diez tipos de *ut'aani*.[8]

A continuación, se presenta una propuesta de clasificación, así como los nombres de los discursos analizados para la caracterización de este género discursivo:

Figura 1. Clasificación general de los *ut'aani*.[9]

Toda vez que los *ut'aani* se tradujeron, a simple lectura se observó que están conformados por frases confusas y –aparentemente– desordenadas. Al respecto, Martel, al estudiar el conjuro "U thanil u zizcunabal haa ti kak yan"

[8] Boremanse nombra como "cantos" a una serie de registros que obtuvo en la comunidad lacandona de Lacanjá Chansayab. El autor los clasifica de acuerdo con las siguientes características: a) temas mitológicos; b) temas en relación con otros ritos religiosos; c) temas en relación con el entorno natural; d) temas de la vida cotidiana. Al finalizar la clasificación, el autor comenta que es posible que, en el pasado, algunos cantos hayan tenido una función mágica (Boremanse, 2024, p. 315).

[9] Elaboración Fabiola Acevedo. Diseño: Ivelin Buenrostro.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

que aparece en el Cuaderno de Teabo (folio 46), con datación del siglo XVII, y cuyo título traduce como "Lo que se dice para enfriar con el agua lo que en el fuego está" (Martel, 1996, p. 77) advierte que "la pronunciación confusa crearía un efecto auditivo y por consecuencia psicológico, en los oyentes. Es de suponer que estos –los oyentes– reconocían la sacralidad de las fórmulas, aunque desconocían su significado y función" (Martel, 1996, p. 44).

En el contexto de los conjuros mayas yucatecos, Arzápalo, en referencia al *Ritual de los Bacabes*, comenta que "una forma de codificar el lenguaje es mediante alteraciones fonológicas en la forma coloquial" (Arzápalo, 1987, p. 13). Al igual que Martel (1996), Arzápalo manifiesta que, a fin de mantener el lenguaje secreto de los conjuros, "un recurso común es el de eliminar la glotalización de algunos vocablos, los cual dificulta la comprensión del material léxico" (Arzápalo, 1987, p. 13). Respecto a los *ut'aani* registrados al sabio maya lacandón, llama la atención que la traductora al hacer la transcripción de los audios corrigió las glotales omitidas por su padre. Sobre ello, es importante señalar que los estudios fonológicos tienen una gran área de oportunidad para analizar estos aspectos en los *ut'aani*.

Martel, al examinar la estructura literaria del conjuro "*U thanil u zizcunabal haa ti kak yan*" distinguió tres momentos o partes en que se divide éste: "en la primera, el sacerdote nombra a la deidad y la invoca; en la segunda, el sacerdote realiza las acciones necesarias para exorcizar el mal, y en la tercera, describe el resultado de las acciones o el logro del ritual" (Martel, 1996, p. 51).

En los *ut'aani* regitrados al sabio maya lacandón, cada frase –ordenadas en versos para su análisis– presenta acciones muy concretas.[10] A nivel macro, se propusieron tres escenarios para describir los tres marcos narrativos[11]

[10] Se respetó el orden enunciativo que el sabio lacandón proporcionó en cada uno de sus discursos. El supuesto "orden" fue una estrategia metodológica para entender el sentido del texto, pero ningún *ut'aani* fue modificado al momento de transcribirlo o presentarlo. Por ello, el inicio y el final de cada uno de los discursos se descifraron gracias al testimonio del hablante, así como de su hija, al traducir los *ut'aani*. Metodológicamente fue importante ordenar la secuencia de los *ut'aani* para entender su estructura narrativa (macro y particular) y los objetivos por los que cada uno era entonado.

[11] No es una sencuencia narrativa tradicional, como la de un cuento, sino que se enmarca en un contexto ritual. Los *ut'aani* presentan una secuencia de acciones rituales en las que el ejecutante se prepara física y simbólicamente para hacer uso de la palabra con autoridad.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

de los discursos: 1) escenario inicial (E1); 2) escenario intermedio (E2); y, 3) escenario final (E3). A nivel particular, cada marco narrativo, en cada *ut'aani*, desempeña la misma función, pero en contextos distintos. El escenario inicial generalmente describe un ambiente introductorio sobre la práctica que se desea realizar con éxito. Mientras que en el escenario intermedio se presentan acciones dirigidas a: 1) potenciar y juntar las fuerzas de los seres que son invocados, así como de los atributos evocados de los mismos; 2) explicitar solicitudes, y 3) explicitar acciones que se desean evitar, o bien, crear. En última instancia, el escenario final genera un ambiente de éxito de la práctica, en donde se explicita que el objetivo se cumplió, –tal y como Martel (1996, p. 51) había advertido– y que quien entona se ha convertido en agente creador de esa realidad.

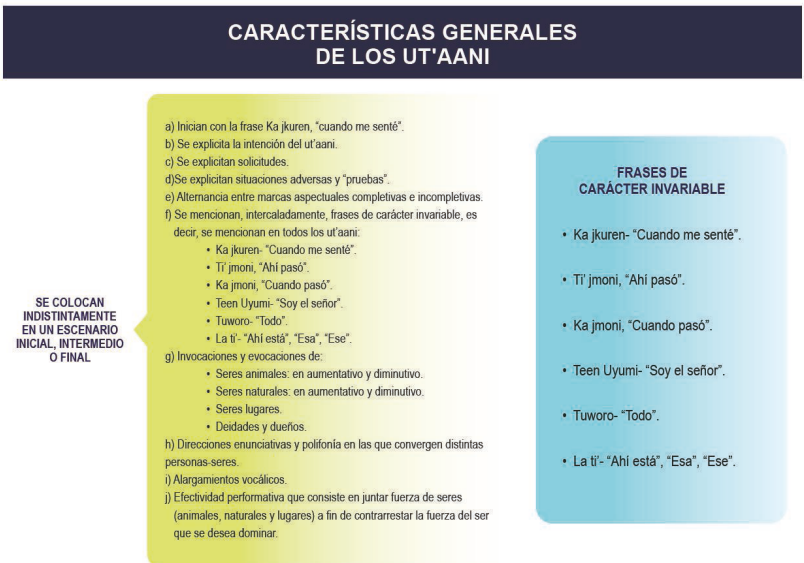
Por otro lado, a nivel particular, un *ut'aani* pueden iniciar describiendo el escenario final (E3), seguido de frases enmarcadas en el escenario intermedio (E2) y concluir en el escenario inicial (E1). Y otro *ut'aani* puede tener la siguiente secuencia E1- E2- E3. Es importante aclarar que, de los 41 discursos analizados, ninguno inicia con enunciados alusivos a un escenario intermedio (E2) (solicitudes, invocaciones, evocaciones); es decir, las palabras de poder necesitan, con anticipación, ambientarse, mentalmente, en un escenario inicial, o bien, en uno final.

Las características generales de los *ut'aani* son:

Esto se refleja en la fórmula verbal *ka jkuren*, "cuando me senté". Posteriormente las acciones describen una ejecución técnica sobre la forma en la que se realiza el hacer tradicional (por ejemplo, moldear barro). Estas secuecias alternan con otras fómulas verbales como: solicitudes, frases que aluden al viaje de "la palabra" por distintos escenarios (*ti' jmoni*, "ahí pasó"), o bien, condiciones adversas, como las pruebas. Finalmente se explicita el éxito de la práctica tradicional, o no, eso dependerá de los intereses del ejecutante. Cada acción nombrada tiene una progresión intencionada.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Figura 2. Características generales de los *ut'aani*.[12]



A fin de profundizar en tales características, a continuación se describen cada de ellas:

Inicio con la frase ka jkuren*, "cuando me senté"*

De acuerdo con el testimonio del colaborador principal del estudio, la frase *ka jkuren* alude al estatus de autoridad que guarda una persona sobre otra al momento de sentarse a hablar, y todos alrededor, deben guardar silencio y estar en calma. Dentro del corpus, únicamente dos, de cuarenta y un *ut'aani*, no inician con este enunciado. Esta expresión en los *ut'aani* marca el inicio de una serie de órdenes –a través de solicitudes e invocaciones de fuerzas auxiliares de otros seres– que realiza el ejecutante para que su práctica tradicional se realice con éxito, o a su conveniencia.

[12] Elaboración Fabiola Acevedo. Diseño: Ivelin Buenrostro.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Las intenciones y solicitudes en los ut'aani

Los *ut'aani*, en cuanto a sus propósitos, son versátiles, se anuncian tanto para fines positivos, como negativos. La premisa en todos los discursos es cumplir con el objetivo por el que se practica. Las solicitudes se distinguen por la alta frecuencia en la que se repiten, así como por presentarse en un ritmo sonoro de invocaciones, evocaciones de las fuerzas de distintos seres –naturales, animales, árboles, lugares–. Mientras que las intenciones únicamente se mencionan una o dos veces.

La intención y la solicitud establecen una relación por un principio de consecuencia. A modo de ejemplo, en los *ut'aani* de sanación, la intención puede expresarse así: "para que deje de doler el estómago", mientras que la solicitud que se repite con frecuencia es: "que sane", "que no duela". Ambas expresiones aunque son parecidas, de fondo guardan una relación semántica entre el dolor –lo que se padece– y la sanación –lo que se desea–. Es decir, entre lo que se vive y lo que se desea propiciar.

Situaciones adversas y las pruebas

Durante el proceso de enseñanza es característico que sucedan *las pruebas*. Para los lacandones, "*las pruebas* son concebidas como retos que las deidades creadoras envían a los hombres para probar su fortaleza. Éstas consisten en enfrentar un daño, por ejemplo, una enfermedad; aunque también existen pruebas enviadas para comprobar si una enseñanza tradicional fue bien aprendida" (Acevedo, 2014, p. 93). Si la persona no aprendió bien su *ut'aani* puede dañarse a sí mismo. Por ejemplo, cuando se enseña el *ut'aani* para sanar las dolencias producidas por el gusano *chup*, si el aprendiz no lo recita de memoria adecuadamente, el gusano, al contacto con la piel, le puede producir fiebre y dolores musculares intensos. O bien, si el aprendiz recita el *ut'aani tok*, "secreto para rajar piedra" y no lo memoriza por completo, es probable que sus lanzas no salgan enteras, o bien, que, al momento de sentarse a rajar la piedra, el aprendiz se corte de gravedad una mano o el brazo (Acevedo, 2014, p. 116).

Así como las pruebas se presentan en la vida cotidiana, en la estructura narrativa se expresan en enunciados que alientan a la persona a ser valiente.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

La explicitación de las pruebas –en la narrativa de los *ut'aani*– se formulan después de las solicitudes, intenciones, invocaciones, evocaciones. De los 41 *ut'aani* analizados, únicamente cinco explicitan las pruebas en su narrativa.

Usos del aspecto incompletivo en la estructura narrativa de los ut'aani

Una de las características más sobresalientes en la narrativa de los *ut'aani* es la alternancia del aspecto completivo e incompletivo. Al hacer el análisis entre el uso de una marca aspectual y otra, se propone que el uso de ambas es para diferenciar las acciones introductorias y aquellas que son trascendentales en la narración. Al respecto, Vinogradov comenta que "los cambios de marcación de tiempo/aspecto aparecen por razones pragmáticas cuando el hablante enfatiza algún episodio dentro de la sucesión narrativa"[13] (Vinogradov, 2017, p. 203).

Antes de adentrarse en el significado que guarda el aspecto incompletivo en los *ut'aani*, conviene reparar brevemente en el uso de éste de manera amplia, en narraciones generales, para después focalizarnos en el uso del incompletivo en el discurso ritual. Para ello, Vinogradov refiere que:

> Hay una tendencia a definir el incompletivo con base en una lista, a veces bastante larga, de significados elementales. Por ejemplo, Craig (1977, p. 60-63) indica seis usos elementales del incompletivo en el jacalteco (poptí'): 1) una acción que ocurre en el presente; 2) tiempo presente de narración; 3) presente habitual; 4) "presente pasado" para acciones que empezaron en tiempo pasado, pero todavía están ocurriendo; 5) expresión de simultaneidad; 6) construcciones futuras. Una lista, aunque menos extensa, también aparece en Dayley (1985, p. 80) para el incompletivo en tz'utujil: 1) aspecto habitual; 2) tiempo futuro inmediato; 3) pasado narrativo en discurso. Es importante señalar que para el completivo no se encuentran listas de

[13] Vinogradov en el mismo artículo comenta que en la bibliografía –fuera de la tradición mayista– se consideran términos equivalentes el aspecto completivo e incompletivo con el perfectivo e imperfectivo (Vinogradov, 2016, p. 9). Sin embargo, en el caso de las lenguas mayas ambos aspectos son más complejos de definir, como lo evidencia en líneas sucesivas el autor al enlistar los usos del incompletivo en algunas lenguas mayas (Vinogradov, 2016, p. 11).

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

> significados elementales como estos. Este hecho puede servir como evidencia de la complejidad semántica del incompletivo, a diferencia del completivo. (Vinogradov, 2016, p. 11)

Respecto a la constitución del discurso ritual, Vapnarsky comenta que la temporalidad de éste se comprende en la articulación con las secuencias temporales constituidas por los gestos y el lenguaje corporal, y las transformaciones internas y externas que produce el ritual (Vapnarsky, 2017, p. 429). En el marco del análisis del tiempo ritual y sus temporalidades:

> El discurso ritual ha sido objeto de un análisis detallado con respecto a sus propiedades transformadoras: la performatividad de sus fórmulas y el poder de su poética (por ejemplo, Stasch 2011), la construcción verbal de las relaciones interpersonales/espirituales y su agencia (por ejemplo, Duranti, 1994; Fontaine, 2016; Senft y Basso, 2009; Robbins, 2001; Pitrou, 2016), la aparición de voces complejas (p. ej., Monod, 2000; Monod y Erikson, 2000; Haviland, 2000) e identidades (p. ej., Houseman y Severi, 1998), las transmutaciones epistémicas (p. ej., Déléage, 2009; Hanks, 2006), o la creación de un espacio ritual adecuado (por ejemplo, Hanks, 1990). Sin embargo, escaso tratamiento se le ha dado al tema del tiempo, fuera de consideraciones generales sobre la atemporalidad del ritual o el vínculo que genera con tiempos míticos o pasados históricos. (para Mesoamérica ver por ejemplo De la Garza, 2015; Gossen, 1974a). (Vapnarsky, 2017, p. 429)

En el estudio de la temporalidad ritual, aunque con limitaciones, los registros sí permiten delimitar algunas características sobre el tema. En este sentido, Vapnarsky, y otros,[14] proponen algunas premisas respecto al análisis del discurso ritual:

[14] La investigación se desarrolló en el contexto de la red internacional RITMO: Acciones rituales y tiempo: Creación, destrucción, transformación en Mesoamérica (CNRS, GDRI 2015- 2018). Se presentaron partes en la reunión Temporalités rituelles en Mesoamérique: séquences temporelles et cordinaciones des actions (Abbaye de Royaumont, octubre de 2015) y en la Conferencia El tiempo en recomposiciones: Enfoques interdisciplinarios sobre los rituales mesoamericanos (Sapienza Università di Roma, noviembre de 2016). Es fruto de una colaboración con participantes del grupo sobre discursos rituales mayas del GERM (en particular Aurore Monod Becquelin, Cédric Becquey y Marie Chosson) y también con espe-

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

1. El tiempo ritual es heterogéneo, implica una yuxtaposición de temporalidades, con diversas articulaciones y (a)sincronicidades.
2. Los rituales se distinguen en sus configuraciones temporales, es decir, la forma en que donde se evocan, instalan y combinan distintas temporalidades.
3. (Al menos entre los mayas) el discurso ritual juega un papel central en la indexación e instauración de esta pluritemporalidad. (Vapnarsky, 2017, p. 430)

En resumen, en el tiempo ritual, se abren distintas temporalidades por las articulaciones y (a) sincronicidades que pueden ocurrir en el contexto mismo. Antes de analizar las temporalidades encontradas en los *ut'aani*, es preciso recordar que estos se practican con la finalidad de propiciar una realidad deseada a partir de palabras que se enuncian y acciones que se piensan en distintas temporalidades. La narrativa de los *ut'aani*, destaca por alternancia entre marcas aspectuales completivas e incompletivas. De acuerdo con el estudio, las marcas aspectuales completivas "ambientan", a modo de introducción, la narración de los *ut'aani*. En lo que respecta a las acciones con marcas aspectuales incompletivas, éstas indican una transición o un quiebre en las acciones descriptivas del completivo y abre una temporalidad en donde se enfatizan intervenciones puntuales del ejecutante, en donde sus invocaciones y evocaciones de fuerzas auxiliares son trascendentales en la creación de la realidad deseada. Según el testimonio del sabio lacandón, las acciones enmarcadas en el aspecto incompletivo tienen la función de inducir la mente del ejecutante a que la intención del *ut'aani* se materialice.

Al respecto, Vapnarsky comenta que, para aclarar la complejidad de las referencias temporales, los anclajes y las transformaciones, ha explorado la idea de la existencia de múltiples temporalidades, o más precisamente, temporalizaciones rituales (Vapnarsky, 2017, p. 431). Estas temporalizaciones rituales planteadas por la autora, se observan en los *ut'aani* cuando el ejecutante, en su discurso, oscila entre las temporalidades marcadas aspectualmente. Las acciones enmarcadas en modo aspectual completivo describen el procedimiento para realizar con éxito una práctica tradicional lacandona; mientras que las

cialistas en ingeniería de voz dentro del proyecto DIADEMS (ANR- 12-CORD-0022-05), especialmente Claude Barras y Martine Adda- Decker del LIMSI-CNRS, Univ. París-Sud.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

acciones enmarcadas en incompletivo orientan el ritual hacia las peticiones, pero no como súplicas, sino como afirmaciones de que en ese momento está sucediendo la situación deseada. Asimismo, el aspecto incompletivo es referencial en cuanto a ubicar los seres naturales o animales expresados en los *ut'aani*. La secuencia narrativa del completivo, al describir acciones que suceden en la práctica social, alude a una temporalidad más concreta, mientras que el incompletivo, alude a una preparación mental, a través de la práctica de la certeza de que las acciones verdaderamente están sucediendo.

Un paréntesis conveniente de hacer en este momento, es referente al concepto "certeza". Los lacandones entrevistados comentaron que la estructura narrativa de los *ut'aani* está diseñada de esa forma –alternancia del completivo e incompletivo– con la finalidad de adiestrar al cerebro sobre la certeza, "creer que lo que se está diciendo es cierto". Para Fontaine, en el contexto de la iniciación Yurupari, entre los Yucuna de la Amazonía Colombiana, el ritual:

> Tiene dos objetivos principales: 1) para los jóvenes, darles certeza de que las enseñanzas que se les dan son verdaderas; y 2) para aquellos que han sido elegidos para aprender chamanismo, la iniciación debe poner a prueba su capacidad de arriesgar toda su vida para obtener el control de la agencia simbólica descrita en estas enseñanzas. (Fontaine, 2016, párr. 36)

De tal forma que, en el marco del aprendizaje de las enseñanzas divinas, la certeza mental es una facultad que debe fortalecerse al practicar con disciplina las enseñanzas mismas.

El orden en el que se presentan las acciones, la alternancia de los aspectos temporales, las invocaciones, así como las frases invariables presentes en la estructura narrativa de los *ut'aani*, sugieren un ritmo estilo péndulo. Estudios anteriores sobre el habla ritual entre los diversos grupos mayas, han sugerido que los cambios en el ritmo de elocución actúan sobre la interacción con entidades espirituales, con otros participantes del ritual, o entre ambos (Hanks, 2009).

En resumen, ambos modos aspectuales crean espacios en donde suceden, sistemáticamente, una alternancia entre ambientaciones de escenarios

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

y afirmaciones e invocaciones de seres a fin de crear una realidad específica. En esos espacios, abiertos a dos "temporalizaciones rituales", se establecen escenarios, diálogos, introspecciones, órdenes, y una mezcla de fuerzas de distintos seres invocados y evocados. En este sentido, es muy limitado afirmar que en los enunciados con marcas aspectuales en incompletivo exclusivamente se enfatizan hechos puntuales de la narrativa, como lo sugirió Vinogradov (2017, p. 203). Por el contrario, su función es marcar una duración distinta donde se precisan formas de hacer la práctica tradicional, de sentir los padecimientos –en el caso de los *ut'aani* de sanación–, y anhelar situaciones, entre otras cuestiones.

Invocaciones, evocaciones e intenciones

Las invocaciones y evocaciones son operaciones simbólicas y polirreferenciales que forman parte de la narrativa de los *ut'aani*. En el caso de ambas –invocaciones y evocaciones– son sustantivos, en algunos casos acompañados de adjetivos, con alta frecuencia repetititva, aunque sin proporcionar mayor información. Los seres pueden mencionarse en distintos *ut'aani*, y son polirreferenciales, es decir, no siempre se invocará la misma cualidad del ser. Este rasgo enunciativo –muy económico en términos narrativos– es parte del estilo enunciativo del sabio maya lacandón que proporcionó sus conocimientos.

Las invocaciones nombran las características inherentes al comportamiento del ser; o bien, significados cosmológicos que estos guardan para los mayas lacandones. Mientras que las evocaciones tienen por objeto emular algún rasgo físico del ser. La distinción entre ambas operaciones simbólicas es información velada en los *ut'aani*, misma que sin el testimonio del hablante no se podría conocer. Sirva de ejemplo el *ut'aani* para tallar –o rajar– la piedra. Este *ut'aani* se practica con la finalidad de cincelar tradicionalmente una piedra a fin de extraer finas lanzas que se insertan en las puntas de las flechas que en tiempos pasados servían para cazar animales. Al practicar este *ut'aani*, la persona invoca fuerzas de las aves que vuelan en el aire con mucha destreza y precisión, como el águila. Sin embargo, al mencionar las plumas, se evoca la forma física que estas tienen, a fin de que la lanza, al cincelarse, imite la forma de las alas de las aves (Acevedo, 2014, p. 128).

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

La elección entre una fuerza, cualidad, aspecto o forma física a invocar reside en el conocedor, quien ha desarrollado una sabiduría amplia sobre los seres –animales, plantas, árboles, lugares– que moran en la selva.

Direccionalidad enunciativa y polifonía en los ut'aani

Otros de los rasgos característicos en los *ut'aani* son las distintas direcciones enunciativas y la polifonía en las que convergen distintas personas y seres. Vapnarsky comenta que, los últimos estudios sobre lenguaje ritual han evidenciado que en el discurso ritual es común encontrar la polifonía por parte del mismo enunciador quien encarna distintas personas, entidades espirituales, o bien, se presenta como agente-paciente (Vapnarsky, 2013).

Las distintas direcciones enunciativas y la polifonía, como rasgo característico de los *ut'aani*, se explica debido a que el sabio lacandón que compartió su conocimiento es consultado para realizar *ut'aani* a favor de una tercera persona. De tal forma que en la descripción de escenarios, como se ha dicho en líneas arriba, se crea un ambiente en el que suceden las acciones del *ut'aani*. En dicho ambiente, a fin de no evidenciar quién es el agente, el paciente, o el solicitante del *ut'aani*, se realizan acciones con distintas referencialidades o marcas de personas. Ejemplo de ello ocurre cuando un hombre o mujer que no desea tener un hijo, acude a un sabio para que le ayude con su propósito. En este caso la persona conocedora del *ut'aani* para no tener hijos, en su discurso, hace referencia a una situación hipotética en donde se presenta la mujer embarazada –o no–, el esposo, y el conocedor del *ut'aani*. En la narrativa interactúan todos, sin explicitar quién realiza las acciones. Esta estrategia se observa, principalmente en el cambio de persona observada en análisis del discurso ritual; por tanto, los *ut'aani* presentan la polifonía en los términos de asumir las distintas voces de los participantes: agente-paciente-solicitante, como lo sugiere Vapnarsky (2013). En los discursos, el ejecutante alterna entre marcas de personas, a fin de situar-invocar al paciente, agente, solicitante, y crear así el escenario en donde se enmarca el *ut'aani* enunciado.

En el caso del "U thanil u zizcunabal haa ti kak yan", analizado por Martel, la autora comenta que:

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

> La enunciación en los conjuros pudo tener diferentes propósitos: en el plano ritual, para abrir el espacio sacro en cuyo umbral se encuentra el oyente o receptor, a quien el sacerdote debe predisponer para la terapia o para el resultado exitoso de una ceremonial ritual. En el plano sacerdotal, la enunciación se expresa como un instructivo que guía a otros colegas especializados, mientras en el plano sagrado, la enunciación permite al sacerdote entrar al espacio y tiempo de las deidades para desplegar su poder. (Martel, 1996, p. 76)

Alargamientos vocálicos

Los alargamientos vocálicos son un rasgo distintivo en el repertorio de *ut'aani* grabados del sabio lacandón, a excepción de la "u". Respecto a los alargamientos de las vocales en el habla cotidiana, Mojica y Martínez, comentan que "las vocales largas son poco frecuentes como fonemas por su inestabilidad articulatoria. Este hecho también coincide con la propuesta para los sistemas vocálicos del itzaj (Hofling, 2000) y el mopán (Schumann, 2000)" (Mojica y Martínez, 2018, p. 87). "El hecho de que lacandón del norte, no presente evidencia de vocales largas fonéticas, implica que en esta lengua se presenta un patrón de acento fijo, el cual se ubica en la primera sílaba de una palabra bisilábica" (Mojica y Martínez, 2018, p. 87). Respecto a las diferencias entre las variantes del maya lacandón, los anteriores autores comentan que "esta lengua también presenta laringización en las vocales, aunque su producción no se realiza mediante la rearticulación vocálica, como en el lacandón del sur, sino con una vocal cortada" (Mojica y Martínez, 2018, p. 91).

Es decir, en el habla cotidiana de los mayas lacandones no se han registrado alargamientos vocálicos, sin embargo, estos sí se realizan en los *ut'aani* con el propósito de guardar un ritmo sonoro. El ritmo con el que se entonan los discursos, también desempeña un papel crucial en la performatividad del ritual. Vapnarsky comenta que:

> Las combinaciones de ritmos también crean un flujo temporal específico que constituye una experiencia sensorial palpable de alteridad temporal para los diferentes participantes del ritual. Este es particularmente el caso de los especialistas en rituales y entidades espirituales

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

> involucradas. Entonces, los patrones rítmicos vocales en los rituales mayas funcionan como índices de la presencia y movimientos de estas entidades durante ciertas fases de la actuación. (Vapnarsky, comunicación personal, 23 de enero de 2023)

En el análisis que hace la autora considera que "la ritmicidad específica de las palabras contribuye a mover y expulsar entidades invisibles mientras ayuda a curar al paciente, en virtud de su percepción sónica de la interacción continua" (Vapnarsky, comunicación personal, 23 de enero de 2023).

Al analizar la estructura narrativa propuesta para los *ut'aani*, se encontró que los alargamientos vocálicos se presentan de manera predominante en estos componentes y situaciones narrativas, de forma repetitiva:

1. Frases invariables.
2. Invocaciones: seres animales/ seres naturales (en aumentativo y diminutivo).
3. Solicitudes.
4. Referencia indirectamente a un ser animal/ natural.
5. Descripción de escenario: desenlace de acciones. Objetivo cumplido.
6. Prueba.
7. Descripción de escenario: confrontación con el ser animal/ natural.

Los paralelismos, expresados con alargamientos vocálicos, tienen la función de permitir recordar las palabras a sus recitadores. Monod, Vapnarsky, Becquey y Breton comentan que "los oradores enuncian ellos mismos la ayuda de que les provee el paralelismo para recordar las palabras de sus recitaciones, conscientes del tiempo de 'descanso' que deja a la mente la enunciación del segundo elemento de un paralelismo convencional" (Monod *et al.*, 2010, p. 147).

Efectividad performativa

La efectividad performativa de los *ut'aani* se logra a partir de la sinergia de los enunciados que los componen, la alternancia de modos aspectuales, y la

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

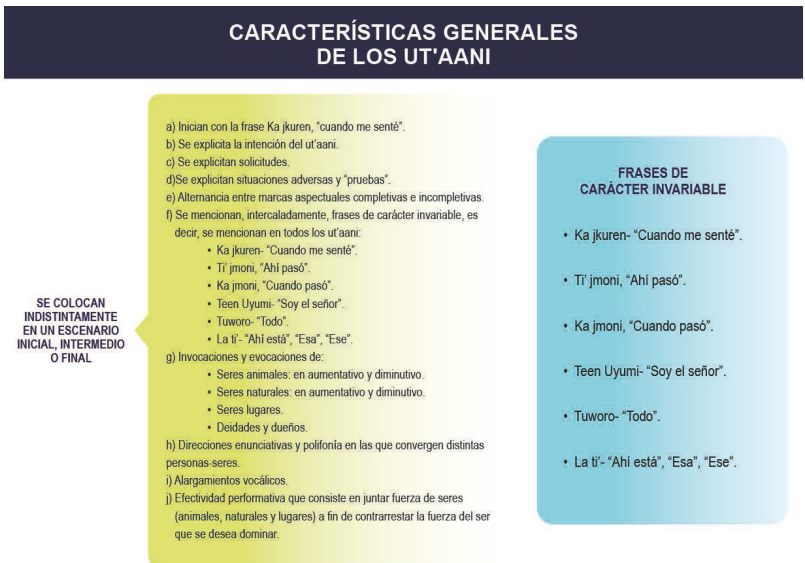
modulación de la voz. En general, la efectividad performativa se materializa en la enunciación de los siguientes aspectos:

1. Frases invariables intercaladas.
2. Explicitación de la intención.
3. Invocaciones/ evocaciones.
4. Alternancia entre los modos aspectuales del tiempo –completivo e incompletivo, estativo–.
5. Explicitación de las solicitudes.

A fin de apreciar esquemáticamente la propuesta de análisis de los *ut'aani*, así como los elementos que los componen, a continuación se presenta el esquema del *ut'aani k'at*, "las palabras para moldear el barro" grabado a Antonio Ramos Chankin, en la comunidad de Naja', en el año 2016. Para finalizar, se muestra por completo el *ut'aani k'at*. La información está organizada en cuatro columnas: 1) transcripción en maya lacandón; 2) traducción del maya lacandón al español; 3) propuesta de presentación velada del *ut'aani*; 4) las etiquetas de los componentes discursivos que se emplearon para velar algunos versos sin afectar la cadena de significados expuestos. Este ejercicio se realizó para cada uno de los *ut'aani* analizados en el estudio.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Figura 3. Esquema de análisis del ut'aani k'at, "las palabras del barro".[15]



Autor: Antonio Ramos Chankin.
Traducción: Nuk María Ramos Solórzano / Fabiola Alejandra Acevedo Coutiño.
Registro: 26 de noviembre de 2016.
Lugar: Comunidad de Naja', municipio de Ocosingo, Chiapas. Duración: 1 min 1 s

[15] Elaboración Fabiola Acevedo. Diseño: Ivelin Buenrostro.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
1	*ka jkuren*	cuando me senté	*Frase invariable*	*Frase invariable*
2	*ka tinpäta1a k'at*	cuando me puse a moldear el barro	cuando me puse a moldear el barro	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
3	*ka tinp'ooka*[2b]	cuando lo puse a calentar	cuando lo puse a calentar	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
4	*mu'u xa'k'äta*[3c]	que no vaya a pasar nadie/ que no se pasen sobre ella	que no vaya a pasar nadie/ que no se pasen sobre ella	*Solicitud*
5	*mu'u pakta*	que no lo miren	*Solicitud*	*Solicitud*
6	*mu'u ta(ar) ch'uupra*	que no venga una mujer	*Solicitud*	*Solicitud*
7	*ti' jmoni*	ahí pasó	*Frase invariable*	*Frase invariable*
8	*mo'chenk'iinya*[4d] *ch'uupra*	está embarazada la mujer	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
9	*ka jmoni*	cuando pasó	*Frase invariable*	*Frase invariable*
10	*kaj laj b'uj*[5e] *naji*	cuando se rompió, se explotó	cuando se rompió, se explotó	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
11	*mo' ok' tu chukii*	no entró en el fuego	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
12	*ti' jmoni*	ahí pasó	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
13	*ka tinmu'u tu k'aaki*	cuando puse el fuego a arder/ cuando encendí el fuego	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
14	*ka tinp'ooka*	cuando lo puse a calentar	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
15	*ka tinkuk'äta yok' uk'aake*	cuando lo puse sobre el fuego	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
16	*ka tinb'uj uche'i*[6f]	cuando rajé la leña	cuando rajé la leña	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
17	*ka tinmuuta*[7g]	cuando puse a amontonar (para quemar la leña)	cuando puse a amontonar (para quemar la leña)	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
18	*ka jtap'i*	cuando se encendió	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
19	*ka tinchäka pookta*	cuando lo medio calenté	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
20	*ka ka jb'ujnají*	cuando se rompió/ cuando se explotó/ cuando se estrelló	cuando se rompió/ cuando se explotó/ cuando se estrelló	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
21	*ka jmoni*	cuando pasó	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
22	*mo'chenk'iinya*	está embarazada	*Invocación de la fuerza de dos seres-personas*	*Invocación de la fuerza de dos seres-personas*
23	*ka jp'uj naj*	cuando se rompió, se explotó	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
24	*pooke tuyu*^{8b} *kaax*^{9i} *meta a chä mejen*	porque lo vio (la mujer embarazada) cambió el hacer el niño	porque lo vio (la mujer embarazada) cambió el hacer el niño	*Invocación de la fuerza de dos seres-personas*
25	*ti' jmoni*	ahí pasó	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
26	*pa tupäkta ch'uupra*	cuando lo vio la mujer	cuando lo vio la mujer	*Invocación de la fuerza de dos seres-personas*
27	*mo' tsoi*	no está bueno	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
28	*kaj laj xit'na*	cuando se rompió, se destrozó, se quebró	cuando se rompió, se destrozó, se quebró	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
29	*laj wáaki*	se hizo pedacitos	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
30	*laj p'iiki*	se quebró todo	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
31	*lee la'ti*	es lo mismo	*Frase invariable*	*Frase invariable*
32	*ka jkuren*	cuando me senté	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
33	*ka tinp'ooka k'aaten*[10j]	cuando puse a calentar el barro	cuando puse a calentar el barro	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
34	*ka tinmu'n*[11k] *tu k'aaki*[12l]	cuando hice el fuego	cuando hice el fuego	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

	Maya lacandón	Traducción al español	Propuesta de presentación con fragmentos velados	Etiquetas de los componentes discursivos
35	*chäak jare*	está ardiendo	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
36	*ti' jmoni*	ahí pasó	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
37	*ti' jmoni*	ahí pasó	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
38	*ka jmoni*	cuando pasó	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
39	*ka jkuren*	cuando me senté	*Repetición de frase invariable*	*Repetición de frase invariable*
40	*ka tinp'ooka*	cuando lo calenté	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*	*Descripción de escenario: forma en la que se realiza el hacer tradicional*
41	*ka jb'ujnaj*	cuando se quebró, se explotó	cuando se quebró, se explotó	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*
42	*ka tupäkta*[13m] *mo'chenk'iin-ya ch'uupra*	cuando lo miró la mujer embarazada	cuando lo miró la mujer embarazada	*Invocación de la fuerza de dos seres-personas*
43	*ka jyiira*[14n]	cuando lo vio	cuando lo vio	*Descripción de escenario: situación que se desea evitar*

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Referencias del cuadro:

[1a] La palabra *pät* significa "formarlo", "hacerlo de barro", coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 255).
[2b] La palabra *póok* significa "calentar", "recalentar" en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 267).
[3c] La palabra *xat'* significa "cortarlo", "rajarlo" en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 387).
[4d] La palabra *mo'chek'iinya* significa "mujer embarazada". No se sabe exactamente la forma en la que se conforma esta palabra. En Naj*a'*, como en otras culturas mesoamericanas, se tiene la noción de que las mujeres embarazadas tienen un calor muy fuerte que pueden transmitir a través de su mirada, incluso, a veces a distancia. La palabra *mo'* significa "no"; la palabra *che*(en) significa "calmar"; la palabra *k'iin* significa "Sol" o "calor"; la palabra *ya(j)* significa "dolor", "dolencia". Por tanto, "no se calma su dolor caluroso", podría ser una aproximación de traducción, sin embargo, es muy arriesgado asegurarlo. Se sugiere revisar la traducción.
[5e] La palabra *b'uj* significa "rajar" coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 91).
[6f] La palabra *che'ir* es un nombre derivado. Hofling lo registra como un nombre derivado con –ir. Por ejemplo, la palabra *che'ir* significa "palo de", se deriva de *che'* que significa "palo", y hay un contraste entre de *'uche'*, "su madera", y *'uche'ir* (*k'áak'*), "la leña" (del fuego) (Hofling, 2014, p. 49). Por tanto, *che'i* refiere la leña para hacer el fuego con el cual se quema el barro.
[7g] La palabra *mux* significa "amontonarlo" en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 230). El hablante se refiere a amontonar la leña para después prenderla y quemar el barro.
[8h] La palabra *yu'k'* significa "menear" en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 406).
[9i] La palabra *káach* significa "quebrarse" en la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 180).
[10j] La palabra *k'at* significa "barro" sin embargo, el hablante lo realiza como *k'aaten* para mantener el ritmo del canto.
[11k] La palabra *metik* significa "hacer", sin embargo, no considero que *mu'* esté relacionada al verbo *metik*. De momento, no se cuenta con mayor información para esclarecer la traducción propuesta por la hablante.
[12l] La palabra *k'ak'* significa "fuego".
[13m] La palabra *päk* significa "mirarlo", "admirarlo", coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 203).
[14n] La palabra 'ir significa "verlo", coincide con la variante de Lacanjá (Hofling, 2014, p. 134).

Conclusiones

En este artículo se analizaron las características enunciativas de una serie de 41 discursos proporcionados por un sabio lacandón, quien denomina sus

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

conocimientos como *ut'aani*, "las palabras de" / "su palabra de". La finalidad del estudio fue determinar si las características enunciativas –como fórmulas verbales– podían definir un género discursivo de la tradición oral lacandona, con características formales propias.

El análisis sobre la estructura de los *ut'aani* reveló que estos presentan diez características que los distinguen como género:

a) inician con la palabra *ka jkuren*, "cuando me senté";
b) se explicita la intención del *ut'aani*;
c) se explicitan las solicitudes;
d) se explicitan situaciones adversas y "pruebas";
e) alternancia entre marcas aspectuales completivas, incompletivas;
f) predicados estativos/ asegurativo figurado;
g) se mencionan intercaladamente frases invariables en todos los *ut'aani*, como: *ka jkuren*, "cuando me senté"; *ti' jmoni*, "ahí pasó"; *ka jmoni*, "cuando pasó"; *teen uyumi*, "soy el Señor"; *tuworo*, "todo"; *la ti'*, "ahí está";
h) se presentan invocaciones y evocaciones de cuatro seres, principalmente: 1) seres animales; 2) seres naturales; 3) seres lugares; 4) deidades y dueños de los seres. Los seres animales y naturales se presentan en aumentativo o diminutivo para solicitar algún poder en particular;
i) se presentan direcciones enunciativas y referenciales en la que convergen distintos personas- seres.
j) alargamientos vocálicos.

Estas características, enunciadas en conjunto posibilitan la efectividad performativa de los *ut'aani*, misma que consiste en juntar fuerza de los seres (animales, naturales y lugares).

Al ser la recopilación de un solo hablante, existe la posibilidad de que algunas de estas características –definidas en el estudio como formales– no sean propiamente del género discursivo, sino parte del estilo enunciativo del sabio lacandón. Lo anterior, podría verificarse con un estudio comparativo, confrontando otras versiones de los mismos *ut'aani*, grabados a otros hablantes. De acuerdo con lo expuesto en el artículo, tanto en los datos etnográficos reportados en esta investigación, como en Boremanse (2020) existen

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

diversas versiones de un mismo secreto, o *ut'aani*, o *u kunan*, sin embargo, su efectividad performativa es la misma si la estructura formal se mantiene.

Al comparar los datos, con otros estudios sobre lengua y performatividad ritual, se evidencia la necesidad de indagar en otros aspectos que podrían ser relevantes para el análisis, como, por ejemplo: el dinamismo en la interacción ritual (Hanks, 2000), la velocidad de las recitaciones (Hanks, 1984); los gestos corporales del sabio lacandón al entonar sus *ut'aani*; la correlación entre los grupos de respiración y los grupos significativos de espíritus (Hanks, 2000); las técnicas vocales utilizadas en los rituales mayas (Vapnarsky, 2017); si la variación de los ritmos obedece a una frontera rítmica que posibilita la transición entre tiempos mundanos y rituales (Vapnarsky, 2020; Vapnarsky *et al.*, 2024), análisis gestual de los movimientos oculares del sabio lacandón al enunciar sus secretos para saber si hay alguna relación entre el discurso y la reacción del ejecutante.

De manera particular, falta indagar sobre las fronteras discursivas que existen entre los géneros de tradición oral de los mayas lacandones. Aún cuando Boremanse (Boremanse, 1981; 2020) haya sugerido que el género *ut'aani* contiene al subgénero *kunya* (encantamientos de curación), no queda muy clara la definición de qué aspectos etnográficos diferencian al *kunya* del *ut'aani*. Futuros estudios sobre la diferenciación de ambos discursos podrían abonar información relevante sobre los elementos enunciativos, gestuales y sonoros a considerar para la eficacia performativa del ritual.

Partir del concepto original *ut'aani* y no categorizar a los registros genéricamente como *k'ay* "cantos", evidenció que son discursos con propósitos de afectación y creación la realidad desde el poder de la palabra. El registro y análisis de este género en profundidad era inexistente quizá por la omisión de nombrar con precisión esta categoría. Aunado a ello, el estudió reveló que los hablantes temían –temen– que sus conocimientos no fuesen valorados tanto por la gente de la comunidad, como por los investigadores cuyas posturas clásicas, rígidas y con tendencias a la discriminación lingüística repercuten negativamente en las actitudes de los hablantes sobre el valor de sus saberes tradicionales.

En este artículo, con autorización del colaborador principal del trabajo, se expuso como ejemplo el *ut'aani k'at*, "las palabras del barro". El hablante no considera que este discurso sea peligroso, ya que si alguien lo aprendiera

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

no pondría en riesgo su vida ni la de otros. Existen otros *secretos* que implican *pruebas* en donde la persona puede dañarse a sí misma. Por la petición de secrecía solicitado por Antonio Ramos, así como por cuestiones éticas y de respeto a los saberes secretos de los pueblos originarios, se diseñó el sistema velado, con el reto de explicar los registros sin mostrarlos. Las categorías genéricas fueron un recurso metodológico que ayudaron, por un lado, a develar la estructura formal de los *ut'aani* y, por otro, cumplir con la secrecía solicitada. Sobre la revelación de su identidad, el hablante atravesó distintas etapas. Al inicio consideró no revelar su nombre por temor a ser burlado en su comunidad, conforme pasaron los años reconoció el valor de su conocimiento y quiso que su nombre y el de su hija aparecieran en el trabajo. Este gesto fue significativo porque el hablante reconoció el valor de su voz, de sus saberes y de su patrilinaje.

Para los estudios antropológicos, el trabajo pretende brindar mayor información sobre la cultura lacandona, en virtud de que la tradición oral que se conocía de la comunidad de Naja', de finales del siglo pasado, procedía del testimonio de Chank'in Viejo así como sus descendientes, quienes pertenecen al patrilinaje lacandón *Maax*, "Mono". Antonio Ramos Chankin desciende del patrilinaje *K'eek'en*, "Puerco de monte", por ello, sus conocimientos son distintos, así como sus versiones. Ambos testimonios, el de Chank'in Viejo y el de Antonio Ramos son valiosos en términos culturales y lingüísticos por ser el maya lacandón una lengua considerada en riesgo por el reducido número de hablantes.

Agradecimientos

Primeramente, quisiera agradecer con mucho respeto al *to'oj jach winik*, sabio maya lacandón, Antonio Ramos Chank'in, por su confianza para enseñarme sus *secretos*, *ukamba*, su aprendizaje sobre los *ut'aani*. Su testimonio es un bien invaluable para el conocimiento de la riqueza y sabiduría cultural del pueblo maya lacandón. Asimismo, mi más sincero agradecimiento a Nuk María Ramos Solórzano por fungir como traductora de los conocimientos de su padre. Su paciencia por enseñarme su idioma, su cultura y su cosmovisión, de manera general, son atesoradas enseñanzas de vida para mi persona. Expreso un enorme agradecimiento a las autoridades mayas lacan-

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

donas de la subcomunidad de Naja' por autorizar y permitir el desarrollo de este estudio. De igual forma, expreso mi más profundo agradecimiento y reconocimiento a la Dra. Valentina Vapnarsky por su asesoría en esta investigación. Su atenta escucha, su vasta experiencia en el estudio de las lenguas mayas, el análisis de los discursos rituales, así como los vínculos del lenguaje y la performatividad fueron aportes fundamentales para el desarrollo de este trabajo. Finalmente, agradezco a Ivelin Buenrostro por su valioso apoyo en el diseño de los esquemas.

Fuentes consultadas

Acevedo, F. (2016). *Ut'an* a tok, las palabras de la piedra. En *Proa: Revista de Antropologia e Arte*. Núm. 6. Disponible en: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/proa/article/view/16503

Acevedo, F. (2014). *El costumbre lacandón: Representaciones sociales y prácticas socioculturales actuales de las enseñanzas de Hach Ak Yum en Naja', Chiapas*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: http://132.248.9.195/ptd2014/noviembre/0722405/Index.html

Arzápalo, R. (1987). *El ritual de los Bacabes*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Barreto, A. y Amores, S. (2012). El uso del software de transcripción lingüística ELAN en el análisis de la interpretación de lengua de señas colombiana en el contexto universitario. En *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*. Vol. 5. Núm. 2. p. 295-319.

Boremanse, D. (2024). El canto del alma de la persona difunta: Creencias de los lacandones del sur acerca del cuerpo, del alma y de la muerte. En *Estudios de Cultura Maya*. Núm. 63. p. 303-330. DOI: https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.63.2024/00171s0xw41

Boremanse, D. (2020). *Huuneh*: Incantation Maya (Lacandon) Contre «la Flèche de Kisin». En *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 106. Núm. 1. p. 85-104. DOI: https://doi.org/10.4000/jsa.18092

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Boremanse, D. (2007). K'in Yah: el rito de adivinación en la religión maya lacandona. En *Mesoamérica*. Núm. 49. p. 114-135.

Boremanse, D. (1991). Magia y taxonomía en la etno-medicina lacandona. En *Revista Española de Antropología Americana*. Núm. 21. p. 279-294. Disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9191110279A

Boremanse, D. (1981). Una forma de clasificación simbólica: los encantamientos al *balche'* entre los Lacandones. En *Journal of Latin American Lore*. Vol. 7. Núm. 2. p. 191-214. Disponible en: https://www.iifl.unam.mx/uploads/realtosMesoam/161.pdf

Bruce, R. (1976). *Textos y dibujos lacandones de Naha'*. INAH.

Bruce, R. (1968). *Gramática del lacandón*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cook, S. (2019). *Xurt'an: The End of the World and other Myths, Songs, Charms, and Chants by the Northern Lacandones of Naha'*. University of Nebraska Press. DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctvqmp2d8.59

Fontaine, L. (2016). L'Agentivité Métaphorique dans les Incantations des Yucuna d'Amazonie Colombienne. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Vol. 45. Núm. 1. p. 63-89. DOI: https://doi.org/10.4000/bifea.7834

Gill, N. (2024). *Sumerian and Akkadian in old Babylonian Incantation Tablets*. Tesis doctoral, Johns Hopkins University. Johns Hopkins University Repository. Disponible en: https://jscholarship.library.jhu.edu/handle/1774.2/69381

Gómez, G. (2012). *Textos orales sobre la figura del Indio Nuyoo*. UACM. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/301626202_Textos_orales_sobre_la_figura_del_Indio_de_Nuyoo

Hanks, W. y Bonhomme, J. (2009). Comment Établir un Terrain d'Entente dans un Rituel? En *Cahiers d'Anthropologie Sociale*. Vol. 5. Núm. 1. p. 87-113. DOI: https://doi.org/10.3917/cas.005.0087

Hofling, C. (2014). *Lacandon Maya–Spanish–English dictionary*. University of Utah Press.

Knowlton, T. (2012). Some Historical Continuities in Lowland Maya Magical Speech Genres: Keying Shamanic Performance. En K.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Hull y M. Carrasco (Eds.). *Parallel Worlds: Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*. p. 253-269. University Press of Colorado.

Martel, P. (2004). La magia de la palabra en el ritual de los bacabes. En *Revista Arqueología Mexicana*. Núm. 69. p. 34-39.

Martel, P. (1996). *Contexto histórico, análisis literario y pragmático del conjuro maya yucateco: Lo que se dice para apagar con el agua lo que en el fuego está*. Trabajo final de especialización en Literaturas Mayas y Náhuatl, UNAM. Disponible en: https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000233492/3/0233492.pdf

Mojica, L. y Martínez, I. (2018). Variación en los sistemas vocálicos. En *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*. Vol. 5. Núm. 1. p. 47-107.

Monod, A., Vapnarsky, V., Becquey, C. y Breton, A. (2010). Decir y contar la diversidad: Paralelismo, variantes y variaciones en las tradiciones mayas. En A. Monod, A. Breton, y M. Ruz (Eds.). *Figuras mayas de la diversidad*. p. 101-152. UNAM/CEPHSIS.

Ramos, N. y Acevedo, F. (2023). *Voces de mujeres lacandonas*. UNAM.

Schramm, W., Anbar, M., McEwan, G., Tunca, Ö., Van Soldt, W., Powell, A., Farber, W., Hallo, W. y Lambert, W. (1981). Notes Brèves. En *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*. Vol. 75. Núm. 1. p. 90-96. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/23282179

Vapnarsky, V., Michelet, D., Monod, A. y Nondédéo, Ph. (Eds.). (2024). *Temporalities in Ritual Practices: Multidiscplinary Approaches*. University Press of Colorado.

Vapnarsky, V. (2022). Voice Matters. The Vocal Creation and Manipulation of Ritual Temporalities. En R. Joyce y L. Johnson (Eds.). *Materializing Temporalities*. p. 70-94. University Press of Colorado.

Vapnarsky, V. (2017). *Les Sens du Temps: Temporalités et Temporalisations des Paroles, Expériences et Mémoires Mayas – Senses of Time: Exploring Temporality in Mayan Discourses, Experiences and Remembrances* [Habilitation à Diriger des Recherches, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París].

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221

Vapnarsky, V. (2013). Le Passif Peut-il Éclairer les Esprits? Agentivités, Interactions et Esprits-Maîtres chez les Mayas. En *Ateliers d'Anthropologie*. Núm. 39. DOI: http://doi.org/10.4000/ateliers.9449

Vapnarsky, V. (2008). Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco. En *Estudios de Cultura Maya*. Núm. 32. p. 155-199.

Vinogradov, I. (2017). Los usos narrativos del incompletivo en algunas lenguas mayas. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Vol. 12. Núm. 23. p. 203-221. DOI: https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2017.23.293

Vinogradov, I. (2016). Acerca de la semántica del completivo/incompletivo en las lenguas mayas. En *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*. Vol. 3. Núm. 1. p. 5-44. DOI: https://doi.org/10.24201/clecm.v3i1.25

Fecha de recepción: 1 de abril de 2025
Fecha de aceptación: 15 de julio de 2025

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1221