



SECCIÓN AMÉRICA LATINA

El encuentro de sol y luna en la poesía de Briceida Cuevas Cob

The Meeting of Sun and Moon in Briceida Cuevas Cob's Poetry

O encontro do Sol e da Lua na poesia de Briceida Cuevas Cob

*Alice Lamounier Ferreira**

Resumen: Este artículo analiza el tratamiento dado por Briceida Cuevas Cob al sol y la luna como marcadores temporales en la vida cotidiana y personajes antropomorfizados en el aspecto mitológico. Para ello, primero se realiza un preámbulo sobre literatura indígena y maya peninsular. En seguida, se hará una discusión sobre el tiempo y la *teoría-praxis* de la territorialidad indígena, que conduce a una reflexión sobre la memoria. Luego, en la poesía de Cuevas Cob, se tratará del camino de los dos astros celestiales, del paso del tiempo y de la constitución de la memoria de la vida cotidiana. Se recurrirá al *Popol Vuh* para comprender la existencia del sol y la luna actuales como principio cosmológico maya. Además, en el trabajo de Cuevas Cob se verá cómo esos astros adquieren características distintas en términos de cuerpo y agencia humana. Finalmente, haremos algunas consideraciones finales sobre la memoria espaciotemporal en la poesía de Cuevas Cob.

Palabras claves: poesía maya contemporánea; literatura; memoria; territorialidad; tiempo; historia.

Abstract: This article analyzes the treatment given by Briceida Cuevas Cob to the sun and the moon as temporary markers in everyday life and anthropomorphized characters under the mythological aspect. First, a preamble will be made on indigenous literature and peninsular Maya. Next,

Fecha de recepción: 22/06/2020 • *Fecha de aceptación:* 11/08/2020

* Brasileña. Maestría en Estudios en Sociedades Latinoamericanas por la Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle, Francia. Maestranda en Estudios Literarios, Facultad de Letras (FALE), Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Investigadora independiente y becada por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), Brasilia, Brasil. Correo electrónico: alamounier@ufmg.br.

there will be a discussion on time and the theory-praxis of indigenous territoriality, which leads to a reflection on memory. Then, in Cuevas Cob's poetry, it will be about the path of the two celestial stars, the passage of time and the constitution of the memory of everyday life. The *Popol Vuh* will be used to understand the existence of the current sun and moon as a Mayan cosmological principle. Furthermore, in Cuevas Cob's work it will be seen how these stars acquire different characteristics in terms of the human body and agency. Finally, we will make some final considerations on space-time memory in Cuevas Cob's poetry.

Keywords: contemporary mayan poetry; literature; memory; territoriality; time; history.

Resumo: Este artigo analisa o tratamento dado por Briceida Cuevas Cob ao sol e à lua como marcadores temporais na vida cotidiana e personagens antropomorfizados sob o aspecto mitológico. Para isso, primeiro realiza-se um preâmbulo sobre a literatura indígena e maia peninsular. Em seguida, haverá uma discussão sobre o tempo e a teoria-práxis da territorialidade indígena, que leva a uma reflexão sobre a memória. Depois, na poesia de Cuevas Cob, se tratará do caminho dos astros celestes, da passagem do tempo e da constituição da memória da vida cotidiana. Recorreremos ao *Popol Vuh* para compreender a existência do sol e da lua atuais como princípio cosmológico maia. Além disso, no trabalho de Cuevas Cob se verá como esses astros adquirem características distintas em termos de corpo e agência humana. Finalmente, faremos algumas considerações finais sobre a memória espaço-temporal na poesia de Cuevas Cob.

Palavras-chave: poesia maia contemporânea; literatura; memória; territorialidade; tempo; história.

Introducción¹

El sol y la luna son personajes centrales en la mitología maya. Como muestra uno de los textos mayas más importantes del período colonial, el *Popol Vuh*,² los semidioses gemelos Ixbalanqué y Hunahpú fueron enviados al inframundo, y, ahí, sometidos a varias pruebas. Después del regreso victorioso del inframundo, Hunahpú se convirtió en el sol e Ixbalanqué en la luna. Estos dos personajes son trabajados en la producción de poesía maya contemporánea. Este

1 Versiones preliminares de este trabajo fueron presentados en el seminario de investigación sobre el tema *Imágenes de la naturaleza en la literatura y artes* de la Dra. Elisa Maria Amorim y en III Coloquio Brasileiro de Estudos Andinos, coordinado por el Dr. Rômulo Montes Alto, ambos realizados en 2019 en la Facultad de Letras (FALE), Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil.

2 Anónimo, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, trans. Adrián Recinos, 1947 (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993).

es el caso de la obra de Briceida Cuevas Cob³ —maya yucateca—, especialmente en su libro *Ti 'u billil in nook' / Del dobladillo de mi ropa*.⁴ Este artículo propone analizar el tratamiento dado por la autora a estos personajes, por un lado, como marcadores —del paso— del tiempo en la vida cotidiana y, por otro, desde el aspecto mitológico y como personajes antropomorfizados. Sin embargo, en este artículo, veremos cómo leer la poesía de Cuevas Cob desde otra percepción de la naturaleza y pensaremos en el concepto antropomórfico más allá de una figura retórica, para pensarlo como un concepto ontológico⁵ y así lograr ciertos matices de su trabajo. Por otro lado, veremos un vínculo entre la territorialidad y una memoria espaciotemporal que emerge en esta poesía.

En la primera parte de este trabajo, se discutirán algunas cuestiones suscitadas por la literatura indígena contemporánea y un breve histórico (1970-2008) de la literatura en la Península de Yucatán, territorio originario de Briceida Cuevas Cob. En seguida, habrá una discusión sobre el tiempo y la *teoría-praxis* de la territorialidad indígena, que implica pensar al mundo como casa-mundo que es, por un lado, ontológicamente pensado como un ser y, por otro, el escenario de relaciones socio-cosmológicas entre una multitud de seres humanos y no humanos. Esto permitirá ampliar la discusión entre la red de relaciones establecidas entre un pueblo y su tierra, para converger en el tema de una memoria espaciotemporal. En este sentido, algunos sitios, ya sea en el bosque o en el hogar, se convierten en puntos salientes o lugares de memoria.

Tanto la percepción ontológica diferenciada como la territorialidad tienen consecuencias en diversas áreas de la vida de estos pueblos, incluida su poesía. En la poesía de Cuevas Cob, donde estará en pauta el paso del tiempo y cómo el camino de los astros celestiales, especialmente el sol y la luna, se abordará una constitución de la memoria de la vida cotidiana y de la persona. En seguida, se evocará al *Popol Vuh* para pensar la existencia del sol y la luna actuales como un principio cosmológico maya. Además, se verá cómo, en el trabajo de Cuevas Cob, el sol y la luna adquieren características distintas en términos de cuerpo o agencia humana según la ubicación espaciotemporal. Finalmente, haremos algunas consideraciones finales al relacionar los diferentes pasajes espaciotemporales realizados por la poesía de Briceida Cuevas Cob.

3 Briceida Cuevas Cob —Tepakán, Campeche, México, 1969—, maya yucateca, autora de tres libros de poesía: *U yok'ol awatpeek' [El quejido del perro]* (1995); *Je 'bix k'iin [Como el sol]* (1998) y *Ti 'u billil in nook' [Del dobladillo de mi ropa]* (2008). En 1996 y 2002, fue becada del Fondo Nacional para las Culturas y las Artes (FONCA) en el «Programa de apoyo a escritores en lenguas indígenas». En 2010, la poeta fue incorporada como creadora artística en el Sistema Nacional de Maestros de Arte (México). En 2012, fue elegida miembro correspondiente en la ciudad de Campeche por la Academia Mexicana de Idiomas.

4 Briceida Cuevas Cob, *Ti 'u Billil in Nook' [Del dobladillo de mi ropa]* (México: CDI, 2008).

5 Eduardo Viveiros de Castro, *A Inconstância Da Alma Selvagem* (São Paulo, Brasil: Cosac & Naify, 2002); Eduardo Viveiros de Castro, «Prefácio - O Recado Da Mata», en: *A Queda Do Céu. Palavras de Um Xamã Yanomami* (São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2015), 11-41; Philippe Descola, *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis Dans l'Écologie Des Achuar* (París, Francia: Maison des Sciences de l'Homme, 1986).

Apuntes sobre la literatura indígena y maya peninsular

La producción literaria de las últimas décadas en el continente americano fue marcada por la emergencia de una gran cantidad de publicaciones de autores de orígenes indígenas, tanto en lengua nativa como en formato bilingüe. Esas publicaciones han vitalizado la literatura del continente.⁶ Estos textos han experimentado géneros como novelas, teatro, poesía o ensayos, y se han publicado en diferentes lenguas amerindias como el guaraní, el mapuche, el aimara, el quechua, el yanomami, el cabécar, el maya, el zapoteca, el náhuatl, el mixe.

Tales obras constituyen un corpus amplio que debe ser entendido como «proyecto lingüístico, estético, epistémico y político».⁷ Así mismo, tienen un papel destacado en el contexto contemporáneo de América Latina.

No solo pone fin al imperio de los indigenismos criollos y mestizos, sino también constituye la literatura en un territorio de agenciamiento indígena. [...] Esta auto-representación y auto-determinación literaria indígena ha constituido un modo de dotarse de «soberanía intelectual». También estas representaciones literarias establecen registros diferenciados y alternativos a la discursividad criollo-mestiza.⁸

Por lo tanto, en esas literaturas las subjetividades indígenas pueden ser reconfiguradas y colocar en jaque la hegemonía de las literaturas nacionales criollos-mestizas de los Estados-naciones dominantes.⁹

Las obras producidas en las diversas lenguas nativas colocan nuevos desafíos conceptuales. Argumenta Pedro Gaspar González:

[Los mayas] expresan el pensamiento mediante signos, símbolos, colores, tejidos y líneas. La literatura maya como producto cultural de una sociedad que tiene un particular punto de vista filosófico sobre el mundo y la vida, no siempre se debe ser sometida al análisis bajo los cánones de la cultura occidental. Pues los ojos y sentimientos de sus autores, se enmarca dentro de esa cosmovisión que les permite la cultura.¹⁰

Una vez que no pueden ser sometidas a los cánones occidentales, esas producciones tensionan el concepto mismo de «literatura» o «literatura escrita». En relación con eso, en su obra *La literatura oral o la literatura de tradición oral*, Gonzalo Espino Relucé¹¹ teje una vigorosa crítica en cuanto a la limitación

6 Óscar Ortega Arango, «El laberinto literario de las poetas mayas yucatecas contemporáneas», *Estudios de Cultura Maya*, vol. 42, n.º 1 (2013): 145-67, <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/128>.

7 Arturo Arias, Luis E. Cárcamo-Huechante y Emilio del Valle Escalante, «Literaturas de Abya Yala», *Las-aForum*, vol. 43, n.º 1 (2012): 7-10, <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol43-issue1.php>.

8 Arias, Cárcamo-Huechante y Escalante, 7.

9 *Ibid.*

10 Gaspar Pedro González, *Kotz'ib': Nuestra literatura maya* (Rancho Palos Verdes, California, Estados Unidos de América: Yax Te' Press, 1997), 7.

11 Gonzalo Espino Relucé, *La literatura oral o la literatura de tradición oral* (Lima, Perú: Pakarina Ediciones, 2010).

de la «literatura» a la «escritura». Según el autor, sería necesario ir más allá del concepto convencional de literatura para abarcar la «literatura de tradición oral», entendida como «una estructura comunicativa que corresponde a formas tradicionales de transmisión del imaginario y memoria colectiva. Es decir, tipos de textos que dice en una determinada comunidad cultural, que los conoce y los tiene en su memoria. Esos relatos no son estáticos, todo lo contrario, surgieron siempre una densa episódica ...».¹²

En un artículo intitulado «Intelectuales indígenas y literaturas en México. El campo literario entre los zapotecas y los mayas», Lepe Lira propone que, en aquel país, «existen tantos campos literarios como lenguas indígenas, de manera que cada comunidad étnica e intelectual ha elegido formas de relación con la cultura nacional y estrategias para visibilizarse e incidir en el panorama de la literatura mexicana».¹³ La autora parte del concepto de campo que «funciona a través de las condiciones históricas y sociales en las relaciones entre los agentes del sistema y las instituciones total o parcialmente externas a él; pero que dependen de las relaciones al interior del mismo campo intelectual».¹⁴ Por lo mismo, cada región y lengua específica han generado sus campos literarios en los cuales desarrollan sus propuestas literarias que dialogan con las condiciones sociohistóricas de las comunidades indígenas y sus lenguas.

La península de Yucatán es la cuna de importantes textos mayas como *Los cantares del Dzibalche* y *El ritual de los Bacabes*. Entre 1959 y 1972, las experiencias de creación literaria en maya, como la revista *Yikal Maya Than* (1939-1955), fueron impulsadas a partir del fomento a la alfabetización en esa lengua promovido por el Instituto Nacional Indigenista.¹⁵ La década de los setenta fue marcada por esfuerzos de los profesores en la formación de nuevos escritores a partir de la difusión del uso de la lengua maya y del ejercicio la escritura creativa. En los años ochenta, diversos talleres de lengua y literatura maya, destinados a los promotores culturales, fueron creados por la Unidad de Culturas Populares de Yucatán, coordinado por Carlos Montemayor. «May May afirma que después de la publicación de la primera serie *Letras Mayas Contemporáneas* en 1990 se inició una nueva etapa para los escritores ya formados, pues el reto era convertirse ellos mismos en asesores de otros escritores».¹⁶ En esa misma década, «se abrieron talleres de cuento y poesía maya en la Casa de Cultura de Calkíni y se incorporaron como alumnos destacados: Elmer Cocom, Luis Alfredo Canul y Briceida y Alfredo Cuevas Cob».¹⁷

12 Ibid., 96.

13 Luz María Lepe Lira, «Intelectuales indígenas y literaturas en México. El campo literario entre los zapotecas y los mayas», *Revista De Estudos e Pesquisas Sobre As Américas*, vol. 11, n.º 2 (2017): 5-19, <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15933>.

14 Pierre Bourdieu, *Campo de poder, campo intelectual* (Tucumán, Argentina: Montessor, 2002), 15-17, citado en: Lepe Lira, 7.

15 Ortega Arango, 147.

16 Lepe Lira, 13.

17 Ibid.

Es importante señalar que, en el 2008, se abrió la Escuela de Creación Literaria en Lengua Maya del Centro Estatal de Bellas Artes, donde poetas mayas como Waldemar Noh Tzec y Feliciano Sánchez participaron como profesores. La Escuela ofrece un curso de tres años en Técnico en Creación Literaria.

Con respecto a los textos mayas, Arias¹⁸ afirma que estos provocan rupturas en las normas del discurso occidental y que colocan desafíos de ámbito lingüístico y representacional a los procesos literarios. Además, complican la representación de Estado-nación de las producciones literarias mestizas y el concepto mismo de literatura. Así, «su esfuerzo generalizado refleja el papel cambiante que la llamada “literatura” ha jugado en relación con la subalternidad y en la lucha decolonial de los sujetos racializados».¹⁹

Tiempo y memoria

Quizá uno de los aspectos más conocido respecto a los mayas es su relación con el tiempo. El interés de los mayas prehispánicos por el tiempo los ha llevado a desarrollar diversos sistemas calendáricos. Los mayas tenían la necesidad de calcular el tiempo en función de la vida cotidiana y ritual de las comunidades y, en especial, de la agricultura. Sin lugar a duda, «el tiempo es un eje central para entender las sociedades mayas pasadas y actuales».²⁰

Según Vapnarsky et al., en la segunda década del siglo XX, el historiador Jacques Le Goff desarrolló estudios innovadores, tanto conceptual como metodológicamente, sobre el tiempo y la Edad Media, en los cuales se pasa de una concepción lineal, objetiva y unitaria, a una múltiple, subjetiva y reversible. «Dicha ampliación de la perspectiva se fue paulatinamente desarrollando en los estudios mayistas desde hace algún tiempo —inducida por la misma polivalencia, densidad y ciencia con las cuales las sociedades y culturas mayas han tratado al tiempo».²¹ A partir de entonces, surgieron nuevas investigaciones sobre el tiempo y los mayas que exploraban diversas direcciones como los esquemas temporales y la articulación entre lo cíclico y lo lineal; la escritura y la religión y los procesos de objetivación y abstracción del tiempo; o la coexistencia de concepciones del tiempo paralelo.²² Como proponen Vapnarsky, *et al.*:

18 Arturo Arias, «¿Tradición versus modernidad en las novelas yukatekas contemporáneas? Yuxtaponiendo X-Teya, u Puksi'ik'al Ko'olel y U Yóok'otilo'ob Áak'ab», *Cuadernos de Literatura*, vol. 16, n.º 32 (2012): 208-235, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/4068>.

19 *Ibíd.*, 210.

20 Valentina Vapnarsky, *et al.*, «Compases y texturas del tiempo entre los mayas: Lo dicho, lo escrito y lo vivido», *Journal de La Société Des Americanistes* Hors-série (2017): 9, <https://doi.org/10.4000/jsa.15521>.

21 *Ibíd.*

22 Victoria Reifler Bricke, *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin, Estados Unidos de América: University of Texas Press, 1981); David Stuart, *The Order of Days* (New York, Estados Unidos de América: Harmony Book, 2011); Mercedes de la Garza, *El tiempo de los Dioses-Tiempo. Concepciones de Mesoamérica* (México, D.F.: UNAM; Centro de Estudios Mayas, 2015).

Se conoce la extremada atención que los mayas concedieron y conceden al tiempo, omnipresente en las múltiples formas de cómputo elaboradas a lo largo de siglos, que permean y fundan, en gran medida, la organización social y el control político y religioso. No obstante, si bien fueron estudiados con mucha atención los diversos calendarios que regularon y ritmaron la vida y la historia de los mayas, otras facetas de su manera de concebir, medir y vivir el tiempo han sido poco abordadas.²³

Desde ese entonces, algunos estudios se han dedicado a la relación entre el tiempo vivido —o de corta duración— y la memoria con aquellos largos y la narrativa mítico-histórica. El tiempo vivido, indisociable del pasado y del futuro, se establece como eje de comprensión de la temporalidad. En ese sentido, los estudios literarios pueden contribuir, ya que la literatura es un suelo fértil para el desarrollo de tramas de configuración de memorias, interpretación de la experiencia y de acontecimientos históricos o míticos, como veremos en la poesía de Cuevas Cob.

Teoría-praxis de la territorialidad

En un texto titulado «Utopías agrarias. Universalidad, exclusión y naturaleza», Hugo Achugar plantea la cuestión del «lugar social no qual um imaginário coletivo desenha ou esboça a esperança» —«lugar social en el que una imaginación colectiva dibuja o describe la esperanza» [traducción propia]—²⁴ en el siglo XXI. Para el autor, la noción de utopía no está vinculada al «no lugar» o algo inalcanzable. Al contrario, tiene en cuenta el «principio de esperanza» —cf. Ernst Bloch— de un «futuro posible», es decir, aquel que se puede tener acceso y no solo aspirar. En este sentido, dos utopías se destacan: la del mercado y la de la naturaleza como espacio vital. La primera estaría orientada hacia el «libre acceso al mercado», es decir, sería la esperanza de universalizar el ciudadano consumidor de bienes, como teléfonos celulares, jeans, Coca-Cola y, también, el comprar con un clic desde el mundo virtual. La segunda, a su vez, toma en consideración la naturaleza como espacio vital y un vínculo cercano entre los hombres y ese lugar.

A terra é o lugar onde se vive e onde foram enterrados nossos antepassados; onde se planta e de onde se retira o sustento para o corpo; é um lugar sagrado para ser contemplado e cuidado. Esta terra, esta natureza apegada à tradição e à vida cotidiana nada tem a ver com a utopia desse espaço virtual, que configura o presente: a utopia global da Internet é alheia a essa natureza, entendida como espaço vital.²⁵

23 Vapnarsky, *et al.*, «Compases y texturas...», 7.

24 Hugo Achugar, «Utopías agrarias: Universalidade, exclusão e natureza», en: *Utopias Agrárias* (Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG, 2008), 70.

25 «La tierra es el lugar donde vivimos y donde fueron enterrados nuestros antepasados; donde se planta y de donde se toma el sustento del cuerpo; es un lugar sagrado para ser contemplado y cuidado. Esta tierra, esta naturaleza aferrada a la tradición y la vida cotidiana, no tiene nada que ver con la utopía de este espacio virtual, que da forma al presente: la utopía global de la internet es ajena a esta naturaleza, entendida como espacio vital» [Traducción propia]. Achugar, 71-72.

En su análisis, Achugar muestra cómo el principio de utopía es antagónico al de exclusión, ya que el primero supone un «principio de convivência socialmente justa, bem como a harmonia entre os seres humanos e a natureza» —«principio de convivencia socialmente justa, así como la armonía entre los seres humanos y la naturaleza» [traducción propia]—. ²⁶ En su texto, el autor desarrolla el principio de una vida socialmente justa a partir de los siguientes aspectos: acceso, participación, justicia y equidad. Sin embargo, deja de lado el aspecto de la «armonía entre los seres humanos y la naturaleza».

Nos gustaría tratar este aspecto a partir de una discusión más amplia sobre la territorialidad, para la cual Ceceña ofrece una definición inicial, a saber, «formas específicas de relacionamento com a natureza e de criação histórico-cultural que constituem o modo de vida e a cosmovisão dos diferentes povos» —«formas específicas de relación con la naturaleza y de creación histórico-cultural que constituyen la forma de vida y la cosmovisión de los diferentes pueblos» [traducción propia]—. ²⁷ Además, los estudios en el campo de la antropología muestran cómo pensar la relación entre los seres humanos y la naturaleza desde diferentes ontologías y cómo estas llevan al ejercicio de praxis diferenciadas. ²⁸

Cuando pensamos en la oposición crítica entre la utopía del mercado y la utopía del espacio vital, vinculada al tema de la territorialidad, encontramos un eco en una posición más radical, que sería la «crítica chamánica de la economía política de la naturaleza» ²⁹ desarrollada por Davi Kopenawa. El chamán yanomami presenta una *contra-antropología* ³⁰ o una *antropología reversa*, ³¹ «isto é, um olhar dos índios para o nosso mundo —dos ocidentais ou dos brasileiros— e para o que o nosso mundo fez do mundo deles, e o que eles gostariam de fazer do nosso mundo». ³² Así, en su narrativa, Kopenawa destaca la relación destructiva de los no indígenas —*napë* ³³—, «gente de la mercancía», con la naturaleza y con los pueblos de la floresta. Según Kopenawa, la pasión de los no indígenas por los bienes los ha «atrapado», completamente, en un «deseo desmesurado»:

26 Ibid., 74.

27 Ana Esther Ceceña, «Uma Versão Mesoamericana Da América Latina», *Artepensamento*, 2006, <https://artepensamento.com.br/item/uma-versao-mesoamericana-da-america-latina/>.

28 Viveiros de Castro, *A Inconstância...*; Descola, *La Nature Domestique...*

29 Bruce Albert, «L'Or Cannibale et La Chute Du Ciel: Une Critique Chamanique de l'économie Politique de La Nature (Yanomami, Brésil)», *L'Homme*, vol. 33, n.º 126/128 (abril-diciembre, 1993): 353-382, https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369644.

30 Viveiros de Castro, «Prefácio - O Recado Da Mata».

31 Roy Wagner, *A Invenção Da Cultura* (São Paulo, Brasil: Cosac Naify, 2010).

32 «es decir, una mirada de los indígenas sobre nuestro mundo (de los occidentales o brasileños) y sobre lo que nuestro mundo ha hecho con su mundo y lo que les gustaría hacer de nuestro mundo» [traducción propia]. Ruben Caixeta de Queiroz, «Cineastas indígenas e pensamento selvagem. Devires», *Devires*, vol. 5, n.º 2 (2008): 115.

33 *Napë* es la terminología yanomami utilizada para miembros de las sociedades nacionales que destruyeron las formas de vida de los pueblos de la floresta.

Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra.³⁴

Las reflexiones de Kopenawa destacan una relación fundacional con el bosque como un lugar que es, al mismo tiempo, un ser, su hogar y el de otros seres. Esta *contra-antropología* nos obliga a comprender «que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os xapiri, ...[que] são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza».³⁵ Sin lugar a dudas, ese tipo de pensamiento se destaca de nuestra forma de pensar el mundo y la naturaleza como un objeto o como una fuente — inagotable— de recursos.

Acá no estamos tratando de homogeneizar el pensamiento indígena basado en el pensamiento yanomami, sino señalar un principio filosófico diferenciado sobre la concepción de la naturaleza de estos pueblos. Un principio filosófico diferenciado también se puede encontrar en los pueblos mesoamericanos, como podemos ver en las palabras de Ceceña:

A concepção do espaço e a construção de territorialidades da época pré-colombiana se erigiram sobre a base de uma relação intersubjetiva dos homens e mulheres com a natureza e com o cosmo. Os humanos concebiam a si mesmos apenas como um dos tantos sujeitos que compunham a unidade da vida. Plantas e animais, rios e montanhas, o vento, a chuva, o Sol e até os tremores de terra têm uma existência de sujeito no conjunto harmônico que constitui o universo maia, o que parece não ser diferente de muitas outras culturas do continente.³⁶

Así, en función de algunos de sus elementos, se puede pensar que el territorio gana contornos ontológicos. Una piedra o sierra, que estamos acostumbrados

34 «Fue con estas palabras de la mercancía que los blancos comenzaron a talar todos los árboles, a maltratar la tierra y a ensuciar los ríos. Comenzaron donde vivían sus antepasados. Hoy no queda casi nada de bosque en su tierra enferma y ya no pueden beber el agua de sus ríos. Ahora quieren hacer lo mismo en nuestra tierra» [traducción propia]. Davi Kopenawa y Bruce Albert, *A Queda Do Céu. Palavras de Um Xamã Yanomami* (São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2015), 407.

35 «que “la máquina del mundo” es un ser vivo compuesto de innumerables seres vivos, un superorganismo constantemente renovado por la actividad vigilante de sus guardianes invisibles, los xapiri, [...] [quienes] son la razón suficiente y la causa eficiente de lo que llamamos Naturaleza» [traducción propia]. Viveiros de Castro, «Prefácio - O Recado Da Mata», 13.

36 «La concepción del espacio y la construcción de territorialidades del período precolombino se erigieron sobre la base de una relación intersubjetiva entre hombres y mujeres con la naturaleza y el cosmos. Los humanos se concibieron a sí mismos como uno de los muchos sujetos que formaron la unidad de la vida. Las plantas y los animales, los ríos y las montañas, el viento, la lluvia, el sol e incluso los terremotos tienen una existencia de sujeto en el conjunto armónico que constituye el universo maya, que no parece ser distinto de muchas otras culturas en el continente» [traducción propia]. Ceceña, «Uma Versão Mesoamericana Da América Latina».

a considerar como objetos inertes en el paisaje, deben entenderse como seres que participan en redes de reciprocidad con los humanos.

La territorialidad debe ser considerada como la red de relaciones establecidas entre un pueblo y su tierra dentro de una lógica propia de organización territorial. En este sentido, hablar de territorialidad se refiere a aquellas prácticas sociohistóricas de uso del espacio o territorio. Según Gallois, la territorialidad permite tanto «recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas».³⁷

Para el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, los pueblos indígenas proponen una teoría global del lugar:

Uma teoria sobre o que é estar em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, *oikos*, ou, para usarmos os conceitos yanomami, *hutukara* e *urihi a*: o mundo como floresta fértil, transbordante de vida, a terra como um ser que «tem coração e respira» (p. 468), não como um depósito de ‘recursos escassos’ ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico —massas minerais que foram depositadas no inframundo pelo demiurgo para serem deixadas lá, pois são como as fundações, os sustentáculos do céu—; mas o mundo também como aquela outra terra, aquele «suprasolo» celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham — incuráveis que são— em conquistar e colonizar. Por isso Davi Kopenawa diz que a ideia-coisa «ecologia» sempre fez parte de sua *teoria-práxis* do lugar.³⁸

Por lo tanto, parece que ser indígena se establece en la territorialidad, es decir, en esta relación con la tierra como espacio vital y, de igual manera, en aquella con otros seres —animales, vegetales, espíritus, piedras y montañas—. Y, al mismo tiempo, significa ser parte constitutiva de una comunidad vinculada a un lugar específico, en este sentido «é integrar um povo. [...] “Povo” só “(r) existe” no plural — povoS. Um povo é uma multiplicidade singular, que supõe

37 «recuperar y reconocer la historia de la ocupación de una tierra por un grupo indígena, como también proporcionar una mejor comprensión de los elementos culturales en juego en las experiencias de ocupación indígena y gestión territorial» [traducción propia]. Dominique Tilkin Gallois, «Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?», en: Fany Ricardo (org.), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza* (São Paulo, Brasil: Instituto Socioambiental, 2004), 37.

38 «Una teoría de lo que significa estar en su lugar, en el mundo como hogar, refugio y ambiente, *oikos*, o, para usar los conceptos yanomamis, *Hutukara* y *Urihi a*: el mundo como una floresta fértil, rebosante de vida, la tierra como un ser que “tiene corazón y respira” (p. 468), no como un depósito de “recursos escasos” ocultos en las profundidades de un subsuelo tóxico —masas minerales que el demiurgo depositó en el inframundo para quedarse allí, ya que son como cimientos, los soportes del cielo—; pero el mundo también como aquella otra tierra, aquel “suprasolo” celestial que sostiene las numerosas moradas transparentes de los espíritus, y no ese “cielo de nadie”, ese desierto cósmico con el cual los no indígenas sueñan, incurables como son, conquistar y colonizar. Es por eso que Davi Kopenawa dice que la idea-cosa “ecología” siempre ha sido parte de su teoría-praxis del lugar» [traducción propia]. Viveiros de Castro, «Prefácio - O Recado Da Mata», 16.

outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos».³⁹ Según Viveiros de Castro,⁴⁰ ser indígena significa tener la relación con la tierra como referencia principal e integrar a un pueblo, es decir, ser parte constitutiva de una comunidad vinculada a un lugar específico —en el bosque, desierto o barrio pobre en las periferias metropolitanas—.

Así, una *teoría-praxis* de la territorialidad indígena implica ir más allá de una imagen estática de la naturaleza y pensar en ella como una casa-mundo: *ser* y *escena* de las relaciones sociales y cosmológicas. Además, como veremos, es también la base de una memoria espaciotemporal compleja y paradójica.

Memoria espaciotemporal

Desde la sobredeterminación espaciotemporal, algunos lugares y rincones del bosque, pueblo, comunidad, mercado, jardín u hogar, se convierten en puntos salientes de memoria. El mapa resultante de la territorialidad incluye el registro de dos tiempos: un microscopio, es decir, el tiempo personal que marca un viaje propio y que se abre al factual y anecdótico, y al otro, el tiempo impersonal o el de un pueblo, marcado por la larga escala. Así, parte de la red de relaciones tejidas en la territorialidad se constituye como una memoria espaciotemporal.

Sin embargo, no se debe pensar la memoria de manera simplista como la conservación de una tradición de manera intacta, ya que esto perpetuaría las ideas de pureza y autenticidad cultural, ampliamente superadas por la antropología del siglo XX. La memoria se establece en un juego de fuerzas con olvido. Esta es una relación de tensión cuyo desarrollo hace posible el movimiento. Por lo tanto, para Deleuze, «a história de uma coisa, em geral, é uma sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para se apoderar dela. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno, muda de sentido conforme a força que dele se apropria... Uma coisa tem tanto sentido quantas são as forças capazes de apoderar-se dela».⁴¹ Así, el movimiento generado por esta tensión o fuerza se caracteriza por una vertiente de la memoria o supervivencia y, por otra, del olvido o la metamorfosis.

Esto implica, como explica Didi-Huberman,⁴² una serie de consecuencias complejas y paradójicas para las nociones de tradición y transmisión, ya

39 «significa integrar a un pueblo. ... “Pueblo” solo “(r)existe” en plural - puebloS. Un pueblo es una multiplicidad singular, que supone otros pueblos, que habita una tierra pluralmente poblada de pueblos» [traducción propia]. Eduardo Viveiros de Castro, «Os Involuntários Da Pátria», *Chão Da Feira: Série Intempes-tiva*, n.º 65, (2017): 4, <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno65/>.

40 Viveiros de Castro, «Os Involuntários Da Pátria».

41 «la historia de una cosa, en general, es una sucesión de las fuerzas que de ella se apoderan y la coexistencia de las fuerzas que luchan por apoderarse de ella. El mismo objeto, el mismo fenómeno, cambia su significado de acuerdo con la fuerza que lo apropia. ...Una cosa tiene tantos sentidos cuantas sean las fuerzas capaces de apoderarse de ella» [traducción propia]. Gilles Deleuze en Georges Didi-Huberman, *A Imagem Sobrevivente. História Da Arte e Tempo Dos Fantasmas Segundo Aby Warburg*, trad. Vera Ribeiro (Rio de Janeiro, Brasil: Contraponto, 2013), 138.

42 Didi-Huberman, *A Imagem Sobrevivente*.

que se convierten, al mismo tiempo, en históricas y anacrónicas, constituidas «de processos conscientes e inconscientes, de esquecimento e redescobertas, de inibições e destruições, de assimilações e inversões de sentido, de sublimações e alterações». ⁴³ Entendida como memoria, la supervivencia de una forma no consiste en vencer a sus competidores, sino en sobrevivir a su propia muerte. Como un fantasma o síntoma, reaparece en otro momento histórico, a menudo inesperadamente, así sobrevive en el limbo de una «memoria colectiva». ⁴⁴ Esto transforma la idea de tradición, «já não se trata de um rio contínuo, no qual as coisas seriam transmitidas da cabeceira para a foz, mas de uma dialética tensa, um drama encenado entre o curso do rio e seus próprios redemoinhos». ⁴⁵ Por lo tanto, la supervivencia tiene dos estructuras, una dialéctica, de supervivencias y renacimientos, y otra anacrónica, del tiempo complejo de las latencias y crisis.

Las formas culturales asumidas por cada pueblo son extremadamente variadas. Por lo tanto, las formas de los yanomamis amazónicos son bastante diferentes de aquellas de los mayas mesoamericanos. Para mantenernos en un solo ejemplo, la letra —y el libro— fueron capturados o secuestrados ⁴⁶ por los pueblos indígenas en diferentes momentos de la historia del contacto con los conquistadores. Algunos pueblos empezaron a hacer uso del sistema de escritura de los conquistadores ya en la época colonial, como fue el caso de los mayas. Otros, como los yanomamis, tuvieron este contacto en tiempos más contemporáneos. Además, el uso actual que cada pueblo hace de este sistema es bastante diferente en términos de forma y contenido. En ese sentido, Kopenawa resiste simbólicamente a la gente de la mercancía a través de la narrativa escrita de su autobiografía. Mientras que, en el horizonte maya, florece la poesía. Autores como Briceida Cuevas Cob, Humberto Ak'abal, Isaac Carrillo Can aportan una mirada maya a la escena poética contemporánea. ⁴⁷ Todos estos casos son ejemplos de la escritura inventiva de los pueblos indígenas y muestran cómo, desde el momento de la conquista, resistieron y continúan resistiendo a los procesos de genocidio, ocupación y destrucción de sus territorios, que continúan a ocurrir. Sin embargo, sus escritos ofrecen mucho más que resistencia, ya que nos muestran la riqueza de lo que Lévi-Strauss llamó *pensamiento salvaje*.

43 «de procesos conscientes e inconscientes, de olvido y redescubrimiento, inhibiciones y destrucciones, asimilaciones e inversiones de significado, sublimaciones y alteraciones» [traducción propia]. *Ibid.*, 70.

44 *Ibid.*, 55.

45 «ya no se trata de un río continuo, en el que las cosas se transmiten de la cabecera a la desembocadura, sino una dialéctica tensa, un drama organizado entre el curso del río y sus propios remolinos» [traducción propia]. *Ibid.*, 76.

46 Gonzalo Espino Relucé, «Literatura indígena amazónica shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo», *Estudios Filológicos*, n.º 62 (2018): 247-267, <https://doi.org/10.4067/S0071-17132018000200247>.

47 Ciertamente, todos los autores indígenas citados tienen una actuación sociopolítica mucho más amplia. Sin embargo, nos estamos haciendo referencia solamente a la *letra*.

Por lo tanto, nos parece que la memoria espaciotemporal vinculada a una teoría-praxis de la territorialidad y a una ontología diferenciadas son claves valiosas para pensar la inventividad de las formas indígenas de escritura, y especialmente la poesía de Cuevas Cob. Aquel cielo morado de los seres celestiales, y no «desierto cósmico», es lo que se tratará en la poesía de Cuevas.

Sendero en el cielo, sendero en el cotidiano

En la obra *Ti 'u Billil in Nook' / Del dobladillo de mi ropa*, Briceida Cuevas Cob retrata una poética intimista basada en juegos sutiles que exploran la vida cotidiana de la mujer maya. En Campeche, México, la región de origen de la autora, se escribieron importantes textos mayas como *Los cantares del Dzibalche* y *El ritual de los Bacabes*. A finales del siglo XX, floreció un grupo de escritores mayas en esta región, entre quienes destaca Cuevas Cob.⁴⁸ Según Vapnarsky, en su prólogo a *Del dobladillo de mi ropa*, el lenguaje de Cuevas Cob «se inspira en formas de hablar y en estructuras retóricas tradicionales que transforma en composiciones muy personales e intensas, con el don de levantar el velo de las apariencias, alcanzando los sentimientos más ocultos, realzando y profundizando a lo más simple».⁴⁹

Los poemas de Cuevas Cob son portadores de una mirada sobre la vida cotidiana de las mujeres mayas en las comunidades rurales yucatecas y confieren visibilidad al espacio doméstico. En este espacio, la casa es una referencia fundamental. Incluso cuando no se abordada directamente, parece ser la fuente de una mirada íntima, que ocupa un lugar destacado en el trabajo de Cuevas Cob. Los poemas parecen estar contruidos desde el interior de la casa, revelan una mirada del mundo, de la poesía y una (auto)imagen del poeta.

Esta mirada muestra el hogar de los hombres como un espacio compartido con otros seres. Por lo tanto, los rincones de la casa son el hogar de otros seres, como se muestra en el poema titulado «La casa»:

Adentro
una araña colecciona alas disecadas de cucarachas.
Los grillos
desovillan hilos de silencio.
Cada rincón desmenuza recuerdos.⁵⁰

La casa de los hombres se convierte en mundo para estos pequeños insectos. Si antes hablábamos del mundo como casa, ahora podemos hablar de la casa como mundo. Por lo tanto, la casa-mundo gana otra capa de complejidad.

48 Valentina Vapnarsky, «Prólogo», en: *Ti 'u Billil in Nook' [Del dobladillo de mi ropa]* (México, D.F.: CDI, 2008).

49 *Ibid.*, 12.

50 Cuevas Cob, *Ti 'u Billil in Nook' [Del dobladillo de mi ropa]*, 33.

Estas mismas esquinas de la casa, habitadas por los diminutos insectos, se abren como refugio para los recuerdos de la autora. Estas memorias también se encuentran en los objetos de la vida cotidiana, como un fogón, una cantimplora o un arete. Las esquinas de la casa, sus pequeños residentes y objetos sirven como puerta de entrada a la memoria en un proceso arqueológico. En este proceso, el arte de la memoria, según Didi-Huberman, «não se reduz ao inventário dos objetos trazidos à luz, objetos claramente visíveis».⁵¹ Por otro lado, aclara el autor, la arqueología no puede considerarse solo como «uma técnica para explorar o passado».⁵² Así, los poemas de Cuevas Cob traen objetos, lugares, insectos, estrellas atravesadas por capas de significado y, al mismo tiempo, son portadores de una «lembança verdadeira», es decir, el «que traz à tona uma imagem daquele que se lembra».⁵³ De esta manera, han surgido imágenes, escenas y recuerdos latentes hace tiempos.

Así, el trabajo de Cuevas Cob nos permite percibir el paso del tiempo o constituye un recuerdo del tiempo que pasa. Esta memoria temporal de la vida cotidiana se puede percibir a través de los astros celestiales y su caminata por el cielo, especialmente el sol y la luna. De hecho, estos astros, como marcadores del paso del tiempo, están presentes en varios poemas. Como ejemplo, podemos citar una secuencia de tres poemas: «Como el lucero», «En la oscuridad», «Hoy este día», de la segunda parte del libro *Ti 'u billil in nook' / Del dobladillo de mi ropa*.

En «En la oscuridad», una imagen que atraviesa el poema es la paradoja de la luz / oscuridad como una característica —ontológica— de algunos seres, especialmente los astros celestiales.⁵⁴ El poema dice:

Sólo que,
no disfruto la luz que desparrama la luna en mi cabeza,
ni el deshilar de la luz del sol en mi rostro,
ni el estregar de la luz de la estrella del norte en mi piel.⁵⁵

Los astros aparecen en esta secuencia: luna, sol y estrella del norte. En otras palabras, se evocan tres astros con un poder luminoso excepcional para contrastar en la oscuridad y con esta —anunciada por el título—. Esta secuencia se compone de dos elementos de la noche intercalados con un día. En este encadenamiento entre la ausencia de luz y su presencia, entre noches y días, sentimos el paso del tiempo. Cuevas Cob juega con el ritmo del tiempo a partir de

51 «no se reduce al inventario de objetos traídos a la luz, objetos claramente visibles» [traducción propia]. Georges Didi-Huberman, «Cascas», *Serrote: Uma Revista de Ensaíos, Artes Visuais, Ideias e Literatura*, n.º 13 (2013): 130.

52 «una técnica para explorar el pasado», sino, principalmente, «como una anamnesis para comprender el presente» [traducción propia]. *Ibid.*, 130.

53 «recuerdo verdadero» «que trae una imagen de quien recuerda» [traducción propia]. Walter Benjamin, *Rua de Mão Única* (São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense, 1987), 240.

54 En este poema, la luciérnaga también se encuentra entre los seres con cuerpos luminosos que oscilan entre la luz y la oscuridad. Sin embargo, su caso no se abordará en este trabajo.

55 Cuevas Cob, *Ti 'u Billil in Nook' [Del dobladillo de mi ropa]*, 33, fragmento.

los latidos claros / oscuros que se conectan a una camada muy íntima del pulsar de su corazón que permite revelar su angustia. El pulso de la luz y la oscuridad corresponde al olvido y la supervivencia, ese juego de tensiones que permite que el movimiento genere memoria —individual y colectiva—.

En «Hoy este día», el paso del tiempo está relacionado con el pulso entre la vida y la muerte. Veamos sus últimos versos:

Hoy este día
se destinta la roja llamarada de los labios del sol,
porque declina con mi espíritu en el poniente.⁵⁶

Aquí, el único astro presente es el sol que aparece en el cierre del poema y, al mismo tiempo, señala el final de la vida del yo-poético. El ocaso, con los últimos rayos de sol ya descoloridos, coincide con el final de la vida y el tiempo de oscuridad en la noche.

En un estudio sobre el maya yucateco colonial, Álvarez⁵⁷ sugiere que la vida de una persona puede asociarse con el ciclo solar diario. Por lo tanto, la salida del sol podría estar relacionada con el comienzo de la vida y su ocultamiento a la muerte. Según la autora, el vocablo *kin* en el maya yucateco colonial abarca un amplio espectro conceptual: sol, tiempo, fiesta y, dependiendo de la semántica de la frase, vida y muerte. Así, «puede «significar entrar a la vida» y «acabarse la vida» o bien «empezar su tiempo» o «acabarse el tiempo» de vida de una persona».⁵⁸

Por otro lado, en una investigación sobre el pueblo Ch'orti' maya del sur de Guatemala, Hull⁵⁹ apunta el sol, *k'in o katata'* —literalmente «nuestro padre»—, como una de las principales deidades y que se habla de él como un ser animado. El sol es una deidad polimorfa que puede asumir aspectos y nombres distintos. Cada hora del día le corresponde a un nombre distinto.

The daily movements of the sun are said to be compared to the life cycle of a human being in that «the sun passes through different ages in one day and also during the annual cycle. They believe the sun is born at dawn, grows until midday, when it reaches its fullness, and dies at sunset» (Girard 1995, p. 318). The sun also plays a pivotal role in indicating the time for the onset of the rainy season and planting.⁶⁰

56 Briceida Cuevas Cob, «Ciclo La Primera Raíz. Briceida Cuevas Cob» (Palacio de Bellas Artes, 2014), 49, <https://www.youtube.com/watch?v=1C3qYzBMbL0>

57 Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, vol. III (México, D.F.: UNAM, 1997).

58 *Ibid.*, 78-79.

59 Kerry Hull, «Marking Time among the Ch'orti' Maya: An Expressive Act of Culture», *Journal de La Société Des Americanistes* (2017), <https://doi.org/10.4000/jsa.15134>.

60 «Se dice que los movimientos diarios del sol se comparan con el ciclo de vida de un ser humano en que “el sol pasa a través de diferentes edades en un día y también durante el ciclo anual. Creen que el sol nace al amanecer, crece hasta el mediodía, cuando alcanza su plenitud, y muere al atardecer” (Girard 1995, p. 318). El sol también desempeña un papel fundamental al indicar el momento del inicio de la temporada de lluvias y la siembra» [Traducción propia]. Hull, 22.

Así, podemos sugerir el surgimiento de una territorialidad de la vida y la muerte, en la que la primera se establece en el espacio —o en un espaciotiempo— diurno, mientras que la otra tiene lugar en el ámbito nocturno. Por lo tanto, en «En hoy este día», el registro de la memoria del tiempo cotidiano permite el establecimiento de una relación entre el ciclo solar diario y la vida de los seres humanos, y permite que la supervivencia alcance otra capa más de la excavación arqueológica de la memoria que llega a las tradiciones mayas. El día llega a su fin y lleva junto el espíritu al oeste.

Otro tema utilizado en el trabajo de Cuevas Cob es la llegada del amanecer, como en el poema «Como el lucero». El poema comienza así:

Amanece,
vuelve a asomarse el sol.
Oscurece, de nuevo cantan los grillos,
otra vez se sumerge la noche en mi tristeza.⁶¹

En el poema «Como el lucero», el título hace referencia al planeta Venus, conocido por alcanzar su brillo máximo unas horas antes del amanecer o luego después del atardecer. El primer verso ya pone en evidencia el nacimiento del día: amanece. Por lo tanto, el alba está configurada cuando Venus aparece en el cielo con su mayor brillo. En seguida, el segundo verso trae el apareamiento del sol como algo repetitivo. Sin demora, aparece la tristeza que, como un poderoso astro celestial, apaga el brillo de las otras estrellas y trae la noche para adentro de sí. Pero, es una noche peculiar sin luna y sin brillo, por lo tanto, más oscura.

Notamos que el sol no está solo, que a la par de él se mueven otros astros y estrellas, que fijan tiempos, favorables o no, para las actividades cotidianas y rituales. La sucesión de los astros confiere la sensación del paso del tiempo. Además, están asociados con léxicos de repetición, como *volver*, *de nuevo*, *otra vez*. La asociación entre Venus, el amanecer, el sol y la noche permite la construcción de la oposición día y noche, y, asimismo, se refiere a un movimiento cíclico del tiempo. Vemos una relación con el tiempo ser construida a partir de los fenómenos astronómico y, en especial con el sol, en sus diferentes ciclos diarios. En la obra de Cuevas Cob, la vida cotidiana está marcada por el camino celestial recorrido por el sol y otros astros, que se constituye en una memoria de la territorialidad del ciclo vital que se renueva cada amanecer.

Fracturas espaciotemporales

La existencia del sol y la luna, como los vemos hoy, implica por lo menos un principio cosmológico maya: en el tiempo mítico no había ni este sol ni esta luna. Justo en las primeras páginas, el *Popol Vuh* dice: «Esta es la relación de

61 Cuevas Cob, *Ti'u Billil in Nook'* [Del dobladillo de mi ropa], 45, fragmento.

cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo». ⁶²

Por lo tanto, en las primeras líneas está apuntada la ausencia de astros celestiales al determinarse «vacía la extensión del cielo», o en otras traducciones: «vacío el útero del cielo» ⁶³ o «está vacía la bóveda del cielo» ⁶⁴. En este momento, cuando todo estaba por determinarse, solo había silencio y los caminos de los astros y de los humanos aún no estaban delineados.

Popol Vuh cuenta la saga de los semidiosos gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, que fueron sometidos a varias pruebas en el inframundo, donde murieron y renacieron convertidos en sol y luna. En el capítulo XIV, en la segunda parte de *Popol Vuh*, hay un relato de la primera aparición del sol, de la luna actuales y también de otras estrellas:

Luego [Hunahpú e Ixbalanqué] subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo.

Entonces subieron también los cuatrocientos muchachos a quienes mató Zipacná, y así se volvieron compañeros de aquéllos y se convirtieron en estrellas en el cielo. ⁶⁵

Este acontecimiento fue acompañado por la creación de hombres actuales, conforme relato en el capítulo XII de la cuarta parte:

He aquí, pues, las generaciones y el orden de todos los reinados que nacieron con nuestros primeros padres, Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, cuando apareció el sol y aparecieron la luna y las estrellas. ⁶⁶

Por lo tanto, la primera aparición de estos astros se puede tomar como un marcador temporal importante, a medida que comienza una nueva era. En el horizonte maya, mientras el nacer del sol puede ser relacionado al nacimiento de una persona, el amanecer del primer sol está relacionado con el comienzo de la vida de la humanidad actual.

La transformación que ocurre a los dos semidiosos es principalmente una metamorfosis corporal. En *Del dobladillo de mi ropa*, en el poema «El sol con espinas», Cuevas Cob cuenta cómo era la luna y el sol «hace mucho tiempo», posiblemente refiriéndose al tiempo anterior a la creación de los humanos actuales.

62 Anónimo, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 23.

63 Anónimo, *Popol Vuh - O Esplendor Da Palavra Antiga Dos Maia-Quiché de Quauhtlemallan: Aurora Sangrenta, História e Mito*, trans. Josely Vianna Baptista (São Paulo, Brasil: Ubu Editora, 2019), 119.

64 Traducción de Sam Colop. Nota 1 Anónimo, 278.

65 Anónimo, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 102.

66 *Ibid.*, 158.

Sol con espinas

Hace mucho tiempo
Cuando las nubes no sabían de soberbia,
la luna no era fría,
al sol no le habían crecido espinas.⁶⁷

En la literatura especializada no obtuvimos ninguna información sobre esta imagen del «sol con espinas». Pero encontramos un poema de otro poeta maya, Humberto Ak'abal,⁶⁸ con el mismo tema:

Espinas

Las puntas
de los rayos del sol
tienen espinas:
si te le quedás viendo
sentirás
cómo pican los ojos...
y uno llora.⁶⁹

A partir de la lectura de los dos poemas una inferencia sobre los dos tiempos es posible: uno en el que el cuerpo del sol no tenía espinas —y tal vez era antropomórfico— y otro, actual, donde el sol tiene espinas. Ciertamente, la metamorfosis corporal que afecta a los semidioses les da otra agencia y otras formas de relacionarse con los seres del mundo actual, por eso los rayos del sol dañan nuestros ojos.

Otro poema de Cuevas Cob, titulado «La luna y el sol», cuenta sobre el encuentro entre estos dos astros celestiales que ocurre, sin duda, en el tiempo actual. Es interesante observar cómo el sol y la luna son descritos como seres de agencia humana, pese a su forma corporal diferenciada, veamos:

El sol contempló a la luna.
El sol tendió las nubes para que en ellas se sentara la luna.
La luna entonces se quedó a dialogar gratamente con el sol.⁷⁰

Ciertamente, para la cosmología occidental, una cualidad innata y diferencial de los seres humanos en relación con otros seres es el dominio de un sistema

67 Cuevas Cob, *Ti'u Billil in Nook'* [Del dobladillo de mi ropa], 93.

68 Humberto Ak'abal —Momostenango, Guatemala, 1952-2019—, poeta maya quiché, con un galardonado trabajo publicado en varios países, ganador del Premio Internacional de Poesía *Blaise Cendrars* —Suiza, 1997—, del Premio Continental Canto de América —UNESCO, 1998—, del Premio internacional Pier Paolo Pasolini —Italia, 2004—, y el *Chevalier de L'ordre des Arts et des Lettres* —Francia, 2005—, además de la Beca Guggenheim (2006). Autor de títulos como *Guardián de la caída del agua* (1993), *Ayjuq'* [El animalero] (1995), *Ajkem tzij* [Tejedor de palabras] (1996), *Retoño salvaje* (1997), *Con los ojos después del mar* (2000) y *Las palabras crecen* (2009).

69 Humberto Ak'abal, *Ajkem Tzij. Tejedor de Palabras* (Guatemala: Cholsamaj, 1996), 268-269.

70 Cuevas Cob, *Ti'u Billil in Nook'* [Del dobladillo de mi ropa], 96.

de lenguaje altamente desarrollado. En este sentido, los humanos son los únicos con capacidad de diálogo. Por lo tanto, desde ese marco, donde la cultura y la naturaleza son universos distintos, el antropomorfismo se usaría como una figura retórica para comprender el diálogo entre estos astros. Sin embargo, la poesía de Cuevas Cob puede ser leída desde otra percepción de la naturaleza y pensar el concepto antropomórfico más allá de una figura retórica y tratarlo como un concepto ontológico. El diálogo entre la luna y el sol muestra la capacidad de agentes de esos seres. Estos astros —seres no humanos— tienen determinaciones humanas fundamentales evidenciadas en las capacidades intencionales y de agente, reveladas por la interacción establecida en el diálogo.

Consideraciones finales

En su poesía, Cuevas Cob expande los límites del ambiente doméstico y llega a lo invisible: al dominio cosmológico. Versa acerca de aspectos mitológicos de manera cotidiana, sin que esto se convierta en algo del dominio de lo «maravilloso», ficticio o religioso. La casa no es una frontera entre mundos limítrofes. Su casa-mundo es su dominio, así como el de los pequeños habitantes. Su mundo-casa es compartido también con los seres celestiales. En ese lugar se teje una territorialidad: el lugar de las relaciones socio-cosmológicas de los antepasados, de los seres humanos actuales y del futuro.

Los pasajes entre mundos y tiempos son muchos y la poesía es uno de ellos, ya que esta es «a arte de fraturar a linguagem, de quebrar as aparências, de desunir a unidade do tempo».⁷¹ En este caso, el trabajo sobre la memoria tal vez sea de permitir otras conexiones espaciotemporales. Después de todo, en la época del mito, el sol y la luna eran seres distintos y, además, el tiempo del mito actúa en el actual. O refiriéndose directamente al horizonte maya, como Ruz explica:

Peculiar visión de espirales de pasado siempre por vivir y futuro eternamente vivido que puede parecer inusual para nuestra mirada. ... Haciéndose eco de la concepción tojolabal de que, mientras el futuro —como todo lo desconocido— se ubica a espaldas del hombre, frente a él se extiende el pasado, único tiempo y espacio vivido, y por tanto susceptible de ser una y otra vez entrevistado, estudiado y comprendido.⁷²

La poesía de Cuevas, parafraseando a Perrone-Moisés⁷³ sobre el mito, amalgama cosas y seres en un tiempo fuera del tiempo donde todo es posible. Además, en esta poesía hay una construcción de territorialidad basada en las

71 «el arte de fracturar el lenguaje, de romper las apariencias, de desunir la unidad del tiempo» [traducción propia]. Agamben citado por Georges Didi-Huberman, *Sobrevivência Dos Vaga-Lumes* (Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG, 2011), 70.

72 Mario Humberto Ruz, «Estudios de Cultura Maya, El privilegio de acompañar a una cultura», *Estudios de Cultura Maya*, vol. 50 (2017): 25, <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.50.916>.

73 «Mitos ameríndios e o princípio da diferença», ed. Aداuto Novaes, *Oito Visões Da América Latina* (2006), <https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-o-principio-da-diferenca/>.

relaciones entre los seres humanos, los otros seres, la Tierra y el cosmos que presupone una ontología propia. Territorialidad que trae consigo diferentes capas temporales de memoria personal y colectiva.

Bibliografía

- Achugar, Hugo. «Utopias agrárias: Universalidade, exclusão e natureza». En: *Utopias Agrárias*, 67-83. Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG, 2008.
- Ak'abal, Humberto. *Ajkm Tzij. Tejedor de palabras*. Guatemala: Cholsamaj, 1996.
- Albert, Bruce. «L'Or Cannibale et La Chute Du Ciel: Une Critique Chamanique de l'économie Politique de La Nature (Yanomami, Brésil)». *L'Homme*, vol. 33, n.º 126/128 (abril-diciembre, 1993): 349-378. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369644.
- Álvarez, Cristina. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, vol. III. México, D.F.: UNAM, 1997.
- Anónimo. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducido por Adrián Recinos, 1947. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Anónimo. *Popol Vuh - O Esplendor Da Palavra Antiga Dos Maia-Quiché de Quauhlemallan: Aurora Sangrenta, História e Mito*. Traducido por Josely Vianna Baptista. São Paulo, Brasil: Ubu Editora, 2019.
- Arias, Arturo. «¿Tradición versus modernidad en las novelas yukatekas contemporáneas? Yuxtaponiendo X-Teya, u Puksi'ik'al Ko'olel y U Yóok'otilo'ob Áak'ab». *Cuadernos de Literatura*. vol. 16, n.º 32 (2012): 208-235, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/4068>.
- Arias, Arturo, Luis E. Cárcamo-Huechante y Emilio del Valle Escalante. «Literaturas de Aby Yala», *LasaForum*, vol 43, n.º 1 (2012): 7-10. <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol43-issue1.php>.
- Benjamin, Walter. *Rua de Mão Única*. São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense, 1987.
- Ceceña, Ana Esther. «Uma Versão Mesoamericana Da América Latina». *Artepensamento*, 2006. <https://artepensamento.com.br/item/uma-versao-mesoamericana-da-america-latina/>.
- Caixeta de Queiroz, Ruben. «Cineastas indígenas e pensamento selvagem. Devires». *Devires*, vol. 5, n.º 2 (2008): 98-125.
- Cuevas Cob, Briceida. «Ciclo la primera raíz. Briceida Cuevas Cob». Palacio de Bellas Artes (2014). <https://www.youtube.com/watch?v=1C3qYzBMbL0>.
- Cuevas Cob, Briceida. *Ti'u Billil in Nook' [Del dobladillo de mi ropa]*. México, D.F.: CDI, 2008.
- Descola, Philippe. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis Dans l'Écologie Des Achuar*. París, Francia: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Didi-Huberman, Georges. *A Imagem Sobrevivente. História Da Arte e Tempo Dos Fantasmas Segundo Aby Warburg*. Traducido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Brasil: Contraponto, 2013.

- Didi-Huberman, Georges. «Cascas». *Serrote: Uma Revista de Ensaio, Artes Visuais, Ideias e Literatura*, n.º 13 (2013): 99-133.
- Didi-Huberman, Georges. *Sobrevivência Dos Vaga-Lumes*. Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG, 2011.
- Espino Relucé, Gonzalo. *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima, Perú: Pakarina Ediciones, 2010.
- Espino Relucé, Gonzalo. «Literatura indígena amazónica shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo». *Estudios Filológicos*, n.º 62 (2018): 247-267, <https://doi.org/10.4067/S0071-17132018000200247>.
- Garza, Mercedes de la. *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*. México, D.F.: UNAM; Centro de Estudios Mayas, 2015.
- González, Gaspar Pedro. *Kotz'ib': Nuestra literatura maya*. Rancho Palos Verdes, California, Estados Unidos de América: Yax Te' Press, 1997.
- Hull, Kerry. «Marking Time among the Ch'orti' Maya: An Expressive Act of Culture». *Journal de La Société Des Americanistes* (2017). <https://doi.org/10.4000/jsa.15134>.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. *A Queda Do Céu. Palavras de Um Xamã Yanomami*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2015.
- Lepe Lira, Luz María. «Intelectuales indígenas y literaturas en México. El campo literario entre los zapotecas y los mayas». *Revista De Estudos e Pesquisas Sobre As Américas*, vol. 11, n.º 2 (2017): 5-19. <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15933>.
- Ortega Arango, Óscar. «El laberinto literario de las poetas mayas yucatecas contemporáneas». *Estudios de Cultura Maya*, vol. 42, n.º 1 (2013): 145-67. <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/128>.
- Perrone-Moisés, Beatriz. «Mitos Ameríndios e o Princípio Da Diferença». Editado por Aduato Novaes. *Oito Visões Da América Latina*, 2006. <https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-o-principio-da-diferenca/>.
- Relucé, Gonzalo Espino. «Literatura indígena amazónica shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo». *Estudios Filológicos*, n.º 62 (2018): 247-267. <https://doi.org/10.4067/S0071-17132018000200247>.
- Ruz, Mario Humberto. «Estudios de cultura maya, el privilegio de acompañar a una cultura». *Estudios de Cultura Maya*, vol. 50 (2017): 23-26. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.50.916>.
- Stuart, David. *The Order of Days*. New York, Estados Unidos de América: Harmony Book, 2011.
- Tilkin Gallois, Dominique. «Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?». En: Fany Ricardo (org.), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*, 37-41. São Paulo, Brasil: Instituto Socioambiental, 2004.

- Vapnarsky, Valentina. «Prólogo». En: *Ti' u Billil in Nook'* [*Del dobladillo de mi ropa*]. México, D.F.: CDI, 2008.
- Vapnarsky, Valentina, *et al.* «Compases y texturas del tiempo entre los mayas: Lo dicho, lo escrito y lo vivido». *Journal de La Societé Des Americanistes Hors-série* (2017): 7-22, <https://doi.org/10.4000/jsa.15521>.
- Reifler Bricke, Victoria. *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin, Estados Unidos de América: University of Texas Press, 1981.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância Da Alma Selvagem*. São Paulo, Brasil: Cosac & Naify, 2002.
- Viveiros de Castro, Eduardo. «Os Involuntários Da Pátria». *Chão Da Feira: Série Intempestiva*, n.º 65, (2017): 4, <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno65/>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. «Prefácio - O Recado Da Mata», En: *A Queda Do Céu. Palavras de Um Xamã Yanomami*, 11-41. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2015.
- Wagner, Roy. *A Invenção Da Cultura*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, 2010.