

T'áalk'u' Iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas



T'áalk'ú' Iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas

<https://doi.org/10.61728/AE24120005>



T'áalk'ú' Iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas

Juan A. Castillo Cocom
Coordinador



T'áalk'u' Iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas
/ Juan A. Castillo Cocom. Coordinador. — Quintana Roo, México. 2024.

632 P. 23 cm.

Primera edición: 2024

ISBN: **978-607-8964-04-8**

Formato impreso

ISBN: **978-84-10215-02-3**

Formato Dital EPUB: Descarga y *online*

© D. R. Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Carretera Mu-
na-Felipe Carrillo Puerto Km. 137, S/N. Presumida, Municipio de José
María Morelos, Quintana Roo, C. P. 77870.

Esta investigación, arbitrada bajo el método "doble ciego" por especialis-
tas en la materia, se privilegia con el aval de esta Universidad.

Edición y corrección: **Astra Ediciones**

Fotografía de la portada: **Manuela Chan Hau y Esteban Cocom Puc.**
Fotografía Guerra

Contraportada: **Jeroglífico K'uhul Kokom (Akab Dzib, Chichén Itzá)**

Dibujo a lápiz de **Mark Aleksí Castillo Chimal**

Todos los derechos reservados conforme a la ley. Las características de esta edi-
ción, así como su contenido no podrán ser reproducidas o transmitirse bajo nin-
guna forma o por ningún medio, electrónico ni mecánico, incluyendo fotocopia-
dora y grabación, ni por ningún sistema de almacenamiento y recuperación de
información sin permiso por escrito del propietario del Derecho de Autor.

HECHO EN MÉXICO | MADE IN MEXICO

Dedicatoria

*A mis abuelos maternos
Manuela Chan Hau y Esteban Cocom Puc*

*A mis padres
Rebeca Raquel Cocom Chan y Sixto Castillo Cauich (†)*

*A mi esposa e hijos
Selmi Salome Chimal Chan
Juan Ariel Castillo Chimal
Mark Aleksí Castillo Chimal*

*A mi hermana Rebeca Raquel Cocom Chan en quien asocio la imagen de mi desaparecida madre (Manuela Chan Hau). Con todo cariño" (Benjamín Cocom Chan.
Dedicatoria de Tesis para obtener el título de Maestro Normalista. 1952)*

Agradecimientos

Agradezco al Dr. William Hernando Briceño Guzmán, Rector de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo), por su invaluable apoyo a la ciencia, la educación, la cultura y la difusión del pensamiento y conocimientos del pueblo maya.

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT) por los recursos que me ha otorgado a través del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) cuyo resultado tangible es este volumen.

Agradezco a mi hermana Melba E. Castillo Cocom por todo el apoyo que me ha brindado en mi formación académica y mi trabajo investigativo.

Agradezco a mis profesores, colegas y amigos por haberme enseñado a amar la investigación: Quetzil Castañeda, Kathleen Martín, Hugh Gladwin y Lisa C Breglia

Contenido

Dedicatoria.....	7
Agradecimientos.....	9
Prólogo	15
<i>William Hernando Briceño Guzmán</i>	

Sección I

U yáax t'äänil ba'ax ku tsikbata'al: primeras palabras.....	17

Capítulo 1.1

Introducción: del t'áalk'u, tacu'un al LÍIK'SAJ TUUKUL	19

Juan A. Castillo Cocom

Capítulo 1.2

La ortografía maya: desde 1492 hacia 2024	47

Quetzil E. Castañeda

Capítulo 1.3.

Usos y abusos de los nombres, Maya, Mayan, Yucatec Maya, Yukatek y Yucatec Mayan: una crítica al imperialismo científico de la terminología lingüística en el idioma inglés	51

Quetzil E. Castañeda

Sección II

U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos desde el iknal y le ecología'o	85

Capítulo 2. 1

Sustentabilidad de comunidades mayas de la zona costera de yucatán: una mirada desde la interculturalidad	87

María Guadalupe Ibarra Ceceña

Capítulo 2. 2

Puentes, bloqueos y fayuca hormiga en la frontera México-Belice.....	121

Mélissa Gauthier

Capítulo 2.3

El iknal en Marx y el tsikbal de los mayas: justicia climática y la ecología moral en la selva maya	141

José E. Martínez-Reyes

Capítulo 2. 4

La representación importa: análisis iconográfico del trabajo y jerarquización entre los antiguos mayas 163

Marx Navarro Castillo

Capítulo 2.5

La iknalización: relatos de cacería y pesca de animales silvestres en Señor 187

Paulino Eleazar Ek Martín

Sección III

Wíinik, kaaaj, myáatsil: diálogos de(l) “ser” dentro y entre la comunidad y la cultura 207

Capítulo 3.1

Soñando con Redfield: mareas crecientes y retiradas del turismo en un pueblo maya 209

Sarah R. Taylor

Capítulo 3.2

Breve historia de un inmigrante libanés 231

Miguel Ángel del Carmen Eljure Carrillo

María Guadalupe Ibarra Ceceña

Capítulo 3.3

Chichán tsikbal: Xocenpich, memoria sobre la microhistoria de un pueblo evanescente 243

José Crisanto Franco Moo

Capítulo 3.4

Mujeres indígenas y el proceso de empoderamiento: visiones desde el tsikbal 263

Ever Canul Góngora

Mayti Yajaira Cabum Chan

Capítulo 3.5

Le' xkampaal iknalitica'o: omni-desvanecimiento y omni-existente..... 279

Sarah A. Williams

Capítulo 3.6

Las enseñanzas de Don Rómulo en la comunidad de Sihó, Yucatán: el sakbej de la sabiduría intercultural..... 295

Donny Limber Brito May

Juan A. Castillo Cocom y Paul M. Worley

Capítulo 3.7

Una aproximación a la salud mental entre los mayas: retos y reflexiones 309

Deira Jiménez-Balam

Capítulo 3.8

Una aproximación a los elementos motivacionales en la asignación del Park'aaba' (apodo) en lengua maya en X-Hazil Norte..... 327

Ismael Eliezer Tun Canul

Capítulo 3.9

Ser y convertirse en Tihosuco, Quintana Roo, México: 'La conjura de Xinum' como cha'anil..... 347

Sarah Alice Campbell

Sección IV

Tu yiknal u ts'iibil maaya: etnografía maaya a través de la poesía y ficción 363

Capítulo 4.1

Del folclor al tsikbal: "El enano de Uxmal" o cómo derribar reyes y quizás trenes..... 365

Paul M. Worley

Capítulo 4.2

La rebelión de la palabra: Waldemar Noh Tzec y el arte de la autotraducción 381

Rita M. Palacios

Paul M. Worley

Capítulo 4.3

El monte y otros demonios: ¿en busca de género o En busca de María Uicab? 403

S.B. West

Capítulo 4.4

El iknal y la tercera voz silenciosa en la poesía (ts'iib) autotraducida de Isaac Esau Carrillo Can 421

Zachary G. Brandner

Capítulo 4.5

La cosecha 443

Laura Otto

Capítulo 4.6

Beber en el equilibrio del amor..... 461

Donny Limber Brito May

Capítulo 4.7

K'ak'il puksi'ik'al 479

Rosa Carolina Dzib Suaste

Capítulo 4.8

K'aay ku xu'ulul. Efímero canto 485

Wildernain Villegas

Sección V

U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el lugar etnográfico del tsikbal.... 499

Capítulo 5.1

Reflexiones del tsikbal y el iknal 501

Angel Abraham Ucan Dzul

Alina Dianela Ballote Blanco

Capítulo 5.2

El báaxal t'aan: una aproximación a su conceptualización y practicidad en Tihosuco, Quintana Roo 517

Hugo René Ballado Poot

Capítulo 5.3

U tsikbalil wáayo'ob. Conversaciones sobre los wáayes en la Península de Yucatán 535

Alberto C. Velázquez Solís

Capítulo 5.4

Wayas e iknal: lo invisible y la ubicuidad maya peninsular 549

Adrián D. Cetina Catzín

Capítulo 5.5

Un encuentro con lo maya: ritualizando el reconocimiento..... 563

Edber Enrique Dzidz Yam

Capítulo 5.6

Sobre el Tren Maya, el tsikbal y la “voz comunitaria”. Un rompecabezas metodológico 595

Jorge Capetillo Ponce

Capítulo 5.7

Primicia: hacer un looj y un k'eex a la antropología..... 609

Juan A. Castillo Cocom

Quetzil E. Castañeda

Acerca de los autores..... 619

Prólogo

La Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo) contribuye al desarrollo socioeconómico de la zona maya del estado de Quintana Roo, impulsando la formación de profesionistas mayas de la Península de Yucatán a través de un modelo educativo intercultural cuya excelencia académica se sustenta en cuatro pilares: gestión, vinculación, docencia e investigación. Además de añadir su preocupación por el interés público y la responsabilidad social.

“T’áalk’u’ Ikna’lítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas” es un libro que ilustra varios aspectos del pensamiento maya y su interconexión con el iknal, asociación clave para promover la difusión de la cultura maya y el pensamiento filosófico maya. La obra reúne valiosos aportes de reconocidos pensadores e investigadores de la UIMQRoo y de otras universidades de Estados Unidos, Canadá y Alemania que reflexionan sobre los fenómenos socioculturales, ecológicos, educativos, lingüísticos, históricos y literarios en un dialogo constructivo que busca implementar el respeto a la diversidad cultural, lo que constituye un buen intento para establecer una sociedad más justa y equitativa para todos.

Agradezco y reconozco la labor de la Secretaría de Educación Pública a través de la Dirección General de Educación Superior Universitaria e Intercultural (DGESUI), la Dirección de Educación Intercultural y la Secretaría de Educación de Quintana Roo (SEQ) para con la UIMQRoo y expreso el agradecimiento de esta universidad a nuestra Gobernadora Constitucional, la Lic. María Elena Hermelinda Lezama Espinosa, quien sin lugar a duda en su gobierno un eje central es impulsar la educación de calidad para los jóvenes mayas de nuestro estado.

Es importante destacar el aporte intelectual del Dr. Juan Ariel Castillo Cocom, quien se ha dedicado a la investigación y producción científica sobre el iknal. Esta noción fue estudiada y desarrollada por los mayas anteriores a la Conquista. El Dr. William Hanks (1983, 1990, 1996, 1999, 2003), pionero de los estudios sobre este fenómeno, lo relacionó con la

deixis que involucra aspectos denotativos y referenciales en la práctica cultural cotidiana. Fundamentado en los trabajos de Hanks, Castillo Cocom, retoma el estudio del Ik'nal y lo ha puesto sobre la mesa del diálogo académico intercultural, a través del tsikbal (conversación en maya) comprender otras dimensiones del valor teórico-epistémico del ik'nal. En este contexto, resulta invaluable su aportación en la realización de este libro, tanto por su labor editorial como por su iniciativa para concretar la publicación.

Dr. William Hernando Briceño Guzmán
Rector de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo
La Presumida, José María Morelos, Quintana Roo, México
Enero 2024

Sección I

**U yáax t'àanil ba'ax ku tsikbata'al:
primeras palabras**

Capítulo 1.1

Introducción: del t'áalk'u, tacu'un al LÍIK'SAJ TUUKUL

Juan A. Castillo Cocom

<https://doi.org/10.61728/AE24120012>

En 2023, recibí un correo de Quetzil Castañeda preguntándome sobre el significado de la palabra *T'áalk'u*: “Oye, por cierto, quiero saber qué quiere decir esa palabra que inventaste: *T'áalk'u*... The arrival of god? *But arrive is taal with unglottalized “t”* so what is the first word? What does it mean I couldn't find it in any dictionary? (¿La llegada de dios? Pero “llegar” se escribe taal con “t” normal; ¿qué significa la primera palabra?) No la he encontrado en ningún diccionario”.

La palabra *T'áalk'u* se encuentra en los diccionarios “antiguos” y, quizás, su uso en dos de los diccionarios que promueven parte del purismo lingüístico. Es posible que tenga relación o quizás derive de las palabras *Ta'acun* o *Tacun*. Edber Enrique Dzidz Yam, sugiere: “Aquí tendríamos que preguntarnos si dar una idea que el *T'áalk'u*, que pudiese tener una función reguladora, nos es útil para promoverlo como parte del conocimiento actual o usarlo en favor de mostrar cómo se narra el “paradigma maya” y cómo se puede replantar algo(s) con amplio(s) rangos de discusión. Por ejemplo: el ser maya, la mayanidad, y sus otras expresiones de ser”. (Comunicación personal, 2023). Se define, de las siguientes maneras:

THALCÚN.TAH,TE: Poner una cosa osbre (sic) otra. (Beltrán's *Arte, Mayan-Spanish*). (Bolles, David 2012).

THALCUN: Poner una cosa sobre otra. (Pérez's *Coordinación Alfabética, 1898*). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: la sobreposición (sic) de lo puesto en vago o asentado sin firmeza. (Pío Pérez, *Diccionario de la Lengua Maya*). (Bolles, David 2012)

THALCUNAH: Poner algo sobre el agua o poner el niño en la cuna: thubcinah; thalcunah. (Combined Solana / Motul II / S.F. Spanish-Mayan). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: Poner como sobre treudes o cosas inanimadas: thehcunah; thalcunah. (Combined Solana / Motul II / S.F. Spanish-Mayan). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: Poner cosa inanimada sobre otra: thalcunah. (Ticul 1898). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: Poner sobre trébedes la olla: thalcunah .I. thehcunah. & Pon la olla así al fuego: thehcun cum ti kak. (Vienna Spanish-Mayan). (Bolles, David 2012).

THALCUNAH: chelcunah; chelpul: eschar, poner, tender sobre algo (mesa, suelo). & thalcunhec yokol mesa: ponlo sobre la mesa. (*Diccionario de San Francisco*, Mayan-Spanish). (Bolles, David 2012)

THALCUNAH: tholcinah; tzol; tzolcinah: poner en orden (sic) o renglera (*Diccionario de San Francisco*, Mayan-Spanish). (Bolles, David 2012)

THALCUNBIL Ó THALCUNTABIL: poniéndolo vagamente, sin firmeza. (*Pérez's Coordinación Alfabética*, 1898). (Bolles, David 2012)

TA'ACUN 1: armario, despensa o alacena donde algo se guarda o pone en cobro; item: tesoro; *ta'acun takin*: tesoro de dinero e: escondrijo, huro-nera, lo que se ha guardado o escondido 11: armario. *Diccionario Maya Cordemex*

TACUN: ... lo guardado, escondido, ocultado. *El Diccionario de la lengua maya* / por D. Juan Pío Pérez (2016)

TACUN: Alacena, atesorar. *Bocabulario de Maya Than de Viena* (1993)

TACUN: Guárdalo en el seno (tacunte ychil a buc). *Bocabulario de Maya Than de Viena*.

T'ÁALK'U': Ahorro. *Diccionario Introductorio Español-Maya, Maya-Español* (2009).

T'ALK'U': s. m. 1 Del maya *t'áal*, poner una cosa sobre otra y *k'u'*, nido. Huevo señuelo que se pone en el nido para que la gallina comprenda cuál es su oficio, y se anime a poner: “Ponle el *t'alk'u'* a la gallina. 2 Dinero que se conserva como ahorro personal: “El *t'alk'u'* de mi abuela”. *Diccionario Breve del Español Yucateco* (2023).

En el título “Del T'áalk'u, tacu'un al LÍIK'SAJ TUUKUL”, subrayé las dos últimas palabras para tenga uno/dos/ sentidos de interpretación: el primero sería como “el levantamiento del tuukul (pensamiento en maa-ya)”; segundo sería “el pensamiento guardado”. Una aproximación superficial nos indica que este término estaría completamente asociado al ahorro en términos monetarios o de acumulación de tesoros como aretes, soguillas, collares, anillos de oro. Bueno, no tanto como el mítico tesoro de Moctezuma, pero algo es algo. Una mirada más o menos a profundidad, nos permite aproximarnos a otros significados como el de ahorrar agua, energía y alimentos y los productos de la milpa (maíz, frijol, calabaza, chile). Se ahorra y se guarda lo cosechado para tener algo de alimentos para vadear la época de las vacas flacas o los tiempos de miseria y sufrimiento

por la pérdida de cosechas por plagas, sequías o huracanes. Visto a mayor profundidad, nos permite entrar al mundo de la dimensión del ahorro espiritual “hay que ahorrar ‘buenas acciones, buenas obras’ para que San Pedro, cuando te pida cuentas de las cosas que hiciste en tu maldita vida, no te pateee al fuego donde los cochinos se queman día y noche” (comunicación personal de mi amigo Chol, habitante de Xocenpich, Yucatán).

Paulino Ek, nos narra un *tsikbal* (conversación a través del tiempo y del espacio acompañado de una rica y fría Coca-Cola) sobre el *t'áalk'u'* que tuvo con sus dos abuelos, don Rubén de 89 años y don Miguel de 88 años

En esta pequeña conversación con mi abuelo don Rubén me di cuenta que él confunde el concepto de *t'áalk'u'* (“ahorro”) con el concepto de *t'alkúum* (ofrenda/ofrendar-rezar). Aunque logré hacerle la aclaración, me comentó que no había escuchado la palabra *t'áalk'u'*. Me da la ligera impresión que se le ha olvidado, como a veces olvida otras cosas por su edad.

—¿Bixij? ¿Ba'ax? Míin na'atik ba'ax ka wa'alik, ma' in wojel ba'ax t'aan ku ya'aliki'...

—¿Cómo? ¿Qué ocurre? No entiendo qué dices, no entiendo qué dice...

—Aahh, ¿le t'alkúuno'? Le je'elo' je'ex u ya'alalo', ka ts'aik u janal no-joch yuumtsilo'ob, juummm... /

—Aaahh, ¿el *t'alkúum*? Es darle de comer a los Santos, así es...

Paulino, en este *tsikbal* -interlocución donde los sentimientos conversan entre sí como si estas sensibilidades fuesen personas- pone sobre la mesa la imperiosa necesidad de atreverse a olvidar las memorias. Nos *tsikbalea* los olvidos que su abuelo don Miguel iba sacando de su *t'áalk'u'* de los tiempos sin pasado, presente ni futuro. En cada olvido, don Miguel se esfumaba o quedaba en nada ante su nieto; sólo quedaba el olor de su presencia en el alma ausente de Paulino. Ambos disfrutaban de las largas caminatas por los caminos del olvido.

- Tene' in wojlile' le *t'áalk'u'* je'ex ka ts'áaj junp'éel je' tu k'u' le kaaxo' uti'al ka u ts'áaj uláak' u maasil beyo', tumen wa ma'e' le kaaxo' ku bin e'el táanxeli'.

- Que yo sepa el *t'áalk'u'* es como dar un huevo en el nido de la gallina para que ponga más huevos, porque si no, la gallina tiende a ovar en otro lugar.
- Ku ya'alal: bis je' te' t'áalk'u', beytúuno' bey junp'éel forma u yantal maas je'obe', leebetike' yaan máake' ku ya'alik ti' junp'éel ahorro tumen túun ku bin u ya'abtal yéetel ma' tu p'áataj mina'an je' a jaantej, bey in na'atmil ten.
- Se dice: lleva huevo en el *t'áalk'u'* como estrategia para obtener más huevos, por eso hay personas que dicen que es como el ahorro, porque se va aumentando los huevos y uno no se queda sin huevos para comer, así lo tengo entendido.
- Óol je'ex ka man junp'éel chan k'éek'en de k'atej, ka ts'aik jun peeso, dos pesus, 5 pesus, 10 pesus, lekéen a pa'e' ya'ab, bey túun u t'áalk'u'il le je' kin wa'alik techo'.
- Es como comprar una alcancía de cochino, pones un peso, dos pesos, cinco pesos, diez pesos y cuando lo rompas ya habrás tenido mucho dinero, así ocurre entonces con los huevos que te digo.

En un tsikbal (plática sensorial, histórica y temporal), importan los sonidos que se emiten al hablar, se le otorga valor a las expresiones faciales, al brillo de los ojos cuando los ojos escuchan -como si los ojos escuchasen, porque la mirada no es directa- las emociones que se van generando en el aquí y el ahora. Así se puede describir el diálogo que tuve con Hugo R. Ballado Poot (o mejor dicho, un diálogo entre Hugo, yo y los objetos que contextualizan las enunciaciones). El espacio donde suceden estas conversaciones entre nosotros tres (Hugo, Juan y los objetos) es el *iknal*, un concepto filosófico creado por los mayas prehispánicos. Ha sido profundamente estudiado por Hanks (1990, 1993, 1996 y 2000), quien lo ha relacionado con la pragmática deíctica. La fascinación que este concepto despierta en mí es tanta que, desde finales de la década de los años 90 he tratado de aproximarme a su comprensión. Agradezco a Edber Dzidz Yam por ayudarme a olvidar al *iknal* para verlo más allá de la obviedad.

El *Ikmal* es la temporalidad conjugada entre los fenómenos de animacidad e inanimacidad y los espacios periféricos del *iknal* (Dzidz Yam, s.f.).

Es, como dice Dzidz Yam, el marco de referencia —un sistema de acciones e interacciones en confrontación indexada que nos sitúan en el tiempo y el espacio— de los hablantes del maya. Este marco referencial nos permite olvidar el orden de “lo apropiado” (del lenguaje políticamente correcto) ingresando, así, al *iknal*, comprendido como el espacio que transforma el pasado sin convertirlo en futuro ni en presente; es la energía “ahorrada” y encarnada en los necesarios olvidos.

Hay que olvidar para construir. Hay que olvidar las memorias construidas por los especialistas sobre nosotros los indios. Los olvidos tienen que ser necesariamente rápidos y revolucionarios, como señalaba Marx respecto al cambio social. Escribe Dzidz Yam:

La función triádica de los recuerdos, olvidos y memorias; nos permite obtener fragmentos de historia que están en la memoria, pero que olvidamos y volvemos a recordar sin recurrir a la obsesiva cronología, debido a que su función puede ser aleatoria y desorganizada. La sensualidad rememorativa dista de tomar las mismas bases, referirse a la reconstrucción es mantener la congruencia que todo va a ser un cúmulo de muchas cosas desorganizadas, pero que forman la solidez de lo que se busca presentar. Los recuerdos, olvidos, y las memorias son un requerimiento de elaborar una perspectiva que exprese con matices difuminados de un arte extraño, pero no es más que un olvido recordado, para ser estilizado. Lo mismo con los relatos que cuentan los abuelos en diferentes momentos que se presentan en la cotidianeidad de la vida, su habilidad es la de estilizar con desorganización los sucesos; son estilistas de una historia social llena de desánimos, ánimos, dolencias, pasión y chismerío del pueblo (Dzidz Yam, 2013: 11).

El ejercicio del olvido, tiene varios riesgos inherentes. Menciono uno: la trampa de convertirnos en especialistas sobre nosotros mismos en el proceso de olvidar. ¡Apareció la infaltable e inefable palabra “nosotros”! “Nosotros los mayas”, requiere ser explicada. El “nosotros” desde la perspectiva del *iknal*, indica “... que tiempo y lugar no tienen pasado, presente ni futuro; que los seres humanos y las cosas poseen la cualidad de la omnipresencia (estar presente a un mismo tiempo en todas partes), la ubicuidad (el querer presenciarlo todo y vivir en continuo movimiento) y

la omniausencia (no estar en un lugar determinado a un mismo tiempo en todas partes)” (Castillo Cocom y Quetzil Castañeda 2021: 13). Bajo esta perspectiva, el “nosotros” es comprendida en su diversidad, heterogeneidad, alteridad, mutabilidad, fugacidad finita y pluralidad.

Al convertimos en especialistas de nosotros mismos (i. e. “intelectuales indígenas”) pasamos a ser adoradores de *Hapai Kan*, la serpiente devoradora de humanos (Dzul Poot 2010) que vive en una caverna multilaberíntica (tiene tantos y tantos laberintos que estos se enredan entre sí provocando que los propios laberintos se pierdan en sus propias confusiones laberínticas). Muchos “académicos mayas”, me incluyo entre ellos, hemos quedado atrapados en los paradigmas positivistas que aducen que el observador conoce más que el observado. O viceversa, que el observado sabe más que el observador. En ambientes Iknalíticos, nadie sabe más que nadie, solo se goza el sonido de la efervescencia de la caguama compartida (enorme envase de cerveza de casi un litro. Su nombre se inspiró en el color y el tamaño de la tortuga caguama “*Caretta caretta*”).

¿Y el *tsikbal* de Hugo? Va que va. Así es el *tsikbal*: de pronto se habla de serpientes, caguamas y paradigmas. Y de, pronto ambos interlocutores exclaman al unísono ¿De qué estábamos hablando? Es sabor, es azúcar. Por ponerme a explicar qué es el *tsikbal*, me ausenté de la presencia de Hugo. Bueno, el *iknal* es así, un espacio donde nadie reclama que uno se ausente, nadie se enoja porque se pierda el hilo conductor de la conversación o que se nos “vaya la onda”. Los mayahablantes lo sabemos. Quizás por eso nunca nos miramos directamente a los ojos cuando platicamos entre nosotros, lo cual permite que podamos conversar en libertad. Así son los *tsikbalo’ob*: niños que juegan y gritan, tu celular que suena, el perro que entra a la casa, tu esposa molesta, besos, el panadero no tiene pan de elote... No. No estoy ignorando a Hugo, al contrario, en confianza puedo ejercer mi cotidianidad. El *iknal* es el respeto del uno mismo.

Recuerdo que en mi infancia mi madre siempre tenía dinero guardado en algún lugar recóndito que, a decir verdad, hasta la fecha sigo sin descubrir, para atender necesidades que surgían espontáneamente. Una ocasión, por ejemplo, sufrí una cortadura grave en un dedo del pie y mi mamá utilizó dinero que ella guardaba para mi tratamiento. En otra ocasión, mi hermana menor requería pa-

gar un viaje de excursión y no había mucho dinero para ello, pero mi madre tenía dinero guardado. Pareciera que su “guardadito” no se acababa, pues siempre tenía consigo un dinero ahorrado para situaciones emergentes, para apoyar a otros o para pagar algo en particular. Antes y ahora, mi madre siempre ha dicho que tenemos que aprender a tener nuestro “guardadito” porque uno nunca sabe cuándo lo va a necesitar. Entiendo ahora que el “*T'áalk'u*” comprende precisamente los “guardaditos” o los “ahorros” que algunas madres (y pocos padres) esbozan para utilizarlos y subsanar diferentes necesidades de sus hijos, hijas, familiares o parientes. El *T'áalk'u* es la salida de la penumbra y la salida para aquellos apuros donde el *chi'ichnak* nos invade. Imagino, que por cada persona y cada familia, hay un *tsikbal* diferente sobre el “*T'áalk'u*”. Entonces, podría haber un mar de ideas sobre el *T'áalk'u* porque a pesar de que es solo una palabra, la experiencia puede ser múltiple, y las ideas, también (*tsikbal* de Hugo Ballado Poot).

Ismael Tun Canul, cuenta que en un *tsikbal* que tuvo con su abuelo pudo comprender otra dimensión del término *t'áalk'u*: su asociación a la idea de esperanza. Sí. Esperanza, pero no como complemento de la fe, sino como parte integral del *iknal*. Las concepciones del tiempo occidental asocian ineludiblemente la fe (la ficción del pasado) con la esperanza (la ficción del futuro). En el *t'áalk'u* iknalítico la esperanza es la realidad guardada y aguardada en el tiempo sin pasado, sin presente ni futuro. La transversalidad de la ubicuidad.

El *t'áalk'u* me invita a pensar que es algo muy apreciado y que de alguna forma transmite también esperanza. La traducción del término *t'áalk'u* puede variar en el español dependiendo de “ese algo guardado”, pero siempre alude a un sustantivo con características benéficas para alguna necesidad o algún malestar. Generalmente, el *t'áalk'u* está en posesión de una persona que ha recorrido y ha experimentado muchas cosas y que sabe que en algún momento habrá de necesitar alguna herramienta que pueda remediar o hacer el bien de algún modo. No siempre se pronuncia o se escucha decir la palabra *t'áalk'u* porque denomina algo que se revela de sorpresa o cuando es estrictamente necesario.

Mi abuelo a sus 80 años seguía haciendo su milpa en Tepich, Quin-

tana Roo, y recuerdo que siempre regresaba con los elotes más grandes y menos dañados por algún pájaro, se podría decir que era una selección que hacía durante la temporada de cosechas además del acumulado que solía establecer en el campo, esta cosecha guardada se llama *kúunché*, claro, diferente a los que él traía a su hogar que se notaba que le atribuía algún carácter especial. Como niños curiosos, entrábamos en la casa donde mi abuelo guardaba sus herramientas y yo me daba cuenta que había canastas y maderas bien acomodadas y unidas entre sí sobre el suelo para armar algún tipo de piso.

El *t'áalk'ú*, en términos metafóricos, es ese guardadito de conocimientos que transmiten un sentimiento de esperanza. La esperanza de don Rubén, don Miguel y el abuelo de Ismael no se sustenta en la ficción de un pasado tenebroso que inició con la Conquista ni con la mirada puesta en un futuro donde la antropología y sus cómplices (ciencias sociales, el Estado y la industria turística) nos hagan visibles destrozando los cinco mantos sagrados de invisibilidad que se nos han construido: la identidad maya inalterada, inmutable, eterna, singular y homogénea (Castillo Cocom y Castañeda, 2021). La esperanza de los abuelos no deja piedra sobre piedra de los otros cinco vestigios sacrosantos de la práctica institucional de la interculturalidad en México: los discursos de continuidad y de resistencia y los mitos de “el ser indígena”, “indígena ancestro histórico” y el “indígena víctima ancestral”. El indígena ancestro-histórico, es la imagen idealizada que colorea los discursos indigenistas oficiales que exaltan la figura de un ancestro común a los indígenas, cuyo origen se remonta a la noche de los tiempos prehispánicos. Es el pasado épico del origen de México. El “indígena víctima ancestral” es la imagen del indígena que a lo largo de la historia, posteriores a la Conquista hasta la actualidad, ha sufrido todo tipo de violencias en su contra y que el Estado mexicano está obligado a reconocer y reparar. (Hernández Reina y Castillo Cocom 2021).

La esperanza del abuelo de Ismael Tun Canul no intenta reemplazar la fe (ficción) del pasado-presente-futuro maya por la esperanza (ficción) que han cubierto los nueve mantos divinos. Él solo quiere narrar sus olvidos. Ismael, nos cuenta

Pero había algo especial entre esas cosas guardadas, que no siempre estaba a la vista o al oído de los integrantes de la familia o de algún visitante. La única forma en que lo llegué a escuchar fue cuando mi abuelo estuvo platicando con mi papá después de una temporada de sequía. Recuerdo que en alguna ocasión le oí decir *jmáan wal k'aak'as tyempoje' pero pos yaan u p'út in chan t'áalk'u'*/el tiempo no estuvo de nuestro lado esta vez, pero afortunadamente tengo un poco de maíz guardado (*tsikbal* de Ismael Tun Canul).

En un somero análisis de estos tsikbalo'ob, Edber Enrique Dzidz Yam, se olvida de sí mismo, de mí mismo y se dirige a los “objetos de estudio” (cosas, cosificación) de estudio etnográfico indexados al marco referencial, y susurra a los vientos:

Creo que, en este punto, debemos dejar claro que quizá haya cosas que existen en nuestro vocabulario, memoria y experiencias. Que así como el abuelo de Paulino, Chol y Edber nos enseñan que hay cosas que [ya] no existen otras que sí, pero que a todo se le puede poner una historia. La historia del *T'áalk'u* es nuestra metáfora para mostrar cómo podemos re-flexionar la academia. Flexionar en el sentido de hacer flexible el esquema donde se presenten los tiskbales, las historias, las críticas y las etnografías que colectan pedazos y fragmentos de muchas formas de ser maya, pensar en maya o pensar en lo maya.

No imponemos *T'áalk'u* como una palabra en actual uso, pero sirve para mostrar cómo la historia es maleable y puede esencializarse, se puede forzar a tal grado que alguien pueda imaginar cosas a través de ello, pero hay otros, espacios significativos donde es práctico utilizarlo, como señala Ismael. Los investigadores que han querido saber su significado aquí en esta introducción han mostrado cómo los mayas quizás olvidaron o, simplemente, nunca lo usaron en el habla cotidiana.

T'áalk'u no es más ni menos útil que el *ta'acun* de los abuelos en sus valijas de antaño, donde guardan el oro, las fotos, los recuerdos, los documentos del ejido, los del bautismo, el calendario de sus santos o la biblia. Tampoco lo es ante el *líik'saj*, que conjugado con el objeto denota los significados específicos de lo que se guarda, por ejemplo: *in líik'saj o'och* (los víveres o la comida guardada), *in líik'saj taak'in*

(mis ahorros económicos), *in liik'saj nook'* (mis ropas guardadas). *T'áalk'u* tampoco es importante porque Gómez Navarrete lo puso en su diccionario, pero es importante cuando podemos situarlo en un contexto que intenta cambiar el autoritarismo de la academia en sus postulados. Y abrimos paso a que mayas, no mayas, mayeros y otras formas de ser maya en Quintana Roo, Yucatán y Campeche discutan desde sus ideas guardadas ya sea en el *tach'un*, como *t'áalk'u* o como un *liik'sa'an tunkul* en el área académica como participantes activos que interpelen la mayanidad asignada. La idea es no forzar su significado, pero explicar entre nosotros cómo dirigir que nuestros fragmentos dependen de una experiencia y no del poder de los textos... que la cultura, la lengua, y las ideas están moldeadas por nuestras interacciones e intereses como individuos pensantes.

Hablar del *t'áalk'u* en términos metafóricos, no es hacer referencia a la sobrada idea de una cultura maya sustentada en las ideas de resistencia y continuidad como predicen los seguidores de las teorías redfieldianas. La idea de fortaleza e inmutabilidad es ahistórica y atemporal. Habría que hacer más hincapié en la idea negociación y no en la de resistencia. Escribe, Fallaw “El hecho que todavía hablemos de los mayas y la cultura maya en Yucatán casi medio milenio después de la Conquista, se debe menos a la resistencia que a la habilidad de los pueblos mayas para entrar en razones con fuerzas externas poderosas y abrazar el cambio. Por consiguiente, los motivos para la resistencia deben examinarse cuidadosamente”. (Fallaw 2004, 92). La cuestión espiritual es un ejemplo notable de negociación: los mayas anteriores a la Conquista le dieron la bienvenida a Quetzalcóatl y renombrándolo K'uk'ulkan lo hicieron uno de sus dioses principales; después de la Conquista recibieron a Jesucristo y se convirtieron en sus elegidos; de Jesucristo a Alá. Vale la pena mencionar que en la península de Yucatán, desde el año 2015, el Islam ha ido creciendo paulatinamente y tiene aproximadamente 1000 seguidores. En Quintana Roo, visitando una comunidad maya, he sido saludado dos o tres veces con el ‘Allahu Akbar’ (“Dios es grande” en árabe) una expresión de fe para agradecer la benevolencia divina.

El *t'áalk'u* es ese “guardadito”, una reserva de conocimientos que, por ejemplo, posee el *jmèen* para el tratamiento de ciertas enfermedades. Sus

conocimientos están “guardados”, no son manifestados a todos. Guardado no significa oculto. El *t'áalk'ú'*, un tesoro en sí mismo, se guarda con el propósito de ser compartido —cuando sea necesario— y ser utilizado para el bien común de los individuos de una sociedad o comunidad. Es decir, es visible, no invisible.

Están muy de moda los discursos de las ciencias sociales sobre la imperiosa necesidad de “visibilizar” a los indígenas y a sus culturas. Asumen que han sido invisibilizados desde hace 500 años. Irónicamente, uno de los filtros para visibilizarlos se sustenta en las ideas “indígena ancestro histórico” y “indígena víctima ancestral”. Es un discurso, más terrible aún que aquellos discursos de “dar voz a quienes no la tienen”. La antropología no puede con su propia arrogancia. ¡Mare, mare! ¡Además de científicos sociales, magos! Magos con poderes extraordinarios para visibilizar e invisibilizar a los mayas.

El panóptico redfieldiano

El *tsikbal* iknalítico es conversar, narrar y escuchar donde interlocutores-esuchantes y objetos se indexan en un marco de referencialidad. Indizan la reversibilidad del tiempo (sin convertirse en pasado), su progresividad espontánea (sin convertirse en futuro); su omnipresencia u omniausencia (sin convertirse en presente). Tsikbaliemos, entonces.

La antropología yucateca respecto a los mayas es y ha sido un interminable diálogo con los espíritus de Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, en el cual se recitan *ad infinitum* memorias e imágenes positivistas sobre la homogeneidad y solidaridad de las comunidades mayas y los discursos sobre el cambio, la continuidad y resistencia de la cultura maya. Esta exaltación de la imagen idílica, provoca que las personas mayas queden hechos *puch'* (despachurrados. Según la RAE, despachurrar significa: 2. tr. coloq. Estropear una historia o relato por torpeza de quien lo cuenta) entre dos figuras: descendiente directo y auténtico de un ancestro histórico común —idéntico a las figurillas de las Caritas Sonrientes de Jaina— y la de víctima ancestral —que podría ser representado espectacularmente con emoji monocromático del Facebook.

Como en todo *tsikbal*, tengo que perderme para encontrarme. Perderme en Walter Benjamin y retornar a Redfield. Es el viaje iknalítico de

los Chilam Balam para que fluyan las incertidumbres y conjeturas. Walter Benjamin, a través del estudio del fragmento, del vestigio y de la imagen (en vez de las continuidades y la totalidades), se aproximó a la comprensión de la cuestión del cambio cultural como resultado del surgimiento del capitalismo (Castañeda 2017). En su metáfora-figura del Ángel de la Historia describe lo siguiente:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas...

Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies.

Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas.

Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad». (Benjamin 2008, 310).

La versión memorial del pasado indígena es como la tormenta saliendo del paraíso, es el sueño de la sociedad mexicana perfecta. Redfield, despliega sus alas, como el Ángel de la Historia, con su *continuum folk-urbano* para tratar de evitar la transición a la modernidad identitaria nacional que proponían Gamio (2016) y Vasconcelos (2021). Le duele, sabe que la tempestad llamada progreso ha llegado a Chan Kom. Sabe que era inevitable. Sin embargo, le encantaría que, al menos, este proceso sea lento y gradual para que la sociedad *folk* permanezca, durante otra pequeña eternidad, como un paraíso de homogeneidad y con un gran sentido de solidaridad grupal.

“The Maya”, la tradición redfieldiana

En los últimos 150 años el estudio de “The Maya” se ha convertido en el foco principal de los estudios socioculturales, lingüísticos e históricos de diversas instituciones internacionales, nacionales y regionales. En este

contexto, la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) tiene una larga tradición fomentando el estudio de “Los Mayas” desde una óptica redfiel-diana, es decir, enfocándose las continuidades y las totalidades. Veamos, por ejemplo, las declaraciones a la prensa de la Dra. Cristina Leirana Alcocer, coordinadora del *Programa Institucional de Estudios del Pueblo Maya* de esa institución:

En los casi 98 años que tiene la UADY ha tenido una vocación de estudios de la cultura maya, y que lo que queremos ahora es proponer un nuevo paradigma de cómo se debe estudiar y *cómo se debe aproximar uno al pueblo y a la cultura maya* (énfasis agregado), y cómo se debe trabajar con las comunidades mayas, pero no podemos descartar todo lo que se hizo antes, por eso la idea de este coloquio que es el primero de varios, es que vayamos conociendo todo lo que produjo antes la UADY, y dialoguemos con quienes hicieron esas investigaciones, esas asignaturas, esos proyectos sociales y les digamos, si algo de eso nos parece, porque ahora hay una discusión muy fuerte acerca de que si cuando se estudia la cultura maya hay una voluntad colonialista de apropiarse o de robar los conocimientos de la cultura maya.

Las ideas expresadas, respecto a los términos “pueblo y cultura maya”, totalizan como experiencia dichas categorías. Son tropos de vital importancia para la academia y la industria turística de la península de Yucatán (estéticamente enmarcada con la etiqueta “Mundo Maya”) y el *establishment* político. Por ejemplo, Ivonne Ortega Pacheco, exgobernadora priísta del estado de Yucatán (2007-2012), lanzó en el 2008 una serie de “proyectos culturales”, con la aprobación y los aplausos de las clases académicas, de los grandes empresarios turísticos y de los políticos. Ortega Pacheco, decía que su intención era posicionar a Yucatán en “el Nuevo Eje del Mundo Maya” que incluían la construcción de obras mayaónicas (léase como faraónicas) como el *Gran Museo de la Cultura Maya* y la creación de la *Fundación Chichén Itzá*.

El Gran Museo del Mundo Maya (GMMM) fue calificado por un semanario capitalino como una obra “faraónica”. Fue inaugurado dos veces, una por la gobernadora Ivonne Ortega Pacheco, y la

otra por el gobernador Rolando Zapata Bello..., (ambas) en 2012. ... se trató de un “negocio museográfico... un costo oficial de 790 millones de pesos” (Nota de Jenaro Villamil, “El gran secreto del Museo Maya de la gobernadora Ivonne Ortega”, en portal de revista Proceso, 26 septiembre 2012)...

... En la primera inauguración... la gobernadora Ortega Pacheco, exclamó: - “De niña, sentada en la zona arqueológica de Xcambó, me pregunté: ‘¿Cuándo volveremos a construir en Yucatán grandes obras como el Castillo de Chichén Itzá? ¿Cuándo, nuestros arquitectos tallarán la piedra para mostrar al mundo que la grandeza maya sigue aquí y nunca se ha ido?’”, expresó sollozante la mandataria... y, contemplando la obra, en su inauguración, exclamó: “¡Mi respuesta está aquí!” (Por Esto! 2020).

Reflexionar sobre el espacio forjado de “lo maya” es disipar mis recuerdos pasados y presentes en la esfera en la que todo ocurre, prevalece o domina: la colonización de las consecuencias no intencionadas. Estoy perpetuamente en etnoéxodo, en un viaje iknalítico... siempre aquí, presente allí, omniausente, ubicuo y confundido. Me confunden los monólogos con los espíritus de Redfield y Villa Rojas. Cansado de las memorias y soñando con los olvidos. Harto de las representaciones inmaculadas de “LOS MAYAS”. El gulag de las ciencias sociales es inmutable, atemporal, singular, eterno, monolítico, continuo y homogéneo.

Mientras que los investigadores del UADY y de otras universidades del mundo, antropólogos historiadores, sociólogos y otros especialistas en “The Maya”, revisan sus obras y la manera en que fomentaron el museo redfieldiano de lo maya relleno de sus vitrinas con el paradigma de una cultura maya congelada, estática paralizada, (*or trapped in*) en el movimiento de cambio-continuidad; en el otro polo de la Península, rumbo a las fronteras y zonas fuera del territorio colonial, hay otras escuelas y universidades que han entrenado otras generaciones de antropólogos. Este volumen está compuesto por estos investigadores, algunos ya bien establecidos y otros iniciando sus carreras, quienes ofrecen puntos de vista, análisis, interpretaciones y explicaciones que olvidan el museo-paradigma redfieldiano. Así como las diferentes generaciones de mayas, exesclavos liberados, indígenas migrantes de otras regiones de la Nueva España, y de las castas mezcladas, quienes lucharon por liberarse de los regímenes impuestos—tanto coloniales y guber-

namentales como académicos e intelectuales—los autores del presente libro logran romper con las esquemas de normatividad impuestos por las normas de otros patrones de entendimiento. Los autores parecen turistas visitando los vestigios de la antigua antropología y de pronto señalan algo con el dedo y exclaman: “¡Miren! ¡OMG, OMG, OMG! (equivalente al “uay” de español yucateco, por ejemplo: ¡Uay, un ratón!)...¡Ahí, ahí, sobre esas piedras amontadas, pueden admirar las imágenes arruinadas de Redfield y Villa Rojas... Eso que ven por allá es el penacho o tocado hecho con las plumas de las alas de Redfield! ¡El Santo Grial alado con las que Redfield intentó detener la fluidez de la cultura maya! Caminando por el sakbej, ven los fragmentos de cultura y análisis de lo que fue la famosa pirámide del *continuum folk-urbano*. Los autores caminan y caminan y caminan entre estos vestigios, apuntando algunas cositas interesantes por aquí y por allá. Al terminar su recorrido y al salir de las ruinas etnográficas comparten nuevos análisis e interpretaciones de la vida experimentada basados en otros conceptos inmanentes de la lengua y la cultura maya. Leer este volumen es como ir al monte y respirar aire fresco, nuevo, vibrante.

Organización del libro

Este volumen se organiza en cinco secciones:

Sección I: U yáax t'áanil ba'ax ku tsikbata'al: primeras palabras.

Sección II: U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos desde el iknal y le ecología'o

Sección III: Wíinik, kaaj, myáatsil: diálogos de(l) “ser” dentro y entre la comunidad y la cultura.

Sección IV: Tu yiknal u ts'úbil maaya: etnografía maaya a través de la poesía y ficción

Sección V: U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el lugar etnográfico del tsikbal.

Primicia: Hacer un looj y un k'eex a la antropología

Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda

Sección I: U yáax t'áanil ba'ax ku tsikbata'al: primeras palabras

Quetzil E. Castañeda en su capítulo, “Usos y abusos de los nombres, Maya, Mayan, Yucatec Maya, Yukatek y Yucatec Mayan: una crítica al imperialismo científico de la terminología lingüística en el idioma inglés”, describe y analiza la generalizada confusión y el uso erróneo de Yucatec Maya / maya yucateco (inglés/español) en publicaciones académicas y no académicas y en medios digitales específicamente en inglés. El artículo aborda la historia social, la etimología y los usos correctos e incorrectos de los nombres maya, “Mayan” (en inglés), Yucatec Maya/maya yucateco (inglés/español) y Mayan (mayense, en español). Su análisis aborda la historia de los mayas como sujeto de estudio para explicar: la historia social de la autoidentidad maya y la denominación de la civilización maya; el rol de la lingüística al no utilizar los nombres mayas correspondientes a su autoidentificación y la de su lengua indígena; y las posibilidades para contribuir a un cambio positivo. Su objetivo es motivar al lector a tomar acción e intervenir en este campo de confusión. Es necesario que los hablantes y estudiantes de maya “tomen la palabra”, literalmente y metafóricamente, para retomar la palabra y el nombre propio de su identidad y lengua maya.

Sección II: U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos desde el iknal y le ecología'o

El capítulo María Guadalupe Ibarra Ceceña, “Sustentabilidad de comunidades mayas de la zona costera de yucatán: una mirada desde la interculturalidad”, fruto del primer año de Estancia Posdoctoral por México del CONAHCyT, es un estudio de sustentabilidad de la zona costera de Yucatán; se enfoca principalmente al ecosistema de manglar, ya que la Península cuenta con el 55 % de la extensión de manglares en México; sin embargo, es de las regiones más amenazadas, debido al impulso de la industria del turismo de masas. Los resultados arroja cambios en el uso del suelo, que acaba con selvas, manglares y las formas de vida y conocimientos ancestrales, que sus habitantes originarios han heredado al vivir en esos ecosistemas. Se obtiene un diagnóstico de la zona, estudiando cinco comu-

nidades, a través de la metodología participativa, para en el futuro elaborar un Programa de Gestión Comunitaria, que promueva la conservación de los ecosistemas.

Varios eventos pueden hacer que un lugar se convierte en “pueblo fantasma”. El término puede referirse a lugares abandonados que aun contienen importantes restos visibles o a localidades aún pobladas, pero significativamente menos que en años anteriores. Algunos “pueblos fantasmas” se han convertido o están a punto de convertirse en atracciones turísticas. El proyecto denominado “Ruta Maya” que incluirá la visita a un pueblo fantasma de Quintana Roo llamado San Antonio de la Montaña es un buen ejemplo. En el caso analizado en el capítulo de Gauthier, “Puentes, bloqueos y fayuca hormiga en la frontera México-Belice”, la metáfora de “*pueblo fantasma*” es usada en referencia a la crisis económica que enfrentan los habitantes de la comunidad fronteriza de Subteniente López tras la apertura de un nuevo puente internacional denominado “Chactemal” y el cierre de la frontera con Belice debido a la pandemia de COVID-19. Gauthier documenta los esfuerzos continuos de esa comunidad para hacer valer su derecho a cruzar el “viejo” puente con fayuca y evitar de convertirse en “pueblo fantasma”.

El capítulo de Martínez-Reyes, “El iknal de Marx y el tsikbal de los mayas: justicia climática y la ecología moral en la selva maya”, se centra en el *tsikbal* maya, es decir, en las explicaciones culturales, ecológicas y religiosas mayas de la actual crisis climática del antropoceno y la crisis de la agricultura tradicional, que están ligadas a la historia colonial y poscolonial. Los desafíos a las prácticas culturales mayas como resultado de la privatización y desposesión de la tierra ejidal como proceso de acumulación originaria se tratan aquí como fundamentales en la defensa de la ecología moral de la selva maya. Es por esto que utilizamos la crítica ecológica de Marx como omnipresente y utilizamos el concepto maya de *iknal* para explicar porque su crítica aún tiene relevancia. Los desafíos de la selva maya deben abordarse dentro de un espacio radical, si los mayas tienen alguna esperanza de lograr justicia climática y ecológica.

En el trabajo “La representación importa: análisis iconográfico del trabajo y jerarquización entre los antiguos mayas”, Navarro Castillo aborda el estudio de las distintas labores que ellos mismos plasmaron tanto en sus artes plásticas como en la gráfica. Esta propuesta de análisis nos permite

conocer un poco más sobre la vida cotidiana de ellos, y no solo de aquellos sectores de la población en los que habitualmente se han enfocado la mayor parte de los estudios realizados por diversos especialistas. Asimismo, brinda información sobre sus deidades y el vínculo que tenían con los oficios identificados.

El capítulo de Paulino E. Ek Martín, “La iknalización: historias de cacería y pesca de animales silvestres en la comunidad de Señor”, intenta visibilizar aprendizajes y conocimientos ocultos en el *t’áalk’u’ iknalítico* de personas mayas de la comunidad de Señor, a través de relatos sobre cacería y pesca de animales silvestres que se viven desde la iknalización. El autor percibe este concepto como el *iknalkúunsbil*: ser y estar en convivencia con todo lo que se presenta y se ausenta en ese momento que no ha sido, ni mucho menos será en la cultura maya “pasado-futuro”, pero donde siempre se coexiste con los que son y están (y a su vez con los que no son ni están) en los escenarios de la naturaleza.

Sección III: Wíinik, kaaj, myáatsil: diálogos de(l) “ser” dentro y entre la comunidad y la cultura

Contribuyendo a nuestra comprensión de cómo las primeras etnografías de Yucatán siguen influyendo en nuestra comprensión antropológica de la región, el capítulo de Taylor, “Soñando con Redfield: mareas crecientes y retiradas del turismo en un pueblo maya”, explora cómo una aldea navega por el turismo patrimonial. Descarta en gran medida conceptos como el *continuum folk-urbano* y la noción errónea de que la modernidad es la meta ideal. Taylor sostiene que, en el contexto de negociar la identidad para aprovechar al máximo el turismo, los residentes están efectivamente en constante movimiento entre lo folklórico y lo urbano. Los espíritus de Redfield y Villa Rojas están siempre presentes en los continuos turísticos que creamos para entender los cambios económicos y las presiones externas que dan forma a la vida en la región.

En el capítulo de Miguel Ángel del Carmen Eljure Carrillo y María Guadalupe Ibarra Ceceña, “Breve historia de un inmigrante libanés”, se narra la historia de vida del inmigrante libanés Neguib Eljure Razú, quien llegó a Yucatán como muchos otros, buscando la paz y el buen vivir; nos

describe su habilidad como comerciante, cuyo espíritu emprendedor lo llevó a adaptarse a la vida cotidiana yucateca y aprender el idioma maya; lo que le permitió establecer relaciones comerciales en el ramo textil, consolidándolo en la actividad empresarial, dejando un legado y heredad a sus descendientes que continuaron con su empresa. Se habla de todos nosotros y la deuda con nuestros antepasados y debemos devolver.

Crisanto Franco, en “Chichán tsikbal: Xocenpich, memoria sobre la microhistoria de un pueblo evanescente”, nos dice que hablar de Xocenpich, físicamente es hablar de un pequeño poblado maya yucateco oculto en las cercanías de Chichén Itzá, cuyas referencias geográficas, toponímicas y demográficas, son verdaderamente escuetas. Empero, en un ejercicio de investigación documental bajo la perspectiva de la microhistoria, el autor nos devela la historia de Xocenpich como un actor social que contribuyó de manera supeditada a la construcción de los discursos etnográfico, antropológico y eugenésico de la academia estadounidense en la primera mitad del siglo XX. Xocenpich fue un pueblo maya que también irrumpió en la modernidad de manera activa con el discurso médico.

Si bien es cierto el empoderamiento ha sido frecuentemente utilizado en diversos programas y con diferentes enfoques aplicándolo como estrategia de desarrollo. En una situación dada, esta estrategia es considerada como un conjunto de procesos que capacita y otorga elementos y recursos para realizar acciones de cambio, es por ello que en el siguiente capítulo, “Mujeres indígenas y el proceso de empoderamiento: visiones desde el tsikbal”, Ever Marcelino Canul Góngora analiza a partir del *tsikbal* de las mujeres indígenas mayas, los cambios y los factores que inhiben e impulsan los procesos de empoderamiento a través del modelo tridimensional propuesto por Jo Rowlands. El *tsikbal* nos permite conocer cómo las mujeres mayas entienden y viven los procesos de empoderamiento desde sus contextos, y cómo estos procesos les permiten aumentar su autosuficiencia, afirmar su derecho independiente a la toma de decisiones y controlar los recursos que las ayudan a desafiar y eliminar su propia subordinación.

Basada en las críticas a los marcos ideológicos respecto a los mayas y a la identidad maya como algo estática, fijada en la antigüedad que va desapareciendo del México “moderno”, el capítulo de Sarah Williams, “Le’ xkampaal iknalitica’o: omni-desvanecimiento y omni-existente”, examina

cómo los medios de comunicación y los marcos gubernamentales encajonan a la partería y a como una práctica indígena en vías de extinción. Williams ofrece un análisis de las parteras como encarnación del *ikenal* en su navegar por los sistemas estatales que tratan simultáneamente de eliminar y hacer una especie de réquiem por la partería. Sugiere que la omnipresencia y la omniexistencia de las parteras son un recordatorio que la desaparición y la extinción no son inevitables, sino decisiones políticas tomadas por los gobiernos.

En el capítulo “Las enseñanzas de don Rómulo en la comunidad de Sihó, Yucatán: el *sakbej* de la sabiduría intercultural”, Donny Limber Brito May, Juan A. Castillo Cocom y Paul M. Worley, profundizan nuestra conciencia al abordar la transmisión transgeneracional de saberes, inspirado por don Rómulo Herrera. Los autores destacan la importancia de valores como la humildad, el poder personal y el sueño en el proceso de aprendizaje, guiando al “iniciado” en el “*sakbej*” del conocimiento, destacando que la intervención religiosa obstaculiza al *jmèen*. Enfatizan la prevalencia de la interculturalidad en las ritualidades mayas. Donny Limber Brito May, agradece al Sistema Nacional de Creadores de Arte (SNCA) por respaldar su labor, permitiéndole seguir (re)creando conocimientos ancestrales en investigación y literatura.

Cada comunidad cultural tiene nociones y significados propios que explican cómo se concibe lo mental y emocional. Sin embargo, pocas veces estos elementos son considerados en las atenciones psicológicas o programas de salud. En el capítulo de Deira Jiménez-Balam, “Una aproximación a la salud mental entre los mayas: retos y reflexiones”, se hace una aproximación a la salud mental entre la comunidad maya. A partir del análisis de elementos como un caso de *chi'ichnak*, el *óol* y el modelo de salud maya, se cuestiona e indaga de forma crítica si el concepto occidental de salud mental es acorde con las nociones mayas, y se alega que las intervenciones psicológicas deberían ser específicas y culturalmente pertinentes.

El capítulo de Ismael Eliezer Tun Canul, “Una aproximación a los elementos motivacionales en la asignación del *patk'aaba'* (apodo) en lengua maya en X-Hazil Norte”, comprende los elementos motivacionales que influyen en la asignación de apodos entre mayahablantes. Se sostiene que, en los procesos de identificación mediante los *patk'aaba'ob* en la concepción

maya, subyacen razones que conllevan a “moldear” por analogía la personalidad del individuo con una “masa” de referentes externos con relación a sus experiencias de vida, sus rasgos faciales, tono de voz, modo de habla, el movimiento corporal, sus secretos e intimidades. El escrito permite generar reflexiones sobre los recursos de la lengua maya y valorar su carácter dinámico al conjugarse en torno a la necesidad expresiva del apodo.

La contribución de Sarah Alice Campbell, “Ser y convertirse en Tihosuco, Quintana Roo, México: ‘La conjura de Xinum’ como cha’anil”, utiliza entrevistas que realizó a actores de la obra “La conjura de Xinum” que se celebra cada año en Tihosuco, Quintana Roo. En respuesta a la gran atención que le ha prestado a las conexiones entre el espectáculo y la identidad en su tesis doctoral y en artículos posteriores, en este capítulo vuelve a examinar estas entrevistas para poner de relieve que se pueden utilizar los recursos del pasado en el presente sin estar sobre determinado por el pasado. Si nos centramos demasiado en la identidad y sus características, podemos perdernos el *cha’anil* tal y como se escenifica ante nosotros.

Sección IV: Tu yiknal u ts’iibil maaya: etnografía maaya a través de la poesía y ficción

En el capítulo “Del folclor al tsikbal: ‘El enano de Uxmal’ o cómo derribar reyes y quizás trenes”, Paul M. Worley abarca el tema de los llamados cuentos orales desde la perspectiva del *tsikbal*. Al reventar la terminología desde la cual tendemos a estudiar tal producción cultural, Worley demuestra cómo y por qué el *tsikbal* y las relaciones entre seres humanos y la tierra que elabora sigue siendo vigente al ambiente político contemporáneo.

“La rebelión de la palabra: Waldemar Noh Tzec y el arte de la autotraducción” de Rita M. Palacios y Paul M. Worley examina los mecanismos de traducción en la obra de Waldemar Noh Tzec, notando la manera en que estos cuestionan las prácticas homogeneizadoras en torno a las culturas y lenguas indígenas en el estado-nación mexicano. Con la autotraducción de sus versos, Noh Tzec, arguyen Palacios y Worley, propone una lectura doble para generar conciencia e iniciar un muy necesario *tsikbal* en torno a la escritura en lenguas indígenas.

El capítulo “El monte y otros demonios: ¿en busca de género o en busca de María Uicab?”, escrito por S. B. West, forja diálogos hemisféricos en-

tre la novela bilingüe (español/maaya), *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil* María Uicab (Rosado Rosado y Chablé Mendoza 2021) y un panorama intelectual maya, afroamericana, y estudios de género. Este capítulo nos reta a cuestionar tanto estructuras como identidades de género como mecanismos del poder colonial-moderno al demostrar los límites de la reivindicación de la mujer en el imaginario del movimiento social maya conocido como la Guerra de Castas, el escenario de la novela.

El capítulo de Zachary G. Brandner, “El iknal y la tercera voz silenciosa en la poesía(ts’iib) autotraducida de Isaac Esau Carrillo Can”, explora la autotraducción como una manifestación del *iknal* en la poesía de Isaac Esau Carrillo Can. El concepto *iknal* aquí se refiere a la esfera de influencia que corresponde a la agencia narrativa. La interpretación adecuada debe incluir una indagación acerca de la negociación intencional de las relaciones sociohistóricas tal como se percibe plasmada en un tercer espacio entre los dos idiomas, el maaya y el castellano. Desde ese espacio los autores subvierten las jerarquías sociolingüísticas. Estas ideas se presentan en un tono a veces íntimo para enfatizar la importancia de las relaciones interpersonales a la investigación académica decolonial.

El capítulo de Laura Otto “La Cosecha” se centra en el tratamiento de diversos fenómenos antropogénicos relacionados con el cambio climático; en concreto, se abordan la cosecha del mango Ataulfo y la aparición del alga *Sargassum* en la costa caribeña. Ambos fenómenos no solo repercuten en el medioambiente, sino también en la injusticia social. El relato se basa en material de investigación etnográfica, lo entrelaza con elementos de ficción y arroja luz sobre las transiciones en los cursos vitales, las interdependencias transnacionales y las cuestiones de pertenencia en el Antropoceno. También trasciende las divisiones artificiales entre grupos indígenas y no indígenas y pone de relieve cómo los diferentes actores -humanos y más-que-humanos- producen y negocian constantemente el tiempo, la pertenencia y el lugar de forma conjunta. La Cosecha es una invitación a las narrativas matizadas y no esencializadoras dentro de las perspectivas decoloniales y la investigación etnográfica.

Los versos de Rosa Carolina Dzib Suaste labradas en su “K’ak’il puk-si’ik’al” nos introducen a la vereda de las añoranzas en tanto el corazón deja de latir al olvidar el porqué de las ausencias de fuego.

“K'aay ku xu'ulul. Efímero canto” de Wildernain Villegas, editado por primera vez en este volumen. Sus versos son ofrenda a lo inexorable, a la omnipresencia y omniausencia de la muerte como transición de la voz al silencio, su otra voz, tal vez la verdadera, quizá la única. La muerte como abandono de los sueños no alcanzados, de la ternura, el deseo y la esperanza. El canto que nos ofrece es la certeza del ciclo de la inhalación y la exhalación final, metáfora que vuelve al polvo dejando sus palabras para que florezcan otra vez.

Sección V: U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el lugar etnográfico del tsikbal

El pensamiento maya no solo es labrado sobre piedra o un arte popular, como se ha calificado por otros, sino que contienen palabras generadoras del pensamiento e identidad maya apreciada por aquellos que viven sumergidos en ella. En el capítulo de Angel Abraham Ucan Dzul y Alina Dianela Ballote Blanco, “Reflexiones del tsikbal y el iknal”, se abona un soporte más del por qué la lengua maya tiene un *tsikbal* y un *iknal* y otras derivaciones que han sido empleados por los mayas contemporáneos desde diversas áreas de estudio para hacerle frente a las situaciones del siglo XXI. Es en las dos primeras décadas donde estos términos junto con otros han estado en constante enriquecimiento que sobresale ante otras lenguas hermanas.

En el capítulo de Hugo René Ballado Poot, “El báaxal t'aan: una aproximación a su conceptualización y practicidad en Tihosuco, Quintana Roo”, se realizan reflexiones basadas en las experiencias de practicantes del *báaxal t'aan* —cuya definición operacional en este texto será juego de palabras o juego humorístico— para comprenderlo en tiempos y espacios divergentes. A través de las experiencias recopiladas mediante el *tsikbal* y la observación participante, se intenta hallar aquellos conceptos e ideas que están presentes en la practicidad del fenómeno social de la lengua maya. En este capítulo se comparte el área de estudio, la metodología, la experiencia de un adulto, la experiencia de un joven y algunas breves conclusiones que continúan la orientación de este trabajo.

Es común que, en cada pueblo de la península de Yucatán, se *tsikbalea*

o se conversan relatos sobre los *wáayo'ob*, es decir, personas que pueden convertirse en animales, generalmente por la noche y que se les asocia con ciertas prácticas relacionadas con la brujería, sin embargo no tiene que ser así necesariamente, ya que cada *wáay* se caracteriza de algún modo diferente y hay algunos que no se consideran peligrosos. El capítulo de Alberto C. Velázquez Solís, “U tsikbalil wáayo'ob. Conversaciones sobre los wáayes”, analiza diferentes *tsikbalo'ob* o relatos relacionados con estos seres, pero también se revisa el término “*wáay*” para conocer qué sentido guarda desde la cosmovisión y el pensamiento maya.

En “Wayas e Iknal: lo invisible y la ubicuidad maya peninsular”, Cetina Catzín dirige la atención hacia aspectos subyacentes de la ubicuidad *iknalítica*, para visibilizar cómo lo invisible desempeña un papel clave en cómo los mayas peninsulares navegan su mundo, y cómo desde los planteamientos del concepto *wayas* se observan relaciones con lo invisible a partir de las cuales no solo entienden su lugar en el mundo, sino que también la naturaleza de su ser. En este sentido, las reflexiones de Cetina Catzín delinear las negociaciones con lo invisible que ocurren en los dominios de lo concreto y lo abstracto de la espacialidad maya peninsular que yacen implícitas en el *iknal*.

En el capítulo “Un encuentro con lo maya: ritualizando el reconocimiento”, Edber Enrique Dzidz Yam, explora las complejidades de la práctica ritual en dos contextos en que “los mayas” llevan a cabo sus rituales. Distingue las prácticas del entorno rural-contemporáneo y el institucional. El objetivo es analizar cómo el flujo de los signos rituales —íconos, símbolos e índices— ritualiza reconocimiento y valores sobre cultura e identidad en ambos contextos. El capítulo invita a la reflexión del quehacer cultural de las instituciones y sus implicaciones en el contexto social de los mayas contemporáneos —quienes se identifican como mayas por hablar la lengua, vivir en la península de Yucatán o por herencia cultural.

En el capítulo “Sobre el Tren Maya, el tsikbal y la ‘voz comunitaria’: un rompecabezas metodológico”, Jorge Capetillo Ponce, presenta diversos componentes teóricos, prácticos y metodológicos que se conjugaron en el diseño de la metodología que se aplicó en un estudio de campo realizado por la UMASS Boston y la UQROO en 2019 en 7 comunidades de Quintana Roo y Campeche sobre el proyecto Tren Maya. El objetivo central de

dicha metodología era rescatar la "voz comunitaria" para insertarla en el debate sobre dicho megaproyecto. También se presenta una breve discusión del tsikbal como otro componente que se podría sumar a la metodología para hacerla más penetrante y eficaz. En contraste, Capetillo Ponce ofrece una breve discusión de la metodología utilizada por el gobierno federal -- particularmente por FONATUR -- en su trato con las comunidades y las reacciones de sus miembros.

En el último capítulo "Primicia: hacer looj y un k'eex a la antropología" Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda, escriben que este volumen es como un jmèen realizando el looj (limpieza) para k'eex (redimir) el kool (campo) de la antropología maya. Looj y k'eex simbolizan la redención del yugo de la antropología redfieldiana. Ambos autores argumentan que la antropología yucateca es inherentemente redfieldiana. Señalan que el análisis de este volumen va más allá de la antropología redfieldiana

Referencias

- Bocabulario de Maya Than de Viena*. 1993. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diccionario Maya Cordemex: Diccionario Maya - Español - Maya*. 1980. Mérida: Ediciones Cordemex, .
- Bolles, David. *Combined Mayan-Spanish and Spanish-Mayan*. 2012. Vocabularies.
- Castañeda, Quetzil E. 2007. “Nuevas Maravillas De La Epoca Posglobal: Interculturalidad, Patrimonio Y Herencia Cultural, Identidad Y La Abogacía De Derechos Humanos.” Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, No publicada.
- Castillo Cocom, Juan A. and Quetzil E. Castañeda. “Visión Etnográfica: Imaginar El Ik'nal Maya.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 26 no. 1, 2021: 10–24. <https://doi.org/10.1111/jlca.12543>.
- Dzidz Yam, Edber Enrique. s.f. *Los Fenómenos De Animación E Inanimación Y Sus Espacios Periféricos Del Ik'nal*.
- Dzidz Yam, Edber Enrique. 2013. “Recuerdos Para Olvidar: Antropólogos” En Tusik En *El Siglo XX*. Licenciatura, Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Dzul Poot, Domingo, Maldonado Editores e ICY. 2010. “Hapai Kan.” In *Cuentos Mayas I*, 47-57. Mérida: Maldonado Editores e ICY.
- “Museo Del Mundo Maya: Obra ‘Faraónica’.” Por Esto!, 2020, <https://www.poresto.net/yucatan/2020/3/16/museo-del-mundo-maya-obra-faraonica-187508.html>.
- Por Esto!*. “Proponen Nuevo Paradigma Para Estudiar Al Pueblo Y La Cultura Maya.” Por Esto! (Mérida), 4 de octubre de 2019, Local.
- Fallow, Ben. 2004. “Repensando La Resistencia Maya: Cambios En Las Relaciones Entre Los Maestros Federales Y Las Comunidades Mayas En El Oriente, 1929-1935.” In *Estrategias Identitarias: Educación Y La Antropología Histórica En Yucatán*, edited by Juan Ariel y Quetzil E. Castañeda Castillo Cocom, 91-119. Mérida: UPN/OSEA/SE.
- Gamio, Manuel. 2016. *Forjando Patria (Pro Nacionalismo)*. México: Porrúa.

- Gómez Navarrete, Javier. 2009. *Diccionario Introductorio: Español-Maya*. Chetumal: Universidad de Quintana Roo.
- Güémez Pineda, Miguel Antonio. 2023. *Diccionario Breve Del Español Yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Hernández Reyna, Miriam y Juan A. Castillo Cocom. 2021. "Ser O No Ser Indígena": Oscilaciones Identitarias Dentro De La Interculturalidad De Estado En México." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 147–71. <https://doi.org/10.1111/jlca.12532>.
- Pérez, Juan Pío. 2016. *Diccionario De La Lengua Maya*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Vascocelos, José. 2021. *La Raza Cósmica: Misión De La Raza Iberoamericana. Notas De Viajes a La América Del Sur*. España: Verbum.
- Hanks, William F. *Language & Communicative Practices*. Boulder: Westview Press, 1996.
- . "Language and Discourse in Colonial Yucatan." In *Intertexts: Writing on Language, Utterance, and Context* edited by William F. Hanks. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- . "Metalanguage and Pragmatics of Deixis." In *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, edited by John A. Lucy, 27-158. New York: Cambridge University Press, 1993.
- . *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya* Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Capítulo 1.2

La ortografía maya: desde 1492 hacia 2024

Quetzil E. Castañeda
Indiana University y OSEA—Escuela Abierta de Etnografía y Antropología

<https://doi.org/10.61728/AE24120029>

En las últimas décadas, empezando en el siglo pasado, varios gobiernos y sus colaboradores académicos han propuesto en diferentes ocasiones una sola ortografía para escribir maaya. Con muchas buenas intenciones se ha intentado crear una norma para la revitalización del idioma. Aun con estos esfuerzos no se ha podido definir una regla integra con aceptación universal por todos los escritores mayas y sus públicos. Además de que no hay una autoridad absoluta para dictaminar el escribir maaya, las normas en realidad son inadecuadas por su silencio en múltiples aspectos necesarios.

En este contexto, se entiende por qué los veinte ocho autores, que contribuyen a este volumen, escriben maaya a su manera, al estilo de cada quien. Algunos escriben conforme a la última norma de escritura para la lengua maaya de 2014, mientras que otros no la siguen. Cada autor utiliza palabras y conceptos que provienen de lengua y la cultura maaya en su capítulo y a veces escriben la misma palabra en diferentes formas según las metas de su análisis específico. Es la política editorial de este libro no “corregir” y no imponer una norma única encima de los autores. Aun en la heterología del escribir maaya se entienden estas palabras y conceptos y, a veces mejor aún, se captan los significados y los sentidos de lo maaya.

Esta situación nos hace recordar la justificación de la *Gramática de la lengua castellana* escrito por Antonio de Nebrija en 1492. A responder a la pregunta de la reina Isabel, “para que servía”, Nebrija —o quizá fray Hernando de Talavera— respondió:

Después de que su alteza haya sometido a bárbaros pueblos y naciones de diversas lenguas, con la conquista vendrá la necesidad de aceptar las leyes que el conquistador impone a los conquistados, y entre ellos nuestro idioma; con esta obra mía, serán capaces de aprenderlo, tal como nosotros aprendemos latín a través de la gramática latina (infobae 2022).

La imposición de una doctrina normativa del escribir maaya, quizá corresponde a los deseos hegemónicos de gobiernos o quizá a la visión antropológica-redfieldiana. En cualquier caso, no nos sometemos a esta jaula de la lengua.

Referencia

infobae, 2022. "500 años sin Antonio de Nebrija, autor de la primera gramática castellana" 01 Jul, 2022. Mexico. <https://www.infobae.com/cultura/2022/07/02/500-anos-sin-antonio-de-nebrija-autor-de-la-primer-gramatica-castellana/>

Capítulo 1.3.

Usos y abusos de los nombres, *Maya*, *Mayan*, *Yucatec* *Maya*, *Yukatek* y *Yucatec Mayan*: una crítica al imperialismo científico de la terminología lingüística en el idioma inglés

Quetzil E. Castañeda
Indiana University y OSEA—Escuela Abierta de Etnografía y Antropología

<https://doi.org/10.61728/AE24120036>

U yóolil

Le ts'íiba' ku tsolik bix máan u yàantal jelbeelkunsal u k'aaba'o'ob *Yucatec Maya*, *Yucatec*, *Yucatecan*, *Mayan*, *Yucatec Mayan*, *Yucatecan Maya*, yéetel *Yucatecan Mayan* y ich iingles, ich u tsikbalil íingles yéetel u íingles-t'àanil máako'ob. Le pat k'aaba'o'obo' ku ts'áajbal tumèen lingwiistas máako'ob ku t'àano'ob ich íingles. U jaajile' yaan máaxo'ob uts u ya'aliko'ob, ba'ale' u maasile' ku jelbesiko'ob bix u na'atk'ajal. Ma' páaybe'en u éen pa'atal u k'aaba' wíiniko'ob yéetel màaya t'àan chéen bey "Yucatec Maya" wa "Mayani". U jaajile' mix utsi'. Le ts'íib ka xokike'exa', ku tsolik ba'anten yéetel bix pa'atik u k'aaba'o'ob màaya winiko'ob yéetel màaya t'àan tumèen u lingwiistika'il le estadounidense'o'obo', bey xan ku tsolik ba'anten lela jach ku jelpajal ti' u étika, poliitika yéetel ba'ax ku yúuchul ti' u kuxtal máako'ob. Ti' u ts'o'oke', kin tsikbatikakbáajo'on, to'on le máaxo'ob táan ak xokiko'on le ts'íiba, ba'ax k'a'ana'an k bèetik uti'al k utskintik u beelil. Jach k'ajbet k na'atik bix u éen pa'atal le jejeláas k'aaba'o'oba', ka'aj káajak u yutsil ts'áajbal u k'aaba màaya wíiniko'ob yéetel t'àan.

Resumen

Este capítulo describe y analiza la desagradable confusión que provocan los nombres impuestos arbitrariamente por los lingüistas angloparlantes, con los cuales designan en inglés, tanto al pueblo maya como a su lengua. El uso de *Yucatec Maya*, *Yucatec*, *Yucatecan*, *Mayan*, *Yucatec Mayan*, *Yucatecan Maya*, *Yucatecan Mayan* como nombres étnicos es solo irrespetuoso, sino que además será siempre incorrecto. Este artículo explica cómo y por qué la lingüística anglo-americana ha denominado así a las hablantes mayas, a la lengua maya, y a las "cosas" culturales de los mayas. Además se abordan los efectos negativos y perjudiciales de este abuso desde la ética, la política, y la realidad empírica. Como conclusión, ofrecemos algunas pautas necesarias para corregir el atropello de imponer estos nombres sobrepuestos.

Introducción

En español y en lengua maya, los pueblos mayas son llamados por su nombre propio, *maya*. Este es un término de autoidentificación que tiene en uso no menos de 600 años. Maya es además el nombre de la lengua indígena que hablan los mayas. Luego de dos décadas desde el inicio del siglo XXI, esperaríamos que se hubiera resuelto definitivamente el debate sobre el derecho a la autoidentificación y la autodeterminación de la identidad indígena. Por lo tanto, tendría que sorprendernos un error común, generalizado y, en última instancia, escandaloso, que se perpetúa en el idioma inglés cuando nos referimos a los términos que identifican a la cultura maya y a los pueblos maya, especialmente el pueblo maya de la península de Yucatán. ¿Por qué en la academia, el turismo y el público anglófono en general (en el habla, en la prensa y en los medios digitales) los mayas de la península de Yucatán y la lengua maya no son llamados por sus propios nombres?

El abuso confuso de los nombres Mayan y Yucatec

Encontramos confusiones y errores infinitos y por todos lados en el uso de Maya y Mayan en inglés.¹ Consideremos los siguientes ejemplos con los usos correctos e incorrectos en inglés aquí resaltados:

[1.] Estaremos celebrando el final de los ciclos de muchos miles de años que los *Maya* (sic) predijeron, en una de las Siete Maravillas del Mundo Nuevas y Modernas. Ahora tienes la oportunidad de tu vida de estar presente en el complejo que construyeron los *Mayans* (sic) para transmitir su gran conocimiento a las generaciones futuras. (https://powerplaces.com/Yucatan_2012.htm, consultado el 24 de octubre de 2012).

[2.] La astronomía *Maya* (sic) alcanzó un nivel comparable al alcanzado por los babilonios y superando en algunos aspectos al de los egipcios. Casi tan notable como la precisión y el alcance de la astronomía *Mayan* (sic) fue su impulso para elaborarla...". (Teresi 2002, 96).

[3.] Esta escena, que muestra al dios de la lluvia con una urna, tiene pa-

¹ En inglés, las palabras que se usan para identificar idiomas y gentilicios (palabras que denotan relación con un lugar geográfico), se escriben con mayúscula y el plural se forma añadiendo las letras "s" o "es", dependiendo del caso.

rales en la creencia *modern Yucatec Maya* (sic). [...] Fue] reconocida por Thompson (1970, 258) como un equivalente precolombino de la ceremonia moderna de producción de lluvia conocida como ch'achac, practicada en todo Yucatán y también en otras áreas de habla *Mayan-speaking* areas (sic). (Paxton 2002, 104).

[4.] Las comunidades carecen de la intensa oposición étnica entre *Maya* (sic) y ladinos que se encuentra en las tierras altas de Guatemala y Chiapas. Las divisiones de la guerra de castas entre *mayas masenul* y *mestizo* (sic), así como las depredaciones de la producción de henequén en las *northern Yucatec Maya communities* (sic) obviamente relativizaron las fronteras étnicas, pero esto ya había comenzado a finales de la época colonial. Además, el hecho de que los *mayas* en Yucatán hablen una sola lengua *Maya in Yucatan speak a single Maya language* (sic), tal vez haya facilitado que los políticos posrevolucionarios atraigan a los *Yucatec Maya* (sic) en su propia lengua a la política populista, pero no obstante asimilacionista, del Estado mexicano (Watanabe 1997, 61).

¿Qué es este revoltijo de términos? ¿Cómo es que los autores y editores angloparlantes no perciben esta maraña de errores? ¿Qué tan escandaloso y angustioso es para usted, querido lector? Podemos anotar tres comentarios breves y esclarecedores.

Primero, etimológicamente, la palabra maya [*Maya*] es un adjetivo (ver más abajo). Se usa correctamente en frases como civilización maya [*Maya civilization*], cultura maya [*Maya culture*], comida maya [*Maya food*], pueblo maya [*Maya people*], historia maya [*Maya history*]. No es correcto usar maya [*Mayan*] como adjetivo. Debido al significado cotidiano antiguo de la palabra maya, la palabra en inglés “*Mayan*”, fue inventada por lingüistas anglófonos para referirse a conceptos específicos dentro del campo de la lingüística histórica. Estos son:

- 1) la etiqueta científica de alguna de las treinta y dos lenguas mayas [*Mayan languages*] para clasificar y categorizar su membresía en
- 2) la construcción lingüística de una “familia” de lenguas a la que se le da la designación científica de familia de lenguas mayas [*Mayan language family*], derivadas todas de
- 3) la lengua fuente o de origen glotocronológicamente reconstituida que ya no existe y que recibió el nombre científico de proto-maya [*Proto-Mayan*]. De este modo,
- 4) hablantes de una de las treinta y dos lenguas mayenses [*Mayan languages*].

Así como un hablante de una de las cerca de 400 lenguas indoeuropeas existentes en la actualidad (o más de 800 en los últimos 6 000 años) puede identificarse como indoeuropeo, así también la palabra en inglés, *Mayan* (o “mayense” en español) podría denotar a un hablante de una lengua maya [*a Mayan language*], por ejemplo, *jakaltek*, *uspantek*, *poqomchi'*, *mopan*, *itzá*, *lacandon*, *wastek*, o maya. Sin embargo, esta identificación (ser indoeuropeo o mayanese [*Mayan*]) hace referencia única al hecho lingüístico de que una persona es hablante de una lengua no identificada, independientemente de: a) la lengua específica que habla o con la que se identifica; b) la nación de la que es ciudadano o el reino al que pertenece; c) en qué región geográfica o geopolítica reside; d) la religión, cultura y etnia del hablante; y e) el período histórico de aproximadamente 4 000 años de historia maya o 6 000 años de historia indoeuropea en el que vivió/vive el hablante. Identificar a una persona como maya [*Mayan*] hace referencia al hecho de hablar una lengua mayanese [*Mayan*] y a atributos lingüísticos sin proporcionar ninguna identificación sociohistórica, étnica, nacional, religiosa, o cultural. Puesto que no se trata de una etiqueta o nombre étnico, y ya que esta palabra no describe ni identifica una etnia, el término *Mayan*, en inglés, se utiliza de modo incorrecto para denotar identidad (como también es el caso de “indoeuropeo”). Por ejemplo, si nombramos a un hablante de inglés [*English speaker*], no estamos identificando—ni explícita ni implícitamente—ninguna etnicidad, nacionalidad, religión, cultura, raza o momento histórico específico. Es decir, puede ser en cuanto a su etnicidad-nacionalidad y religión: *Irish*, *Trinidadian*, *British*, *Noman*, *English*, *Canadian*, *Hindu*, *Jewish*, *Muslim*, *Chinese*, *Japanese*, *Brazilian*. Decir que una persona es *Mayan* [mayense] no aporta nada de información sociocultural ni de identidad.

En segundo lugar, está el caso de “Yucatan/Yucatán”, que parece referirse a algo incuestionablemente empírico, real e indiscutible. Sin embargo, de modo significativo, la palabra tiene una ambigüedad secreta y profunda que se basa no solo en el momento sociohistórico dentro de los 4 000 años al que se hace referencia, sino también en la lengua del hablante/escritor que usa la palabra y en el momento histórico en que vive. Para los anglófonos, desde el siglo XX, *Yucatan* (en inglés y sin tilde) significa y se refiere principalmente a la “Península de Yucatán”, especialmente en el caso de

antropólogos u otros académicos que analizan la cultura, las tradiciones, los pueblos y los hablantes indígenas de maya. En contraste, el significado principal de “Yucatán” (con tilde) para los mexicanos —y especialmente para los residentes de los estados de Campeche y Quintana Roo (Q. Roo)— es el nombre propio del Estado de Yucatán, México. Además, el adjetivo, “yucateca”, en inglés, *Yucatec*, se refiere a los mexicanos, residentes de esta entidad gubernamental-territorial de la República Mexicana, no a la península. Como bien saben los mexicanos por el uso convencional, común e incuestionable, la península de Yucatán y sus residentes se identifican con las palabras “la península” y “peninsulares”. Por el contrario, los angloparlantes utilizan “Yucatan” y “Yucatec” como abreviación de “península de Yucatán” y a nivel global, para referirse a los indígenas residentes de esta región geográfico-geológica. Los angloparlantes, particularmente los estadounidenses, no parecen comprender la importancia o la necesidad de reconocer la diferenciación territorial mexicana de una región (península) y de los estados mexicanos (Campeche, Quintana Roo, Yucatán). Dada esta habitual, rutinaria e irreflexiva falta de respeto, los anglófonos han introducido inexactitud y un error fáctico al perpetuar los nombres *Yucatec Maya* (maya yucateco) y *Yucatec* (yucateco). Además han inventado un error adicional, el uso de la palabra *Yucatecan* —neologismo lingüístico con sentido científico y sumamente restringido— en el desplazamiento del adjetivo correcto —Yucatec— para referirse a las personas y cosas del estado de Yucatán. Este uso no solo es empíricamente incorrecto, sino que además es éticamente incorrecto y políticamente problemático.

En tercer lugar, si acaso lo anterior no fuera evidencia suficiente para comprender el error, no podemos obviar que la misma palabra “Yucatán” es un nombre inventado. Según toda la historiografía española, anglófona, y criolla-yucateca, la palabra misma se creó a partir de un malentendido entre idiomas durante el mitificado primer encuentro en Cabo Catoch entre españoles y mayas (Castañeda 2002). Dado que esta palabra fue inventada y pertenece al colonialismo y a su historiografía, nunca fue un término utilizado por los pueblos indígenas mayas de la península como nombre de identidad propia o incluso adscrita, antes de la invasión española: Los autores de los libros de los *Chilam Balam* usaran su palabra inventada para burlarse de los españoles. Llamar *Yucatec Maya* o *Yucatec* a la lengua maya

y a los pueblos de habla maya es, por tanto, el legado del colonialismo del tiempo en que la península era (al menos reclamada, si no controlada, como) un territorio de la Nueva España (Provincia y Capitanía General de Yucatán y después, Intendencia de Yucatán). Por lo tanto, la terminología es una propagación del discurso colonial que está aún más arraigado por la hegemonía cultural del inglés y amplificado por una práctica lingüística que convierte este nombre inapropiado en un (aspirante a) “hecho científico” como si fuera natural y empírico. Más aún, el uso de estos términos refleja un imperialismo neocolonial en la nomenclatura científica.

Política y ética de la nomenclatura científica

Las luchas indígenas por los derechos de autoidentificación y autodeterminación son un proceso continuo en todo el mundo. En América del Norte, los nativos americanos (EE. UU.), las naciones originarias (Canadá) y los pueblos indígenas (México) tienen políticas de identidad distintas en contextos de diferentes historias de colonialismo de colonos de donde surgieron las naciones que han absorbido (violentamente) a sus comunidades y territorios. El imperialismo cultural y la hegemonía científica de Estados Unidos son otra variable que crea diferentes dinámicas y efectos para distintas comunidades. Mientras que los nativos americanos y las naciones originarias han logrado su derecho a determinar su autoidentificación de manera más o menos exitosa, y en cierta medida, con el apoyo activo de algunos antropólogos y otros académicos, este aún no es el caso para el pueblo maya peninsular de México. Como se señaló anteriormente, existe una insidiosa y generalizada falta de comprensión del nombre propio de los mayas y de su idioma, como se evidencia en los confusos e interminables usos erróneos de las palabras que se usan para identificarlos.

Hay dos problemas fundamentales en juego: por un lado, está la cuestión de la política y la ética de la antropología y la lingüística que perpetúan, en gran parte sin saberlo, el uso de la nomenclatura científica [*Yucatec Maya*] por encima de la autoidentificación de un pueblo [*Maya*] y el nombre propio de su lengua [*Maya*]. Por otro lado, existen dudas sobre la validez científica, la utilidad académica, y la exactitud fáctica de la perpe-

tuación de la etiqueta científica *Yucatec Maya*.² Lo que está en juego es una rutinización e institucionalización de (mal)entendidos en al menos, o quizá específicamente en la América del Norte anglófona. De manera significativa, la cultura de la confusión está impregnada de todos los discursos populares y académicos relacionados a lo maya —desde la literatura turística y espiritualista de la Nueva Era y los medios de comunicación, hasta las investigaciones publicadas por la prensa académica y los programas educativos para niños, por ejemplo, en escuelas y museos. Por lo tanto, el objeto de estudio antropológico que subyace a esta crítica es el discurso de *Maya/Mayan* y las prácticas discursivas que perpetúan esta formación de conocimientos y comprensiones que permean las formas tanto académicas como no académicas de hablar (estudiar, representar y nombrar) lo maya [*Maya*]. Este capítulo examina y explica los problemas y exige acciones que puedan crear las soluciones necesarias.

Historia de la palabra “maya”

Este capítulo se basa en los estudios innovadores de Matthew Restall y Wolfgang Gabbert. Tanto en sus trabajos individuales como de coautoría, analizan la etimología de la palabra y la historia social de la etnia “maya”. (Gabbert 2004, 2019; Restall 2005; Restall y Gabbert 2016; cf. Beyyette y Le Count 2016). Sus estudios sientan nuevas bases para comprender la autoidentidad maya como una historia de dinámicas entrelazadas de identificaciones propias y atribuidas, así como la naturaleza controvertida de la

² En un intento por purificar la lengua, algunos autores mayas han inventado variantes ortográficas de Yucatán y yucateco—Yukatan, Yuukatan, Yukataan y Yukatek (ver Rhodes 2018). Esto no es simplemente una cuestión ortográfica de corrección ortográfica en maya, sino una decisión política gubernamental. Primero recuerde que México no es Guatemala, por lo tanto, el uso por parte de autores, arqueólogos e historiadores que insisten en el uso de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) como autoridad ortográfica para prescribir topónimos propios en México es completamente inapropiado por razones éticas y políticas. En segundo lugar, debido a que Yucatán no es simplemente un nombre propio sino una designación jurídica y administrativa definida por el Estado mexicano, cambiar la ortografía de los nombres requiere un movimiento político fuerte y generalizado basado en el consenso de mayas y hablantes de maya para solicitar a los gobiernos federal y estatal un cambio oficial en el nombre. Discrepo sobre la utilidad y beneficio de insistir en escribir Yucatán y yucateco con “k” cuando hay batallas más importantes que pelear.

“etnicidad” maya (ver Beyyette y LeCount 2017).

La palabra “maya” (con ortografía colonial) se origina en el idioma maya, el cual se hablaba y se sigue hablando en toda la península de Yucatán —ahora territorializada como los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo. Hay muchas variaciones en la ortografía de la palabra; la ortografía en español e inglés difiere solo en el uso de las mayúsculas *maya/Maya*. En maya (lengua), existen al menos tres variantes: *màaya*, *maa-ya*, *maayah*, que han comenzado a ser utilizadas inicialmente por mayas y luego por algunos angloparlantes, como los antropólogos que utilizan la “m” mayúscula. El uso de la palabra *Maya/maya/maaya* como nombre correspondiente a la lengua de esta región, deriva del uso de esta palabra como adjetivo en la lengua que sus hablantes han llamado *maya* e identifican como *maya than* desde algunos siglos antes de la invasión española. La palabra *than* (ortografía colonial, o *t'àan/t'aan* en ortografía lingüística y contemporánea, respectivamente) es un sustantivo que significa “palabra”, “lengua”, “lenguaje”, “habla” o “discurso”, derivada del verbo de raíz transitiva *t'an*, que significa “hablar”, “llamar” (Bricker et al. 1998, 289-290).

Basándose en documentos del periodo colonial escritos en maya (1517-1823), Matthew Restall ha demostrado que la palabra “maya” [*Maya*] no era comúnmente usada. Restall analizó los usos específicos y restringidos: primero, maya se utiliza como adjetivo para denominar el nombre de la lengua hablada por los habitantes de la península de Yucatán, es decir, *mayathan* o *maya ti*. En segundo lugar, era un adjetivo nominalizado que se refería a tipos particulares de personas o grupos sociales dentro de la colectividad sociocultural más amplia de reinos autónomos. En tercer lugar, se usaba solo en dos topónimos: uno de estos “maya” se usaba como adjetivo para hacer referencia a uno de estos grupos de estatus social, en el caso del topónimo, maya cuzamil, “maya” se usa como una cualidad adjetiva para hacer referencia al atributo cultural o “herencia/estatus maya” del lugar llamado Cozumel. En cuarto lugar, se utiliza como adjetivo para hacer referencia a cualidades culturales o cultura material (Restall 2005; Restall y Gabbert 2016; Restall y Solari 2020). Como adjetivo que califica la cultura material, las referencias son limitadas y connotan objetos “culturales-religiosos”: *uchben maya xoc* (un conteo o calendario), *maya pom*

(incienso), *maya ciié* (vino). El uso de la palabra para hacer referencia a personas también se limita a: subgrupos, específicamente *maya zhubuye* (una virgen) y *maya ah kinob* (sacerdotes); *maya ah ytzae* (un linaje específico); *uinic*, *wiinik* (otros, no uno mismo; “gente” o “humanos”); y, finalmente, al propio grupo en una forma de autoidentificación. El término, *maya uinicob*, al cual se le atribuía la identidad de los humanos de otras entidades políticas, se utilizó quince veces en los documentos que analizó Restall. En cambio el término de identidad propia fue mucho más infrecuente: la frase, *coon maya uinice (k-o'on maaya wiinike' en ortografía contemporánea*, literalmente “en cuanto a nosotros, los humanos/pueblos mayas”) solo se encontró cuatro veces en las fuentes del idioma maya colonial identificadas por Restall y Gabbert (2016) (93-94, tabla 5.1; cf. Restall 2005).

La primera conclusión clave es: el nombre propio maya se usó y continúa usándose sin interrupción hasta el presente como el nombre del idioma escrito y hablado por escritores y hablantes nativos de maya. En este contexto, la decisión tomada a principios del siglo XX por los lingüistas de inventar la etiqueta científica “maya yucateco” [*Yucatec Maya*] —y posteriormente “yucateco” como un “atajo” popular o el aún más inapropiado “maya yucateco” [*Yucatec Mayan*]— se vuelve clara y extremadamente problemática en términos éticos y políticos. Quizá lo más significativo para un científico sea que esta etiqueta es empíricamente inexacta. A continuación, abordaremos cómo y por qué ocurrió esto. La segunda conclusión crucial es que la palabra “maya” como nombre propio de identidad sociocultural-étnica surge de su uso como adjetivo y aún tiene una historia más complicada. Si bien se usó como identidad propia y como nombre adscrito a un grupo de personas dentro de la región ahora denominada Península de Yucatán, hubo una interrupción en su uso en esta función durante el período colonial, seguida por un resurgimiento de su uso a partir de mediados del siglo XIX. ¿Cuáles son las implicaciones para comprender la “identidad maya”?

En los documentos del período colonial, “maya” era principalmente una identidad adscrita, un endónimo, que según el persuasivo análisis de Restall y Gabbert, no hacía referencia a lo que otros estudiosos podrían llamar anacrónicamente “etnicidad”; ni tampoco hacía referencia a un grupo de linaje. Agregamos a este análisis que tampoco se refería a lo que hoy

en día corresponde a una “comunidad lingüística maya” según la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.³ Se utilizaba como marcador de alteridad, a veces teñido de menosprecio cuando se relacionaba con plebeyos de bajo estatus enfrentados contra los españoles en las cortes coloniales, o con pueblos de una política históricamente antagónica, en las que eran clasificados como “bárbaros” o menos civilizados. Al mismo tiempo, tenía connotaciones sagradas al hacer referencia al calendario, a los sacerdotes, al incienso por su asociación con el pasado histórico semimítico de la ciudad de Mayapán, cuya importancia y estatus buscaba afianzarse Cozumel. Restall traduce un pasaje clave del *Chilam Balam de Chumayel* sobre este punto:

13 Ahau era el *katun* cuando fundaron la *cab* de Mayapán; [por eso] fueron llamados hombres mayas. En 8 Ahau sus tierras fueron destruidas y fueron esparcidas por toda la península [*ti peten*]. 11 Ahau era el nombre del *katun* cuando los hombres mayas dejaron de llamarse mayas [y] fueron llamados cristianos (Restall 2005, 67; ver también Restall y Gabbert 2016, 94-95; Roys 1933:50, 140; Edmonson 1986: 59; figura 5.2).

Restall sostiene persuasivamente que no fue un grupo predefinido de personas con un nombre predeterminado, “maya”, quienes fundaron Mayapán, sino que quienes fundaron esta ciudad y su sistema político asociado, *llegaron a ser conocidos como mayas*. Es necesario subrayar un segundo punto de su análisis: a diferencia de otras entidades políticas de la región (la península de Yucatán), el topónimo Mayapán no estaba asociado ni llevaba el nombre del linaje dominante. La muy discutida forma de gobierno de Mayapán se llamó *multepel*, que significa gobierno “conjunto” o “colectivo” de diferentes linajes. La cuestión, a menudo debatida, de si los líderes de los linajes gobernantes de otras entidades políticas que formaron esta “coalición” gobernante eran voluntarios iguales o cautivos forzados en Mayapán, no viene al caso en este argumento. Las conclusiones importantes del análisis de Restall son: (1) maya no era una etiqueta “étnica” aplicada a todos los pueblos del norte de la península de Yucatán; (2) no era un nombre de linaje, incluso si se derivaba de un título en el que se utiliza un nombre de linaje [*may*] en esta frase nominal compuesta (Restall

³ Véase <https://www.almg.org.gt/comunidades-linguisticas>

2005, 68); (3) no fue una designación de una diferencia sociocultural entre entidades políticas vecinas. (4) En cambio, “maya” hacía referencia a una identidad con una ciudad-estado que forjó la hegemonía regional y la clase política intralínea que estableció esta ciudad. Tras la desaparición política del reino, unos 80 años antes de la invasión española, “maya” se convirtió en una identidad generalizada asociada con el legado sagrado de personas, objetos, discursos, y prácticas de Mayapán.

“Entonces los mayas dejaron de ser mayas y se hicieron cristianos”: Maya ya no era su nombre. Se convirtieron en indígenas—o sea “indios” [*Indians*]. En los documentos coloniales españoles, Restall muestra cómo “maya” llegó a ser utilizado como un término estratégico y momentáneo de autoidentidad por parte de los pueblos indígenas en contextos de interacción con los españoles. Se trataba de una auto-humillación escenificada como una estrategia táctica para manipular resultados favorables al relacionarse con los españoles, específicamente en contextos jurídicos. En el régimen colonial, “maya” no era una identidad abierta sino más bien una identidad implícita e integrada basada en modos de vida compartidos y una lengua compartida, maya, que era hablada como lengua principal por las clases plebeyas (grupos de castas) en toda la península. De manera significativa, esta identidad de habla maya no se transformó en una identidad “étnica” debido a la composición multirracial y multiétnica de estas clases y comunidades plebeyas, tanto dentro como fuera de los territorios de la península controlados por los españoles. Los indígenas del centro de México, Guatemala, Honduras, Tabasco, Chiapas, Oaxaca, así como los afrodescendientes adoptaron y se adaptaron a la cultura, el idioma y a las comunidades de la población mayoritaria, compuesta por los nativos peninsulares. Como hablantes de una lengua *màaya t'àan* y estilos de vida culturales compartidos, estas personas asumieron una identidad socioeconómica compartida de “plebeyo” en oposición a las clases de españoles y criollos. Esta autoidentidad, utilizada hasta finales del siglo XX, no se expresaba con un nombre maya, sino con la traducción náhuatl de “plebeyo”: *masewal*. Desde el período colonial y hasta la mayor parte del período de independencia del siglo XIX, los pueblos indígenas forasteros han llegado a identificarse a sí mismos como mayas, como masewal y como

hablantes de maya.⁴

Luego, *algunos* masewales cristianos se convirtieron en mayas y otros en “yucatecos”— ¡y otros más en “campechanos”! La llamada Guerra de Castas de Yucatán (1847-1901) fue un proceso transformador que condujo a la triple división estatal de la península (Alexander 2004; Bricker 1981; Drummond 1997; Gabbert 2004, 2019; Hostetler 2005; Reed 2002; Rugeley 2009, 2010; Sabau 2022). Según la historiografía dominante de las élites descendientes de españoles (criollos de Yucatán que llegaron a autoidentificarse como yucatecos) que heredaron la nueva nación independiente de Yucatán, en 1847 se inició una rebelión por parte de “indios bravos” y “rebeldes”. Los masewales de esta nueva República de Yucatán fueron reclutados para luchar contra los “bravos”: se les ofreció el cambio de estatus étnico/casta de indio masewal a mestizo. Esto ha creado una complicación en la autoidentidad maya expresada en el texto de Watanabe citada arriba (cf. Castañeda 2005). Estos masewales cum mestizos de habla maya se habían convertido en yucatecos por “nacionalidad”. Y entonces —cuando la República de Yucatán (1841-1848), en un momento desesperado y a punto de perder la guerra, acordó renunciar a su recién proclamada soberanía para volver a convertirse en un estado dentro de los Estados Unidos Mexicanos— estos masewales cum mestizos se convirtieron *en yucatecos ya no por nacionalidad, sino por ser residentes en la entidad territorial mexicana llamada Yucatán*.

“Entonces *algunos* masewales cristianos se convirtieron en mayas cristianos de la Cruz Parlante”. A su vez, en el momento de crisis por la Guerra, los “rebeldes” encontraron cruces que les hablaban y los exhortaban a seguir luchando. Movilizándose como seguidores de los Cruces Parlantes, nació los cruzo’ob maya (*Cruzo’ob Maya*, en inglés). En un proceso analizado por los historiadores y antropólogos como “etno-genesis” (Drummond 1997; Gabbert 2004, 2019; Restall and Gabbert 2017; Rugeley 2009, 2010; Sabau 2022). Por su parte, estos exyucatecos hablantes de maya con etnicidad maya crearon sus comunidades en la parte oriental y centro-sur de la península fuera de la autoridad territorial del estado de Yucatán y de Campeche, en una región que primero se convirtió en territorio mexicano

⁴ Este breve resumen se basa en las fuentes indicadas, pero principalmente en Restall y Gabbert. (2017).

en 1902 a fines de la Guerra de Castas en forma de guerra militar y luego en el estado de Quintana Roo en 1973. Como todos los peninsulares y mexicanos saben estos mayas no solamente no son yucatecos (o en inglés, *Yucatec*)⁵ sino que además pelearon para no ser yucatecos. Asumieron el nombre y la identidad de “maya” precisamente como una identidad étnica en contraste con ser masewal cum mestizo cum yucatecos. Qué violento es entonces, que el hablante de inglés, conociendo o no esta historia, impusiera uno u otro nombre “Yucatec Maya”, “Yucatec”, “Yukatek Maya”, “Yucatec Mayan”, “Yukatek Mayan”, o “Mayan” a la lengua maya y a la identidad de los mayas peninsulares.

Así también, la identidad campechana también es fundamentalmente anti-identidad “yucateca”. Como es bien sabido, las élites descendientes de criollos crearon el Estado de Campeche precisamente en un movimiento político de diferenciación socioeconómica del Estado de Yucatán antes de la Guerra de Castas. Los “indios” cum masewales cristianos que vivían en Campeche continuaron siendo masewales de habla maya y llegaron a identificarse como campechanos. Quienes vivían en comunidades rurales más pequeñas en la selva profunda de la base de la Península intentaron evitar la Guerra de Castas tanto como fuera posible. Sin embargo, se vieron obligados a aceptar la neutralidad con los yucatecos para conservar la autonomía frente a las amenazas de guerra yucatecas y las periódicas intrusiones militares de los *cruzo'ob maya* por no unirse a ellos.

Independientemente de los debates sociohistóricos sobre los “orígenes” raciales, culturales, de clase o económicos de la guerra, la evidencia es clara de que hay dos grupos de indígenas que han absorbido en sus comunidades diferentes pueblos “étnicos” (por ejemplo, negros africanos e indígenas de otras partes de la Nueva España). Hablan el mismo idioma que ambos grupos conocen, se llaman e identifican como maya y comparten las formas de vida culturales y las tradiciones históricas de la región. Para simplificar procesos históricos y sociales complicados: uno se integra al estado de Yucatán como indígenas cum masewales cum mestizos yucatecos mientras que el otro crea comunidades como autoidentificados seguidores mayas de la Cruz Parlante. Un grupo está políticamente aliado, o al menos

⁵ Por simplificar, evitamos la complicada cuestión de la identidad “racial-étnica” de la palabra *Yucateco* (ver Castañeda 2005; Castillo Cocom 2005, 2007; Fallaw 2005).

acepta, la autoridad gubernamental y la identidad territorial del estado de Yucatán en el que vive. El otro grupo asume la identidad maya como parte de su rechazo activo e históricamente antagónico de Yucatán como lugar de residencia, de pertenencia y de autoridad legítima. Fuera de las esferas políticas tanto del estado de Yucatán como de Maya Cruzob, hay comunidades independientes de otros hablantes de maya que también comparten las mismas formas de vida y tradiciones culturales. ¿Cómo es posible que esta lengua compartida por diferentes grupos étnicos y políticos de hablantes de maya haya llegado a ser llamada por los lingüistas “maya yucateco”? ¿Cómo entonces llega a ser utilizado por el público angloparlante “Yucatec Maya” como el nombre global de este pueblo y su cultura?

¿Cómo se dio nombre a la civilización maya? ¿Cuál es el origen de los mayas?

En la historia de la construcción lingüística (vía glotocronología) de la familia de lenguas mayenses (*Mayan languages* en inglés), el maya fue una especie de referente que sostenía el estudio comparativo de las otras lenguas, cada una con su propio nombre —por ejemplo, tz’ujil, kaqchikel, pokom, ixil, mam, k’iche’, tzotzil, tzeltal, chol— que poco a poco se clasificaban como Mayan/mayense (ver Aissen, England y Zavala Maldonado 2017; Campbell y Kaufman 1985; Law 2013). Así, a principios y mediados del siglo XX, la investigación lingüística histórica identificó la lengua originaria como “proto-maya” porque el maya era el punto de partida de la investigación y análisis glotocronológico. Tanto la construcción teórica de la “familia de lenguas” como las lenguas específicas que comparten orígenes en esta lengua fuente “proto-maya” recibieron la etiqueta científica de “mayense” y al mismo tiempo, todos los grupos lingüístico-culturales fueron asignados la etnicidad Maya/maya como identidad global. En algún momento en el estudio histórico-lingüístico, a medianos del siglo XX, los lingüistas cambiaron el uso de *Proto-Maya* a *Proto-Mayan*. Era una necesidad científica aclarar la formación histórica de las diferentes ramas lingüísticas del árbol genealógico (ver figura 1): la mayoría de las otras lenguas mayenses, que comprenden las otras seis ramas separadas de la familia, no se derivan del maya. Por lo tanto, referirse a la lengua de origen de toda la

familia como “proto-maya” es erróneo y engañoso.

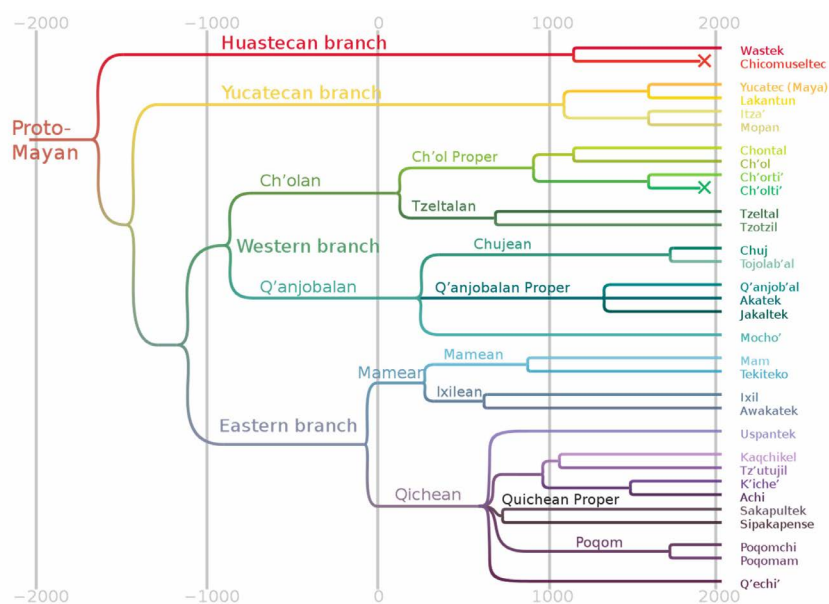


Figura 1. La familia de lenguas mayense. Muestra de la práctica común de la disciplina lingüística de no usar el nombre propio maya del idioma maya. Además demuestra los neologismos lingüísticos creados para nombrar las ramas del árbol. Menos los dos en inglés (Eastern y Western Branches), son basados en nombres propios de algunos idiomas mayenses, así como Quichean (sic), Mamean, Q'anjobalan, Cholan, Huastecan, Yucatecan. Es decir son palabras inventadas para el uso único de esta forma no para nombrar una cultura, etnia, lengua, o pueblo ni para usarlo como adjetivo con usos y sentidos cotidianos del lengua normal. Permiso abierto: Wiki Commons.

Los lingüistas, entonces, descartaron la etiqueta “proto-maya”, ya que su uso continuo solo podría tener sentido si se usaba para referirse a una rama de la familia de lenguas que brota del maya. Según el análisis hay cuatro lenguas mayas [Mayan languages] que se agrupó bajo este concepto en el “árbol genealógico lingüístico”. Sin embargo, las cuatro lenguas mayas agrupadas en esta rama—mopán, itzá, lacandona y maya— crearon un problema terminológico para los lingüistas, quienes inventaron dos palabras para enfrentarse a ellos. Primero, inventaron una palabra que jamás había existido ni en inglés ni en español y menos aún en maya; o

sea, el neologismo científico *Yucatecan*, creado para clasificar, categorizar, y etiquetar “científicamente” esta “rama” construida analíticamente de la familia de lenguas mayenses [*Mayan languages*]. El razonamiento científico-lingüístico es que esta nueva palabra—*Yucatecan*—estaría imbuida de un significado de meta nivel que no entraría en conflicto con el adjetivo yucateco/yucateca, que es una palabra ya existente en los tres idiomas, con significados en idiomas comunes, para referirse a las cosas de Yucatán. *Yucatecan* no es un adjetivo normal, tampoco tiene un significado científico y cualquier otro uso es erróneo e incorrecto (figura 2).

La segunda respuesta a la crisis de clasificación científica fue a través del uso particular lingüístico de *Yucatec* como nomenclatura científica. Creado artificialmente de la palabra española en uso común para nombrar en sus estudios a la lengua maya que hablan los mayas peninsulares. La imposición de esta invención —que no corresponde a la realidad empírica— es el origen y fuente del mal uso de este neologismo como nombre propio adscrito a los mayas de la península de Yucatán. Aquí entra lo que ya había mencionado en cuanto al uso y sentido anglofónico del toponimio *Yucatan* para referirse no al estado sino a la región geográfica-peninsular. Por ende, hubiera sido mejor (*ba'ale chen chan p'üt mas ma'alob*) Yucatan Maya o en español, maya yucatanense en lugar de Yucatec Maya o “maya yucateca” porque siempre implica una ambigüedad —puede denotar tanto una región geográfica como un territorio gubernamental. Es importante señalar que, en los trabajos académicos anglófonos, *Yucatec Maya* se usa para referirse globalmente a la cultura tradicional, a las comunidades de la península, y al idioma maya. Por lo tanto, algunos se malacostumbran a usar solo *Yucatec* para referirse a personas y cosas indígenas de la península, mientras que la palabra en español se toma prestada del inglés —*Yucateco*— sin modificación, para referirse a lo que pertenece al estado de Yucatán. A veces, los editores y traductores incluso intentan imponer *Yucatecan* a los autores en lugar de utilizar “Yucatec” y así el gobierno del estado de Yucatán crea promociones que dicen, *Discover the Yucatecan cultures* (figura 2). Así, en el esquema lingüístico, estas palabras tienen significados y usos no intercambiables: *Yucateco* [yucateco] es usado por lingüistas —aun incorrectamente— para denominar a una lengua y para referirse a los hablantes de esta. Desde luego que otros hablantes de inglés entienden y conviertan

esta palabra a un nombre étnico-cultural, lo cual tampoco es correcto. A su vez, la palabra *Yucatecan* fue inventada por lingüistas para referirse a la rama o agrupación de cuatro lenguas mayenses, para no confundirla con la palabra *Yucateco/a*, que se refiere a “las cosas” (y personas) del estado de Yucatán.



Figure 2. “Discover Yucatecan Culture”. Promotion turístico del Gobierno del Estado de Yucatán, Diciembre 2023. Foto de Edber Dzidz Yam, con permiso.

Aunque el maya no era en realidad el idioma originario-fuente de la familia lingüística mayense, fue el idioma base implícito y a menudo explícito que los lingüistas utilizaron para construir el modelo teórico de la familia de lenguas mayenses. Fue un punto de partida y un ancla comparativa. Esto es obviamente evidente por el hecho de que el nombre de la familia lingüística mayense y el nombre de la identidad sociocultural global de las

comunidades lingüísticas se deriva del nombre “maya”. Por ende, maya es un nombre propio en dos sentidos, tanto por la etnicidad indígena global de quienes han transitados varios territorios a través de 4,000 años y una etnicidad dentro de la identidad global que tiene como patria la Península de Yucatán.

Este privilegio otorgado a los mayas peninsulares sin duda tiene que ver con la historia del desciframiento de lo que siempre se ha identificado como una escritura jeroglífica maya, que pertenece a la cultura y civilización maya global. Como es bien sabido, la escritura fue utilizada entre los mayas en Yucatán y el código alfabético inicial de los glifos fue entregado a fray Diego de Landa. Aunque ahora existen debates académicos sobre qué lengua mayense se expresa mediante la escritura jeroglífica maya, la comprensión predominante, tomada como un hecho indiscutible durante más de un siglo, es que maya es la lengua de los jeroglíficos mayas. Así, el descubrimiento de este sistema de escritura —conjunto con otros elementos culturales— en Guatemala, México y Belice dispara la idea de que todas estas sociedades y reinos estaban relacionados con los mayas de la Península. Con base en la extensa documentación de la escritura jeroglífica y su asociación con una variedad de expresiones culturales específicas en contextos arqueológicos, incluso se pensó que alguna vez existió un solo imperio maya: no un imperio “maya yucateco” [*Yucatec Maya*] ni un imperio “yucateco” [*Yucatek*], sino un imperio maya. La vinculación de estas formas y prácticas socioculturales a través de la arqueología, la lingüística, la historia y la etnografía condujo al concepto de una civilización única, aunque diversa. Esto también fue denominado civilización maya (ver Montejo 2005 para una discusión sobre la validez de “maya” como identidad global y la efímera identidad “Pan-Maya”; cf. Beyyette y LeCount 2017; Fischer y McKenna Brown 1996; Warren 1998).

El punto clave que debe entenderse claramente aquí es que: aunque la lengua maya de la península no fue la lengua de origen de las lenguas mayas per se (es decir, en el sentido literal de la historia glotocronológica de las lenguas), ni tampoco la cultura fuente-original de toda la civilización maya, este conjunto de historias, culturas y sociedades fueron todas identificadas como mayas. En otras palabras, no solo se proyectó el etnónimo maya hacia atrás en el tiempo desde el presente, sino que el nombre propio

maya se extendió como una identidad “étnica” adscrita a toda la diversidad geográfica de los pueblos mayas en Guatemala, Belice y Chiapas. Así, en una especie de giro irónico, los mayas del norte de la Península —su lengua e identidad— son de hecho los “orígenes” de la civilización maya como objeto y discurso de conocimiento. La adscripción e identificación de “maya” como identidad general y unidad global de esta diversidad de pueblos, lenguas, sociedades y tradiciones culturales se origina en los pueblos que hablaban una lengua que sus hablantes identificaron como maya.

Los mayas —nombre de su lengua y nombre propio de al menos algunos de los pueblos de la mitad norte de la Península— tienen, por tanto, un lugar único de privilegio retórico en el discurso antropológico de la formación del conocimiento. Sin embargo, esto se vio socavado a mediados del siglo XX con el rápido desarrollo de la reconstrucción glotocronológica de la familia de lenguas mayenses (Campbell 2000; Campbell y Kaufman 1985; Law 2013; Aissen, England y Zavala Maldonado 2017).

¿Imperialismo científico o perpetuación de Yucatec Maya?

Referirse a la lengua maya como *Yucatec Maya* [maya yucateca] se convirtió en una rutina y luego, al parecer, en un requisito para los lingüistas anglófonos. ¿Y por qué? En lo personal me han dicho algunos antropólogos que el uso propio del nombre maya causa confusión. O sea, la explicación es que no pueden negociar con una palabra que tiene dos usos y sentidos igualmente válidos; y en virtud de la ideología científica que prescribe una correspondencia 1-1 del signo (o representaciones) con la realidad, los lingüistas impusieron un nombre inventado para que la nomenclatura de sus clasificaciones de idiomas no fuera ambigua. La preferencia ha sido la disambigüedad simbólica en vez del derecho de un pueblo a ser reconocido con sus nombres propios.

Toda la disciplina tiene culpabilidad. Se encuentra el uso de “Yucatec Maya” o “maya yucateco” a lo largo de todos los trabajos de los investigadores de los mayas, incluso los más importantes del siglo XX y actual, entre ellos: Manuel Andrade (1955), Ayres y Pfeiler (1997), Fidencio Briceño Chel (2002, 2006; además, ver Briceño Chel, Tec, y Ricardo 2014), Blair (1964), Jurgén Bohnemeyer (2004), Bolles y Bolles (2001), Charles

Hofling (2006; Hofling y Ojeda 1994), Christian Lehmann (2018), John Lucy (1993), Barbara Pfeiler (1995, 1996), y Ximena y Vaparnasky (2003), entre otros. Por lo tanto, los hablantes de maya fueron identificados como *Yucatec Maya* [mayas yucatecos].

Sin embargo, esta convención lingüística no solo es empírica y éticamente incorrecta, sino que generó un malentendido cada vez más generalizado entre los académicos y luego en el público en general de que esta nomenclatura científica era, por lo tanto, la identidad sociocultural o el nombre étnico de los mayas. A través de la reiteración interminable de este error, este supuesto nombre étnico adscrito se convirtió en una rutina y se afianzó como certero. Sin embargo, dado que el nombre correcto de la lengua es maya [*Maya*] y no *Yucatec* (Maya) [(*maya*) yucateco], la identificación de un hablante de lengua mayense, llamado maya, es maya, y su identidad sociocultural-étnica, por lo tanto, también es maya, no *Yucatec* (*Maya*) [(*maya*) yucateco].

Dentro de la lingüística angloparlante, el error se ha arraigado, se ha vuelto rutinario y normativizado hasta el punto de ser obligatorio. La mayoría de los lingüistas mayenses y mesoamericanos reiteran el término mal concebido sin ningún comentario (ver Campbell y Kaufmann 1985; Law 2013). Otros podrían señalar, en una explicación entre paréntesis, que los hablantes de maya le llaman maya a la lengua maya, pero, de todos modos, el lingüista continúa reproduciendo el mismo error sin tener en cuenta las cuestiones éticas, políticas o empíricas.

Más recientemente, algunos investigadores jóvenes se sienten obligados por los cánones disciplinarios a escribir elaboradas justificaciones de por qué no utilizan la etiqueta impuesta. Sus explicaciones expresan la angustia disciplinaria de negociar una terminología impuesta que es problemática y, sin embargo, necesaria en cuanto a la disciplina. Como ejemplo, Catherine Rhodes escribe en sus notas de pie de página lo siguiente:

En esta disertación, uso maya [*Maya*] para referirme a la gente, su lengua y sus otras prácticas culturales. Mayense [*Mayan*] es un término desarrollado por lingüistas que uso estrictamente para referirme a la familia lingüística a la que pertenece *Yucatec Maya language* (sic) (por ejemplo, el *Yucatec Maya* [maya yucateco] es a *Mayan language* [una lengua mayense] (Rhodes 2016, 10 nota 1).

Mientras que los lingüistas tienden a referirse al maya yucateco [*Yucatec*

Maya] simplemente como Yucatec [yucateco] para diferenciarlo de otras lenguas mayenses, los hablantes de maya se refieren a su lengua como maya. Por otra parte, los lingüistas y estudiantes de lingüística con los que trabajé, se referían a su lengua como *maaya* ('Maya') y no como "Yucateco" ("Yucatec"), por lo que *Maya* [maya] es el término que uso (Rodas 2016, 11 nota 2).

A pesar de la conciencia ética de Rhodes, utilizó *Yucatec Maya* [maya yucateco] aproximadamente 46 veces (comparar con Rhodes n.d., 2020, 2016; Rhodes y Bloechl 2019; Rhodes Pomol Cahum y Chan Dzul 2018). Estos ocurren en el contexto de discutir cuestiones lingüísticas y así involucrar a los lectores de lingüística. Esto sugiere la imposición y rutinización de esta mala práctica como norma, que exige el cumplimiento profesional a riesgo de que un académico joven ponga en peligro su credibilidad. Parece que, si uno no tiene la estatura y el prestigio de un Hanks (1990) o un Bricker (Bricker, Po'ot Yah y Dzul de Po'ot 1998), llamar correctamente a la lengua maya y a los hablantes de maya sin más explicaciones es arriesgarse a ser criticado como un lingüista mal educado e incluso incompetente. Considere que, en sus publicaciones posteriores, la autora, de hecho, aboga por un uso correcto (Rhodes n.d., 2020; Rhodes y Bloechl 2019). Además, hace que el trabajo de uno sea tan "incorrecto" y "desinformado" que casi se vuelve ininteligible para las comunidades académicas de lingüistas y antropólogos mesoamericanos. Consideremos, por ejemplo, cómo algunos revisores han rebajado y podrían seguir rebajando las propuestas de investigación porque el incumplimiento de la nomenclatura lingüística manifiesta una falta de "rigor científico", mérito o calidad. Ciertamente, es seguro reconocer que varios lingüistas de identidad maya, quizá sobre todo al comienzo de sus carreras, han utilizado estratégicamente el término *Yucatec Maya* [maya yucateco] en sus publicaciones precisamente para evitar ser descartados como "eruditos nativistas" (peyorativamente) que no tienen suficiente "objetividad científica" para producir estudios de "alta calidad".⁶

⁶ A lo largo del siglo XX y hasta el presente, ser un "erudito nativista" connotaba inferioridad para muchos antropólogos. Puede que todavía tenga implicaciones negativas en algunos campos y algunas áreas de investigación.

¿Es Yucatec Maya siempre incorrecto?

Sí. Siempre es incorrecto y erróneo. Un hablante de la lengua en cuestión, que sea residente o nativo de los estados de Campeche y Quintana Roo, no habla *Yucatec Maya* [maya yucateco]. No son, en términos étnicos, un grupo étnico que se autoidentifica con el nombre de *Yucatec Maya* [mayas yucatecos]. Las tradiciones culturales que viven y practican no son identificadas ni reconocidas como *Yucatec Maya* [mayas yucatecas]. La opción ética es utilizar la autoidentificación propia de los hablantes de su comunidad étnico-cultural y su lengua. Esta es también una elección política. Y, como acabamos de señalar, es la elección empíricamente correcta.

Hanks (2010) problematiza cómo maya se convirtió en el nombre de la identidad indígena y de la lengua de la península de Yucatán precolonial. Utiliza principalmente maya como nombre del pueblo y del idioma. No obstante, la frase *Yucatec Maya* [maya yucateco] es un elemento teórico de su argumento sobre el estatus de la lengua del período colonial (ver la explicación, 373-374, nota 1).⁷ Consideremos que este uso tuvo una validez mínima durante el periodo colonial —pero ninguna utilidad en los siglos XX y XXI— cuando la palabra *Yucatec* [yucateco] se define como un eufemismo “científico”, sustituto del “período colonial maya”, tal como se habla dentro del territorio colonial de la provincia de Yucatán. Sin embargo, si comparamos este uso basado en principios de geografía política, difiere de la forma en que se nombran las formas anteriores de lenguas indoeuropeas. Decimos “inglés medio” [*Middle English*], no “inglés de Inglaterra” [*England English*] o “inglés inglés” [*English English*] e “inglés moderno temprano” [*Early Modern English*] y también decimos, “francés antiguo” [*Old French*], “francés medio” [*Middle French*], “francés moderno” [*Modern French*]. El problema es que el uso de adjetivos geográficos para calificar una lengua convierte inmediatamente el término en la mente de los hablantes angloparlantes en un adjetivo cultural-étnico.

¿Es posible que *Yucatec Maya* [maya yucateco] pueda ser válido como nombre de un dialecto maya? Sí, tal vez podría serlo. Sin embargo, hay que tener en cuenta en primer lugar que el estudio de la variación dialéctica o

⁷ Véase también Hanks (2017; cf. McQuown 1967) donde utiliza la frase “mayas yucatecos coloniales y modernos” (2) y “pueblo maya yucateco” (17, nota al pie 60).

de otro tipo de lenguaje fue iniciado por las publicaciones de Pfeiler y sus socios en la década de 1990 y solo ahora se está convirtiendo en la base de investigaciones profundas e innovadoras (Pfeiler 1995, 1996; Pfeiler y Hofling 2006; Pfeiler y Skopeteas 2022; Pfeiler, Sánchez y Villegas-Chim 2014; Pfeiler, Skopeteas y Verhoeven; cf. Lehmann 2018). La base evidencial actual hace imposible afirmar si existe un “dialecto maya yucateco” específicamente diferente a algún otro dialecto maya cuya existencia aún no se ha demostrado y mucho menos identificado hasta la fecha. Además, la comprensión común de los hablantes es que existe variación en la lengua maya, pero corresponde a variaciones comunitarias y subregionales y no a las jurisdicciones geopolíticas del Estado mexicano.

En segundo lugar, consideremos la razón por la que solo hay un estudio incipiente de la variación de la lengua maya: la suposición incuestionable durante siglos de la lingüística maya es que la lengua es homogénea en toda la región. Por lo tanto, la frase *Yucatec Maya* [maya yucateco] nunca se ha utilizado para referirse a un dialecto del idioma hablado en toda la Península, como es el referente de la frase en la lingüística angloparlante. *Yucatec Maya* [maya yucateco] solo se ha utilizado como un error empírico y ético para referirse a esta lengua “total” y “singular” hablado por toda la región peninsular.

¿Qué hay de malo en llamar al Maya, Mayan? ¿No es el Maya, Mayan?

El inglés es una lengua germánica. El español es una lengua romance. Ambas son indoeuropeas. Maya es una lengua maya de la rama *yucatecanenses* de la familia de lenguas mayenses. ¿Hay algo de malo en discutir estas lenguas en términos de sus afiliaciones familiares lingüísticas y estos nombres? No. ¿Qué hay de malo entonces en llamarlas por estos nombres?

Imaginemos y comparemos estos escenarios. Primero, dos personas contrastan los procesos gramaticales en varias lenguas mayenses, incluidas maya y otras las lenguas *Yucatecan* (“yucatecanenses”). Segundo, un estudiante quiere aprender francés a través de un año de estudio en París pero todos las escuelas de idiomas solamente ofrecen cursos de indoeuropeo. Tres, viajero en Europa le pregunta a alguien en la calle: “Disculpe, ¿habla

indoeuropeo? ¡Necesito encontrar la estación de autobuses! Oh, ¿solo hablas romance? ¿No germánico? ¡Maldición!” Cuatro, un profesor informa al director del departamento sobre la diversidad étnica y le dice: “La clase está llena de indoeuropeos, ¡y la mayoría son germánicos”! “Excelente”, le contesta, “y de donde son?”. “Oh, sí, como siempre: de la Aruba, India, Escocia, Singapur, Trinidad, Belice, y Dinamarca.”

Consideremos ahora una situación de la vida real: el Museo Nacional de los Indios Americanos de Nueva York organiza anualmente actividades para el Mes de la Herencia de los Nativos Americanos. El 18 de noviembre de 2023, el “México ahora: presente y futuro de las prácticas ancestrales” incluyó:

2-3 p.m. Hip-hop maya con Pat Boy (*Maya Hip-Hop with Pat Boy*)

Jesús “Pat Boy” Chablé inició su carrera solista en 2009, mezclando géneros como el reggae, pop y reggaetón en lengua maya yucateca [*Yucatec Mayan language*] (sic). Su trabajo apareció recientemente en la exitosa película de Marvel, “Black Panther: Wakanda Forever”. Es cofundador y productor de ADN Maya Producciones, que fomenta el talento joven en toda la península de Yucatán. También produce el *Festival Ko’one’ex K’aay Rap Ich M’áaya* e impulsa el *Rap Ich M’áaya T’aan*, una metodología que creó para jóvenes bilingües que promueve la lengua maya [*Mayan language*] (sic) a través de la improvisación del rap y la rima.⁸

⁸ Ver: <https://americanindian.si.edu/events/?trumbaEmbed=eventid%-3D170312855%26seotitle%3DNY-Mexico-Now-The-Present-and-Future-of-Ancestral-Practices%26view%3Devent%26-childview%3D%26returnUrl%3Dhttps%253A%252F%252Famericanindian.si.edu%252Fcalendar%252F> Consultado el 20 de noviembre de 2023.

Smithsonian

NATIONAL MUSEUM of the AMERICAN INDIAN

Calendar | Memorial | About | Online Resources | Shop | Donate | Press | Q

Visit | Exhibitions | Collections & Research | Education | Support

Calendar of Events

Back to Previous View

NEW YORK, NY

NY | Mexico Now: The Present and Future of Ancestral Practices

NOVEMBER 18, 2023, 1 - 3 PM

Learn how Chef Diana Wangeman preserves ancestral Oaxacan food practices, followed by a performance in the Diker Pavilion by Maya rapper Pat Boy, who uses music to preserve the Mayan language and teach rap to youth in his rural community in the Mexican state of Quintana Roo.

SCHEDULE

1-2 PM
Maize and Traditional Ingredients with Chef Diana Wangeman
 Diana Wangeman was born and raised in Oaxaca, Mexico, where she learned the traditional practice of processing corn from her mother, chef and owner of the restaurant Tierra Antigua in Oaxaca. As the owner of the Brooklyn, NY restaurant Sobre Masa, Wangeman works to raise awareness about ancient forms of maize cultivation and doing business in a responsible way.

2-3 PM
Maya Hip-Hop with Pat Boy
 Jesús "Pat Boy" Chabé started his solo career in 2009 mixing genres such as reggae, pop, and reggaeton in the Yucatán Mayan language. His work was recently featured in the Marvel blockbuster film *Black Panther: Wakanda Forever*. He is the co-founder and producer of ADN Maya Producciones, which nurtures young talent across the Yucatán Peninsula. He also produces the K'omn'ek K'ay Rap ich Maya Festival and fosters Rap ich Maya Ta'an, a methodology he created for bilingual youth that promotes the Mayan language through rap improvisation and rhyming.

COST: Free

Facebook X Add to My Calendar Forward To Friends More Event Actions

Back to Previous View

Print Permalink

December 2023

S	M	T	W	T	F	S
26	27	28	29	30	1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31	1	2	3	4	5	6

Categories

- After Five
- Celebrations
- Culinary Arts
- Demonstrations
- Films
- Gallery Talks & Tours
- Kids & Families
- Lectures & Discussions
- Performances
- Shopping/Book Signing
- Webcasts & Online
- Workshops

Select: All, None

Figura 3: Calendario de Eventos del Smithsonian donde promueve “Maya Hip-Hop with Pat Boy” (18 de noviembre, 2023).

¿Cómo es posible que en un mes de celebración de los pueblos indígenas organizado por una institución diseñada para promover el conocimiento positivo sobre dichas comunidades se genere este tipo de información inexacta y engañosa? ¿Se trata simplemente de un error editorial aleatorio, ya que se introducen usos incorrectos al azar en textos con usos correctos? La contradicción aquí y la frecuencia de la confusión de términos indican que esto no es aleatorio ni simplemente un error de los correctores y correctoras de estilo estadounidenses: además, no es solo un error empírico, sino un problema ético y político. La ética, la política y la inexactitud fáctica se vuelven invisibles debido a la perpetuación generalizada e institucionalizada de la inexactitud lingüística por parte de otros académicos, instituciones sociales y medios populares.

¿Hay otra manera de entender este desprecio y falta de respeto por los derechos indígenas de autodeterminación de los mayas que no sea como un legado y un tropo del discurso (neo)colonial? ¿Existe un término más

exacto que llamar a esto un imperialismo científico propagado a través de la hegemonía cultural de la comprensión de los mayas basada en el idioma inglés? En cualquier caso, el privilegio científico que algunos lingüistas reafirman al no utilizar el nombre que los hablantes de maya le han dado a su lengua, debe ser reconocido como imperialismo neocolonialista y hasta institucionalizado, aunque no intencional o consciente. Por ende, se puede y debe terminar de inmediato.

¿Qué hacer? ¿Cómo contribuir al cambio?

Cabe reiterarse que la fuente principal del desprecio por la autoidentificación maya se deriva de los lingüistas anglófonos y se difunde a través de los medios de comunicación en inglés. ¿De qué otra manera se puede explicar el uso ocasional del término erróneo en los estudios en español y el constante y generalizado error en inglés? Como evidencia, tomemos como ejemplo el libro titulado en inglés, *Possession in Yucatec Maya* (2002) de Christian Lehmann y comparémoslo con el título de su sitio web de lingüística en español: La lengua maya de Yucatán.⁹ Comparemos también con su artículo bilingüe (2018) titulado en inglés, “Variation and standardization of Yucatec Maya”. Sin embargo, el título en español es, “Variación y normalización de la lengua maya”. Otro ejemplo es la traducción del *Chilam Balam de Chumayel* de Ralph L. Roys (1933, cf Roys 1952) que evita el uso de *Yucatec Maya* /maya yucateco y el *Mayan*/mayense como nombre étnico. En contraste encontramos la reimpresión de Pantianos Classics, donde se agrega el subtítulo, *Literature of the Yucatan Mayans*.

¿Qué se puede hacer? ¿Qué debemos hacer? Al igual que Rhodes arriba, Miguel Ángel Astor-Aguilera considera necesario explicar sus términos:

[Yo] uso el término maya [*Maya*] al referirme a los pueblos indígenas, sus culturas e historias que son el enfoque principal de este estudio. Por el contrario, uso el término mayense [*Mayan*] en referencia a las lenguas de estos pueblos. Los diversos pueblos denominados mayas [*Maya*] no son

⁹ Ver <https://www.christianlehmann.eu/ling/sprachen/maya/>. Una revisión de los títulos de los diccionarios de lengua española sobre maya desde la época colonial hasta el presente muestra que “maya yucateco” nunca se utiliza, con algunas raras excepciones. Lo mismo se aplica a los estudios lingüísticos de maya en español.

monolíticos ni en su cultura ni en su idioma y están compuestos de muchas etnias diferentes. [...] De aquí en adelante tenderé a utilizar el término maya [*Maya*] para referirme a los pueblos indígenas de la Península de Yucatán y mayense [*Mayan*] a las lenguas de estos grupos étnicos. [...] Por lo tanto, cuando identifique específicamente otros grupos étnicos mayas [*Maya*], y sus pueblos y lenguas, me referiré a ellos como maya cholán, maya k'iché, [*Cholan Maya*, *K'iché Maya*] etc. (Astor-Aguilera 2010, 4 y 6).

Hoy en día, es necesario incluir este tipo de declaración en las publicaciones. Pero ¿qué pasa si los académicos, como los lingüistas, eligen conscientemente utilizar etiquetas incorrectas? Debemos apuntar a aquellos que sí controlan las palabras: los editores en inglés.

En 2022, busqué hacer cambios editoriales en las entradas de Wikipedia para *Yucatec Maya* [maya yucateco]. Después del rechazo de varios intentos, me dijeron que, aunque *Maya* [maya] es TAMBIÉN el nombre del idioma y del pueblo, tenía que demostrar que *Yucatec Maya* [maya yucateco] no era el nombre correcto. ¿Cómo calificas la demostración, querido lector? Para los inconformes, este capítulo es un mandato a la acción: ¡Vaya a editar y a corregir Wikipedia!

Escribamos también al Instituto Smithsonian y al Museo Nacional de los Indios Americanos para comunicarles su error y solicitar la edición de sus sitios web. En todas partes vemos noticias y en redes sociales como Quora, Reddit y blogs de arqueología y viajes, que hablan sobre *Mayan civilization* [civilización maya] donde debemos informar sobre los usos correctos. No solo allí. Hay que hacer comentarios sobre los documentales que tratan acerca de *Yucatec Maya* y *Mayans* [mayas yucatecos y mayenses] en YouTube, sitios de noticias en inglés para expatriados estadounidenses: comentar, explicar, corregir, e informar a los autores, editores y traductores. Una búsqueda en internet sobre *Yucatec Maya* proporciona una larga lista de entidades en el negocio de la educación, que necesitan estar informadas, por ejemplo: Mesoweb.com; el Instituto Maya Yucateco de la UNC-Duke; omniglot.com; la Sociedad Maya de MN (mayasocietyofmn.org); Británica (britannica.com/topic/Yucatec-Maya); Proyecto Joshua (joshuaproject.net/languages/yua)... la lista es larga. Escriba a los hoteles y agencias de viajes de todo el Mundo Maya y la Riviera Maya para explicarles que *Mayan*, *Yucatec*, *Yucatecan* y *Yucatec Maya* no son aceptables.

Es especialmente urgente que cuando trabajemos como traductores para empresas turísticas, nos aseguremos de no permitir que se sigan utilizando frases no fácticas y éticamente problemáticas.

Por último, está surgiendo un campo de batalla urgente con el desarrollo de programas de traducción de medios digitales en maya. La codificación de metadatos en maya, como “YM”, “yuc” o “yua”, en la programación de *software* y la indexación de idiomas, casi siempre se basa en el nombre falso *Yucatec Maya*. Es imperativo cambiar esta codificación y requiere de un esfuerzo concertado por parte de todos aquellos hablantes de maya contratados o empleados en el trabajo y los negocios de inteligencia artificial maya y la traducción digital, para hacer una demanda inapelable. Si este asunto les parece importante, queridos colegas y amigos, entonces es hora de hacer algo, de alguna forma, por pequeña que sea.

Referencias

- Aissen, Judith, Nora C. England, y Roberto Zavala Maldonado, eds., 2017. *The Mayan Languages*. London: Routledge.
- Alexander, Rani T. 2004. *Yaxcabá and the Caste War of Yucatán: An Archaeological Perspective*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- AnderBois, Scott. 2018. “U *chüikulil k’áatchi*’: la forma, función y estandarización de la puntuación U *chüikulil k’áatchi*’: Form, Function, and the Standardization of Punctuation”. *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México* 5(1), 388–426.
- Andrade, M. 1955. *A Grammar of Modern Yucatec*. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, Series VI #41. Chicago: University of Chicago Library.
- Astor-Aguilera, Miguel Astor. 2010. *The Maya World of Communicating Objects: Quadripartite Crosses, Trees, and Stones*. University of New Mexico Press.
- Ayres, G. y Barbara Pfeiler. 1997. *La conjugación de los verbos en maya yucateco moderno*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Barrera Vázquez, A. 1946. “La lengua maya de Yucatán”. *Enciclopedia Yucatanense* 6, no. 1, 205–92.

- Beyyette, Bethany J. y Lisa LeCount, eds. 2017. "The Only True People": *Linking Mayan Identities Past and Present*. Boulder: University of Colorado Press.
- Bohnemeyer, J. 2003. *The Grammar of Time Reference in Yukatek Maya*. LINCOM Studies in Native American Languages. München & Newcastle: LINCOM Europa.
- Bolles, D., y A. Bolles. 2001. *A Grammar of the Yucatecan Mayan Language*. Lancaster, CA: Labyrinthos.
- Briceño Chel, F. 2006. *Los verbos del maya yucateco actual: Investigación, clasificación, y sistemas conjugacionales*. México, City: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Briceño Chel, F. 2002. "Lengua e identidad entre los mayas de la península de Yucatán". *Los investigadores de la cultura maya* 10 (2): 370–379.
- Briceño Chel, F. y G. R. Can Tec. 2014. *U Nu'ukbesajil u Ts'übta'al Maa-yat'aan/Normas de escritura para la lengua maya [Norms for Writing the Maya Language]*. Mexico, City: INALI. http://site.inali.gob.mx/pdf/norma_maya.pdf.
- Bricker, Victoria R., Eleuterio Po'ot Yah y Ofelia Dzul de Po'ot. 1998. *A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocobá, Yucatán*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Bricker, Victoria R. 1981. *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Campbell, Lyle y Terrence Kaufman. 1985. "Mayan Linguistics: Where Are We Now?" *Annual Review of Anthropology*, vol 14: 187–98.
- Castañeda, Quetzil E. 2005. "We Are Not Indigenous!": An Introduction to the Maya Identity of Yucatán". *Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1): 36–63.
- Castañeda, Quetzil E. 2002. "Postcolonial Toponymy: Writing Forward 'in Reverse'". *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesía*, vol. 11 (2): 119–134.
- Castañeda, Quetzil E. 1996. *In the Museum of Maya Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castillo Cocom, Juan A. 2005. "It Was Simply Their Word": Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the Politics of Respect. *Critique of Anthropology*, vol. 25(2) 131–155.

- Castillo Cocom, Juan A. 2007. "Maya Scenarios: Indian Stories In and Out of Contexts". *Kroeber Anthropological Society Papers* No. 96, 2007: 13–36.
- Drummond, Don E. 1997. *The Machete and the Cross: Campesino Rebellion in Yucatan*. University of Nebraska Press.
- Edmonson, Munro S. 1986. *Heaven Born Merida the Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.
- Gabbert, Wolfgang 2019. *Violence and the Caste War of Yucatán*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabbert, Wolfgang. 2004. *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hanks, William F. 2010. *Converting Words*. Berkeley: University of California Press.
- Hanks, William F. 1990. *Referential Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hofling, Charles A. 2006. "A Sketch of the History of the Verbal Complex in Yukatekan Mayan Languages". *International Journal of American Linguistics*, 72 (3): 367–96.
- Hofling, Charles A., y Fernando Ojeda. 1994. "Yucatec Maya Imperatives and Other Manipulative Language". *International Journal of American Linguistics* 60: 272–94.
- Hostetler, Uelli. 2005. "Rethinking Maya Identity in Yucatan, 1500–1940". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 9 (1): 188–198.
- Jones, Grant D. 1998. *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaufman, Terrence. 1976. "Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America". *World Archaeology* 8 (1): 101–18.
- Law, Danny. 2013. "Mayan Historical Linguistics in a New Age". *Language and Linguistics Compass*, vol 7(3): 141–156.
- Le Guen, Olivier Rossy, Kinil Canche, Merli Collí Hau, y Geli Collí. 2023. "Sign Names in Yucatec Maya Sign Language." *Sign Language Studies*, 24(1): 128–167
- Lehmann, C. 2018. "Variación y normalización de la lengua maya". *Cuadernos de lingüística de El Colegio de México*, no. 5: 331–87.
- Lehmann, C. 2002. *Possession in Yucatec Maya*. Seminars für Sprachwissenschaft der Universität Erfurt.

- Lucy, John A. 1993. "Metapragmatic Presentationals: Reporting Speech with Quotatives in Yucatec Maya". En J. A. Lucy, ed. 91–125, *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McQuown, N. 1967. "Classical Yucatec Maya". En N. McQuown y R. Wauchope, eds., 201–248. *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 5: Linguistics. Austin: University of Texas Press.
- Montejo, Víctor D. 2005. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. Austin: University of Texas Press.
- Paxton, Meredith. 2011. *The Cosmos of the Yucatec Maya Cycles and Steps from the Madrid Codex*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pfeiler, Barbara Blaha, S. Skopeteas, y E. Verhoeven, eds. s.f. *Yucatec Maya Atlas*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México Press. En revisión.
- Pfeiler, Barbara, I. Sanchez, y J. Villegas-Chim. 2014. "La vitalidad lingüística del maya en cuatro localidades de la zona metropolitana de Mérida, Yucatán: Cholul, Kanasín, Umán y San José T'zal". En R. López Santillán and L.A. Ramírez Carrillo, eds., 445–75, *Crecimiento urbano y cambio social: escenarios de transformación de la zona metropolitana de Mérida*. México City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pfeiler, Barbara Blaha y Charles A. Hoffing. 2006. "Apuntes sobre la variación dialectal del maya yucateco". *Península* 1 (1): 27–44.
- Pfeiler, B. Blaha, y S. Skopeteas. 2022. "Sources of Convergence in Indigenous Languages: Lexical Variation in Yucatec Maya". *PloS one* 17(5). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0268448>
- Pfeiler, Barbara. 1996. "Yan difereensia waye' yéetel máaya Yukatáan: un estudio dialectal". En Ueli Hostettler, ed., 7–11, *Los Mayas de Quintana Roo. Investigaciones antropológicas recientes*. Berna: Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern.
- Pfeiler, Barbara. 1995. "Variación fonológica en el maya yucateco". En R. Arzápalo y J. Lastra, eds., 488–97, *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica*. México City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reed, Nelson. 2002. *The Caste War of Yucatán*. Revised Edition. Stanford: Stanford University Press.

- Restall, Matthew. 2005. "Maya Ethnogenesis". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 9 (1): 64–89.
- Restall, Matthew, y Wolfgang Gabbert. 2017. "Maya Ethnogenesis and Group Identity in Yucatán, 1500–1900". En Bethany J. Beyyette and Lisa LeCount, eds., 91–131. *"The Only True People": Linking Maya Identities Past and Present*. Boulder: University of Colorado Press.
- Restall, Matthew, y Amara Solari. 2020. *The Maya: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhodes, Catherine R. n.d. 2024. *Beyond Maya, Beyond Modern: Linguistics, Higher Education, and Theorizing Demodernity in Yucatán*. Austin: University of Texas.
- Rhodes, Catherine R. 2020. "Dually Authenticated and Doubly Modern: Institutionalizing Jach Maaya in the Yucatan Today". *Journal of Linguistic Anthropology*, Vol. 30, Issue 3, 326–352.
- Rhodes, Catherine R. 2016. "Making Maya Linguistics, Making Maya Linguists: The Production of Maya Scientific Expertise and Models of Personhood in the Yucatan Today." Disertación doctoral, University of Pennsylvania.
- Rhodes, Catherine R., y Christopher Bloechl. 2019. "Speaking Maya, Being Maya: Ideological and Institutional Mediations of Language in Contemporary Yucatán".
- Rhodes, Pomol Cahum, y Chan Dzul. 2018. "Exploración lexicográfica de seis diccionarios del maya yucateco". *Estudios de Lingüística Aplicada*, año 36, número 68, diciembre de 2018, 9–57.
- Roys, Ralph L. 1933. *The Book of the Chilam Balam of Chumayel*. Washington DC: Carnegie Institution of Washington.
- Roys, Ralph L. 1952. "The Franciscan Contribution to Maya Linguistics Research in Yucatan". *The Americas* 8 (4): 417–429.
- Rugeley, Terry. 2010. *Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*. University of Texas Press.
- Rugeley, Terry. 2009. *Rebellion Now and Forever: Mayas, Hispanics, and Caste War Violence in Yucatan, 1800–1880*. Stanford University Press.
- Sabau, Ana. 2022. *Riot and Rebellion in Mexico: The Making of a Race War Paradigm*. Austin: University of Texas Press.

- Tedlock, Dennis. 1996. *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. Touchstone Press.
- Teresi, Dick. 2002. *Lost Discoveries The Ancient Roots of Modern Science—from the Babylonians to the Maya*. New York: Simon & Schuster.
- Watanabe, John M. 2004. “Culture History in National Contexts: Nineteenth-Century Maya under Mexican and Guatemalan Rule”. En John M. Watanabe y Edward F. Fischer, eds., 35–66, *Pluralizing Ethnography*. Santa Fé: School of American Research Press.

Sección II

**U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos
desde el iknal y le ecología'o**

Capítulo 2. 1

Sustentabilidad de comunidades mayas de la zona costera de yucatán: una mirada desde la interculturalidad

María Guadalupe Ibarra Cecaña
Universidad Autónoma Indígena de México

<https://doi.org/10.61728/AE24120043>

Agradecimientos

Con deferente gratitud, ofrezco ampliamente un profundo reconocimiento a todas las personas de la península de Yucatán, que colaboraron en la realización de la presente investigación. Con mayor respeto, a los pobladores de Celestún, Sisal, Telchac, San Crisanto y Ría Lagartos, Yucatán, quienes, en forma generosa nos permitieron observar en su cotidianidad y compartir sus experiencias.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT), por haberme otorgado la beca de Estancias Posdoctorales por México para realizar el proyecto “Sustentabilidad de comunidades mayas de la zona costera de Yucatán, para la restauración y conservación del ecosistema, el ordenamiento y la gestión comunitaria del territorio, en un contexto intercultural”, y al asesor receptor Juan A. Castillo Cocom, bajo la responsabilidad de la autora, del cual, la presente obra es fruto directo del primer año de estancia de investigación.

U yóolil

U xaak'alxokta'al u láat' múuk'a'an kuxtal [*sostenibilidad*] ti' wa jayp'éel mejen kaajo'ob maayailo'ob tu báak'paachil u jaal ja'il Yucatan, beyxan u yáaxil xookol le jejeláas kuxtalil yaan ti'o', yaan u julta'al u xookil tu yo'olal u báak'paachil le chukte'obo', tumen u Petenil Yucatan yaan mii u 55% ti' tuláakal le chukte'ob yaan tu noj lu'umil Mexicoo'. Chéen ba'ale', lela' jach lobilta'an, kex ts'o'ok u ya'abkunta'al u taakil u kanáanta'al le báak'paachila' yéetel belbest'aano'ob, a'almaj t'aano'ob yéetel u ts'áabal áreas naturales protegidas. Le ba'ax ku kaxta'alo' leti' u ma'alobtal kuxtalil, yéetel u k'a'ayta'al u kanáanta'al le báak'paachil yaan te jaal ja'obo' yo'olal u láat' múuk'a'antal kuxtal, ti'al u yéensk'ajal talamilo'ob ti' le u k'askunta'al yóok'ol kaabe', wa ba'atelilo'ob yo'osal le tu'ux ku kuxtal le k'áaxo' yéetel wíinik, tu kaajilo'ob Ría Celestún, Sisal, Telchac, San Crisanto yéetel Río Lagartos; beyxane' ti'al u yóojelta'al ba'ax ku tukultik u kaaj-náalilo'ob yo'olal u báak'paachil yéetel jump'éel xéet'mal xaak'alxook ti'al táakpajalil, yo'olal u yaantal jump'éel Programa ti' Gestión Comunitaria ti' le tu'uxo'obo' ku paklam kuxtal miatsilo'ob [*interculturalidad*].

Resumen

El estudio de sustentabilidad de algunas comunidades mayas de la zona costera de Yucatán y el diagnóstico de los recursos con que cuenta, se enfocará principalmente al ecosistema de manglar, ya que la península de Yucatán tiene el 55 % de la extensión de manglares en México. Sin embargo, es de las regiones más amenazadas, a pesar de que se ha incrementado el interés por la conservación y protección del ecosistema, con normas, leyes y creación de áreas naturales protegidas. El objetivo general es alcanzar el mejoramiento de la calidad de vida, promoviendo la conservación de los ecosistemas costeros para lograr un desarrollo sustentable, representando la disminución de problemas de contaminación y conflictos socioecológicos; en las comunidades de Ría Celestún, Sisal, Telchac, San Crisanto y Río Lagartos; además, conocer la percepción del ecosistema por sus habitantes, a través de la metodología participativa, obteniendo un Programa de Gestión Comunitaria en contextos interculturales.

Introducción

Los seres humanos dependemos del ambiente en el cual nos desenvolvemos y de los servicios que este nos proporcione, como los alimentos, el agua, la regulación del clima, la satisfacción espiritual y el placer estético. Hablar de ambiente es hablar de un sistema integrado y complejo, compuesto por elementos naturales y artificiales. El ambiente es un recurso limitado que debemos cuidar y proteger para garantizar la supervivencia de las generaciones futuras. La relación entre el ser humano y el ambiente es bidireccional, es decir, el ambiente influye en el ser humano y el ser humano influye en el ambiente. Por lo tanto, es importante lograr un equilibrio de este con la arista económica y social para un desarrollo sustentable y sostenible.

El patrimonio biocultural de Yucatán, se ve constantemente amenazado y en muchos casos deteriorado cuando el desarrollo urbano carece de una adecuada planeación social y ambiental, que tome en cuenta los estudios científicos referentes al patrimonio cultural y natural de la región y que respete las leyes federales que protegen este patrimonio, las cuales se pasan por alto cuando se impulsan proyectos estatales como la industria del turismo de masas, la cual se ha extendido en las dos últimas décadas.¹

El litoral de la península de Yucatán y en específico del estado de Yucatán es extenso y se extiende desde la Isla Holbox en los límites con el estado de Quintana Roo a la Laguna de Celestún, en el límite con el estado de Campeche, sobre la extensa línea costera se pueden reconocer diversos tipos de geoformas, entre las que se pueden mencionar: playas acumulativas y erosivas, estrechos cordones litorales, extensas lagunas costeras que forman rías y esteros, planicies de inundación temporal y permanente y litorales cubiertos por manglares entre otros.

El crecimiento poblacional, el gran desarrollo inmobiliario y la intensificación del turismo después de la pandemia COVID-19 en la península de Yucatán, aunado a la falta de criterios ecológicos y de protección al ambiente en el diseño, reformas e implementación de políticas públicas

¹ Antonio Benavides Rosales “Sistemas de conocimiento Mayas y turismo Premium en la Península de Yucatán”, *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12, (2014): https://www.pasosonline.org/Publicados/12414/PS0414_17.pdf

durante las últimas décadas, ha generado severos daños al ambiente; así como la deforestación de los manglares y la erosión de las playas a lo largo del litoral yucateco.² Este rápido proceso de colonización humana en la zona costera de Yucatán y la contaminación del agua subterránea, son también preocupaciones actuales de diversos sectores de la sociedad, debido a que las fuertes modificaciones del paisaje costero derivado de ello y el incremento de residuos generados por la población producto de las diversas actividades económicas (agrícolas, pecuarias, industriales y de servicios), causan alteraciones que pueden llegar a afectar progresivamente el funcionamiento de los ecosistemas costeros y la salud de la población humana.

Aunque se han invertido fuertes cantidades de recursos económicos para reducir las descargas de aguas residuales sin tratamiento, aún queda mucho por hacer, considerando que dichas descargas son la principal causa de enfermedades vinculadas con el agua; la biodiversidad en los sistemas acuáticos de la zona costera se encuentra amenazada por prácticas de pesca no sustentables, por especies invasoras y por el desvío u obstrucciones de flujo natural del agua en esteros y lagunas costeras.

La mayoría de problemas relacionados con el manejo, conservación y protección del medioambiente son complejos y traspasan las fronteras político-administrativas; por lo que, es necesario involucrar la experiencia científica y de los actores a un nivel local, nacional, regional e internacional cuando sea el caso; teniendo en cuenta lo anterior, es necesario que las acciones para la conservación, protección y manejo del medioambiente se formulen desde un marco conceptual de la gestión de ecosistemas, lo cual implica reconocer la integración que existe entre la naturaleza y la cultura, siendo los seres humanos parte integrante de los ecosistemas; en este contexto, un enfoque ecosistémico implica definir objetivos múltiples para los espacios geográficos en los cuales se posibilitan las funciones ambientales y los valores sociales del medioambiente.

Cualquier acción de restauración, conservación, protección y manejo sustentable del medio costero de Yucatán, requiere acompañarse de la im-

² Ángeles A. López Santillán “Bajo la sombra de la ley. Manejo territorial, turismo y riesgo en la Península de Yucatán (México)”, *Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 7 (2023).

plementación de un programa que apoye el desarrollo de una cultura y educación ambiental, para ello, este proyecto pretende realizar un estudio de sustentabilidad de comunidades mayas de la zona costera de Yucatán en un contexto intercultural, dada la presencia del grupo originario maya en todas las comunidades de estudio y las relaciones interculturales con la población de diferentes grupos migrantes y mestiza. La metodología utilizada es a través de Talleres de Planeación Participativa en cada una de las áreas elegidas para el estudio, con el único propósito de obtener un diagnóstico y un programa de actividades a desarrollar en esas comunidades; de esta manera, más adelante se podrán plantear acciones o actividades que conlleven a la difusión, educación, capacitación y concientización de la problemática ambiental y la importancia de la restauración, conservación, protección y manejo sustentable del ecosistema costero de la península de Yucatán; así como el programa de acciones para el desarrollo de una cultura y educación ambiental constituye un conjunto de acciones preventivas cuyo objetivo superior es la generación de una conciencia ambiental responsable en la población.

Una de los principales motores del desarrollo urbano en las costas de la península de Yucatán es la construcción de desarrollos turístico-residenciales de tipo premium o de gran lujo, que se construyen en terrenos de cientos de hectáreas, en las cercanías de sitios arqueológicos inmersos en zonas de gran belleza natural. Según la Red de Patrimonio, Turismo y Desarrollo Sostenible de España, gracias a sitios patrimoniales como las zonas arqueológicas de Chichen Itzá, Uxmal y Tulum, en la península de Yucatán y Teotihuacán, en el centro del país, México se ubica actualmente en el cuarto lugar mundial en turismo cultural, figurando detrás de Francia, Italia y la propia España, que marcha a la cabeza de la lista internacional. Paradójicamente, esto no se traduce en un aumento en la calidad de vida o en la economía de las comunidades mayas de la península, debido a que no se conoce en toda su magnitud el patrimonio cultural del que son portadoras.

El estudio de sustentabilidad de la zona costera de Yucatán y el diagnóstico de los recursos con que cuenta, se enfoca principalmente al ecosistema de manglar, ya que la península de Yucatán tiene el 55 % de la extensión de manglares en México. Sin embargo, es de las regiones más

amenazadas, a pesar de que se ha incrementado el interés por la conservación y protección del ecosistema, con normas, leyes y creación de Áreas Naturales Protegidas.³

Los manglares en México y humedales en general, se encuentran fuertemente amenazados por las actividades humanas principalmente, entre las que destacan la destrucción del hábitat, la contaminación y la sobreexplotación de los recursos: el crecimiento urbano, industrial y turístico, así como el desarrollo de las actividades agrícola, ganadera y acuícola, han desplazado y reducidas extensiones considerables de manglar; asimismo, los desechos sólidos urbanos, contaminantes industriales, pesticidas y fertilizantes agrícolas, derrames de petróleo, etc., así como las modificaciones a las condiciones hidrológicas han tenido un impacto altamente negativo sobre los manglares. Esta problemática incide directamente en la calidad de vida de las comunidades y pueblos ancestrales que viven de estos ecosistemas.

El manglar, tiene una multiplicidad de identidades ecológicas, ya que se le considera un bosque, un humedal, un sistema estuarino, un ecosistema costero y en algunos casos un sistema marino; esta multiplicidad se manifiesta también en los diversos usos del manglar y en la reputación o visión del manglar entre los humanos.⁴

La localización de los ecosistemas de manglar entre las zonas marinas y terrestres donde hay gran interés por desarrollar actividades productivas, los ha puesto en riesgo, habiéndose perdido grandes extensiones de estos ecosistemas. La presión antrópica asociada al desarrollo costero que se refleja en la construcción de diques, canalizaciones, carreteras, infraestructura turística y puertos de abrigo, entre otros, ha impactado negativamente al ecosistema de manglar.

Por último, cabe mencionar que la presente investigación se inscribe en el enfoque comunitario, desde la mirada intercultural, el cual, apuesta por una definición de comunidad a partir de ella misma, considerándola un sujeto activo de las acciones que en ella se lleven a cabo. Dado lo anterior, este enfoque encuentra su fundamento último en la práctica, en el trabajo

³ CONABIO. "Manglares de México: extensión y distribución", 2009. México.

⁴ Ariel Lugo, "Las múltiples caras de los manglares". Primer Congreso Mexicano de Ecosistemas de Manglar. 2010.

conjunto con la participación de las comunidades en aras de mejorar sus condiciones de vida y fortalecer su participación en procesos de transformación social.

El objetivo es alcanzar el mejoramiento de la calidad de vida en la zona costera de Yucatán, promoviendo la conservación de los ecosistemas costeros para lograr un desarrollo sustentable, representando la disminución de problemas de contaminación y conflictos socioecológicos a través de la metodología participativa, obteniendo un Programa de Gestión Comunitaria.

Problemática

La península de Yucatán es privilegiada al contar con más del 50 % de área de manglar de todo México. Sin embargo, también es de las regiones más amenazadas, reconociéndose que se pierden bosques de manglar a una velocidad de 2.5 % al año, esto a pesar de que se ha incrementado el interés oficial por la conservación y protección de estos ecosistemas, a través de Normas, Leyes y creación de Áreas Naturales Protegidas.

Causas de la problemática

Uno de los principales problemas que asechan la conservación y restauración de los ecosistemas de manglar, es que la velocidad con que se pierden áreas de manglar es mayor que la velocidad con que se genera información para que los tomadores de decisión promuevan acciones a favor de este ambiente.

Las actividades humanas constituyen la principal amenaza para los manglares; entre las principales actividades humanas están la destrucción del hábitat, la contaminación y la sobreexplotación de los recursos; la falta de planificación del desarrollo urbano, industrial y turístico, así como del desarrollo agrícola, ganadero y acuícola, han desplazado y reducido extensiones considerables de manglares. Los desechos sólidos urbanos, contaminantes industriales, pesticidas y fertilizantes agrícolas, derrames de petróleo, etc., así como las modificaciones a las condiciones hidrológicas han tenido un gran impacto sobre los manglares. La sobreexplotación de

algunas especies altera sustancialmente la composición, estructura y función de este ecosistema. La pérdida de los manglares afecta significativamente a todas las especies que los utilizan durante su ciclo biológico.

La problemática de los manglares en México es muy variada, mientras que algunas regiones (como Campeche y Veracruz) el desarrollo de la industria petrolera es una de las causas importantes de la deforestación de manglar, otras como Sinaloa, lo es el desarrollo de la industria camaronícola y el crecimiento de la mancha urbana como el caso de Mazatlán particularmente; sin embargo, el desarrollo de las actividades agrícolas y ganaderas son otro aspecto importante, no solo por la deforestación que esto genera sino también por la contaminación del agua y la obstrucción de flujos hidrológicos.⁵

Las leyes y normas son vulnerables ante las decisiones políticas que argumentando el desarrollo social y económico de una región, presentan iniciativas de reforma que en realidad favorecen a intereses privados sobre la preservación y conservación de los ecosistemas marinos costeros incluyendo el manglar, tal fue el caso de la iniciativa de reforma al artículo 60 Ter de la Ley General de Vida Silvestre, presentada en el año 2007 y que fue rechazada con una contrarreforma presentada ese mismo año.⁶

Consecuencias de la problemática

Una de las principales consecuencias que origina la destrucción de los manglares es la repercusión sobre las actividades económicas, y particularmente sobre la organización social y cultural de las comunidades locales que habitan y dependen de la zona de manglar;⁷ lo que está relacionado con la

⁵ María Guadalupe Ibarra Ceceña, Jesús Enrique López Avendaño, Erasmo Miranda Bojórquez. “Diagnóstico de la cuenca Río Fuerte en materia de saneamiento ambiental”. *Revista Latinoamericana de Recursos Naturales* 9(1): 170-183, (2013).

⁶ CEMDA. “Marco Jurídico de los humedales costeros con presencia de manglar. Centro Mexicano de Derecho Ambiental. Fondo de Conservación del Golfo de California”. <http://www.cemda.org.mx/wp-content/uploads/2011/12/marco-jur%C3%ADdico-de-los-humedales-costeros-con-presencia-de-manglar1.pdf> (Consultada: 18/06/2015)

⁷ Guillermo Cárdenas Guzmán, “Tesoro ecológico en riesgo: Los manglares de Marismas Nacionales”. ¿Cómo ves? *Revista de divulgación de la ciencia de la UNAM*. No. 156:10-14. (2011).

baja producción pesquera ya que se destruye el hábitat que suele ser zona de alimentación, refugio y crecimiento de juveniles de crustáceos y peces.

Otra consecuencia importante es la vulnerabilidad ante huracanes, ciclones y tsunamis, causando inundaciones dado que los manglares sirven como doble protección, por un lado, absorbiendo el impacto de las olas y posteriormente a manera de muro que resiste gran parte de los embates del mar agitado. Asimismo, la deforestación de manglar trae como consecuencia la erosión de las costas y el incremento de la contaminación ya que se acumulan nutrientes y toxinas. Desde el punto de vista de la biodiversidad, la destrucción del manglar trae como consecuencia: la desaparición de especies amenazadas, en peligro de extinción, endémicas y migratorias como aves, mamíferos y reptiles.⁸

Movimiento social

La Red Manglar Internacional (RMI) es una red de comunidades y pueblos ancestrales del ecosistema de manglar y de zonas marino costeras que consolidan la defensa de los territorios como espacio de permanencia, identidad y vida, a la que se han unido diversas organizaciones no gubernamentales, académicos e investigadores preocupados por la defensa, conservación y restauración de los humedales y ecosistemas de manglar. La RMI se creó en el año 2001 con el objetivo principal de defender el territorio ocupado por manglar y en general el ecosistema marino-costero, garantizando los derechos de las comunidades y pueblos ancestrales, y deteniendo la destrucción del ecosistema; su visión estratégica es que la lucha por la defensa del manglar tiene que ser global, por lo que correlativamente la incidencia internacional es clave. A esta organización pertenecen países de América y el Caribe, entre los que destacan México, cuya participación inicial se desarrolló de manera aislada a través de diversas comunidades y organizaciones.

La RMI trabaja desde un enfoque territorial, acompañando las luchas locales y las propuestas de construcción y reconstrucción del territorio; la articulación continental busca la acción y la incidencia internacional para

⁸ Ciro Calderón, Octavio Aburto y Exequiel Ezcurra. "El valor de los manglares". *Biodiversitas* 82:1-6, (2009).

respaldar el trabajo nacional y local, apuntando hacia los contextos y las tendencias que tienen impacto sobre los ecosistemas marino-costeros.

Los principios intrínsecos de la RMI son:

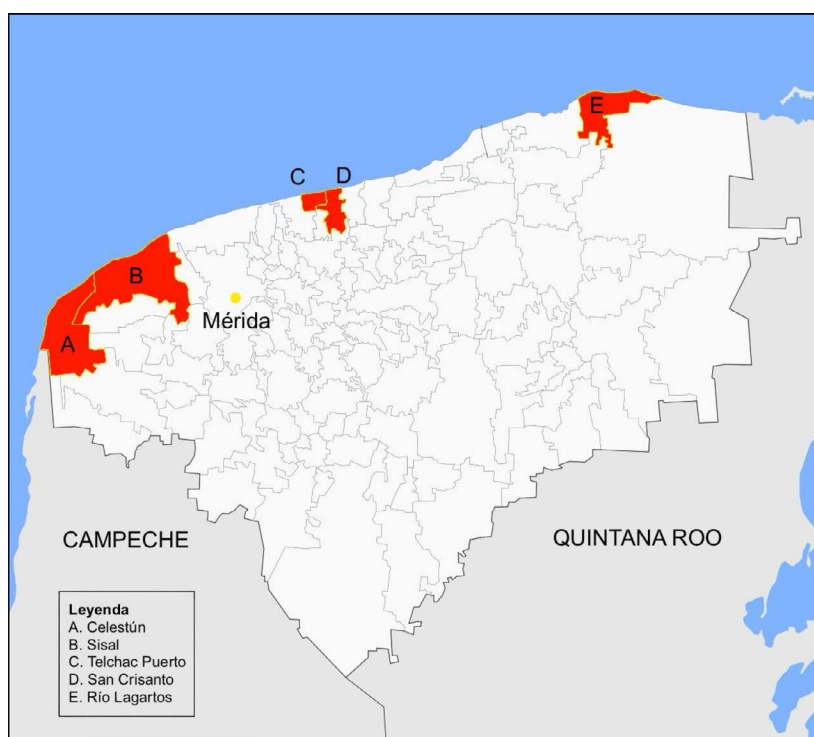
- a) Nos reconocemos como comunidades y pueblos ancestrales que confluimos en el compromiso a la defensa del territorio manglar y marino-costero, privilegiando las voces de las personas y colectivos que viven en y de los territorios.
- b) Privilegiamos las luchas locales, articuladas y con un análisis regional y global.
- c) Llevamos pasión por nuestra identidad y por el valor cultural y ancestral del manglar.
- d) Valoramos nuestros saberes locales y los incorporamos en la lucha, con igual peso que los conocimientos científicos.
- e) Tenemos un enfoque territorial del desarrollo, entendiendo la integralidad de los ecosistemas.
- f) Rescatamos la maternidad del manglar como una de sus características principales, de la que dependen los bosques y los mares.
- g) Luchamos por lo que nos da vida: el agua, los alimentos, la salud, el conocimiento, la cultura, todo lo que nos da sustento que se encuentra en el territorio.

En el año 2011 quedó constituida formalmente la Red Manglar México, A.C. (RMM), como miembro activo de la RMI, cuya sede se encuentra en la Ciudad de Mérida, Yucatán, con objetivos similares, pero en este caso enfocados al territorio mexicano. La RMM ha realizado diversas Asambleas nacionales y participado en Reuniones de intercambio de experiencias, las cuales constituyen una fuente importante de información, dado la gran diversidad de la problemática de los manglares y ecosistemas marino-costeros que existe en México, para la defensa de sus ecosistemas y la vida comunitaria, quien también colaboró a través de la planeación participativa en esta investigación.

Metodología

Comunidades área de estudio de la investigación

- A. Celestún
- B. Sisal Puerto
- C. Telchac
- D. San Crisanto
- E. Ría Lagartos



Fuente: Elaboración propia, 2023.

A. Ría Celestún

Ubicación: Coordenadas:  20°55'00"N 90°16'00"O

Toponimia: Celestún significa en lengua maya “Espanto de piedra” por derivarse de los vocablos Celes, miedo, espanto, y Tun piedra.

Celestún es una población yucateca que se encuentra a 95 km de la ciudad de Mérida en México. Está emplazada adyacente a la ría Celestún (estero) que corre paralela a la costa poniente de la península de Yucatán, a lo largo de manglares. Los flamencos que habitan en ella son uno de los mayores atractivos del lugar. Se localiza en el extremo poniente de Yucatán, casi en sus límites con el estado de Campeche y en las costas del golfo de México.

Alrededor del pueblo, se encuentra la Reserva de la Biósfera Ría Celestún, en la que se han desarrollado Los Petenes, que se extiende por Yucatán y Campeche, tiene unos 600 km² y es internacionalmente reconocido por ser el lugar de refugio invernal de miles de flamencos y de muchas otras especies de aves. El ecosistema de Celestún es único debido a la combinación del agua dulce proveniente de la ría Celestún y el agua salada del golfo de México. Los flamencos de Celestún son de un color rosado intenso, debido a la concentración de caroteno en el agua; además, la reserva alberga varias especies de aves entre los cuales están el pelícano blanco y el pelícano café.

Celestún se encuentra unido a tierra firme por medio de un puente, punto del cual parten expediciones turísticas en bote que recorren la ría. Entre otros atractivos turísticos situados en los alrededores, también se encuentra un paraje denominado bosque petrificado; hay también varios pantanos y cenotes en donde es posible nadar.

Tiene límites administrativos con los siguientes municipios y/o accidentes geográficos, según su ubicación: Al norte y oeste colinda con el golfo de México, al noreste con el municipio de Hunucmá, al este con los municipios de Kinchil y Tetiz, al sur con los municipios de Halanchó y Maxcanú, al sureste también con Maxcanú y al suroeste con el estado de Campeche particularmente con el municipio de Calkiní.

La pesca es la principal actividad económica del municipio de Celestún por su litoral en el golfo de México. Las principales especies que son

capturadas son el mero, el boquinete, la rubia o huachinango, el pulpo, el cangrejo y la langosta. La industria salinera es importante regionalmente, aunque ya no como lo fue a principios del siglo XX.

El turismo es ahora un puntal importante de la economía municipal. Las playas del municipio, su gastronomía y la ría que se interna en los manglares protegidos como reserva ecológica, colindantes con el litoral, hacen del municipio uno de los destinos predilectos para el turismo peninsular.

B. Sisal Puerto

Coordenadas:  21°09'55"N 90°01'50"O

Toponimia: El nombre de Sisal, proviene del maya que significa “Lugar donde el frío es pesado y penetrante” (síis, frío; aal, pesado). Otros significados que se atribuyen al nombre del puerto son: “Frescura y sombra que hacen los árboles grandes” (*síis óol*) e “hijo o hija de mujer” (*aal*).

Sisal es un puerto mexicano ubicado en el litoral norponiente del estado de Yucatán, en el golfo de México y localizado en el municipio de Hunucmá. En el pasado fue llamado también Santa María de Zizal. Sisal fue históricamente el principal puerto de Yucatán desde el siglo XVI hasta inicios del siglo XX, cuando fue sustituido por Puerto Progreso, fundado para absorber el manejo de la entonces industria principal del estado, que era la industria henequenera. El pueblo se localiza a 53 km al noroeste de Mérida, la capital del estado.

Más tarde, al establecerse el nuevo puerto de Progreso, llamado oficialmente Progreso de Castro, Sisal decayó notablemente, hasta convertirse en la pequeña localidad pesquera que es el día de hoy.

Existen en la actualidad nuevos proyectos para desarrollar Sisal con un puerto de abrigo dedicado a la navegación de recreo y a la pesca deportiva.

C. Telchac Puerto

Ubicación: Coordenadas:  21°18'00"N 89°17'00"O

Toponimia: Telchac, significa en lengua maya *la lluvia necesaria*. Deriva de las voces *Tel*, indispensable o necesario y *chaac*, lluvia o agua.

Telchac Puerto es un poblado del estado mexicano de Yucatán, cabecera del municipio de Telchac Puerto. Este pequeño puerto pesquero en

el golfo de México, se localiza a 65 kilómetros al noreste de la ciudad de Mérida, capital del estado; y a 30 minutos de Puerto Progreso. Su denominación de “puerto” es para diferenciarlo del cercano Telchac Pueblo.

Es una localidad turística que cuenta con hoteles y restaurantes. A 10 minutos del puerto se encuentra la *Playa de Coco*, una playa que posee uno de los pocos cocoteros que se pudieron preservar después de una epidemia de amarillamiento letal que atacó a las palmeras de coco de toda la región peninsular en los años 1980. En abril de 2014 abrió sus puertas el Museo del Mar, un esfuerzo privado y gubernamental para darle a la comunidad un espacio cultural y de conocimiento.

Tiene límites administrativos con los siguientes municipios y/o accidentes geográficos, según su ubicación: al norte limita con el Golfo de México, al sur y oeste con Dzemul y al sureste con Telchac Pueblo.

La pesca, el turismo y la agricultura son las principales actividades económicas. Este municipio fue parte de la zona henequenera de Yucatán y su producción de henequén relativamente importante. Al declinar esta actividad, la pesca y el turismo han tomado mayor importancia.

Entre sus principales atractivos turísticos:

- Arquitectónicos: Existe una capilla dedicada a San Juan de Dios que fue construida en el siglo XVII.
- Arqueológicos: Hay dos pequeños yacimientos con vestigios mayas, *Xcambó* y *Misnay*.
- Fiestas populares: El día 13 de noviembre es el día en el que se celebra al santo patrono de Telchac Puerto, San Diego de Alcalá, durante la festividad se realiza la tradicional vaquería, se hacen procesiones religiosas, gremios y demás actividades que rinden honor al patrono de este Puerto.

D. San Crisanto

Ubicación: Coordenadas:  21°21'08"N 89°10'18"O

San Crisanto es una población del Municipio de Sinanché en el estado mexicano de Yucatán, México.

Se localiza a 51 kilómetros al este de Puerto Progreso, Yucatán.

San Crisanto ofrece un inolvidable recorrido por los manglares debido a que nuestros visitantes están en contacto constante con la naturaleza,

un viaje en alijo (góndola) por los canales de los manglares, los cuales tienen una profundidad de 25 centímetros, metro y medio de ancho y 1,200 metros de largo lo que permite ver el fondo del agua cristalina, durante el recorrido podrás observar aves, insectos, plantas, peces, mamíferos y reptiles, incluyendo cocodrilos.

Entre sus principales atractivos turísticos:

- Ecoturismo
- El cenote “Dzonot-Tzik” (cenote bravo)
- Hermosas playas con arenas blancas
- Charcas Rosadas
- Plantaciones de palmeras de coco
- Paseos por los manglares
- Festival del coco
- Festival del mangle
- Mural de San Crisanto
- Playa Buena Onda
- Cabañas del Ejido

E. Ría Lagartos

Ubicación: Coordenadas:  21°35'51"N 88°09'28"O

Toponimia: El nombre en idioma maya de esta localidad era Holkoben, mismo que se usó durante mucho tiempo después de la conquista de los españoles.

Ría Lagartos es una localidad costera de Yucatán, México, cabecera del mismo municipio, ubicado en el litoral norte de la península de Yucatán, al oeste del municipio de Tizimín. Se encuentra en la región denominada litoral norte del estado de Yucatán, a 165 km al oriente de Puerto Progreso.

El ecoturismo se ha convertido en una de las actividades principales de la región. La zona de manglares de río Lagartos y la reserva ambiental protegida cercana, denominada ría Lagartos, constituye un ámbito natural que atrae una gran cantidad de turistas locales y extranjeros principalmente europeos y en menor medida estadounidenses y latinos.

Método

Con el fin de llevar a cabo el diseño del documento de Gestión Ambiental de la Zona Costera de Yucatán, con las particularidades de cada una de las comunidades estudiadas, se utilizó el Método de planeación participativa ZOPP. Este método (por sus siglas en alemán Ziel-Orientierte Projekt-Planung, en español: Planeación de Proyectos Orientada a Objetivos), es un método participativo de reflexión y toma de decisiones por consenso, con equipos de trabajo interdisciplinarios y sin diferencia de jerarquías entre sus participantes, con moderación externa especializada. Su fundamento de trabajo es un diagnóstico participativo y la definición de una visión conjunta y una estrategia de acción concertada entre los participantes.

La metodología fue aplicada por el grupo de participantes en los talleres, constituidos por representantes de los diferentes usos del agua existentes y como invitados diferentes dependencias de los tres niveles de gobierno, vinculadas con las actividades productivas de los usuarios del agua; Instituciones de Investigación y Organizaciones No Gubernamentales, todos ellos con probada capacidad de análisis de la problemática de saneamiento de la cuenca. Se espera que este grupo continúe el proceso de planeación, apoye las gestiones necesarias para la generación o aportación de recursos técnicos, financieros y materiales, para la ejecución de las acciones establecidas, así como para promover la integración de comisiones de trabajo para el análisis y atención de asuntos específicos, relacionados con el documento de Gestión que habrá de obtenerse en el segundo año de este proyecto.

La metodología aplicada, consta de los siguientes instrumentos:

- a) *Árbol de Problemas*. Es el diagnóstico de la situación, realizado a partir de la identificación del problema central. Se vierten todos los problemas principales existentes en el área de análisis, relacionados con el problema central identificado. Estos problemas están a su vez vinculados entre sí mediante relaciones de causa - efecto, siendo los niveles inferiores causas de los problemas situados en los niveles superiores, con los cuales tiene una relación directa, expresada mediante una línea de unión.
- b) *Árbol de Objetivos*. Es un instrumento para la toma de decisiones, por ello, también se le llama Árbol de Decisiones. Se elabora a partir de la solución de los problemas identificados en el diagnóstico. Las situacio-

nes factibles y deseables que se derivan de la solución de cada uno de los problemas del diagnóstico. El conjunto de estos objetivos conforma el árbol de objetivos, del cual podemos seleccionar una estrategia óptima para el proyecto.

- c) *Análisis de Involucrados*. Es una caracterización de todos los involucrados determinando principalmente el interés que se tiene en el proyecto y expresando qué pueden aportar y qué no pueden aportar en cada una de las áreas de trabajo del proyecto, para el logro de los objetivos.
- d) *Matriz de Planeación del Proyecto (MPP)*. En ella, se expresa de manera integrada, la estrategia de ejecución del proyecto, con sus objetivos, sus resultados/productos, actividades principales, indicadores verificables objetivamente, fuentes de verificación y los supuestos. La matriz contiene la formulación estratégica del proyecto, es decir, sus formulaciones son de carácter general.
- e) *Planeación Operativa de Proyecto*. Contiene una desagregación de las actividades principales contenidas en la MPP en subactividades, con una asignación de atributos que permiten hacer administrables o monitoreables las actividades, como fechas de ejecución, responsables, etc. La Planeación Operativa del Proyecto deberá contener información sobre costos, cuando sean calculados posteriormente, ya que exista una claridad en los compromisos de ejecución de los involucrados.
- f) *Estructura de ejecución*. Se conforma una posible estructura de ejecución con responsables e instituciones y organizaciones de apoyo, tomando en cuenta el análisis de involucrados del proyecto y el programa detallado de acciones.

Los temas estratégicos definidos son:

- Defensa y reconocimiento del territorio marino costero
- Cambio climático
- Manejo colectivo de recursos costeros

Defensa y reconocimiento del territorio marino-costero

En la situación actual como se entiende desde las comunidades y pueblos ancestrales, los proyectos de inversión en los territorios presentan una amenaza a la soberanía, a los territorios de uso ancestral y al ecosistema

marino-costero y manglar. Los megaproyectos de inversión incluyen el desarrollo de grandes proyectos turísticos, la acuacultura industrial, los astilleros y caladeros a gran escala, construcción de presas hidroeléctricas y cualquier obra que detenga o desvíe el flujo hidrológico natural de los cauces que alimentan las zonas de manglar.⁹ Es importante hacer notar las intenciones de los tomadores de decisión (diputados y senadores) coludidos con inversionistas privados y que presentan proyectos de reforma a las Leyes y Normas que protegen los recursos naturales de los Territorios.

Es importante identificar y contar con un inventario de megaproyectos de inversión a nivel nacional que tengan un impacto sobre los Territorios, con el objeto de presentar resistencia a través de propuestas y el ejercicio de la soberanía.

Cambio climático

Los manglares se distinguen de cualquier otro ecosistema boscoso por ser los que concentran más carbono en el suelo, por ello su preservación es esencial para mitigar el cambio climático; la capacidad de los manglares para asimilar carbono en el suelo (del 49 al 98 % del total absorbido, según la profundidad) es mayor que la de cualquier otro ecosistema boscoso en el mundo, por ello su preservación resulta vital para mitigar los efectos negativos del calentamiento global. La pérdida por deforestación y exposición de los suelos genera la emisión de gases efecto invernadero (causante del cambio climático) como carbono y metano a la atmósfera.

En la Convención Marco sobre el cambio climático de las Naciones Unidas realizada en Cancún (2010) se establecieron las estrategias y acciones que deben adoptar los países participantes para lograr la mitigación y adaptación ante el cambio climático; en los acuerdos ahí tomados, se pide a los países en desarrollo que al elaborar o aplicar sus estrategias o planes de acción nacionales aborden, entre otras cosas, los factores indirectos de la deforestación y la degradación forestal, las cuestiones de la tenencia de la tierra. La gobernanza forestal, además de asegurar la participación efectiva de los interesados, como los pueblos indígenas y las comunidades locales.

⁹ RMI. "Red Manglar Internacional: Plan Estratégico 2014-2018". 39 pp. 2013

Manejo colectivo de recursos costeros

El manglar es la principal fuente de ingreso y alimento para las comunidades y pueblos ancestrales, por eso se debe reivindicar el carácter público del territorio marino-costero y los derechos colectivos de las comunidades y los pueblos ancestrales para decidir cómo utilizan los recursos naturales para el bien común. La privatización y el acaparamiento del territorio, la extracción de recursos y sobreexplotación para los intereses empresariales y privados presentan una amenaza para la soberanía económica de las comunidades y pueblos. Es importante buscar estrategias de manejo integral y colectivo de los recursos costeros que beneficien económicamente a los habitantes de la zona y mantengan el cuidado y preservación del ambiente marino costero y las zonas de manglar.

Para la aplicación del método ZOPP se requirió de un diagnóstico preliminar de la situación que se deseaba analizar. Posteriormente se hizo un análisis de la problemática con la participación de todos los Grupos de Planeación, y a través de una lluvia de ideas.

Primeramente, se determinó el “árbol de problemas”, en el cual se definió un problema central, cuáles eran las causas que originan el problema y posteriormente cuáles eran las consecuencias o efectos de ese problema central definido.

Acto seguido se determinó el “árbol de objetivos”, donde el problema central se convirtió en el objetivo central a resolver. Las causas del problema se convirtieron en los medios para alcanzar el objetivo central, y los efectos se transformaron en los fines perseguidos por el objetivo central.

Resultados

Síntesis del diagnóstico inicial – *problemática* con base en el trabajo de gabinete e investigación documental.

Se identificó como problema central el deterioro ambiental de las playas de la zona costera de Yucatán, para lo cual se determinaron una serie de causas:

- En cuanto a la insuficiencia de cultura y educación ambiental, entre sus causas se definió que se tiene una inexistencia de campañas de concientización, aunado a la presencia de apatía social, falta de información y la falta de programas de educación ambiental formal.
- Para la falta de ordenamiento, zonificación y reglamentos específicos, se determinó que es ocasionada y aunque se cuenta con un programa de ordenamiento para la entidad, faltan reglamentos locales para el uso de playas, junto a una falta de vigilancia.
- En la creciente contaminación, se consideró que es debido a que se tiene una disposición inadecuada de residuos y que no se separa por tipo, la presencia de sólidos orgánicos en agua y arena debido a la limpieza de pescado y mariscos, a los derrames de hidrocarburos en las playas, a las descargas de aguas residuales que son irregulares y a la falta de la aplicación de las leyes.
- Existe también una insuficiente infraestructura ya que no se cuenta con equipo de limpieza y mantenimiento, falta de baños públicos, regaderas, andadores y espacios deportivos.
- Las embarcaciones dedicadas a la pesca de productos del mar, al atracar en la playa, arrojan aceites quemados, vísceras y basura al mar.
- Se ha detectado que los habitantes de los asentamientos, depositan basura doméstica y otros desechos, que contaminan y deterioran la imagen de las playas.
- Las localidades de las playas no cuentan con servicios básicos necesarios como drenaje y saneamiento.
- Se carece de un relleno sanitario para la disposición adecuada de los desechos sólidos de la localidad de estas playas y comunidades cercanas, actualmente la basura se deposita a cielo abierto y en rellenos clandestinos entre el bosque de manglar.

- Existe un marcado desconocimiento de parte de la ciudadanía, de los aspectos legales administrativos, normatividad vigente y obligaciones relacionados con el cuidado del medioambiente.
- Basura que dejan los visitantes que acuden a la playa, motivado por la falta de contenedores ubicados en sitios estratégicos y de fácil identificación y acceso. En las playas hay escasos botes para la basura y demasiados pequeños que no son suficientes y los restaurantes no cuentan con contenedores amplios para su basura, ni hacen un buen manejo de sus residuos.
- Los turistas y habitantes del lugar desconocen en gran medida sobre la existencia del Programa México Limpio y de los beneficios y alcances del mismo.
- Las aguas de retorno generadas por la actividad turística e industrial, tienen como destino último el golfo de México y sus lagunas costeras, que actúan como un inmenso receptor de sustancias químicas y en los cuerpos de agua costeros donde estos desembocan y la zona estuarina, que constituye parte de la riqueza natural, recreativa y pesquera de la cuenca se ve afectada.

Diagnóstico con base a los talleres de planeación participativa

Los participantes definieron como problema central el “deterioro ambiental de la zona costera de Yucatán”, siendo las principales causas: el incremento de la contaminación de la zona costera, la reducción de superficie con manglar, la carencia de una cultura y educación ambiental, el desconocimiento de la situación real de degradación, que la legislación ambiental no se aplica eficientemente, la inexistencia de un ordenamiento ecológico y la insuficiente coordinación interinstitucional y con la sociedad. Todas estas causas tienen como efecto la reducción de la calidad de vida, ya que se afecta la salud, la actividad económica daños en los ecosistemas y biodiversidad (Anexo 1).

Se plantearon como objetivo del proyecto, “recuperación ambiental de la zona costera de Yucatán” a través de reducir la contaminación y recuperar la población de manglar, contar con una sociedad culta ambientalmente, con conocimiento real de la situación de la degradación, aplicación

de la legislación, ordenamiento ecológico en la zona costera y contar con una adecuada coordinación interinstitucional y con la sociedad (Anexo 2).

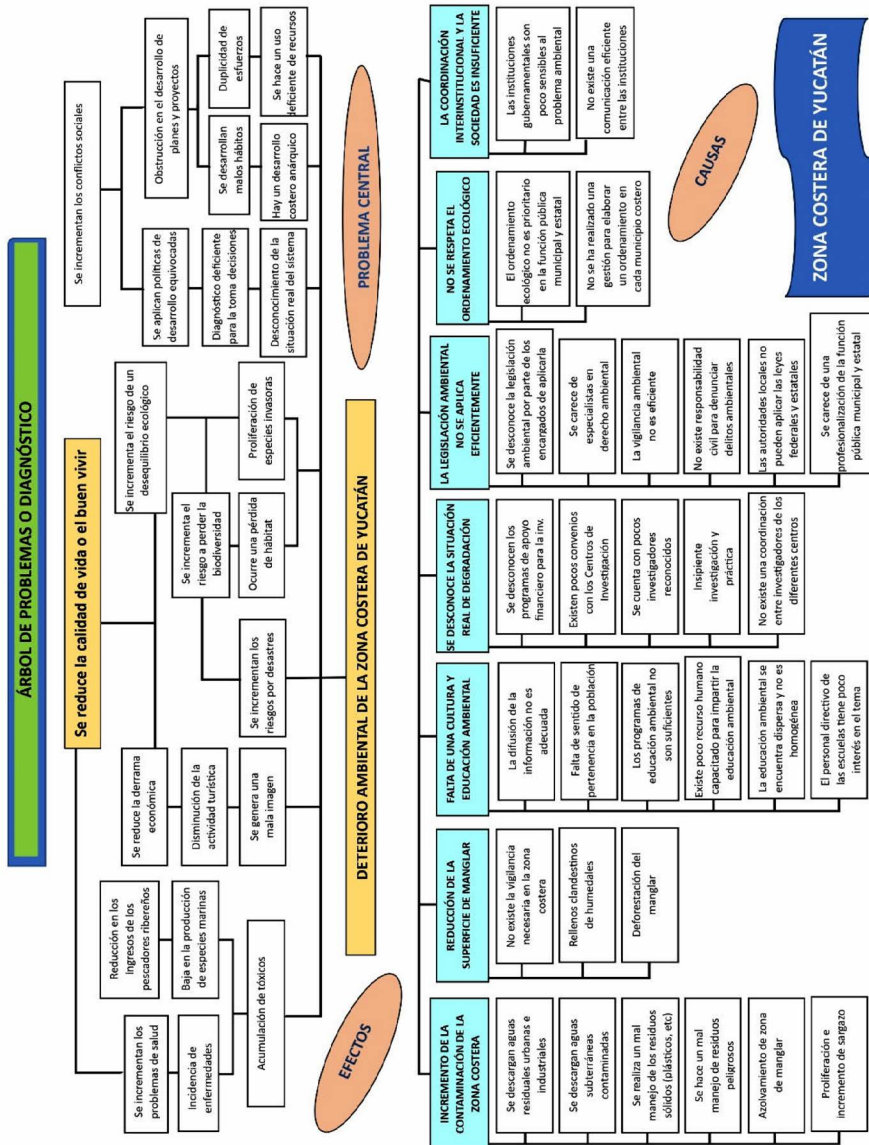
Consideraciones finales

Es necesario, como una estrategia de transformación social y ambiental, el empoderamiento de las comunidades mayas de la zona costera, pues a través de él, las personas, las organizaciones y las comunidades adquieren o mejoran su capacidad de control sobre sus vidas o sobre asuntos de interés específicos. Siguiendo esta idea, para mejorar la calidad de vida de los habitantes, es urgente generar espacios para el empoderamiento comunitario, a través de talleres culturales y programas de educación ambiental para una mayor participación ciudadana con disciplina comunitaria, el fortalecimiento de capacidades, la identidad social, la concienciación y el compromiso, que se debilitan cada vez más en la comunidad y de hecho, las problemáticas ambientales han comenzado a naturalizarse en gran parte de la población, lo que supone menos posibilidades de lograr transformaciones en el entorno.

Anexos

Anexo 1.

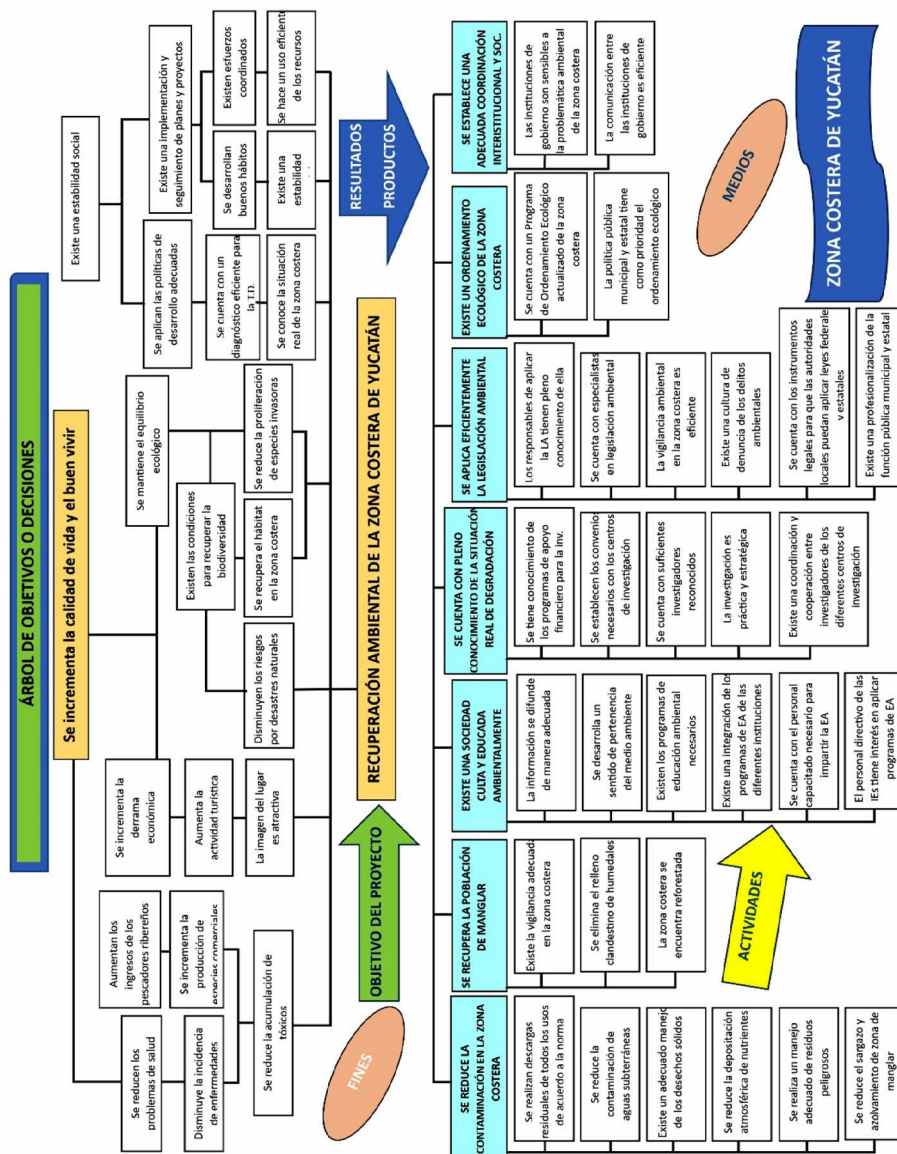
Árbol de problemas sobre el deterioro ambiental de la zona costera de Yucatán.



Fuente: Elaboración propia.

Anexo 2.

Árbol de objetivos o decisiones para la recuperación ambiental de la zona costera de Yucatán



Fuente: Elaboración propia.

Panel de Fotografías

Ría Celestún



Fotografía 1. Entrada a Celestún.



Fotografía 2. Ría Celestún con flamencos.



Fotografía 3. Embarcadero de Celestún.



Fotografía 4. Embarcadero de Celestún con basura.



Fotografía 5. Vertedero de basura en la reserva RBC.



Fotografía 6. Basura entre el manglar.

Sisal



Fotografía 7. Equipo de trabajo Ejido Sisal Puerto.



Fotografía 8. Líderes comunitarios Ejido Sisal Puerto.



Fotografía 9. Reunión de trabajo con líderes de Sisal.



Fotografía 10. Taller de planeación participativa.



Fotografía 11. Taller de Planeación Participativa

Telchac Puerto



Fotografía 12. Vertedero de basura a cielo abierto en manglar



Fotografía 13. Llegada a Telchac Puerto.



Fotografía 14. Construcciones que requieren relleno el para compactar y destruyen el manglar



Fotografía 15. Acelerada construcción entre manglar

Manglar



Fotografía 16. Mas construcción en Telchac Puerto
agua



Fotografía 17. Manglar enfermo por falta de flujo



Fotografía 18. Sargazo en playa de Telchac



Fotografía 19. Manglar incendiado



Fotografía 20. Manglar quemado

San Crisanto



Fotografía 21. Plazuela de San Crisanto.



Fotografía 22. Calles del Ejido San Crisanto.



Fotografía 23. Grupo de trabajo planeación.



Fotografía 24. Grupo de trabajo planeación.



Fotografía 25. Sargazo en playa de San Crisanto.



Fotografía 26. Con Comisariado Ejidal y presidente de Fundación San Crisanto.



Fotografía 27. Paseo por el manglar en San Crisanto.

Ría Lagartos



Fotografía 28. Entrada a ría Lagartos.



Fotografía 29. Malecón en playa de río Lagartos.



Fotografía 30. Basura entre el manglar.



Fotografía 31. Aguas rosadas.

Capítulo **2. 2**

Puentes, bloqueos y fayuca hormiga en la frontera México-Belice

Mélissa Gauthier
Universidad de Victoria

<https://doi.org/10.61728/AE24120050>

U yóolil

Fayuca, u k'áat u ya'alej, le ba'axo'ob ku yookbalo'ob ma' éejenili' tu xuulil noj lu'um ti'al ka u máansa'al konbile', jump'éeel ba'ax ku yúuchul tu belankil ayik'alil tu xuul noj lu'um yéetel ti' u “*globalización desde abajo*”. U kaajil Subteniente López ti' yaan tu xuul noj lu'ume', tu jáalil Río Hondo tu noojolil Quintana Rooe' leti' le u beeji mas k'a'ana'ano' ku k'uchul Belice. Naats' tuláakal le kaajnáalo'obo' ku meyajo'ob je'ex “súiniko'ob”, u k'áat u ya'alej, máako'ob ku máasiko'ob le puente ti'al u bino'ob te Zona ti' *Libre Comercio* (ZLC) yéetel ku suuto'ob tu noj lu'umil Mexico yéetel fayuca. Le úuch u je'ebel jump'éeel “túumben” puente k'ájoolta'an je'ex “Chactemal” tu xuulile' tu beetaj u p'áatal Subteniente López je'ex jump'éeel kaajal “ma' chika'ani”. Le xaak'alts'íiba' ku tsolik bix, ichil le lajunp'éeel ja'abo'ob tu walkila', u kaajnáalilo'obe' tu beetajo'ob u k'a'ana'ankunta'al u páajtalil ti'al u máano'ob te “úuchben” *puenteo* yéetel ti'al u ch'a'áooltiko'ob u meyajo'ob.

Resumen

La fayuca, es decir, la mercancía que entra de contrabando por la frontera para venderse de manera informal, es un fenómeno característico de las economías fronterizas y de la “globalización desde abajo”. La comunidad fronteriza de subteniente López, localizada en la ribera del Río Hondo al sur de Quintana Roo, es el paso más importante hacia Belice. La mayoría de los habitantes se dedican a trabajar como “hormigas”, es decir, personas que cruzan el puente para ir a la Zona de Libre Comercio (ZLC) y vuelven a cruzar del lado mexicano con fayuca. La apertura de un “nuevo” puente denominado “Chactemal” en la periferia de la población género que la comunidad de subteniente López se convierta en un pueblo “fantasma”. Este artículo describe como, a lo largo de la última década, miembros de la comunidad hicieron valer su derecho a cruzar el “viejo” puente y a continuar con su trabajo.

“Aquí todos nos dedicamos a eso, hombres, mujeres y niños también. Es la única forma de ganar dinero aquí, aunque sea 10 pesos por bolsa. Pero con 10 vueltas ya tengo 100 pesos. Hay días que los de la aduana se ponen pesados y nos quitan todo, salimos perdiendo porque hay que pagarle a la gente que viene a comprar, pero cuando nos dan chance hay que aprovechar.”

*G.G.C, 33 años, habitante de Subteniente López
Novedades de Quintana Roo, 28/11/2016*

Subteniente López: una comunidad y un puente internacional en la región fronteriza México-Belice

Subteniente López, denominada en sus orígenes Santa Elena, es una comunidad fronteriza localizada al sur de Quintana Roo, en la frontera de México con Belice. La frontera existente fue establecida en 1893 tras la firma del Tratado de Límites Mariscal-St. John (Romero Mayo y Benítez López 2014). El Río Hondo, límite natural entre ambos territorios, se puede cruzar por medio de un puente construido por el Gobierno Federal Mexicano en el año 1964. Numerosos aspectos de la vida en la frontera se verían transformados con la construcción del “Puente Internacional Subteniente López”. El puente facilitó el tránsito de mercancías y la actividad comercial fue creciendo con la creación del régimen de Zona Libre de Quintana Roo al principio de los años setenta.

La comunidad de Subteniente López estaba por vivir otro momento clave a partir de la segunda mitad de los años noventa con la instalación de la Zona de Libre Comercio (ZLC) situada en el distrito de Corozal, del otro lado del puente. La creación de la Zona de Libre Comercio (ZLC) en Corozal coincide con el declive de la industria de la caña de azúcar, motor de la economía en el norte de Belice. La Zona de Libre Comercio (ZLC) fue imaginada como una alternativa para atraer inversiones y generar empleo. La falta de fuentes de empleo era también un problema enfrentado por la comunidad de Subteniente López.

Subteniente López siempre ha debido su dinamismo al comercio que pasa por la frontera, aunque en un pasado albergó a una importante empresa estatal que aserraba la madera que se exportaba vía Belice. La clausura de esta empresa y el ingreso de México al GAT'T en 1984 provocó la caída comercial y la pérdida de actividades en este poblado.

Ken Rodríguez y Morales Barragán 2022, 108

La llegada de la Zona de Libre Comercio (ZLC) también concuerda con la desaparición de la zona libre de Chetumal tras la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá y provoca un aumento significativo de la movilidad hacia la frontera y de la actividad en la Aduana de Subteniente López. Surgieron entonces microempresas locales para la venta de comida, hospedaje, entretenimiento, estacionamiento de vehículos y demás servicios dirigidos a los visitantes que acudían a la Zona Libre para surtirse de productos sin impuestos. Como bien destaca Juan Carlos Arriaga-Rodríguez (2020, 277), es así que el contrabando hormiga o la fayuca se convirtió en el “principal generador de empleo e ingreso para un número importante de personas en comunidades como Subteniente López”.

Fronteras, puentes y economía de la fayuca

Según un artículo titulado ““Comercio Hormiga”, Ruina de Negocios en Chetumal”, los habitantes de Subteniente López aprovechan su cercanía fronteriza y la mayoría de ellos se dedican a trabajar como “hormigas”, es decir personas que transportan mercancía de la Zona de Libre Comercio (ZLC) al poblado. Un miembro de la comunidad llamado Juan explica cómo se dedica a pasar perfumes mientras otras personas del mismo ejido se encargan de transportar una gran variedad de mercancías como ropa, calzado, cigarros y licores:

A nosotros nos pagan un porcentaje por cada producto que traemos, yo me dedico a pasar perfumes de 3 en 3, durante el día he llegado a juntar hasta 30, para dama, caballero y hasta para niños

[...] y ahora que llega la temporada de diciembre, pues nos va mejor, porque traemos cosas extras como árboles artificiales, luces de colores, alimentos enlatados y ropa de invierno.

Diario Imagen de Quintana Roo, 29/11/2012

Es mi fascinación por la fayuca que me llevó al Puente Internacional Subteniente López. La “economía de la fayuca” (Sandoval Hernández 2023) fue el tema central de un trabajo de campo anterior llevado a cabo en la frontera Ciudad Juárez-El Paso para mis estudios de doctorado (Gauthier 2015). Efrén Sandoval Hernández, quien estudió el comercio de fayuca en la frontera de Texas y los tianguis de Monterrey, habla de la pertinencia del estudio de la fayuca en estos términos:

La economía de la fayuca resultó ser un muy buen ejemplo del proceso globalizador que sucede al mismo tiempo en muchos lugares, sostenido por la articulación entre instituciones sociales en el nivel local (familias, sindicatos, redes de migrantes —mexicanos, coreanos, chinos—, lazos de confianza, formas de vida) y procesos avasalladores, amplios y “globales” que en principio aparecen como ajenos a los primeros (tratados de libre comercio; políticas económicas implantadas por gobiernos; tecnologías como el contenedor; economías transnacionales “ilegales”).

Sandoval Hernández, 2023

El argumento central es que, tal como lo señalan los antropólogos Efrén Sandoval Hernández y Carlos Alba Vega, para entender las economías transnacionales “ilegales” es necesario ir más allá del problemático dualismo legal/ilegal:

La legalidad y la ilegalidad se pueden interpretar desde diversos puntos de vista. Las importaciones de muchos productos nuevos y usados, como ropa, teléfonos, bolsos, lentes, zapatos, que llegan de algunos países desarrollados y cada vez más de China a países en desarrollo sin pagar impuestos, son ilegales porque transgreden las reglas de la autoridad política formal de ciertos países, pero son “aceptables” y “lícitas” para los pequeños comerciantes, quienes consideran que tienen derecho a consumirlos o a ganarse la vida vendiéndolos.

Sandoval Hernández y Alba Vega 2022, 76

Rosa Carolina Dzib Suaste (2019) documenta los procesos de cambio vividos en la comunidad de Ignacio Zaragoza, popularmente conocida como Kilómetro Ochenta, a partir de la comercialización de mercancía de contrabando y la importancia que esta tuvo en el desarrollo de la región. La originalidad de esa obra se basa en su marco metodológico y la utilización del tsikbal:

Por último, el contrabando al ser una actividad que se califica como ilegal y de comercio informal que se ha practicado en diferentes sectores de la sociedad y países, y que con su grado como de “prohíbo” hace necesario que el tsikbal sea usado para recuperar las historias de hombres y mujeres que vivieron el proceso de comercialización de la mercancía de contrabando en la comunidad del Kilómetro 80.

Dzib Suaste 2019, 15

El trabajo de la autora representa un aporte único al estudio de la fayuca y a la literatura de la microhistoria y, aunque no hago uso del tsikbal, en el análisis de artículos periodísticos que sigue, también intento comprender y narrar la historia desde la perspectiva de las personas y comunidades involucradas. Mis recorridos etnográficos a través de los puentes de Ciudad Juárez y del Puente Internacional Subteniente López me dieron a entender esos espacios de límite y su fuerte carga simbólica en términos similares a lo que María Dolores Linares (2009) pudo observar acerca del trabajo de las “paseras” en la frontera argentino-paraguaya. Como bien expresa Linares, el puente que une la ciudad argentina de Posadas con su vecina paraguaya de Encarnación además de representar la base material y simbólica de la unión con la otra orilla del río también es la representación simbólica de significados múltiples. Los puentes fronterizos, según Linares, pueden significar la unión y el vínculo tanto como la disputa y la tensión.

Lo mismo se puede decir en relación con el “antiguo” puente fronterizo, ubicado enfrente de la vieja estación aduanera y la avenida principal de la localidad de Subteniente López. Largas filas de personas que buscan ser contratadas para sacar mercancía como “burritos”, colchones viejos utilizados por los contrabandistas para arrojar las bolsas con fayuca desde

el puente y evitar pasar por la aduana, un elemento aduanal con un bastón metálico en mano corriendo hacia fayuqueros para impedir les el paso, tri-fulca entre presuntos fayuqueros “hormiga” y agentes aduanales de Belice son escenas que forman parte de la cotidianidad sobre el puente que une la ciudad de Subteniente López con la Zona de Libre Comercio en Corozal.

En las páginas que siguen, les voy a contar lo que paso en Subteniente López después de la inauguración de un nuevo puente internacional denominado “Chactemal” a poco más de un kilómetro del poblado. Esta crónica de un pueblo fronterizo y de sus puentes se inspira en los estudios de arquitectura de Brenda Cenicerros y Catherine Ettinger (2019) sobre el espacio fronterizo entre Ciudad Juárez y El Paso. Las autoras revelan, a través de un análisis experimental-etnográfico, la existencia de un paisaje histórico articulado por los puentes internacionales:

cada puente tiene sus propios elementos y aspectos que lo distinguen y lo vuelven único dentro de un sistema de conexión fronterizo, de una zona que es determinada por la historia, por lo urbano, y que a la vez forman un paisaje urbano lleno de elementos compartidos, divididos, entrelazados.

Cenicerros y Ettinger 2019, 16

En el caso de Subteniente López, el nuevo puente internacional “Chactemal” representó desde el principio una fuente de inquietud para la comunidad debido a su localización en la periferia de la población. El temor de perder la actividad económica que generaba el flujo vehicular a través del “viejo” puente era muy común entre los habitantes del poblado. La construcción del nuevo cruce fronterizo no podía llevarse a cabo sin la expropiación de terrenos ejidales y la cooperación de los habitantes de Subteniente López. El gobierno se reunió con los pobladores y les aseguró que el “nuevo” puente solamente se usaría para el tránsito de camiones de carga entre los dos países y que el tránsito vehicular ligero se mantendría

en el puente tradicional existente.

La inauguración del nuevo puente fronterizo “Chactemal” y el cierre del antiguo puente

“Este puente es una obra de infraestructura estratégica para ambas naciones, que impulsará el esfuerzo colectivo de planeación y desarrollo dirigido a afrontar y aprovechar la globalización mediante la integración de la región mesoamericana”

*Roberto Borge Angulo
Gobernador de Quintana Roo
Diario Respuesta, 23/11/2012*

Tras seis años de haber iniciado la obra en el 2007, el nuevo “Puente Internacional Chactemal”, que conecta los territorios de Quintana Roo y Belice sobre el río Hondo, se puso en operación el día 15 de mayo 2013. Durante una visita de supervisión del nuevo cruce fronterizo en 2012, Felipe Calderón, que estaba a punto de decir adiós a la Presidencia de México, afirmó que en seis años se había logrado una modernización histórica de las aduanas de México y que el Puente “Chactemal” era una obra que garantizaría mayor eficiencia. Enfundado en una guayabera blanca, el presidente iba acompañado por el gobernador de Quintana Roo y el vice primer ministro de Belice. Cada uno a su vez, dieron un discurso detrás de un podio con un letrero que decía “con aduanas modernas construiremos los cimientos de un México próspero”. Como en otros proyectos de infraestructura fronteriza en el resto del país, la nueva garita aduanal vino equipada con mayores elementos tecnológicos de revisión para limitar el contrabando de mercancías, especialmente el denominado contrabando “hormiga” o fayuca. Parado frente a la nueva y luminosa garita aduanal y a su letrero gigante con la palabra MÉXICO, el presidente indicó que la apertura del nuevo cruce fronterizo iba a generar un mayor desarrollo económico y más oportunidades de progreso para las familias de la región. Pero la profecía de Felipe Calderón nunca se cumplió para la comunidad de Subteniente López.

La sorpresa para la población de Subteniente López fue que, cuando se abrió a la circulación el nuevo puente fronterizo “Chactemal”, las autoridades aduanales anuncian al mismo tiempo que el antiguo puente quedaría abierto exclusivamente para el paso peatonal de ida y vuelta y para el paso de vehículos ligeros hacia la zona libre de Belice. Eso quería decir que los vehículos provenientes de Belice o Centroamérica ya no podrían ingresar a México cruzando el “viejo” puente. A partir de esa fecha, el retorno de vehículos a México tendría que hacerse exclusivamente por el “nuevo” puente internacional “Chactemal” ubicado fuera del pueblo. Así lo explica Argüelles Lagos, delegada de la comunidad fronteriza de Subteniente López:

“En un principio se nos aseguró que el puente de Chactemal solo sería para importaciones y el cruce antiguo sería el paso normal a la zona libre, pero de último minuto cambiaron las cosas, sin considerar las graves afectaciones a la economía que esto ocasionaría.”

*Sara Argüelles Lagos
delegada de la comunidad fronteriza Subteniente López
La Verdad Noticias, 24/12/2021*

Pretextando la escasez de recursos humanos, el gobierno federal rompió su promesa de mantener abierto el “viejo puente”, mientras el “nuevo puente” sería exclusivo para vehículos de carga, lo que provocó la reducción del flujo vehicular por la población de Subteniente López. “Nos encontramos desde el “pueblo fantasma” de Subteniente López en la frontera Belice-Chetumal” se puede escuchar en un reportaje en vivo del periódico Por Esto! compartido en su página Facebook. Por su parte, Carlos Omar Zapata Cantú, delegado sindical de la Unión Nacional de Transportistas para el Cambio (UNTRAC), afirmó que Subteniente López se estaba convirtiendo en “pueblo fantasma” debido a la apertura del nuevo puente fronterizo. ‘Pueblicidio’ es otra expresión que aparece con frecuencia en los titulares de los diarios locales en relación con la apertura del nuevo puente y sus efectos negativos sobre la economía de Subteniente López (Expediente Quintana Roo, 22/05/2013).

Fayuqueros, puentes fronterizos y bloqueos

A poco más de un mes de su apertura, más de 100 manifestantes con pancartas en mano bloquean por más de seis horas la entrada al nuevo puente “Chactemal” para exigir la reapertura del antiguo puente (*El Financiero*, 24/06/2013). Mientras las autoridades del Gobierno Federal hacen oídos sordos a las demandas de los pobladores, algunos representantes locales les aconsejan “adaptarse a la situación” (*Periodistas Quintana Roo*, 9/7/2014). Durante el mes siguiente, la garita de Subteniente López se convierte en el escenario de un enfrentamiento entre elementos de la aduana y del ejército, fuertemente armados, y cientos de compradores “hormigas” que intentaban cruzar la frontera por el puente viejo, con bolsas llenas de mercancías en mano. El diario *Por Esto!* titula su artículo del 18 de Julio 2013 de la siguiente manera: “Zafarrancho en la aduana entre militares y aduaneros con ‘fayuqueros’” explicando en su interior como los agentes aduanales se esforzaban de cerrar por completo todas las posibles salidas de la aduana de Subteniente López para evitar la huida de los compradores “hormigas” que iban dispuestos a todo por salir con su mercancía del recinto fiscal (*Por Esto!*, 18/07/2013)

Según el artículo, la tensión escaló al interior de las oficinas aduanales por prohibirles el paso, al grado de que surgieron los gritos y los empujones. Cuando el administrador de la aduana interviene para “poner orden” informa a las “hormigas” que “tenían que realizar el pago del impuesto correspondiente si querían salir con la mercancía o en su defecto no podrían pasar como “antes” lo hacían” (*Noticaribe*, 18/07/2013). Algunos de los manifestantes señalaron que un militar golpeó a una señora, mientras que el titular de la dependencia federal, Raymundo Regato Loyola, insultó a otras. Doña Jovita Miranda, una de las afectadas, dijo:

Mire, nosotros aquí nos ganamos la vida con unos centavos, pues no hay empleo en el pueblo y ahora no nos dejan trabajar, pero al intentar reclamar mis derechos uno de los soldados me dio una cachetada, yo me defendí como pude.

Noticaribe, 18/07/2013

Como bien lo muestra el testimonio de Doña Miranda y como lo hace no-

tar Linares (2009) en el caso Posadas-Encarnación, desde el punto de vista de los trabajadores transfronterizos, “el puente representa una posibilidad frustrada, el maltrato y las injusticias sufridas diariamente para ejercer sus actividades laborales” (Linares, 2009:64). Un año después del enfrentamiento entre fayuqueros y el administrador de la aduana, Raymundo Regato Loyola es removido de su cargo en medio de un escándalo de corrupción en la garita aduanal de Subteniente López (*Noticaribe*, 26/08/2014). A penas llegado a la Aduana Fronteriza de Subteniente López, su sucesor, Carlos Guzmán Leuffer, asegura que tiene como misión de facilitar el comercio exterior entre México y Belice, así como “poner orden en casa” y terminar con maltrato hacia visitantes de la Zona Libre (*Noticaribe*, 1/09/2014).

Los cambios de ese tipo son algo muy común en las aduanas del país, pero no son siempre percibidos como algo positivo por los fayuqueros. En reacción a la llegada de un nuevo administrador de Aduana a principio de 2018, un grupo de fayuqueros colocó piedras, troncos y ramas para bloquear el acceso al nuevo puente internacional Chactemal. La cobertura mediática de ese bloqueo hace referencia a una “rebelión” de fayuqueros en la frontera con Belice (*El Quintana Roo*, 28/03/2018). Los manifestantes dijeron bloquear el nuevo puente en respuesta a los abusos por parte del nuevo administrador de la Aduana. Según ellos, ya no podían trabajar sin complicaciones como lo hacían “antes” de la llegada del nuevo encargado de la Aduana:

Antes había el “acuerdo” de que “las hormigas” podrían pasar cierta cantidad de mercancía procedente de la Zona Libre de Belice sin restricciones. Además, había control de los fayuqueros, inclusive estaban empadronados en una base de datos. También había disposición de coadyuvar con el personal de la Aduana para evitar verdaderas actividades ilícitas, pero con la llegada de Gaytán Osuna todo eso fue revocado y no hubo apertura para el paso de fayuca, actividad de la que dependen más de 100 familias.

El Quintana Roo, 28/03/2018

El episodio que sigue ocurrió en el puente antiguo de Subteniente López un año antes e ilustra muy bien el clima de tensión que se puede observar

en los cruces fronterizos en ciertos momentos. Los hechos sucedieron cuando agentes aduanales de Belice sobrepasaron el límite fronterizo fijado a la mitad del llamado “puente viejo” con el objetivo de decomisar “pacas” de ropa que presuntos fayuqueros “hormiga” intentaban cruzar hacia el lado mexicano. En un video difundido en las redes sociales, se puede observar un grupo de fayuqueros con gafas y paliacates tratando de recuperar las pacas de ropa esparcidas en el puente. Los fayuqueros, que están obviamente muy enojados, reprochan a los agentes aduanales su ingreso en territorio mexicano y sus amenazas con armas de fuego. “Ustedes llegaron a México, las bolsas son de nosotros, las bolsas estaban en México” gritan de un tono provocador los fayuqueros a la cara de los agentes beliceños. “¿Por qué estás sacando arma si estás en México puto?”, se escucha una voz en medio de una serie de empujones entre los fayuqueros y los agentes aduanales de Belice (*Quintana Roo Express*, 26/01/2017). Tras verse superado en número, podemos ver los agentes beliceños tratar de dialogar con los fayuqueros sin mucho excito, antes de retirarse hacia el otro lado. La tensión se mantuvo por varios minutos. Cabe destacar que los enfrentamientos de esa naturaleza entre fayuqueros y agentes aduanales de Belice son muy poco frecuentes.

Mucho más común, aseguran los fayuqueros, son los acosos de las autoridades beliceñas hacia ellos. Según ellos, existen límites que las autoridades no deben pasar:

La gente no se va a dejar que les roben, estamos chambeando acá, los hechos sucedieron entre México y Belice, hubo lesionados, un oficial, precisamente porque la banda no se deja, una vez invadiendo acá, la gente se alteró, perdió el control y tenemos videos que muestran que ellos entraron del lado mexicano a robar, a golpear y a sacar armas de fuego, debería haber una sanción, aquí la gente del pueblo nos ayudamos y nos echamos la mano

La Jornada Maya, 26/01/2017

La situación explosiva observada ese día en el antiguo puente no debe, dice el fayuquero, tomarse a la ligera porque hay un riesgo que se convierte en un conflicto de mayores proporciones. En ese caso, advierte, los fayuqueros tendrían el apoyo de toda la población de Subteniente López. Los

puentes fueron el escenario de muchos más enfrentamientos en los meses que siguieron. Para los fayuqueros, los puentes internacionales, tanto los viejos como los más modernos, son la representación simbólica de significados múltiples. Los puentes fronterizos son escenarios de lucha, pero también pueden servir de refugio. Durante otro enfrentamiento con agentes de la Policía Estatal Preventiva (PEP) en mayo de 2017, los fayuqueros se refugiaron en el antiguo puente, donde autoridades mexicanas no tienen jurisdicción. Desde allí con gritos e insultos exigieron la reapertura de la circulación en el puente, porque según es su fuente de subsistencia (*Clic Noticias*, 31/05/2017). Desde más de un mes, por acuerdo bilateral entre México y Belice, las autoridades habían tomado la decisión de cerrar el flujo vehicular por el viejo puente, para que todo el acceso sea por el nuevo, donde hay, “supuestamente”, más control.

Pero, cuando se trata de fayuca, habría que ser más que ingenuo para creer que el nuevo puente constituye un obstáculo insuperable para la fayuca. Eso es muy evidente, por ejemplo, en el caso de una de las tácticas utilizadas por los fayuqueros para introducir bolsas y cajas cargadas con fayuca a través del nuevo cruce fronterizo o, más bien, a un costado del puente. Mientras se permite el paso de ida y vuelta a peatones por el viejo puente Subteniente López, por el nuevo puente “Chactemal” no se permite pasar caminando. Eso es porque entre la aduana y el puente propiamente dicho existe un angosto tramo carretero amurallado de aproximadamente tres kilómetros de largo, con muros rematados con rollos de alambres de púas.

Ya se está volviendo rutinario ver a todas horas del día y a la vista de los automovilistas que transitan a través de este paso fronterizo, personas pasando su carga a través de la barda perimetral que tiene el puente hacia suelo mexicano. La mayoría de las veces los contrabandistas estacionan sus carros en sentido contrario al flujo vehicular rumbo a México, esto para utilizar los vehículos como peldaños o escaleras. En lo alto de la barda perimetral se encuentra una persona sentada recogiendo la mercancía prohibida, que después se resguarda en domicilios o ranchos cercanos de la comunidad de Subteniente López.

Noticaribe, 29/01/2016

Con el objetivo de evitar la revisión aduanal y militar en la nueva garita aduanal Chactemal, algunos fayuqueros cortaron la reja que se encuentra en la parte superior de la barda perimetral del puente para abrir una brecha. Este hueco que mide aproximadamente 2 metros de ancho se encuentra a aproximadamente un kilómetro antes de llegar a la garita aduanal, justo en donde existe una pequeña curva que crea un punto ciego entre la garita y el puente. Para poder abrir el hueco que hay en la reja, los fayuqueros que esperan del otro lado la empujan con palos, y con ello crean la abertura por donde es pasada toda la mercancía. La persona que recibe la mercancía, la tira por encima del puente a otros fayuqueros que esperan del otro lado, quienes finalmente la introducen a territorio mexicano sin tener que pasar por la aduana mexicana. Aunque el boquete es sellado periódicamente por las autoridades, evitar que el agujero vuelva a ser reabierto por los contrabandistas, ha resultado imposible (*Noticaribe* 28/11/2015).

Con el cierre del antiguo puente, mucha gente migró a otros lugares a trabajar y la mayoría de los que se quedaron se han dedicado a trabajar como “hormigas” según Martha Gorocica Martínez, delegada de la comunidad (*Quintana Roo Hoy*, 3/08/2018). A manera de broma, los habitantes comparan a la comunidad de Subteniente López con aquel pueblo ficticio “Radiator Springs” de la película animada *Cars*, ya que viven una situación similar (*Por Esto! de Quintana Roo*, 23/05/2013). La comunidad de Subteniente López se mantuvo luchando por la reapertura del “viejo” puente durante más de seis años a medio de manifestaciones y bloqueos carreteros. Al fin de julio 2019, pobladores de Subteniente López se llevaron la sorpresa de ver que la garita aduanal operaba y estaba abierta en ambos sentidos, tanto para aquellos vehículos que se dirigían a Belice como para los que ingresaban a territorio mexicano (*Por Esto!* 30/07/2019). Las autoridades federales anuncian por fin la reapertura y rehabilitación total del puente fronterizo de Subteniente López en cumplimiento a uno de los compromisos presidenciales de Andrés Manuel López Obrador. El director general de Aduanas del SAT, Ricardo Ahued Bardahuil explicó que:

la reapertura del tránsito vehicular en las dos vías en este puente, permitirá establecer las condiciones para que el poblado fronterizo recupere su capacidad económica, dependiente del flujo de viajeros a través de esta frontera, que se perdió hace seis años por la apertu-

ra del cruce fronterizo “chactemal”, ubicado fuera del pueblo.

Noticaribe, 7/08/2019

Según un informe solicitado por el gobierno federal poco antes, la apertura del nuevo puente “Chactemal” originó una afectación directa a las poblaciones cercanas, desplomando su economía y rompiendo diversas cadenas productivas. La rehabilitación completa de las operaciones en el viejo puente era la única forma de reactivar la actividad económica de la zona y ofrecer a sus habitantes la posibilidad de reestablecer una economía formal para el sustento de sus familias. José Luis Pech Várguez, senador por Quintana Roo, dijo a cerca de las instrucciones del gobierno federal de Andrés Manuel López Obrador, que se habían dado “porque el presidente no quiere pueblos muertos, quiere pueblos en donde exista esperanza para los jóvenes y para todos los que lo habitan.” (*Noticaribe*, 7/08/2019).

La fayuca, los fayuqueros y los puentes forman parte de la vida cotidiana de los pueblos fronterizos como Subteniente López. Incluso durante la pandemia de la COVID-19, cuando los puentes fronterizos se mantenían “cerrados”, no se detuvo la fayuca en la frontera. El trasiego de la fayuca se hacía por las noches a través del río Hondo con la ayuda de cayucos antes de llegar a las bodegas en Subteniente López (*Sol de Yucatán*, 11/12/2020). La fayuca y los fayuqueros cruzan y seguirán cruzando la frontera por los dos puentes internacionales, el viejo, tanto como el nuevo.

Referencias

- Alba Vega, Carlos, Gustavo Lins Ribeiro y Gordon Mathews. 2015. La globalización desde abajo. *La otra Economía Mundial*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- Arriaga-Rodríguez, Juan Carlos. 2020. “Dinámicas Transfronterizas en la Región de Frontera México-Belice: Tipos, Características y Localización Geográfica.” En *Dinámicas y Conflictos en una Región Transfronteriza: México, Guatemala y Belice*, editado por Mónica Toussaint y Marisol Garzón, 251-290. México: CIESAS, I. Mora, COLEF, México.
- Ceniceros, I. Brenda y Catherine Ettinger. 2019. “Los Puentes Internacionales como Elementos Históricos de Identidad Fronteriza.” *Revista*

Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos 3 (1): 11-26.

Dzib Suaste, Rosa Carolina. 2019. "El Pueblo de la Fayuca: El caso de la Comunidad del Kilómetro Ochenta." Tesis de Licenciatura en Lengua y Cultura. México: Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.

Gauthier, Méliisa. 2015. "Los 'comerciantes hormiga' Mexicanos de la Región de El Paso y Ciudad Juárez: Las Tensiones entre la Globalización, el Aumento de la Seguridad y los Nuevos Regímenes de Movilidad." En *La Globalización desde Abajo: La Otra Economía Mundial*, editado por Carlos Alba Vega, Gordon Mathews y Gustavo Lins Ribeiro, 254-283. México, DF: El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica.

Ken Rodríguez, Crucita Aurora y Federico Morales Barragán. 2022. "Diseño Institucional del Comercio no Formal en Regiones Fronterizas: una Propuesta Metodológica." En *El Orden Mundial Reconfigurando las Teorías, las Políticas Públicas Regionales y sus Resultados Migratorios*, editado por Martínez Pellegrini, Venegas Herrera, M.A.C.; Amparo Tello, D.; y Crucita Aurora Ken Rodríguez, 103-114. México: UNAM-AMECIDER.

Linares, María Dolores. 2009. "Un Puente En La Zona Transfronteriza: Representaciones Sociales, Identidades y Conflicto. El Caso Posadas–Encarnación." *Estudios Fronterizos* 10 (20): 47–77.

Romero Mayo, Rafael I. y Jazmín Benítez López. 2014. "El Proceso Histórico de Conformación de la Antigua Payo Obispo (Hoy Chetumal) Como Espacio Urbano Fronterizo durante la Etapa de Quintana Roo como Territorio Federal." *Península* 9 (1): 125–140.

Sandoval Hernández, Efrén, y Carlos Alba Vega. 2022. "Introducción: Dossiê "Prácticas Económicas entre la Informalidad y la Ilegalidad: Reflexiones desde América Latina." *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 26 (1): 71-87.

Sandoval Hernández, Efrén. 2023. "Relevancia y Actualidad del Estudio de la Fayuca." *Ichan Tecolotl* 35 (375), <https://ichan.ciesas.edu.mx/relevancia-y-actualidad-del-estudio-de-la-fayuca/>

Artículos periodísticos

- Clic Noticias*, 2017. “Nuevo Enfrentamiento entre Fayuqueros y Policía Estatal Preventiva en Subteniente López.” Mayo 31, 2017 <https://www.clicnoticias.com.mx/nuevo-enfrentamiento-entre-fayuqueros-y-policia-estatal-preventiva-en-subteniente-lopez/>
- Diario Imagen de Quintana Roo*. 2012. ““Comercio Hormiga, Ruina de Negocios en Chetumal.” Noviembre 29, 2012 <https://diarioimagenqroo.mx/noticias/?p=35691>
- Diario Respuesta*, 2012. “Supervisan Puente Fronterizo “Chactemal.” Noviembre 23, 2012 https://issuu.com/diariorespuesta/docs/respuesta_20121124132028
- El Financiero*. 2013. “Comerciantes Bloquean Puente Fronterizo México-Belice.” Junio 24, 2013 <https://www.elfinanciero.com.mx/politica/comerciantes-bloquean-puente-fronterizo-mexico-belice/>
- El Quintana Roo*, 2018. “Rebelión de Fayuqueros en la Frontera con Belice.” Marzo 13, 2018 <https://elquintanaroo.mx/rebellion-de-fayuqueros-en-la-frontera-con-belice/>
- Expediente Quintana Roo*. 2013. “Pueblicidio en la Frontera Sur; Advierten Desaparición de la Comunidad de “Subteniente López” ante Funcionamiento del Nuevo Puente México-Belice.” Mayo 22, 2013 <https://www.expedientequintanaroo.com/2013/05/pueblicidio-en-la-frontera-sur.html>
- La Jornada Maya*, 2017. “Disturbio en frontera México-Belice.” Enero 26, 2017 <https://www.lajornadamaya.mx/nacional/155839/disturbio-en-frontera-mexico-belice>
- La Verdad Noticia*, 2021. “Cierre de Puente y Pandemia de COVID-19 Acaban con la Economía del Poblado Fronterizo; Urgen Intervención del Gobierno Federal.” Diciembre 24, 2021 <https://laverdadnoticias.com/quintanaroo/Subteniente-Lopez-condenado-a-ser-pueblo-fantasma-20211224-0136.html>
- Noticaribe*, 2014. “Remueven a Administrador de Aduana de Subteniente López.” Agosto, 26, 2014 <https://noticaribe.com.mx/2014/08/26/remueven-a-administrador-de-aduana-de-subteniente-lopez/>

- Noticaribe*, 2014. “A Poner Orden en Casa”: Nuevo Administrador de la Aduana de Subteniente López dice que Acabará con Maltrato hacia Visitantes de la Zona Libre.” Septiembre 1, 2014 <https://noticaribe.com.mx/2014/09/01/a-poner-orden-en-casa-nuevo-administrador-de-la-aduana-de-subteniente-lopez-dice-que-acabara-con-maltrato-hacia-visitantes-de-la-zona-libre/>
- Noticaribe*. 2015. “Cierran Huecos en el Puente Chactemal: Refuerzan Seguridad en la Frontera sur para Frenar Ilícitos.” Noviembre 28, 2015 <https://noticaribe.com.mx/2015/11/28/cierran-huecos-en-el-puente-chactemal-refuerzan-seguridad-en-la-frontera-sur-para-frenar-ilicitos/>
- Noticaribe*, 2016. “Trafican ‘fayuca’ en las Narices de Fiscales en Subteniente López.” Enero 26, 2016 <https://noticaribe.wordpress.com/2016/01/29/trafican-fayuca-en-las-narices-de-fiscales-en-subteniente-lopez/>
- Noticaribe*, 2019. “Autoridades Federales Anuncian la Reapertura Oficial del Puente Fronterizo “Subteniente López” que Conecta a México con Belice.” Agosto 7, 2019 <https://noticaribe.com.mx/2019/08/07/autoridades-federales-anuncian-la-reapertura-oficial-del-puente-fronterizo-subteniente-lopez-que-conecta-a-mexico-con-belice/>
- Novedades de Quintana Roo*. 2016. “Las mochadas más Fuertes son para los de la Aduana.” Noviembre 2016 <https://sipse.com/novedades/frontera-mexico-belice-mercancia-zonalibre-pirata-fayuca-traffic-hormiga-aduana-232343.html>
- Periodistas Quintana Roo*, 2014. “Aguántense”, dicen a Habitantes de Subteniente López, Julio 9, 2014 <https://periodistasquintanaroo.com/principales/aguantense-dice-funcionario-estatal-habitantes-de-subteniente-lopez/>
- Por Esto! de Quintana Roo*, 2013. “Apertura de Nuevo Puente Fronterizo trae la Ruina a la Comunidad de Subteniente López.” Mayo 23, 2013 <https://noticaribe.com.mx/2013/05/23/apertura-de-nuevo-puente-fronterizo-trae-la-ruina-a-la-comunidad-de-subteniente-lopez/>
- Por Esto!*. 2013. “Zafarrancho en la Aduana entre Militares y Aduaneros con ‘Fayuqueros”” Julio 18, 2013 <https://noticaribe.wordpress.com/2013/07/18/zafarrancho-en-la-aduana-entre-militares-y-aduaneros-con-fayuqueros/>

Por Esto! de Quintana Roo, 2019. “Rehabilitan Cruce Fronterizo.” Julio 30, 2019 <https://www.poresto.net/quintana-roo/2019/7/30/rehabilitan-cruce-fronterizo-114210.html>

Quintana Roo Hoy, 2018. “Subteniente López: Un Pueblo Fantasma.” Agosto 3, 2018 <https://quintanarooohoy.com/subteniente-lopez-un-pueblo-fantasma/>

Sol de Yucatán. 2020. “Contrabando, en su Pleno Esplendor.” Junio 16, 2020 <https://solquintanaroo.mx/contrabando-en-su-pleno-esplendor/>

Sol de Yucatán, 2020. “Imparable Contrabando de Belice a México y Viceversa.” Diciembre 11, 2020 <https://solyucatan.mx/imparable-contrabando-de-belice-a-mexico-y-viceversa-2/>

Capítulo 2.3

El *iknal* en Marx y el *tsikbal* de los mayas: justicia climática y la ecología moral en la selva maya

José E. Martínez-Reyes
University of Massachusetts, Boston

<https://doi.org/10.61728/AE24120067>

U yóolil

Le múuch' ts'íiba' ku beeta'al yo'olal tsikbal [maaya], u k'áat u ya'alej, yo'olal u tsoolilo'ob u miatsilil, ti' u báak'paachil yéetel u tuukulil kili'ichil maaya'ob ichil noj talamil ti' u k'exel bix anik k'iin te *Antropoceno*o', yéetel u noj talamil tu meyajil kool, yaan ba'ax u yilo'ob tu k'ajlayil Kolonyaa yéetel u le ka ts'o'ok lela'. Le talamili'ob ti' u suukbe'enilo'ob maaya'obe' je'ex jump'éeel ts'ookbalil le *privatización* yéetel u luk'sa'al lu'umil koolo'obo' je'ex u yaantalil *acumulación originaria*, ku tso'olol waye' bey jach k'a'ana'antako'ob yo'olal u kanáanta'al ecología moral tu k'áaxil u lu'umil maaya'ob. Le o'osale' kin ch'a'aóolto'on u tse'ekt'aanil *ecológico* ti' Marx je'ex jump'éeel yaan tuláakal tu'ux yéetel kin meyajo'ob yéetel u t'aanil maaya "iknal" yo'olal in tsoláantik ba'axten u tse'ekt'aanil láayli' k'a'ana'an. U talamilo'ob u k'áaxilo'ob maaya'obe' k'a'abéet u méenta'al mejen kaajo'ob, chéen wa le maa-ya'obo' yaan ti'ob u náayil ti'al ka u múul kanáanta'al yóok'ol kaab [*justicia climática*] yéetel kuxtalilo'ob.

Resumen

Este capítulo se centra en tsikbal maya, es decir, en las explicaciones culturales, ecológicas y religiosas mayas de la actual crisis climática del Antropoceno y la crisis de la agricultura tradicional, que están ligadas a la historia colonial y poscolonial. Los desafíos a las prácticas culturales mayas como resultado de la privatización y desposesión de la tierra ejidal como proceso de acumulación originaria se tratan aquí como fundamentales en la defensa de la ecología moral de la selva maya. Es por esto que utilizamos la crítica ecológica de Marx como omnipresente y utilizamos el concepto maya de iknal para explicar porque su crítica aún tiene relevancia. Los desafíos de la selva maya deben abordarse dentro de un espacio radical, si los mayas tienen alguna esperanza de lograr justicia climática y ecológica.

“Le k’aaxo’ ak kuxtal, chen ba’ale’ k’aabet meyajtik” (El monte da vida, pero hay que trabajarlo)

Eulogio Cruz, X-Hazil Sur

“El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza.”

Karl Marx, El Capital

“Le k’aaxo’ ak kuxtal, chen ba’ale’ k’aabet meyajtik” (El monte da vida, pero hay que trabajarlo). Aún recuerdo cuando don Eulogio Cruz, tatich macehual de X-Hazil Sur (Quintana Roo) me compartía esta frase de sabiduría en medio de una conversación sobre la selva maya, su futuro y las amenazas que enfrentan los mayas macehuales. Es una frase sencilla, pero profunda. Este tipo de conversación (*tsikbal*) tiene un carácter que va más allá de una mera plática. Envuelve un intercambio íntimo que trascendencia a través del tiempo (Castillo Cocom y Castañeda 2021). La coyuntura en que ocurre es importante contextualizarla. Desde finales del siglo XX y comienzos del XXI, los mayas macehuales del centro de Quintana Roo, México, acompañados por los seres forestales y multiespecies con los que han convivido durante generaciones están experimentando profundas transformaciones. La expansión del turismo, los megaproyectos de desarrollo como el Tren Maya, los cambios en la tenencia de la tierra, la privatización de tierras comunales (ejidos) y los crecientes períodos de sequía y lluvias extremas asociados con el cambio climático están ejerciendo una enorme presión sobre la capacidad de los mayas para continuar con prácticas como la milpa que han sido la actividad por excelencia en la que se relacionan en el mundo natural (*yookol k’aab*). para proporcionar seguridad alimentaria y nutrición diversa a sus comunidades (Terán y Rasmussen 2009). La milpa y el trabajo colectivo han sido claves para la sobrevivencia y prosperidad de los mayas desde el colapso del Período Clásico, pasando por el colonialismo español y más adelante el yucateco y mexicano.

Sin embargo, el cambio climático está exacerbando una disminución de la agricultura tradicional que tiene implicaciones importantes para la justicia climática y la salud, incluida una creciente dependencia de una dieta

procesada y menos nutritiva, y las consecuencias para la salud asociadas con la inseguridad alimentaria. Además de los desafíos del cambio climático, existen desafíos relacionados con la conservación de la biodiversidad. ¿Cómo explican los mayas los cambios? ¿Cómo se adaptan a estas nuevas circunstancias que desafían su relación con el mundo natural?

Además del *tsikbal*, un concepto de filosofía maya que continúa desarrollándose es el *iknal* que es

la cualidad de estar presente/ausente a un mismo tiempo en todas partes, en todo momento y en continuo movimiento (independientemente si se está físicamente o no). Es la capacidad de ser sin estar, porque nunca se es o se está de manera perpetua debido a la fluidez de la incertidumbre de nuestros etnoéxodos -que no se limitan a la ubicación física o estatus-, sino a los espacios que transitan y escapan hacia otras sinfonías identitarias que me transforman de golpe y que me permiten actuar como un agente plenamente consciente de mis intenciones y de mis acciones (Castillo Com 2021).

El concepto de *iknal* puede aplicarse a personas, situaciones, o cosas que no son exclusivamente del mundo maya. Es por esto que se me ocurre que *iknal* explica como el espectro de Karl Marx continúa siendo omnipresente particularmente en lo que respecta a la “crítica despiadada de todo” dentro del orden (o desorden) capitalista y cómo se despliega en la península de Yucatán. Ya sea como crítica de los procesos de capitalismo extractivista, capitalismo verde, o desposesión de tierras. Además de la crítica al capital, Marx estaba preocupado por los múltiples formas de propiedad comunal no-occidental.

El *iknal* es útil para entender el pensamiento de Marx ya que este no es unísono ni estático. Por, ejemplo, alguien podrá preguntar de cuál Marx nos estamos refiriendo, el llamado “joven Marx”, el más filosófico y preocupado por la alienación y la naturaleza del ser humano o al “viejo Marx” más interesado en la crítica rigurosa de economía política y en las posibilidades de trascender el modo de producción capitalista. El que haya varios Marx presenta de por sí el carácter *iknalítico* de su pensamiento. De hecho, en este caso me refiero a otro Marx. Uno descubierto más recientemente, un Marx ecológico que comenzaba a preocuparse por los límites naturales y en la fractura metabólica de la naturaleza (Foster 2000) y que

nos puede dar claves de lo que representa esta crítica en el llamado antropoceno (Saito 2022, 2023). Utilizar un concepto indígena para entender el pensamiento de un europeo puede parecer inusual. Lo cierto es que lo contrario ha ocurrido desde la colonización de las Américas. Pensando en Marx iknalíticamente, podemos tener una conversación y explicación mucho más horizontal y además entender por una parte los procesos y esquemas de desarrollo capitalista brutal y desmedido, y por otra parte, el tsikbal mayas confrontar y resistir dichos procesos.

Basado en entrevistas realizadas con agricultores mayas de las aldeas de X-Hazil Sur y Tres Reyes y en observaciones etnográficas, este capítulo se centra en *tsikbal* maya, es decir, en las explicaciones culturales, ecológicas y religiosas mayas de la actual crisis climática del antropoceno y la crisis de la agricultura tradicional, que están ligadas a la historia colonial y poscolonial. Los desafíos a las prácticas culturales mayas como resultado de la privatización y desposesión de la tierra ejidal como proceso de acumulación originaria se tratan aquí como fundamentales. Es por esto que utilizamos la crítica ecológica de Marx como omnipresencia *iknalítica*. Los desafíos de la selva maya deben abordarse si los mayas tienen alguna esperanza de lograr la justicia climática y ecológica.

A continuación, documentamos las respuestas comunitarias a la injusticia climática. Las dos aldeas tomaron medidas para prevenir la expansión del acaparamiento de tierras y reforzaron su conocimiento ecológico tradicional y sus estrategias de adaptación para mantener su ecología moral con el monte, lo que les permitió negociar los acontecimientos que están provocando que los líderes locales cuestionen lo que les espera en el futuro; el futuro del monte, la salud y el bienestar de los mayas.

En este capítulo, nos propusimos explicar la situación actual de la agricultura tradicional de los mayas, mostrando que la desigualdad y el cambio climático están estrechamente vinculados con el avance de procesos de acumulación y desposesión. Comenzamos con la perspectiva histórica de los eventos que explican quiénes son los mayas y los tipos de conflictos étnicos y territoriales que han tenido que soportar para proteger su cultura, tierra y recursos. La segunda sección describe el auge del turismo, particularmente la construcción de Cancún, y cómo este evento inició un auge que transformó radicalmente a los pueblos mayas peninsulares y como

afectó la geografía y la relación con su entorno una parte significativa de la población local. La tercera sección muestra cómo un plan para privatizar la naturaleza con la excusa de proteger la tierra (capitalismo verde) como mecanismo de compensación de carbono amenaza la tenencia de la tierra y la justicia climática para los mayas. Finalmente, discutimos la ecología moral de la milpa y cómo los agricultores mayas mediante el *tsikbal* explican y se adaptan al cambio climático para evitar mayores injusticias.

La guerra social maya: desposesión y acumulación originaria

Para proporcionar un contexto integral sobre la situación de la selva maya, la desigualdad, las interpretaciones históricas de los conflictos raciales, étnicos y de clase deben ocupar un lugar central. Los mayas que habitan en la actual Zona Maya del centro de Quintana Roo son, en su mayoría, descendientes de los rebeldes que se alzaron en armas contra los blancos yucatecos y los ladinos en uno de los acontecimientos más importantes de la historia mexicana, la Guerra de Castas de Yucatán, o Guerra Social Maya, que duró oficialmente de 1847 a 1901 (Reed 1971, Lapointe 1997). Este evento ha sido catalogado como la revuelta indígena más exitosa en la historia del Nuevo Mundo debido al éxito de los mayas al establecer una autonomía completa de los gobiernos yucateco y mexicano hasta 1901, cuando las tropas mexicanas llegaron a la capital política y religiosa de la región, conocida como Noj Kaj Santa Cruz Balam Ná para los mayas, o Chan Santa Cruz para los mexicanos.

La guerra social maya se debió al intento de las élites yucatecas y mexicanas de controlar y someter a los mayas y sus bosques en la modalidad extractivista para explotar los ricos recursos naturales de la zona, así como para expandir y consolidar su frontera hacia Belice. Para el *iknal* de Marx, esto representaría una pieza clave de acumulación originaria para la formación de capital (Marx 2017). Una vez que los mexicanos recuperaron el control de la región, la madera (cedro y caoba) y el chicle (chicozapote) se convirtieron en productos importantes para la expansión del capitalismo extractivista peninsular. Los yucatecos también declararon que la exportación de estos productos traería progreso y desarrollo a una región etiquetada como “atrasada” y “bárbara”.

Los macehuales tenían fama de ser feroces rebeldes que mantuvieron alejadas a las empresas capitalistas mexicanas de exploración y extracción durante muchas décadas, con algunas excepciones. Permitieron la extracción de madera a los británicos desde Belice para asegurar las armas y suministros necesarios para pagar el esfuerzo bélico. Sin embargo, después de la guerra, el gobierno mexicano inició una campaña de pacificación que incluyó el establecimiento de escuelas en español para niños mayas. Además, un auge en la industria del chicle abrió la Zona Maya a la explotación forestal por parte de forasteros ayudados por algunos líderes rebeldes mayas. Además, los resultados de la Revolución Mexicana comenzaron a sentirse en la región después de 1934, cuando el presidente Lázaro Cárdenas implementó la reforma agraria en Quintana Roo. Los nuevos ejidos fueron vistos como una de las medidas más radicales de justicia social porque otorgaban títulos de propiedad a los campesinos sin tierra. Alfonso Villa Rojas cuenta que para los mayas este no era el caso ya que ellos ya tenían la tierra y por eso se resistieron inicialmente a la creación de ejidos (Villa Rojas 1978). El programa de redistribución de tierras de la Revolución Mexicana ha sido uno de los más profundos de América Latina. Las redistribuciones continuaron organizándose en Quintana Roo durante la década de 1950. Esto tuvo resultados mixtos entre la población mexicana, pero efectivamente usurpó gran cantidad de selva y tierras comunales de los mayas. Esta fue una desposesión descomunal. A diferencia de una gran cantidad de lugares en México donde las cuestiones de tenencia de la tierra eran un problema importante y la raíz de la desigualdad, los macehuales habían ocupado y comprometido la península oriental y no estaban vinculados a ejidos. Al final, una parte de la región fue designada como tierra ejidal, restringiendo la tenencia de la tierra de los mayas en lugar de ampliarla. Sin embargo, la designación los convirtió en propietarios legales de tierras a los ojos del Estado, lo que protegería a los promotores inmobiliarios y a los ladinos en los años siguientes. Años más tarde, proyectos de desarrollo masivo, como la creación de Cancún y la expansión de la industria turística, así como proyectos de conservación constituyeron otra gran usurpación de territorios de la selva maya.

En la década de los 1970, México promovió el turismo como herramienta de crecimiento económico, particularmente en Quintana Roo. La creación de Cancún encabezó este crecimiento. Convirtió un pequeño

pueblo pesquero aislado en un enorme complejo hotelero y foco del desarrollo del capitalismo posindustrial. Durante los últimos treinta años, Quintana Roo ha sido uno de los estados de más rápido crecimiento económico y demográfico de México. La población se duplicó durante el período de 1990 a 2000, debido a la migración desde otros estados mexicanos. Esta masiva industria turística transformó profundamente los noventa kilómetros de costa entre Cancún y Tulum, creando nuevos espacios turísticos a lo largo de prácticamente todas las playas. La industria turística cooptó toda la simbología maya y la desplegó en la zona costera Riviera Maya con fines promocionales. Se han construido una gran cantidad de hoteles, desde mega hoteles hasta “ecohoteles” de pequeña escala. Marx hablaba de la fetichización de las mercancías (2017) y el turismo fetichizó la cultura maya y hacerlo todos maya: Hotel Maya, Zona Maya, Costa Maya, Tren Maya.

El turismo ha tenido enormes repercusiones en las comunidades mayas de Yucatán. Muchos mayas fueron reclutados para trabajar en los empleos peor pagados, principalmente en trabajos de construcción y servicios en las ciudades turísticas. De regreso a sus respectivas comunidades, los agricultores eventualmente abandonaron sus milpas, lo que provocó cambios en la calidad de su nutrición y en su relación con el medioambiente. Mientras se producían estas transformaciones, la conservación de la biodiversidad también comenzó a alterar significativamente el paisaje, especialmente después de la creación de la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an en 1986. En principio, las reservas naturales fueron una respuesta positiva a la rápida disminución de la biodiversidad al proteger áreas ricas en flora y fauna que se consideran importantes a medida que el capitalismo extractivo continuaba expandiéndose a nivel mundial. Sin embargo, su implementación ha sido a expensas o en detrimento de las comunidades indígenas locales (Martínez-Reyes 2016).

Las comunidades cuyas tierras ejidales rodean la reserva de la biosfera han sido presionadas o convencidas para participar en “proyectos de desarrollo alternativo” con la promesa de generar fuentes alternativas de ingresos. Con un papel cada vez mayor de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) para enfrentar los desafíos de la biodiversidad y el cambio climático, las

organizaciones no gubernamentales (ONG) proliferaron y pudieron obtener fondos para promover proyectos de “uso sostenible” dentro de los parámetros de las definiciones de la UNESCO. Ejemplos de proyectos de este tipo en las últimas dos décadas van desde la agricultura orgánica hasta la cría de loros para el mercado de mascotas, pasando por senderos de ecoturismo, muebles rústicos, y hasta la fabricación de artesanías para el mercado turístico. Las comunidades comenzaron a sentirse hastiadas porque los proyectos de desarrollo nunca despegaron y nunca vieron los beneficios del considerable tiempo y esfuerzo invertidos en esas iniciativas. Un ejemplo fue cuando las mujeres de la comunidad de Tres Reyes desarrollaron artesanías complejas y que requerían mucho tiempo (siluetas de animales del bosque hechas con alas de mariposa) pero no tenían planes ni recursos para comercializarlas. La intención de tales proyectos era empujar a las comunidades a depender más del “desarrollo alternativo” y menos de su agricultura itinerante tradicional que requiere quemas, lo que es visto como una amenaza ambiental para los administradores forestales y los ambientalistas. En última instancia, los proyectos generaron pocos o ningún ingreso, pero les quitaron un tiempo crítico a la agricultura tradicional, la caza y otras actividades domésticas que contribuyen al bienestar de los mayas.

Desposesión, capitalismo verde e injusticia climática: el tsikbal maya y el iknal de Marx

La injusticia climática en Quintana Roo está siendo perpetuada por esquemas de privatización que han tenido éxito en debilitar y reducir terrenos ejidales y las formas de tenencia tradicional de la tierra. La privatización y mercantilización de la tierra está creando tensiones dentro de las comunidades mayas entre las personas que quieren continuar con el actual sistema ejidal y aquellas que se ven presionadas a vender sus derechos a la tierra a través de planes de conservación de la biodiversidad que se está llevando a cabo en las comunidades alrededor de la Biosfera de Sian Ka'an. Roberto Hernández, expropietario del banco Banamex y una de las personas más ricas de México, inició un esquema de “capitalismo verde” plan de comprar derechos de tierras ejidales a agricultores individuales que

vivían en pueblos desde Tulum y se extendían hacia el sur hasta la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an en lo que se conoce como la Zona Maya. Hernández, junto con su esposa, crearon un fideicomiso de conservación llamado Fundación Claudia y Roberto Hernández con la supuesta intención de "proteger la Selva Maya". Crearon la Alianza Selva Maya en 2010 para desarrollar proyectos de conservación para "preservar la abundancia natural de la península de Yucatán" reuniendo a ONG ambientalistas, gobierno, capital privado, fundaciones y representantes de ejidos para desarrollar estrategias de conservación incluyendo la promoción de servicios ecosistémicos (créditos de captura de carbono, por ejemplo). Este tipo de programas y políticas están siendo apoyados por el Programa REDD+ (Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal) de las Naciones Unidas. En última instancia, el plan de fideicomiso de conservación de Hernández es una privatización *de facto* de la naturaleza, o una apropiación de tierras verdes, ya que compraron extensiones de tierra. Los agricultores mayas locales nos transmitieron que, al utilizar grupos de terceros llamados "prestanombres", Hernández convenció falsamente a la gente local para que vendieran sus derechos sobre la tierra prometiéndoles miles de pesos. Los miembros de la comunidad mencionaron que Hernández también simultáneamente atrae a funcionarios del gobierno agrario para que aprueben tales transacciones. Estos acaparamientos de tierras también han sido documentados por otros investigadores de la zona.

Las preocupaciones de los líderes regionales mayas se están materializando en el ejido Tres Reyes. Supimos que una persona que representaba a Hernández compró ocho derechos ejidales. Posteriormente en una reunión ejidal en Tres Reyes, el comprador confirmó que trabajaba para Hernández (Comunicación personal). Cada miembro del ejido de Tres Reyes tiene acceso a aproximadamente cuatrocientas hectáreas de tierra. Si bien es una gran cantidad de tierra, la mayor parte del ejido es cubierta forestal y la práctica agrícola tradicional asciende a solo unas pocas hectáreas en producción cada año. Sin embargo, si una persona tiene ocho derechos ejidales, tendrá derecho de uso sobre aproximadamente 3,200 hectáreas. La intención de la fundación es acumular tierras y declarar que todo es bosque protegido para aprovechar los programas económicos de servicios ecosistémicos. Si esta tendencia continúa, la fundación de Hernández se

beneficiaría enormemente y privaría de sus derechos a los mayas a pesar de ir en contra de la intención de REDD+, quienes afirman que “REDD+ requerirá el pleno compromiso y respeto por los derechos de los pueblos indígenas y otras comunidades dependientes de los bosques”.

Para empeorar las cosas, Hernández ya compró otras tierras ejidales. La prensa local encontró que Hernández usó los nombres de miembros de su familia para comprar lo que equivale a la mayoría de los derechos ejidales en el ejido Pino Suárez, justo al sur de Tulum. A los líderes mayas les preocupa que la tierra que se supone es para uso de los agricultores mayas, “la tierra que Dios nos ha dado”, como ellos atestiguan, pronto desaparezca. Hernández está aprovechando la terrible situación económica (en particular, la extrema dificultad de cultivar suficientes alimentos en sus campos de maíz debido al cambio climático) y atrajo a los agricultores mayas con miles de pesos, que vieron como una panacea para atender sus necesidades inmediatas. Sin embargo, al vender sus derechos ejidales, esencialmente regalaron sus derechos sobre la tierra por una pequeña suma. En el ejido de Tres Reyes los precios pagados variaron. La primera persona vendió el suyo por setenta mil pesos (aproximadamente seis mil dólares estadounidenses). Otros pidieron más dinero al ver que el comprador estaba dispuesto a pagar más. Sin embargo, ahora todos se encuentran en una situación en la que no tienen tierra para trabajar.

Un número sustancial de mayas de esta región ha trabajado en la industria turística en algún momento de sus vidas. Paradójicamente, la industria del turismo provocó y ofrece una fuente alternativa de ingresos a la inseguridad alimentaria. Muchos mayas compartieron historias de cómo los recortes debido a la temporada baja de turismo hicieron imposible encontrar trabajo, lo que los obligó a regresar a la zona. Según explicaron, tener acceso a la tierra es crucial. Si otras opciones fracasaban, el acceso a la tierra se convertía en su red de seguridad. Si la privatización continúa consolidándose cada vez más, conducirá a una mayor marginación de los macehuales. Investigaciones adicionales deberían examinar si la pandemia de COVID-19, que afectó gravemente al turismo, ha acelerado el regreso de los mayas que habían abandonado sus comunidades. A pesar de estas ventas de tierras, durante las primeras especulaciones, algunos miembros de la comunidad vieron con qué rapidez gastaban lo que consideraban

mucho dinero y con qué rapidez desaparecía su sensación de seguridad económica. Esto les hizo pensar sobre la importancia de la tierra para las futuras generaciones.

Es en esta coyuntura que el *tsikbal* sobre la ecología moral de la selva maya comienza a escucharse. Como expresó un miembro de la comunidad:

Nunca renunciaré a mis derechos. *Mi tatich* [abuelo] decía que quien entrega su tierra renuncia a su futuro. Esta es la tierra para mis nietos. ¿Por qué renunciarías a la tierra de tus nietos? No entregaré mi tierra por ningún dinero del mundo. (Entrevista personal, junio de 2016).

Este *tsikbal* maya evoca el *iknal* de Marx cuando nos dice:

Desde el punto de vista de una formación económico-social superior, la propiedad privada del planeta en manos de individuos aislados parecerá tan absurda como la propiedad privada de un hombre en manos de otro hombre. Ni siquiera toda una sociedad, una nación o, es más, todas las sociedades contemporáneas reunidas, son propietarias de la tierra. Solo son sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como *boni patres familias* [buenos padres de familia], a las generaciones venideras Marx (Vol 3. 2017).

Quienes logran sobrevivir sin tener que vender encuentran cierta seguridad y satisfacción en estar en sus tierras y más aún “legarlas mejoradas”. Algunos que habían migrado y regresado expresaron que la vida en el bosque, aunque dura, sigue siendo una fuente de placer y un medio para continuar las tradiciones relacionadas con su tierra, en contraposición a la vida agotadora de las industrias de servicios y construcción. Grupos de defensa indígena en Quintana Roo condenaron el esquema de permitir la privatización de derechos ejidales porque reconocen que va en detrimento del futuro de sus comunidades. Además, la usurpación de tierras mayas constituye una burla de la supuesta misión de REDD+ de respetar los derechos de las poblaciones indígenas. REDD+ debería rendir cuentas por hacer la vista gorda ante el acaparamiento de tierras verdes porque su programa socava la lucha por la justicia climática.

El tsikbal de los mayas, la milpa y el cambio climático

Los mayas que viven en comunidad con las múltiples especies de la selva tienen un profundo compromiso con su entorno. Su actitud hacia el medioambiente surge de la lucha cotidiana para hacer que los recursos de su tierra sean lo más productivos posible para su supervivencia y al mismo tiempo fomentar una práctica forestal que fomente la biodiversidad. Durante siglos, la milpa ha proporcionado una dieta diversa y nutritiva. Si bien los mayas se han adaptado con la tierra para enfrentar diferentes desafíos, la agricultura tradicional ha sido un proceso continuo de adaptación y aprendizaje que han practicado durante mucho tiempo. Trabajar en la milpa, los huertos familiares y la caza, aunque son trabajos duros, son prácticos y gratificantes para ellos. En esta sección, proporcionamos una descripción general de la jardinería tradicional, particularmente la milpa, el conocimiento ecológico tradicional involucrado y cómo los mayas yucatecos perciben y explican los cambios asociados con el calentamiento del planeta.

La vida en la Zona Maya gira en torno al ciclo anual de la milpa. Todas las actividades de los mayas se centran en los procesos, actividades y rituales asociados con esta práctica agrícola. Para los observadores externos, que incluyen ambientalistas, personal de ONG, administradores estatales e incluso algunos antropólogos, el proceso de la milpa parece simple: los agricultores mayas seleccionan una parcela de tierra y luego “cortan el bosque, lo queman, lo plantan, lo desyerban y lo limpian”. cosecharlo”. La simplicidad del modelo contradice la complejidad e integralidad de la milpa en la ecología moral maya.

Por “ecología moral” queremos decir que una masa crítica de macehuales de la selva maya tiene una relación íntima con el bosque que impregna su compromiso cotidiano con su entorno natural. Combina historia, identidad, creencias espirituales, comunión con otras especies y ganarse la vida con el mundo de la milpa. Si lo examinamos más de cerca, el proceso de la milpa es mucho más complejo de lo que parece. Si bien no podemos captar completamente la complejidad aquí, lo siguiente es un bosquejo del proceso de la milpa y su lugar dentro de la ecología moral.

En entrevistas en Tres Reyes y X-Hazil Sur, los agricultores hablaron de uno de los mayores problemas asociados con la milpa: la disminución de la producción de maíz. “Ya no produce como antes. Hace mucho tiempo, entre una y tres hectáreas durarían todo el año; ahora plantamos cinco o más y no produce suficiente para todo el año”, dice el agricultor maya Josué Ek Balam (comunicación personal). La comunidad ha notado recientemente una disminución en las lluvias y el tamaño del dosel del bosque es más pequeño que antes. Las generaciones más jóvenes están particularmente desanimadas por la necesidad de realizar mayores esfuerzos para producir un maíz de menor rendimiento, y ven que cada vez resulta más difícil ganarse la vida en la agricultura, incluso si se combina con otras actividades productivas.

Aunque vivir en el bosque nunca es fácil, la mayoría de los miembros de la comunidad atribuyen las fluctuaciones del rendimiento de los cultivos al cambio climático. Además de la falta de lluvias, Ek Balam dijo que estos cambios se pueden notar en el carácter del suelo y en los árboles. En otra comunidad tuvimos la oportunidad de caminar por el bosque con Florentino Can Ek, quien además de agricultor también es apicultor. Una vez que llegamos a sus colmenas para suministrar agua, nos explicó que las abejas están produciendo menos y muriendo más rápido que antes. También lo atribuyó al cambio climático.

Una de las principales preocupaciones expresadas a lo largo de nuestras entrevistas fue el cambio en el patrón de lluvia. Los mayas se enfrentan a mayores períodos de sequía asociados con el cambio climático. Estos cambios están ejerciendo una enorme presión sobre sus recursos (el bosque, la vida silvestre del bosque, su agricultura tradicional) y los hacen más dependientes de los subsidios gubernamentales. Las dificultades también alientan la emigración para encontrar los relativamente pocos empleos que ofrece la industria del turismo. Ante esta serie de dificultades, los líderes locales, incluidos los dignatarios mayas asociados con la Iglesia de la Cruz Parlante, continúan cuestionando las perspectivas para las generaciones futuras. Como pueblo que ha soportado luchas profundas, incluidas invasiones y guerras, a menudo responden con un sentimiento apocalíptico.

Uno de los agricultores se quejó de que cada vez es más difícil obtener permisos para quemar tierras, que es una parte esencial de la preparación

para la siembra en la agricultura migratoria. Los cambios en los patrones de lluvia están haciendo que las cosas sean más impredecibles. “La siembra del maíz generalmente se hacía en mayo; ahora tenemos que plantar una parte en mayo y otra en junio”, dice Eulogio Cruz de X-Hazil (comunicación personal, junio de 2018) explica con más detalle: “La lluvia no cae cuando debería. En los últimos años las lluvias se han retrasado. Teníamos una práctica llamada en maya *xtik imuk*, que consiste en sembrar maíz, frijol y calabaza en tierra seca justo antes de que llueva. Cuando llueve, todo el maíz crece alto y nivelado. Simplemente hermoso. Pero ahora no podemos sembrar porque las lluvias se han retrasado cada vez más. Esto significa que la práctica del *xtik imuk* se está perdiendo. El año pasado tuvimos que esperar hasta que lloviera”. Dice que el maíz seguirá creciendo cuando se plante después de las primeras lluvias, pero es diferente. Sin embargo, también ha notado el patrón opuesto: “Hay momentos en que la lluvia empieza antes de lo habitual. Hace dos años, llegó la lluvia en abril y yo no había quemado ni limpiado completamente mi parcela. Tuve que sembrar maíz sin quemarlo. Entonces, el clima parece haber cambiado enormemente”. Las olas de calor son otra gran preocupación. “El sol está calentando más que antes”, dijo Cab. “En maya decimos ‘*Jach choko’ k’in*’ (El sol calienta mucho). Se siente como si se estuviera acercando a nosotros”. Hizo hincapié en “*Jach*”, que significa “muy”, y la frase se utiliza para referirse al cambio climático en general. Otro agricultor hizo una conexión con el aumento de plagas y el cambio climático, y comentó que “la milpa ha sido invadida por más plagas. Se nota al sembrar una hectárea de chile”. Los pimientos se cultivan para venderlos en el mercado y notó que la cantidad y calidad eran más difíciles de lograr debido a las plagas, que, lamentó, los obligaban a usar pesticidas. Señaló que los huertos domésticos, que incluyen tomates, sandías, plátanos y plátanos, se desarrollan bien sin pesticidas.

Don Eulogio también observa que el cambio climático está afectando a la vegetación forestal y a su fauna. “He notado cómo los animales no encuentran suficiente comida en el bosque y están atacando nuestros cultivos de raíces y árboles frutales, no los frutos de los árboles de los que normalmente comen. Ahora dependen más de nuestra mano de obra”. (ibid.) Otro ejemplo de problemas con la vida silvestre es el aumento de

encuentros cercanos con jaguares que se acercan al pueblo. Los macehualles dicen que los depredadores como el jaguar solían mantenerse alejados porque tenían suficiente comida en el bosque.

El cambio climático también ha intensificado los huracanes y tormentas, y esto estaba en la lista de preocupaciones de los mayas. Don Eulogio nos dijo que desde hacía mucho tiempo se temía a los huracanes. Expresó con certeza que el clima ha sido alterado. Cuando se le preguntó a qué atribuye el clima más cálido, respondió que los humanos son los responsables. Particularmente, precisó, que continúan con la deforestación y todas las fábricas en las grandes ciudades. Por eso, sostiene, “nunca podemos renunciar a las reforestaciones”. Esta observación apunta a la injusticia del cambio climático. Don Eulogio vio claramente que las cosas que se hacen en el exterior están afectando el medio ambiente y la comunidad local. Asimismo, vio que el cambio climático era causado por la industrialización y la deforestación. Don Eulogio mencionó “reforestaciones” porque constantemente está plantando árboles. Él ve esto como una forma de ayudar al bosque y, en última instancia, a la comunidad, tanto a nivel local como en general.

Dicho tsikbal maya de sabiduría sobre cambio climático evoca otra intervención iknalítica de Marx sobre la deforestación:

El desarrollo de la civilización y de la industria en general se ha mostrado tan activo desde tiempos inmemoriales en la destrucción de los bosques, que, frente a ello, todo lo que ha hecho en sentido inverso para la conservación y producción de los mismos es en rigor una magnitud evanescente (Marx 2017, Vol 3).

Aunque el argumento causal del cambio climático basado en la quema de combustibles fósiles se escucha con mucha frecuencia en estos días, los mayas tienen otra explicación para los cambios profundos, uno que fue profetizado por los tatiches macehualles. “Nuestros abuelos eran sabios”, dice Pedro Canul (entrevista personal). “Recuerdo que cuando era niño, mi abuela me decía que los *huaches* [término usado para los extranjeros blancos] iban a construir una carretera de cuatro carriles y que ese sería el principio del fin del mundo”. Lo relató mientras ampliaban de dos a cuatro carriles la carretera Tulum-Felipe Carrillo Puerto, lo que abrió las

puertas a la privatización de terrenos ejidales. Parte del terreno ha sido parcelado y han comenzado a aparecer carteles de propiedad privada a lo largo de las carreteras. Otras tensiones están ejerciendo presión sobre la tierra y la comunidad. El nuevo proyecto del Tren Maya ha dividido a la comunidad maya entre quienes no quieren ver más fragmentación en el bosque y otros que confían en que el presidente López Obrador traerá prosperidad a la región.

Las amenazas al bosque y, sobre todo, la pérdida de acceso son siempre una preocupación para los mayas. Una vez planteamos una pregunta hipotética a varias personas de la comunidad: ¿Qué pasaría si por alguna razón perdieran el acceso al bosque? La respuesta más común fue: “Nos morimos” y, como alguien dijo, “Trabajaré en la milpa hasta que ya no me quede energía en el cuerpo”. Estas respuestas dicen mucho sobre la importancia del bosque para los mayas.

Cuando preguntamos sobre la importancia del bosque, la respuesta más común fue que significaba “supervivencia” y era “fuente de vida”. Cuando los mayas afirman que “el monte da vida, pero hay que trabajarlo”, reconocen que la naturaleza no es una categoría sino una relación a partir de la cual se construye una ecología moral particular de un bosque. El bosque existe, y al habitarlo y relacionarse con él da vida, salud. Ese es el fundamento de la ecología moral maya.

Conclusión

Hoy en día, los mayas se encuentran en una encrucijada en una era de creciente conciencia sobre la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. Al negociar cómo mantener sus medios de vida y su conexión con la tierra, han implementado una amplia gama de proyectos de “conservación” desarrollistas ideados por Occidente. Estos proyectos de conservación impuestos desde el exterior prometían continuamente “mejorar” sus vidas al tiempo que restringían su acceso a la tierra. Aunque las comunidades en el borde de la reserva fueron motivadas a unirse a proyectos de desarrollo verde con la esperanza de que les brindaran oportunidades y un medio de vida alternativo, en gran medida no tuvieron éxito porque estas oportunidades se les impusieron en lugar de crearse para ellos valorando y escu-

chando a las comunidades. conocimientos ecológicos tradicionales de las comunidades, contribuyendo así a la inseguridad alimentaria.

Sin embargo, los macehuales se han ganado una mala reputación entre los administradores ambientales porque la milpa implica quemar secciones del bosque, y muchos ambientalistas y biólogos equiparan esta práctica con la destrucción del medioambiente, aunque en muchos casos ayuda a la biodiversidad. Esto es precisamente lo que argumentan los especialistas en milpa: el fuego perturba brevemente el entorno natural, pero los mayas trabajan con el bosque una vez que se planta y maneja la milpa.

Las “ecologías morales” son cuerpos de conocimiento sobre el medioambiente. Incluyen lo que los antropólogos llaman conocimiento ecológico tradicional y el espíritu de la relación de los pueblos con su entorno que fundamenta y guía quiénes son y cómo actúan dentro de su entorno. Los milperos reconocen que su trabajo en el bosque, aunque difícil, generalmente resulta en beneficios mejores y más estables para la comunidad. Sin embargo, las esperanzas de autonomía han comenzado a debilitarse. El primer desafío fue el plan de facto de apropiación de tierras verdes que redujo aún más su acceso a la tierra. El segundo desafío es el cambio climático, tanto su impacto ecológico como y las estrategias de conservación que se están implementando para supuestamente enfrentarlo.

Las comunidades entienden que el daño ambiental es una amenaza. Por lo tanto, probablemente continuarían apoyando los esfuerzos de conservación si consideraran que encajan con ellos. Casi todo el mundo está de acuerdo en que proteger el bosque es beneficioso porque los animales se refugian y se reproducen en el espacio protegido. Sin embargo, también saben que existe desigualdad en la relación entre ellos y quienes están a cargo de la protección de la naturaleza. Los conservacionistas y los burócratas gubernamentales que trabajan con ellos deben reconocer su dependencia del bosque, no solo para su sustento sino también para su reproducción cultural, y deben integrar este conocimiento en las estrategias de conservación o los esfuerzos resultantes probablemente fracasarán y dejarán impactos negativos duraderos en sus vidas. comunidades locales. Aprovechar el conocimiento local es donde vemos las bases para las comunidades que quieren construir comunidades sostenibles y saludables y no estar subordinadas a la continuación de las relaciones coloniales. Escuchar y aprender

de las comunidades indígenas es una práctica decolonial necesaria para lograr la justicia climática. Nuestra esperanza es que los macehuales puedan encontrar un camino hacia la autonomía, la justicia climática, la salud y la reivindicación de bienes comunes sin los males del conflicto, la represión y la marginación. De esta manera podrán continuar poniendo en práctica el tsikbal de don Eulogio: “*Le k’aaxo’ ak kuxtal, chen ba’ale’ k’aabet meyajtik*” (El monte da vida, pero hay que trabajarlo) y que nos recuerde la sentencia iknalítica de Marx de pasarlo “como boni patres familias [buenos padres de familia], a las generaciones venideras”

Referencias

- Castillo Cocom, Juan A., and Quetzil E. Castañeda. 2021. "Visión etnográfica: Imaginar el iknal maya." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1 : 10-24.
- Castillo Cocom, Juan A. "Relatos Iknalíticos" publicado: domingo, 29 de agosto de 2021, en Confabulario | Suplemento cultural - EL UNIVERSAL.
- Farriss, Nancy. 1984. *Maya society under colonial rule: The collective enterprise of survival*. Princeton University Press.
- Foster, John Bellamy. 2000. *Marx's ecology: Materialism and nature*. NYU Press.
- Foster, John Bellamy. 2018. "Marx's open-ended critique." *Monthly Review* 70, no. 1 : 1-16.
- Foster, John Bellamy, Brett Clark, and Hannah Holleman. 2020. "Marx and the Indigenous." *Monthly Review* 71, no. 9: 1-19.
- Lapointe, Marie. 1997. *Los mayas rebeldes de Yucatán*. Maldonado Editores. Mérida.
- Martínez-Reyes, José E. 2021. *Moral ecology of a forest: The nature industry and maya post-conservation*. University of Arizona Press.
- Marx, Karl. 2017a. El Capital Volumen I. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Marx, Karl. 2017b. El Capital Volumen II. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Marx, Karl. 2017c. El Capital Volumen III. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Musto, Marcello. 2022. "Una reevaluación de los Cuadernos antropológicos de Marx." *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 8, no. 16: 241-252.
- Reed, Nelson. 1971. *La guerra de castas de Yucatán*. Vol. 10. Ediciones Era.
- Saito, Kohei. 2022. *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*, Bellaterra Ediciones, Manresa (España).
- Saito, Kohei. 2023. *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*. Cambridge University Press.
- Terán, S. and Rasmussen, C. 2009. *La milpa de los mayas*. Segunda edición. Universidad Autónoma de México-Universidad de Oriente, Mérida, México.

- Vapnarsky, Valentina, y Olivier Le Guen. 2011. "The guardians of space: understanding ecological and historical relations of the contemporary Yucatec Mayas to their landscape." In *The 11th European Maya Conference. Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes*. Saurwein.
- Villa Rojas, Alfonso. 1978. "Los elegidos de Dios." *Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Capítulo 2.4

La representación importa: análisis iconográfico del trabajo y jerarquización entre los antiguos mayas

*Marx Navarro Castillo
Universidad Intercultural de Campeche*

<https://doi.org/10.61728/AE24120074>

U yóolil

Ko'ox a'alike' ma' jach seen úuch u ts'áa u yóol le aj kaxan xaak'alo'ob yo'lal le maayaob ma' táakpaja'ano'ob ichil le múuch'kabil ku ya'alal éelite.

Le je'el túuna' ku yáantik ka ma'alob ilta'ak tuláakal ba'ax tu beetaj le úuchben miatsilo'obo'.

Pa'te' u meyaj xaak'alil históricos, arqueológicos yéetel iconográficos, le ts'übil ju'unaj ku yóotik u ye'es ba'ax meyajil suka'an u beetik le máasewal wi't'o'obo' yéetel le kili'ich k'ujo'ob táakpaja'ano'ob u beeto'ob junp'éelili' meyajé'.

Resumen

Es relativamente reciente la atención que los investigadores han puesto en aquellos miembros de la sociedad mayense que no pertenecen a la élite. Esto ha ayudado para tener una visión más amplia de los procesos sociales y culturales que acontecieron en el pasado prehispánico. Este artículo a partir de datos históricos, arqueológicos e iconográficos trata de aportar información sobre los oficios que realizaron los mayas comunes y las deidades asociadas a los mismos según las labores que realizaban.

Introducción

El estudio de los mayas prehispánicos cuenta con una complejidad que no presenta el análisis de otros grupos étnicos que existían al momento del contacto con los españoles, sobre todo cuando generalmente se le engloba como Cultura maya a los cientos de miles de habitantes que poblaron aquellos territorios de lo que actualmente son 5 estados de México (Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo) además de los países de Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador. Si bien es un constructo el término maya, tal y como lo comenta Castillo Cocom et al., (2017, 51), para la arqueología ha sido útil, así como sigue siendo el de Mesoamérica, esperando que al menos al pluralizar y decir los mayas prehispánicos, se abone al entendimiento general que no fue una cultura homogénea.

Este trabajo tiene como objetivo el crear una propuesta sobre la vida cotidiana de los mayas prehispánicos a través de su cultura material. Esto se hace con base en el vínculo que podría identificarse con lo observado en la actualidad. Es así que apoyado en la propuesta de Hodder (2012:219) de crear una “*live*” *archaeology* (arqueología viva) teniendo como soporte la vida cotidiana como fuente de adquisición del conocimiento y experiencia. Así podrá hacerse una “reconstrucción” holística, en la que se incorporen temáticas que no solo se enfoquen en aquellos sucesos majestuosos y sus participantes. Es por ello, que es urgente la necesidad de estudiar a los mayas comunes, esos que no figuran en las estelas o en la escritura epigráfica, que estaba solo destinado a un selecto grupo.

Los “mayas comunes” de la época prehispánica

El interés por parte de los investigadores sobre aquellos mayas comunes, los que forman del grosor de la población es relativamente reciente. Es a partir del trabajo pionero realizado por Webster y Gonlin (1988) sobre los mayas más humildes del Valle de Copán, que más trabajos de investigación comenzaron a poner sus ojos en el estudio de estos individuos. De esta manera, el estudio del maya común se ha abordado desde diversos aspectos incluyendo el consumo diferenciado como el realizado por Stemp et al. (2010) con relación al estudio del sílex empleado en cada unidad doméstica o bien el trabajo de Straight (2017) donde apunta hacia los estimados de consumo anual de las vasijas de la población mayense. Asimismo, hay trabajos desde el punto de vista de la antropología física que nos han tratado de dar una visión más extensa sobre las diferencias en cuanto a la salud existente entre la elite y los comunes de la población maya (Wright y White 1996). Sin embargo, uno de los trabajos más extensivos sobre los mayas comunes fue el editado por Lohse y Valdez Jr. (2004), quienes compilaron todo un volumen titulado “*Ancient Maya Commoners*”. El trabajo profundiza en muchos temas a lo largo de sus 11 capítulos, y brinda datos sobre este sector de la población que generalmente se encuentra olvidado. Con relación a ello, a mí me gustaría aportar un aspecto que no se enfoca dicha publicación o alguna otra que es el estudio de los antiguos mayas comunes, pero en específico de las labores y oficios que realizaba, esta información

recopilada a través de sus representaciones iconográficas.

Cabe señalar que no se debe olvidar que el análisis de la cultura material se ve influenciada por la misma perspectiva de la persona que lo hace, quienes pueden analizar los símbolos de manera distinta a la que el autor trató de plasmar en un principio, y que bien puede ser a su vez representativo de un ideal, más no espejo de la realidad vivida (Hodder, 2012, 222). Un aspecto a destacar la cultura material es que no debe ser visto con un componente pasivo de la acción social, pues podrá interpretarse más como un performance tal y como lo menciona Hodder (2012, 223).

Es así que esta “reconstrucción” se pueda hacer a partir del estudio mismo de la vida actual, que nos permite transmutarlo al pasado prehistórico, pero no para verlos como entes inmutables que no hay sufridos cambios a lo largo de cientos de años, y de muchos procesos históricos en los que se han vistos envueltos, sino como esta historia que posee tantos aspectos de omnipresencia, omniausencia y ubicuidad (Castillo Cocom y Castañeda, 2021).

Conceptos sobre la vida cotidiana

¿Qué es la vida cotidiana? Para la socióloga Agnes Heller (1972, 39-40) “es la vida de todo hombre”; sin importar cuál sea el lugar que se le ha asignado en la división del trabajo intelectual y físico. Es la vida del hombre entero, pues este participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. Asimismo, Balandier (1983) señala que el estudio de lo cotidiano se debe centrar sobre el sujeto individual y sus relaciones próximas y habituales, además de tomar en cuenta aquellas prácticas y las representaciones por las cuales este sujeto entabla de manera cotidiana su vínculo con la sociedad. Lefebvre (1980, 36) señala la poca atención a estos estudios al comentar que “lo cotidiano es lo humilde y lo sólido, lo que se da por supuesto (...) Es lo insignificante (aparentemente); ocupa y preocupa y; sin embargo, no tiene necesidad de ser dicho, ética subyacente al empleo del tiempo, estética de la decoración del tiempo empleado”.

No obstante, debemos enfatizar que la vida cotidiana no está “fuera” de la historia, sino en el “centro” del acontecer histórico: es la verdadera “esencia” de la sustancia social. Las grandes hazañas no cotidianas que se reseñan en los libros de historia arrancan de la vida cotidiana y vuelven a

ella. Toda gran hazaña histórica concreta se hace particular precisamente por su posterior efecto en la cotidianidad (Heller, 1972, 42). Para el caso de los mayas, existe una amplia diversidad de temas de estudio que se han desarrollado, pero la vida de los individuos comunes no ha tenido la relevancia que debería tener. De ahí que este trabajo se apoye, primordialmente, en representaciones iconográficas, fuentes coloniales y en los datos arqueológicos que hacen referencia a esos personajes.

Fuentes para el análisis de los diversos oficios en la sociedad maya prehispánica

Como se ha comentado con anterioridad, a partir de diversas fuentes procedentes de distintos períodos (Clásico, Posclásico y Colonial), se recolectó información útil para la identificación de los diversos oficios que realizaban los antiguos mayas. De esta manera, el análisis de la escultura, la pintura mural, la cerámica tanto vasijas como figurillas, los textos jeroglíficos conforman el corpus de fuentes que nos brindan datos pertinentes sobre los diversos oficios que se realizaron durante la época prehispánica entre los mayas.

A continuación, se describen brevemente las características de cada una de estas fuentes, lo que permitió concentrar la mayor cantidad de información posible sobre las actividades realizadas por los antiguos mayas.

Escultura

El tema comúnmente más representado dentro del área maya es la idealización y divinización de los gobernantes, y por lo consiguiente están cargados de atributos asociados a la ostentación del poder (De la Garza, 1975, 85). De esta manera se glorifica a un grupo en específico cuya jerarquía social es la dominante. Siguiendo esta tradición, los mayas procedentes del período Clásico (200 d.C.-900 d.C.) modelaban en estuco o esculpían en piedra, tanto al bajo como al alto relieve, escenas concernientes a la realeza (Trejo, 1993, 50). Las estelas expuestas en el espacio público para ser observadas por la mayoría de la población local y visitante, permitía a los nobles, por medio de sus artistas, dar a conocer los logros obtenidos

de sus gobernantes, tanto de los actuales como los antecesores. Las piezas escultóricas mostraban secuencias de victorias durante el desarrollo de la ciudad y evidenciaba el linaje de los nobles, logrando así una justificación del poder que poseían. El común de la población no era capaz de entender el discurso escrito, pero sí entendía las imágenes, de ahí la importancia del estudio iconográfico.

Pintura mural

En el área maya, al parecer la primera evidencia de pintura mural fue descubierta por E. H. Thompson hacia 1904, cuando él dio a conocer los frescos de Chacmultun, siendo tardía la temporalidad de las pinturas si se comparan con el resto de representaciones de lo que se conocía para este grupo étnico (Kubler, 1967, 45).

Sin embargo, el hallazgo más impresionante se realizó fue en el año de 1946, con el descubrimiento de las pinturas murales de Bonampak por parte de Giles Healey, cuando un lacandón de la región llevó a unos forasteros a visitar los vestigios de un pequeño templo. No menos impresionante es el hallazgo, a inicios del siglo XXI, de la pintura mural de San Bartolo, en Guatemala. Las pinturas han sido datadas de manera indirecta con base en carbón asociado a las mismas hacia el 200-300 a.C. (Saturno et al., 2006). Este descubrimiento es relevante no solo por la estética y belleza de esta expresión artística, sino también implica que los mayas desarrollaron su sistema de escritura siglos antes de lo que se creía (Houston, 2006). Previo al hallazgo y estudio de las pinturas de San Bartolo, la evidencia más antigua de murales son los hallados en la estructura B-XIII, de Uaxactún en Guatemala, esta obra registra un momento avanzado en la historia de los murales mayas. Estos murales se han datado hacia el siglo IV-VI d.C., con base en la cerámica y arquitectura asociadas (Kubler, 1967, 47).

Para los objetivos de este trabajo, resulta importante resaltar las pinturas identificadas en Calakmul donde fueron representados individuos consumiendo y ofreciendo diversos alimentos, así como también transportando algunos bienes (Carrasco Vargas et al., 2009). Tal pareciera que es una pequeña recreación de un día de mercado, debido a los personajes que lo integran y cómo se encuentran representados.

La dificultad de encontrar estas muestras de arte maya se debió a las

características presentadas por su parte, pues estas representaciones artísticas al no encontrarse a la vista en las ciudades, impidieron un fácil acceso por parte de los primeros estudiosos. Esto nos demuestra que las pinturas halladas en estos cuartos eran destinadas únicamente para la contemplación de los personajes reales o bien aquellos ligados a ellos, como serían los escribas y sacerdotes, quienes tenían acceso a dichos cuartos. De esta manera, el discurso si bien era político e histórico, no se encontraba al alcance de una población en general, contrastando así con las representaciones escultóricas cuyo carácter era de difusión más amplia.

Cerámica (vasijas pintadas)

El valor que tiene en la actualidad el estudio de la cerámica en toda clase de investigaciones de carácter arqueológico es innegable. Tanto por su dureza y el alto grado de conservación que tiene la cerámica, así como la gran diversidad de uso que se le dio durante la época prehispánica, este material ha sido el más utilizado. Esta importancia se debe a la consistencia propia de la cerámica; no sufre ni cambios ni deformaciones ni se altera demasiado, por lo que se conserva casi intacto, y prácticamente en iguales condiciones que cuando fue fabricado (Noguera, 1975, 9).

Su uso ha prevalecido por siglos dada su utilidad, pues desde el inicio del proceso de sedentarización del hombre ha formado parte de su vida cotidiana. A la cerámica se le han otorgado múltiples funciones, ya que su empleo es versátil y se puede encontrar tanto en contextos domésticos y ceremoniales como en funerarios, rituales, entre otros.

La cerámica pintada a través de sus imágenes nos indica entre otras cosas, la flora y fauna de la región, lo mismo que podemos adentrarnos en el conocimiento de su religión, por el hecho de que muchas tienen ilustraciones de dioses y deidades que adoraban (Noguera, 1975:9), entre otros muchos datos que nos puede proporcionar el estudio de las imágenes plasmadas en esas piezas artísticas.

Los artistas del Clásico maya supieron con una extraordinaria sensibilidad, unir las representaciones pictóricas y la escritura jeroglífica para crear complejas composiciones en cerámica en las que es evidente su dominio de la cosmogonía y la historia de su pueblo (...) pudiendo entrever algunos

rasgos de la nobleza maya, detalles únicos sobre su devenir y la religión, y aún indicios acerca de la identidad de los artistas (Reents-Budet, 1997, 20).

Con base en las características anteriormente mencionadas de la cerámica policroma, podemos inferir que el discurso inmerso en estas piezas era dirigido únicamente a la élite social y cultural de la población. Debido a la alta complejidad de su manufactura, los precios debieron ser bastante altos, impidiendo que la gente común y corriente, pudiera tener a su alcance alguna de estas obras artísticas.

Figurillas cerámicas

Como hemos podido observar, los mayas dejaron representaciones de sí mismos en esculturas, pinturas y especialmente en figurillas. Estas últimas son pequeñas imágenes hechas en barro cocido, portátiles, ligeras, que tienen en promedio una altura de 20 cm. Las tradiciones cerámicas relacionadas con la elaboración de figurillas abarcan desde el Preclásico hasta el momento de la Conquista. Sin embargo, la mayor demanda de este tipo de objetos tuvo lugar durante el Clásico Tardío (600-900 d.C.) cuando las figurillas alcanzan una mayor complejidad y se elaboran moldes para aumentar su producción (Gallegos, 2003, 48). Esta plástica menor en barro, que se cataloga como “estilo Palenque”, nació en una vasta región al norte de este centro, abarcando los actuales estados de Chiapas, Tabasco y Campeche, así como la Isla de Jaina (Westheim, 1991, 85).

La elaboración de estas figurillas requería de cierto grado de especialización artística y técnica; no obstante, aún no contamos con evidencias arqueológicas suficientes que permitan identificar la existencia de áreas o talleres especializados para su producción (Flores Jiménez, 2000, 45). Esto puede deberse a un posible uso común con los talleres de cerámica, no existiendo una diferenciación entre los lugares en donde se realizaban figurillas y aquellos sitios donde se creaban otras piezas cerámicas.

En la fabricación de estas figurillas se utilizaron tres técnicas de manufactura: molde, mixta (molde y modelado) y modelado (Flores Jiménez, 2000, 46). Las figurillas antropomorfas del sitio arqueológico de Palenque están consideradas como una especie de “documentos” artísticos que muestran no solo el aspecto físico, las costumbres y las tradiciones de sus

moradores, sino que también encierran todo un complejo sistema de valores jerárquicos, expresados mediante representaciones, símbolos, actitudes y expresiones corporales, que probablemente pretendían evocar alegorías de linajes distinguidos, herederos de un pasado mítico (Flores Jiménez, 2000, 45).

En lo referente a las figurillas del sitio arqueológico de Jaina se representan las diferentes distinciones que existían en este tiempo sobre las clases sociales, actividades cotidianas, religiosidad y economía, conocimiento limitado en las excavaciones arqueológicas, puesto que los materiales más comunes como la cerámica no pueden proporcionarnos una información más concreta sobre la vida diaria de las personas que vivieron en el pasado prehispánico (Zagoya, 1998, 1).

En ambas tradiciones como la Palencana y de la isla de Jaina, los artistas representan a diversos personajes en objetos funcionales tales como silbatos, sonajas y en figurillas individualizadas en los que se intentaba destacar aspectos relevantes de las altas jerarquías. Aunque se desconoce su significado real, es probable que hayan sido utilizadas en actividades o festividades colectivas, en ritos, o que fueran destinados al culto a los antepasados. La utilización de estas figurillas nos ha brindado información acerca de las actividades efectuadas por el grosor de la población, pues no se limitó únicamente a “retratar” a los personajes de alto rango dentro de la sociedad maya, y aunado a los bajos costos de producción convierten a esta expresión artística en una actividad mucho más popular que la escultura y pintura.

Códices

Los códices eran para los mayas algo más que el medio de conservar sus conocimientos y tradiciones; eran el símbolo de todo lo sagrado y digno de respeto, la clave para comprender el espacio y el tiempo y para situarse en ellos, la norma de vida y el principio de identidad de su ser comunitario (De la Garza, 1975, 68). Ejemplos arqueológicos de códices, procedentes de la época clásica son los descubiertos en Uaxactún, San Agustín Acasaguastlán y Nebaj en Guatemala (Thompson 1960, 23 en Lee 1986, 28) y en Altún Ha en Belice (Pendersgast, 1979, 76). Es probable que todos

estos códices sean mayas. El mal estado de conservación de estos libros no ha permitido su lectura (Lee, 1986, 28). Al ser libros antiguos, y a pesar de haber sido objeto de serios intentos para separar sus hojas, hasta la fecha no ha sido posible ver la escritura de estos, que serían los ejemplos más antiguos de los códices mesoamericanos (Lee, 1986, 23).

Los libros mayas que han sido estudiados son el Códice Dresde, Madrid, París y Grolier, todos ellos procedentes del período Posclásico. Este último fue motivo de dudas sobre su autenticidad, pero estudios recientes con radiocarbono han confirmado que se trata de un códice prehispánico cuya creación debió ser alrededor del siglo XIII (Coe et al, 2015, 128).

En general los códices mayas nos brindan información acerca de los almanaques y las cuentas de 364 días, material de astronomía y astrología, profecías del año y del Katun, al igual que rezos y presagios sobre el clima, agricultura, perforación con palos, enfermedades y medicina, hechura de redes, posiblemente la recolección de moluscos, conchas y pescados, casamientos, dios de los presagios, el parto, mercaderes, y tal vez disposición de constelaciones y planetas con la luna (Thompson 1972, 20 en Lee, 1986, 33). También se presume que tenían el fin de informar acerca de los días más propicios para realizar la cacería, apicultura, tejido, rituales para propiciar la lluvia, la siembra y la cosecha (Thompson 1960, 25-26 en Lee 1986, 81).

A la llegada de los españoles, los mayas de Yucatán tenían muchos *analteo'ob* o Libros Sagrados, que fueron vistos por varios de los que se interesaron por escribir sobre las “antigüedades de los indios” (De la Garza, 1975, 69).

Las menciones a estos códices aparecen en la mayoría de las fuentes; Landa, por ejemplo, nos dice:

escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venía a cerrar toda entre dos tablas que hacían muy galanas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues; y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien y que algunos señores principales sabían de estas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados aunque no las usaban en público (Landa, 1985, 58).

(...) usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con ellas y figuras

y algunas señales en las figuras, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban (Landa, 1985, 160).

Esta narración proporcionada por Landa, nos aclara la relación existente entre los sacerdotes y los códices, su elaboración, escritura y lectura. Los cuales contenían información especializada, por lo tanto, podríamos decir que su lectura y comprensión quedaba restringida a un público elitista y conocedor, sin llegar a ser de uso general de la población.

Escritura jeroglífica

Para los fines de este trabajo es importante señalar que la información que nos brinda la escritura antigua maya está vinculada con un grupo en específico, la elite. Siendo así, la información es parcializada ya que en ninguna de ella se hace referencia a las actividades diarias de la población sino únicamente se menciona al grupo gobernante.

A partir del desciframiento y lectura de la escritura jeroglífica con base en el trabajo de Yuri Knorozov (1954, 1956), se ha podido conocer más sobre la cultura maya. En cuanto al estudio de las inscripciones, existen dos grandes rubros de temas expresados, aquellos de carácter históricos y los que hacen referencia a temas religiosos. Al respecto, se debe señalar que las temáticas no son mutuamente excluyentes pues en muchas lecturas realizadas por los epigrafistas, los eventos históricos tienen vínculos con las deidades.

Dentro de los contenidos históricos pueden incorporarse aquellos textos glíficos donde se escribieron notas “biográficas” de diversos *ajawob* maya. Dicha información puede unirse para reconstruir fragmentos de la vida de los gobernantes, como lo sería el nacimiento de un señor, y su entronización, la dedicación de edificios y monumentos, la realización de batallas para corroborar el poder real y hacer pública ostentación y sacrificios de cautivos de guerra.

Comentarios finales

Es indudable la existencia de una división jerárquica en esta sociedad, lo cual también se ve reflejado en los oficios existentes los cuales en su mayoría eran excluyentes para algunos sectores poblacionales.

La organización estaba conformada por un gobernante encabezando a la población, y a su lado se encontraba el *Ajaw* quien le ayudaba en cuestiones religiosas. En un peldaño más abajo se encontraba el *Batab* o jefe del pueblo. Ubicado en un nivel inferior se encuentra el *Hol'pop*, sujeto que ejecutaba las órdenes de los superiores. No debe olvidarse la existencia de los *Ab Cuch Cab* quienes eran miembros de un consejo reducido en el que cada miembro representaba una parte del pueblo (Okoshi Harada, 1995). Todos estos términos retomados de la sociedad prehispánica maya del período Posclásico, lo que nos permite sugerir que de igual manera dicha organización del poder pudo haber sido similar durante el período Clásico.

Esta clara distinción observada durante el periodo previo al contacto se entre la élite gobernante dista mucho de lo que se conoce sobre la gente común de los antiguos mayas, pues estos no poseían ningún puesto importante, y además no tenían “voz” ante los grupos de poder. Sin embargo, a pesar de dichos esfuerzos, la bibliografía sobre este grupo social aún es escasa.

Esta ausencia de información en lo referente al área maya, fue lo que nos orilló a proponer, como uno de nuestros objetivos, definir quiénes conformaban esa estructura social denominada “plebeyos”, y tratar conforme la información iconográfica, arqueológica e histórica, nos permitiera profundizar sobre cada uno de los oficios que conformaban esta parte de la sociedad.

Oficio Fuente	Escultura	Pintura Mural	Vasijas Pintadas	Figurillas	Códices	Otros
Agricultores	–	–	–	X	X	–
Salineros	–	–	–	–	–	–
Cazadores	X		X	X	X	
Pescadores	–	–	–	–	–	X (hueso)
Cargadores	–	X	X	X	X	–
Apicultores	–	–	–	–	–	–
Sirvientes	–	X	X	–	–	–
Artisanos	–	–	X	X	X	–
Tejedoras	–	–	–	X	X	–
Médicos	X	–	X	X	–	–
Albañiles	–	–	–	–	–	–
Lauderos	–	–	–	–	–	–
Músicos	–	X	X	X	X	–
Danzantes	–	X	X	–	–	–
Jugadores de Pelota	X	–	X	X	–	–
Guerreros	X	X	X	X	–	–
Comerciantes	–	–	X	X	X	–
Sacerdotes	–	–	X	X	–	–
Escribano	–	–	X	X	X	–

Cuadro 1. Identificación de lugares y materiales en los que los oficios se encontraron representados.

En este cuadro observamos los diversos oficios que a lo largo de la revisión icnográfica fueron identificados, así como la tradición artística plasmada a través de la cultura material. Burke (2001) menciona que las representaciones realizadas por la sociedad nos dicen muchas cosas acerca del tipo de relaciones, concretamente las existentes entre el autor de la representación

y las personas retratadas. En el caso de la sociedad maya prehispánica, se dieron en un marco de una clara división social. De ahí que no debe olvidarse el papel jugado por el gobernante, pues es un tanto iluso pensar que cada una de las representaciones creadas tanto en escultura, códices, pintura mural y de vasijas por parte de los artistas al servicio de la noble, eran realizadas con plena libertad.

Cada uno de estos lugares en donde plasmaron imágenes los mayas, cuentan con características propias y estaban dirigidos a públicos diferentes.

Así podemos encontrarnos que lo plasmado en la escultura, era dirigido a un público amplio, aunque esto no de manera completa, pues en muchos casos esas piezas contaban con escritura, algo incomprensible para el maya común y corriente. Pero las imágenes ahí plasmadas eran lo suficientemente explícitas para dar el mensaje al grosor de la población.

En cuanto a la pintura mural, por las características propias de conservación, estas se encontraban en cuartos cerrados, a los cuales únicamente tenían acceso un grupo selecto de personas, imposibilitando así que el tema a tratar en los murales fuera muy amplio, limitándose siempre a actividades propias de la nobleza o subordinadas a ella.

Las vasijas pintadas, si bien en teoría podrían estar al alcance de todos, no lo estaban debido a los altos costos que tenían. La dificultad de adquirir una de estas piezas, por la “plebe”, orillaban a que los temas abordados en sus imágenes estuvieran relacionados con la nobleza y sus actividades.

Los códices trataban varias actividades de la sociedad maya, pues en esos libros se regulaba, cuándo debían hacerse ciertos oficios, en su mayoría aquellos destinados al grosor de la población. Aunque en los códices se hablaran sobre temas olvidados en otras manifestaciones culturales, esta información estaba dirigida a personas especializadas, como es el caso de los sacerdotes y gobernantes, quienes tenían la capacidad de leer lo escrito en ellos, y de comentárselo a la población para que efectuasen sus oficios, de acuerdo con los designios de los dioses.

Es en las figurillas en donde encontramos una temática más amplia en comparación con los demás sistemas de expresión del pueblo maya. Estas piezas al ser fáciles de transportar, y por sus precios accesibles, permitían que llegasen a tener un público más amplio, y por lo consiguiente se remitían a más sectores de la población. Tal vez los artesanos creadores de

figurillas poseían un poco más de autonomía, debido a las características intrínsecas del material, pero no debió ser mucha la diferencia, ya que todos compartían una misma ideología creada por el grupo en el poder.

Ya que ha sido abordado en donde fueron representadas las diversas actividades del pueblo maya, creo oportuno comentar quiénes habitualmente se encuentran realizando los oficios mencionados en este trabajo.

	Dioses		Hombres	Viejos	Mujeres	Animales
	Mujer	Hombre				
Agricultores	–	X	X	–	–	–
Salineros	–	–	–	–	–	–
Cazadores	–	X	X	–	–	X
Pescadores	–	X	–	–	–	–
Cargadores	–	X	X	–	–	–
Apicultores	–	–	–	–	–	–
Sirvientes	–	–	X	–	X	–
Artesanos	–	X	X	–	–	X
Tejedoras	X	–	–	–	X	–
Médicos-Curanderos	–	–	X	–	X	–
Albañiles	–	–	–	–	–	–
Lauderos	–	–	–	–	–	–
Músicos-Cantores	–	X	X	–	–	–
Danzantes-Actores	–	X	X	–	–	X
Jugadores de pelota	–	–	X	–	–	–
Guerreros	–	X	X	–	–	–
Comerciantes	–	X	X	–	–	–
Sacerdotes	–	–	X	–	X	–
Escribanos	–	X	X	X	X	X

Cuadro 2. Forma en la que fueron representados los individuos que ejercieron los oficios identificados en este trabajo.

Como hemos observado en el anterior esquema encontramos la presencia de los dioses realizando labores que brindan el sustento alimenticio, con esto podríamos asegurar que los antiguos mayas sí reconocían la labor del campesino, del cazador, del pescador, de los salineros y los apicultores, aunque de estos dos últimos no encontremos imágenes, sí contamos con escritura en los códices que hacen referencia a dichas labores.

Los escribanos, en el afán de establecer y mantener la buena relación con las deidades, les daban el lugar principal, ensalzándolos como aquellos por los cuales logran subsistir, pues eran quienes proporcionaban los bienes alimenticios, lo más importante dentro de una sociedad.

La ausencia de representaciones que nos remitan a personas comunes y corrientes realizando las labores antes mencionadas, seguramente se deba a la desvaloración por parte de los gobernantes, hacia las personas que en verdad realizaban dichos oficios.

Como apoyo a este trabajo, creo oportuno retomar lo comentado por Burke (2001, 152), quien señala que los pintores reproducen la vida social escogiendo individuos y pequeños grupos que ellos creen representantes típicos de un conjunto más amplio. Si bien Peter Burke habla de manera específica de un tipo de artista, en su caso el pintor, para el caso de los mayas, estaríamos hablando al igual de alfareros, escultores, talladores, y otros oficios dedicados a plasmar una parte de la vida.

Lo mismo se podría decir al respecto de los salineros, cazadores, pescadores y apicultores, cuyas vestimentas debieron de distar en demasía con las de los gobernantes, quienes eran representados comúnmente, en casi todos los escaparates existentes. Asimismo, se cuenta con información de índole histórica en donde es mencionado el papel primordial de las mujeres en actividades identificadas como exclusivas de los hombres.

Al respecto Landa nos menciona:

Son grandes trabajadoras y vividoras porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de las casas y educación de sus hijos y paga de sus tributos, y con todo eso, si es menester, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos (Landa 1985, 109).

Aparte de la división sexual del trabajo, también podríamos ubicar una clasificación relacionada con la edad, es así que se marca de sobremanera

la presencia de viejos realizando actividades que denotan mucha sabiduría, tal es el caso de ser escribano.

La educación implementada a un interesado en la escritura, era ardua y específica, ellos debían, tenían el conocimiento del movimiento de los astros, del calendario, de matemáticas y demás estudios especializados. De ahí que a la vejez se le haya vinculado con la inteligencia en esta sociedad prehispánica.

Habiendo abordado a los dioses como realizadores de diversos oficios, cabe mencionar que ellos también jugaban el papel de proteger a aquellas personas que día a día realizaban sus actividades.

Dios	Oficio	Protección	Fuentes
Chahk, Ah Mun, Kinich Ajaw, Chicchan Ek Chuah, Chahk, Hobnil	Agricultores Agricultores de cacao	Propiciadores abogados	Varias fuentes Landa, 135
Chahal Acanum, Zuhuyzib, Zipitabai Ah Tabai y Ku Bolay	Agricultores Cazadores Cazadores	guardián patrones patrones	Popol Wuj, 63 Landa, 148 Thompson 372.
Abkakhnec (Kak Nexoc), Ab-pua y Ahcitzamalcan	Pescadores	patrones	Landa, 148
Chahk Uayab Xoc	Pescador	patrón	Thompson 374, 387
Hobnil, Bacabs	Apicultores	patrones	Landa, 150
Ah Musenkab ó Xmulzencab, ¿Ix Chancab? “La poderosa mielera”	Apicultores	patrones	Chilam Balam, 90 Chilam Balam, 147
Hun Batz, Hun Chuen	Artesanos (escultores, joyeros, plateros, pintores, talladores).	inventores	Popol Vuh, 49 y 65
Hunchevén y Hun-Ajaw	Pintores, talladores	creadores	P. de las Casas, CCXXXV, 1967
Ixchel	Tejedoras	inventores	Varias obras.

Dios	Oficio	Protección	Fuentes
Ix Chebel Yax, Ix Hun Tah Dz'ib, Ix Hun Tah Nok	Tejedoras	patrones	Thompson 256, 257.
Kinich Kakmoo	Médicos-Curanderos	patrón	Chilam Balam, 60
Itzamnaaj, Ixchel, Citbolontun, Ajaw Chamahez	Médicos-Curanderos	inventores	Landa, 147
Hun Batz y Hun Chuen	Músicos	protectores	Popol Wuj, 49
Ah Kin Xoc y Ah Kin Xocbiltun	Músicos-cantores	patrones	Thompson, 378
Ixkanyulta	Cantantes	patrón	Chilam Balam, 49
Hun Batz y Hun Chuen	Danzantes	protectores	Popol Wuj, 49
Vucub-Hunahpú, Hun-Hunahpú	Jugadores de pelota	iniciadores	Popol Wuj
Macuil xóchitl	Jugadores de pelota	patrón	Thompson, 395
Cit Chahk Coh, Kakupacat	Guerreros	patrón	Landa 137
	Guerreros	patrón	Ruz, 51
Ek Chuah	Comerciantes	protector	Landa, 96-97
Ixpiyacoc e Ixmucané	Sacerdotes (lectura de calendario)	creadores	Popol Wuj, 21
Kinich Ajaw	Sacerdotes	protector	Landa, 119
Hun Batz, Hun Chuen	Escribanos	patrones	Popol Wuj, 49, 65
Itzamnaaj, Pawahtún	Escribanos	protector	Coe, 101
Itzamnaaj	Gobernante	protector	Thompson, 395.

Cuadro 3. Dioses patrones de las actividades y las fuentes de donde se recopiló la información.

Así podemos observar una jerarquización existente entre las deidades, pues ciertas actividades vinculadas con la nobleza (sacerdotes, escribanos y el mismo gobernante), se encuentran protegidos por los dioses principales del panteón maya, como es el caso del Sol, también conocido como Kinich Ajaw, y el mismo Itzamnaaj.

En esta clasificación, al igual podemos observar como las esposas de los dioses principales, tal es el caso de Ixchel cónyuge al parecer de Itzam-naaj, es patrona de las tejedoras, actividad propia de las mujeres.

Con base en esta división jerárquica de los mismos dioses a través de quienes eran sus protegidos, podemos ver a la sociedad maya como una población que únicamente trata de repetir el modelo establecido por las deidades, apoyado en la ideología imperante. Entendiendo esto como los que creaban estos patrones bajo los que actuaban sus dioses eran los mismos gobernantes, pues las deidades son creadas a imagen y semejanza del hombre. Es así como los antiguos mayas obedecían esta división jerárquica. De ahí que encontremos la información pertinente que nos permite suponer hacer una separación de oficios según la posición social de cada uno de los gremios.

Así hemos identificado labores propias de la élite maya, como sería el ser escriba y sacerdote, principales lugartenientes del poder maya, menciono esto pues ellos a través de su discurso ya sea de manera oral, en el caso de los sacerdotes o bien de manera escrita, por parte de escribanos, le decían al grueso de la población, los designios divinos que “curiosamente” eran aquellos que le convenían a la clase en el poder.

De esta manera, podemos darnos cuenta que también los nobles tenían sus especialidades. Es difícil saber cómo nacieron, pero pudiera suponerse que en una época en la que el excedente de producción lo permitía, grupos organizadores igualitariamente descubrieron la necesidad de emplear en forma las aptitudes de un cantor, un danzante, un dirigente—todos ligados a las necesidades económicas de la población, que mucho respondían a supuestos mágico-religiosos—y exigieron al virtuoso su trabajo como forma de pago del tributo con el que el grosor de la población colaboraba para cubrir los gastos de la comunidad (López-Austin, 1989, 70).

Aquí también se hace mención de aquellas actividades que eran realizadas tanto por la gente común como por la clase gobernante, claro cada una con un rasgo distintivo y con intereses diferentes, pues una tejedora de la gente común seguramente era necesario el comerciar sus piezas para su supervivencia, en distinción con las mujeres élite que realizaban esta labor “propia” de su género. Esto también es algo observable para los guerreros, donde es común ver representados a los gobernantes con su vestimenta

de batalla, pero en dicha actividad también eran incluidos mayas de la clase baja. Sin embargo, a pesar de lo bueno que podrían ser al desempeñar sus actividades de ninguna manera la gente común pudo acceder a formar parte de la clase alta. No existía la movilidad social entre los mayas, sobre todo porque la élite obtenía sus cargos a través de la herencia, y debido a la existencia de una endogamia de clase no era posible para nadie más que su círculo social formar parte de la clase gobernantes (Marcus, 2004).

En cuanto a los trabajos realizados por la gente común, se incluyeron a los agricultores-milperos, salineros, cazadores, pescadores, apicultores, sirvientes, cargadores, médicos-curanderos, albañiles, músicos-cantores y danzantes. Este último oficio resulta un tanto problemático de explicar, pues en muchas representaciones observamos a los gobernantes realizando dicha actividad, en referencia a esto comentamos oportunamente en la descripción de esta labor, la existencia de indicios que permiten suponer la existencia de un grupo dedicado a ello, el cual no pertenecía a la élite maya.

Debemos recordar que las divisiones sociales fueron creación de los nobles, y a través de ellas, lograban legitimar su posición de supremacía dentro de la sociedad. A partir de la evidencia lingüística procedente del período Posclásico, sabemos que la gente de la clase alta era conocida como *almeben*, *ah chibal* o bien *ix ikal* utilizado para definir a las “mujeres reales” y en contraparte a los comunes eran identificados como *yalba uinic*, o *pach kah uinic* (Marcus, 2004, 224).

Estos mayas comunes eran quienes realizaban las labores más difíciles, pero cuyo sudor permitió el establecimiento y desarrollo de los mayas. Ellos fueron el motivo principal que nos motivó a la realización de esta investigación, pues en la bibliografía existente aún no reciben tanta atención como deberían.

Referencias

- Balandier, Georges. 1983. "Essai D'identification Du Quotidien." *Cahiers internationaux de sociologie* 74, no. 1: 9-29.
- Barrera Vásquez, Alfredo, y Silvia Rendón. 1969. "El Libro De Los Libros De Chilam Balam, 4* Ed." México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, Peter. 2001. *Visto Y No Visto*. España: Editorial Crítica.
- Carrasco Vargas, Ramón, Verónica A. Vázquez López, y Simon Martin. 2009. "Daily Life of the Ancient Maya Recorded on Murals at Calakmul, Mexico." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106, no. 46: 19245-49.
- Castillo Cocom, Juan, y Quetzil Castañeda. 2021. "Visión Etnográfica: Imaginar El Iknal Maya." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 10-24.
- Castillo Cocom, Juan, Timoteo Rodríguez, y McCale Ashenbrenner. 2017. "Ethnoexodus: Escaping Mayaland." In *The Only True People: Linking Maya Identities Past and Present*, edited by Bethany J. Beyette and Lisa J. Le Count, 47-71. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- Coe, Michael D., Stephen D. Houston, Mary Miller, Karl Taube, Charles W. Golden, y Joel Skidmore. 2015. "The Fourth Maya Codex." En *Maya Archaeology* 3, 116-67.
- De la Garza, Mercedes. 1975. *La Conciencia Histórica De Los Antiguos Mayas*. México: UNAM.
- De Landa, Diego Fray. 1985. *Relación De Las Cosas De Yucatán*. Crónicas De América. Editado por Miguel Rivera Dorado Madrid: Dastin.
- De Las Casas, Fray Bartolomé. 1967. *Apologética Historia Sumaria*. 3ra. Edición ed. 2 vols. México: UNAM.
- Flores Jiménez, María de los Ángeles. 2000. "Figurillas Antropomorfas En Palenque." *Arqueología Mexicana* VIII, no. 45: 44-49.
- Gallegos Gómora, Miriam Judith. 2003. "Mujeres Y Hombres De Barro. Figurillas De Comalcalco. 1972." *Arqueología Mexicana* XI, no. 61: 48-51.
- Heller, Agnes. "Estructura En La Vida Cotidiana." En *Historia y Vida Cotidiana*. Barcelona: Grijalbo.
- Hodder, Ian. 2012. *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. Pen and Sword.

- Houston, Stephen D. 2006. "An Example of Preclassic Mayan Writing?". *Science* 311, no. 5765: 1249-50.
- Knorozov, Yuri V. 1956. *La Escritura De Los Antiguos Mayas*. Colección Ideas 1. México: Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso.
- Knorozov, Yuri V. 1954. *La Antigua Escritura De Los Pueblos De América Central*. Vol. 5: Fondo de Cultura Popular.
- Kubler, George. 1967. "Pintura Mural Precolombina." *Estudios de Cultura Maya* VI: 45-65.
- Lee Jr, Thomas A. 1986. "En El Sendero De La Escritura Maya." *Centro de Estudios Indígenas* 1.
- Lefebvre, Henri. 1980. *La Vida Cotidiana En El Mundo Moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lohse, Jon C, y Fred Valdez Jr. (editores). 2004. *Ancient Maya Commoners*. Austin, TX.: University of Texas Press.
- López-Austin, Alfredo. 1989. "Los Hombres Y Los Dioses." En *Hombre-Dios*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Marcus, Joyce. 2004. "Maya Commoners: The Stereotype and the Reality." *Ancient Maya Commoners*: 255-83.
- Mondloch, James, y Robert Carmack. 2018. *Popol Wuj: Nueva Traducción Y Comentarios*. Guatemala: Publicaciones Mesoamericanas.
- Noguera, Eduardo. 1975. *La Cerámica Arqueológica De Mesoamérica*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Okoshi Harada, Tsubasa. 1995. "Gobierno Y Pueblos Entre Los Mayas Yucatecos Posclásicos." *Revista Universidad de México*, no. 534 : 22-27.
- Reents-Budet, Dorie. 1997. "Cerámica Maya." *Arqueología Mexicana* V, no. 28: 20-29.
- Saturno, William A., David Stuart y Boris Beltrán. 2006. "Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala." *Science* 311, no. 5765: 1281-83.
- Stemp, W. James, Christophe GB Helmke, y Jaime J Awe. 2010. "Evidence for Maya Household Subsistence and Domestic Activities: Use-Wear Analysis of the Chipped Chert Assemblage from Pook's Hill, Belize." *Journal of Field Archaeology* 35, no. 2: 217-34.
- Straight, Kirk Damon. 2017. "A Houseful of Pots: Applying Ethnoarchaeological Data to Estimate Annual Ceramic Vessel Consumption Rates of Classic Maya Households." *Ancient Mesoamerica* 28, no. 1: 95-117.

- Thompson, John Eric Sydney. 1987. *Historia Y Religión De Los Mayas*. Colección América Nuestra. México: Editorial Siglo XXI.
- Trejo, Silvia. 1993. "Historia De Reyes." *Arqueología Mexicana* 1, no. 2: 50-57.
- Webster, David, y Nancy Gonlin. 1998. "Household Remains of the Humblest Maya." *Journal of Field Archaeology* 15, no. 2: 169-90.
- Westheim, Paul. 1991. *Escultura y Cerámica Del México Antiguo*. México: Ediciones Era.
- Wright, Lori E. y Christine D. White. 1996. "Human Biology in the Classic Maya Collapse: Evidence from Paleopathology and Paleodiet." *Journal of World Prehistory* 10, no. 2: 147-98.
- Zagoya Ramos, Laura Bety. 1998. "Jaina Y Sus Famosas Figurillas." *Actualidades Arqueológicas* 3, no. 15-16.

Capítulo 2.5

La iknalización: relatos de cacería y pesca de animales silvestres en Señor

*Paulino Eleazar Ek Martín
Centro Regional de Educación Normal "Javier Rojo Gómez"*

<https://doi.org/10.61728/AE24120081>

U yóolil

Ichil le xookil tu'ux táakpaja'an le *etnografía* tin ts'áaj bey noj xu'uk'ile', in wutsil jets'tik u tuukulil kóom tsikbalo'ob yo'olal u ts'oonil yéetel u léejil ba'alche'ob k'áax tu kaajil Señor. Le tsikbal bey junp'éeel u nu'ukulil u jets' na'ata'al le ba'ax ku yu'ubik yéetel ku yilik wíniko', tu jaajil nats'en tu tsikbalilo'ob ka'atúul ts'onnáalo'ob yéetel ka'atúul léechnáalo'ob te' kaajila'. U chuun le tsikbala' tu ye'esaje' le maaya máako'obo' ku ts'oniko'ob yéetel ku léechtiko'ob u yaalak'o'ob k'áax uti'al u jaantiko'ob wa u yáantiku-ba'ob yéetel u tojol. Beytúuno', tin ch'iksaj óoltaj le t'aanil iknalkúunsbil bey tuláakal junp'éeel bixil u cha'ik u kana'al noj tuukulilo'ob mix k'ajóolta'ano'ob ichil beetilo'ob, máansaj iknalilo'ob yéetel tsikbalo'ob tu súutukil xma' súutuk ichil máasewáalilo'ob. Le o'olale', kin tukultike' le iknal yéetel le tsikbalo' ka'ap'éeel *epistemologías* ma'atech u náachkúunsikuba'ob uti'al u yóotik u tsolo'ob *filosofías* yéetel *teorías* jach uti'al le miatsil maayao'.

Resumen

Esta investigación es de corte etnográfico y, como objetivo general, analicé relatos breves sobre la cacería y pesca de animales silvestres en los ejidos de la comunidad de Señor, Quintana Roo. El *tsikbal* como instrumento para la interpretación de datos, me aproximó perfectamente a las narrativas de dos cazadores y dos pescadores de la población. La discusión central demostró que la gente maya caza y pesca animales silvestres para su consumo y apoyo económico familiar. También valoré el concepto *iknalkúunsbil* (iknalización) como un proceso que permite la generación de conocimientos invisibilizados en las acciones, convivencias y diálogos atemporales entre los *máasewáalo'ob*.¹ Por consiguiente, considero que el *iknal* y el *tsikbal* son dos epistemologías inseparables que intentan explicar de la cultura maya filosofías y teorías propias.

Le gradezco infinitamente a Be', Juanelo, Gor y Parca (Carpa) por los tsikbalo'ob disfrutados.

¹ Máasewáal es ser maya y mayero. O'ob es un pluralizador en lengua maya.

Introducción

La cacería y pesca de animales silvestres en la comunidad de Señor sigue siendo una actividad de costumbre para la gente maya. Diría que es un hábito tan presente como cada una de sus fascinantes historias que se narran y se escuchan a través del *iknal* y del *tsikbal*, muy probablemente nombradas como toda una historicidad por la tradición oral y la memoria comunicativa. En ese tenor, lo que intento en esta investigación es discutir cómo las narraciones de cacería y pesca de animales silvestres generan aprendizajes y construyen conocimiento local desde los procesos de la *iknalización*.

En el año 2021 finalicé mi Trabajo Terminal de maestría titulado: “Propuesta de implementación de un modelo Ikmal en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo)”. Con esta investigación comprendí dos visiones principales: 1. El *ikmal* como filosofía y proceso epistemológico en la presencia y la ausencia del ser maya (Castillo Cocom, 2009; Bricker, 1998 y Hanks, 1990) y 2. El *ikmal* como acompañamiento escolar o programa de tutorías (algunos estudiantes y profesores de la UIMQRoo, Tsikbal, 2020).

En el mismo año (2021) me aproximé un poco más a la comprensión del concepto *iknal*, porque me quedé con las ganas de profundizar en el tema, pues, en realidad, esto es lo que ocurre con el *tsikbal* y el *iknal*. Nos movemos de un lugar a otro, avanzamos, retrocedemos y realizamos conclusiones con análisis estricto de algún tema de interés. Como decía, en un capítulo de libro nombrado: *El iknal: canal y espacio para el aprendizaje cotidiano de los maya-hablantes*, contrasté parte de los resultados del trabajo de grado con perspectivas de algunos habitantes de Señor.

Interesantemente, hallé que el *iknal* no es ningún modelo de tutorías como perciben algunos educandos y docentes de la UIMQRoo. Más bien, considero que hace referencia a “un” “ser y estar” aún más allá del “entendimiento occidental”. Es estar sin estar y es ser sin estar, así como también es estar con ser y ser con estar a su vez. Por supuesto, es conocimiento comunal que se vive en los pueblos mayas donde aprendemos y recodificamos experiencias a través de un tiempo y espacio no europeo:

El *iknal* indica que tiempo y lugar no tienen pasado, presente ni futuro; que los seres humanos y las cosas poseen la cualidad de la omnipresencia (estar presente a un mismo tiempo en todas partes), la ubicuidad (el querer presenciarlo todo y vivir en continuo movimiento) y la omniausencia (no estar en un lugar determinado a un mismo tiempo en todas partes). Es el conjunto de fenómenos de animacidad e inanimacidad y con espacio y tiempo (Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, 2021, p. 13).

Tan es así que, siguiendo el Método de Comparación Constante para el análisis de los resultados de dicho capítulo, las etiquetas repetidas (como respuestas de las personas de Señor) expresaron del *iknal* un tiempo y espacio de aprendizaje cotidiano en el que la convivencia y el diálogo son elementos sustanciales para la adquisición de conocimientos.

En ese marco, esta filosofía maya, al menos para mí, es otra forma de percibir el mundo desfasando los discursos eurocéntricos de la otredad. Una manera de ver al entorno respetando a las otras culturas de la humanidad; un respeto que, dicho sea de paso, también busca alcanzar la Nueva Escuela Mexicana en las fases formativas de las nuevas generaciones del país. Por ello, mediante esta idea del *iknal*, intento comprender cómo los relatos de cacería y pesca de animales son procesos de *iknalización* que aportan saberes y conocimientos desconocidos.

Utilicé el *tsikbal* y la observación participante. Sin duda alguna, el *tsikbal* como paradigma de investigación (Cal y Castillo Cocom, 2015) fue la herramienta pertinente para escuchar y dialogar narrativas que vienen desde las selvas mayas, contadas con mucho entusiasmo por personas que practican la cacería o la pesca de animales silvestres en los ejidos de Señor.

Aprovecho señalar que el *tsikbal* no es diálogo de saberes. Tienen similitud, pero no son la misma tendencia. Mientras el diálogo de saberes se enfoca en la comunicación y en el intercambio entre comunidades de diversos orígenes o culturas, el *tsikbal* se centra en un ambiente de mutua confianza entre interlocutores para conocer y repensar el conjunto de enseñanzas-aprendizajes naturales (y también convencionales) en diversos contextos de las vivencias habituales. Eso sí, ambos arquetipos son tan arcaicos (mucho antes de que el diálogo de saberes se incluyera en la educación de los setenta) y tan nuevos a su vez (como los presenciamos hoy en día).

Cabe indicar que el trabajo de campo lo realicé de abril a diciembre de 2023 y analicé los *tsikbalo'ob* (conversaciones) siempre que finalizaba

con cada uno de ellos, para evitar opacidad en la interpretación de datos e intentar aproximar lo más exacto posible esta discusión que presento. Por último, Señor es un espacio con mucha riqueza en costumbres, tradiciones y culturas cuya sociedad se aleja cada vez más de la ruralidad. Se ubica a 30 kilómetros de su municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, sobre la carretera que se direcciona hacia Valladolid, Yucatán.

Discusión

¿Por qué la formulación del concepto *iknalización*?

Lingüísticamente el idioma maya es polisémico. A saber, la mayoría de los sustantivos verbales los identificamos con aspectos atemporales. Así como ocurre con el *tsikbal* en su forma infinitiva (conversación-conversar) también resulta con el *iknal* (convivencia-convivir), sin embargo, para su conversión a verbo es necesario añadirle la partícula correspondiente: *iknalkúuns*, y al interpretarlo como *iknalkúunsbil* hace referencia al “ser y estar en convivencia y en constante construcción de conocimiento”.

Es decir, la *iknalización* es ser y estar en convivencia aprendiendo de historias, creencias, pensares, sentires en cierto momento de la vida cotidiana. Me refiero también, por ejemplo, a la actividad de realizar la cacería y pesca de animales, su duración, las personalidades presentes en el acto comunicativo (incluso sus propios gestos y ademanes); están en un proceso de *iknalización*: se está(n) físicamente o se está(n) siendo recordado(s) en los contextos de la cotidianidad maya.

Por otro lado, se puede aseverar los distintos fonemas que presentan ambas acepciones:

	Elemento	Sonido	Interpretación
Tsikbal	1. Tsik	1. Tsiik/tsik	1. Respeto, respetar
	2. Ikbal	2. Ikba	2. Entre nosotros
	3. Bal	3. Baaj/baj	3. Clavar, posicionar firmemente
Iknal	1. Ik	1. Ik	1. Nuestro, nosotros
	2. Iknal	2. Ikna	2. Con nosotros
	3. Nal	3. Naj	3. Casa/hogar

Este breve análisis muestra lo reversible que resulta la lengua maya. Incluso, *bal/baal* de *tsikbal* significa ocultar-oculto y *nal/naal* de *iknal* significa

elote, ese alimento esencial en la vida del ser humano maya; maíz/mazorca que le dio vida a la humanidad según el Popol Vuh y, parece ser, el mismo disfrute de los *óolo'ob*,² pues las tortillas nunca han hecho falta en las diversas ofrendas que practican.

Algo particular en estos dos conceptos, es la esencia de convivir entre “un” nosotros, metaforizando al hogar como espacio dialógico donde se aprende y se desaprende con mucho respeto; un hogar que se traduce a una comunidad con prácticas socioculturales. Considero importante recalcar que al “castellanizar” el *iknalk'úunsbil* (iknalización) solo realizo una transcreación del idioma maya a la lengua española a partir de la cosmopercepción de la propia cultura. Entendiendo esta cosmopercepción como una noción que intenta explicar y explicarse el mundo a través de la propia escucha y el propio sentir del pensamiento local con un marco de referencia más amplio e inclusivo (Briceño Chel, 2023).

Conocimiento local vs. conocimiento occidental

A lo largo de la historia, las distintas percepciones del mundo han marcado esencia en múltiples áreas del conocimiento, especialmente en el de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Hablamos de clásicos que siguen siendo clásicos para la humanidad, por ejemplo, la consistencia en la adquisición de algún nuevo comienzo de aprendizaje: “Solo sé que no sé nada”: Sócrates. Toda una perspectiva que abriría aún más la discusión entre las culturas ortodoxas europeas y las culturas originarias del cosmos.

Mucho se ha hablado de la rigurosidad y validez de ambos conocimientos y más que estar de acuerdo o en desacuerdo con estas, simplemente son dos modos de aprender y percibir el entorno con una invitación de descolonización de pensamiento, debido a una colonización histórica y cultural que generó multitud de adopciones y adaptaciones entre las culturas de México, a partir de la conquista y el colonialismo moderno como movimientos de injusticia para el “saber indígena/maya/local/comunitario/tradicional”. Sin embargo, los diversos pueblos originarios han ido reconstruyendo sus reflexiones, saberes y conocimientos a partir de esa decolonialidad, convirtiendo esta polémica entre dos polos de conocimiento distintos que argumentan sus existencias en el mundo.

² Óolo'ob: Almas, espíritus, seres.

En este sentido, no pretendo seguir debatiendo más literatura al respecto, más bien, estoy procurando hacer énfasis de que miramos como mayas mediante una de esas tantas maneras de interpretar en el mundo y que, vale la pena considerar la proyección de las Epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos (2011) como punto de partida:

Las Epistemología del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad —económicos, políticos y culturales— que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas. En este sentido, son un conjunto de epistemologías, no una sola, que parte de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur antiimperial. Es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, lo que antes llamábamos el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las élites locales que se benefician del capitalismo global. Por eso hablamos de un Sur antiimperial.

Las Epistemologías del Sur tienen mucha relación con el enfoque del “senti-pensamiento” que permite otras formas de visualizar todo lo que emana en el entendimiento del ser humano y su alrededor. De acuerdo con Fals Borda (2009), el sentipensamiento es pensar con el corazón y con el cuerpo desde la vida misma de los hombres y las mujeres del Caribe colombiano, y también es la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo, ni la razón de la emoción (Escobar 2015).

No obstante, el libro “Epistemologías e interculturalidad en educación” de Gallardo y Carlo (2022) invita a decolonizarnos y a retomar nuestras posturas de poder en el pensar y en el saber. Se trata de una educación que ayude a los indígenas a emprender el camino de su emancipación social y epistémica de América Latina en general; una formación que permita real-

mente esa liberación de pensamientos e intente interculturalizar en todo y para todo, en contraparte del poder y del conocimiento eurocéntrico.

Mientras que el conocimiento tradicional “no” sigue los parámetros de lo científico, como cree seguir el conocimiento occidental, lo cierto es que ambos son confiables en términos investigativos. Por eso, en este trabajo concibo el conocimiento local como aquellos aprendizajes que se viven y se alcanzan con la *iknalización*: todo lo que conlleva realizar una cacería o pesca de animales silvestres. De hecho, para Olivé (2007) los conocimientos tradicionales son aquellos generados, preservados y acostumbrados por comunidades indígenas, quienes comprenden y solucionan diferentes problemas sociales y ambientales. Partiendo de todo esto, interpreto la *iknalización* como un proceso de construcción de conocimiento local en las comunidades indígenas de la Península de Yucatán.

Entre memorias y recuerdos

Assmann (2008) en su artículo “Canon y Archivo” puntualizó la relación que existe entre la memoria colectiva, la memoria cultural y sus funciones sociales desde una representación histórica (de pasados remotos y recientes), afirmando que a través de la cultura las personas construyen espacios temporales relacionados con el pasado, presente y futuro. La memoria activa es como el canon porque mantiene el pasado presente y la memoria pasiva como el archivo porque preserva el pasado, tomando en cuenta la memoria e identidad de las diferentes comunidades, sistemas de creencias, sistemas políticos, aspectos lingüísticos y sociales con multiplicidad de formas comunicativas (Assmann, 2008).

Vivimos y narramos en un tiempo multifuncional con vínculos arbitrarios y con otras historias, por eso el *iknal* como filosofía es narrado desde los extractos del contexto indígena maya, y la memoria comunicativa ha de ser testigo de los conocimientos locales “historizados” a partir de la *iknalización* y difundidos de generación en generación, pues la tarea de la memoria comunicativa es transmitir las vidas/historias/saberes y que, por supuesto, aún quedan más conocimientos que entrever mediante la *iknalización* de la cultura maya como memoria cultural; entendiendo esta como todo evento que no tiene relación directa, pero permanece vigente en narrativas que pueden ser activadas y desactivadas en la humanidad.

En consecuencia, la tradición oral se sustenta propiamente de la oralidad y su contenido cultural-natural, donde las narraciones orales llámense mitos, leyendas, casos, entre otros, son imprescindibles. Sin embargo, para Hampaté Ba (1982) la tradición oral no se limita a relatos míticos, sino que es “la escuela de la vida”: religión, historia, recreación y diversión. Además, la tradición oral será entendida como la práctica que vincula a las personas en una misma habla, el acto de concebir esa habla como una memoria en común y la articulación que surge cuando varias personas comparten contenidos, sonoridades y espacios (Ávalos, 2019).

De acuerdo con Toro Henao (2014) la tradición oral es la oportunidad de conservar el legado de los antepasados identificado en valores, pensamientos e ideológicas comunitarias. En este sentido, el *iknal* como teoría maya junto con la tradición oral y la memoria comunicativa, son elementos clave para “repensar y reconstruir” conocimientos en las habitualidades de las culturas indígenas cambiantes.

Relatos mayas (vivencias y creencias)

Señor mantiene una visión antropomórfica en su cultura, que va desde las costumbres y las tradiciones hasta la forma de comunicar las narrativas entre sus miembros; reflejan interpretaciones como la cosmovisión de un todo: naturaleza, cosmos y ser humano, es decir, a partir de la personificación de todos los elementos que intervienen en una percepción natural/tradicional. Creen y atribuyen cualidades humanas a lo que “no” es humano racional, específicamente a divinidades, animales y cosas. Sus historias de cacería y pesca son inacabables y lo que presento en este escrito son procesos de *iknalización* mínimos como enseñanzas y aprendizajes que dejan dichas narraciones.

Durante los *tsikbalo'ob* pasamos de un tema a otro, de ese otro a otros y así sucesivamente, porque son conversaciones de experiencias de vida. Nada más por eso. Nos perdemos y nos volvemos a encontrar en las oscilaciones del quehacer diario y en los procesos de la *iknalización* maya. De acuerdo con los participantes de estas charlas, existen alrededor de 1500 cazadores en Señor, de los cuales 950 van de cacería una vez al mes; 500 hasta tres veces por semana y 50 prácticamente van todos los días de la

semana. Asimismo, hay 40 pescadores aproximadamente, de los cuales 10 son los que mayormente continúan pescando animales para su consumo. Dialogué con dos cazadores y dos pescadores para el concentrado de este trabajo.

Armando Garrido, me platicó que realizar un *p'uj* (cazar en equipo) no es nada sencillo si las personas no conocen su camino de trabajo diario (su milpa). Decía, quien no trabaja la milpa difícilmente pueda ser un buen tirador, además, difícilmente pueda conocer cuándo ir por el “manjar maya”, por supuesto, hacía referencia a los animales de monte que se comen comúnmente en la comunidad.

Me platicaba que la forma de llevar a cabo el *p'uj* para cazar al venado, es rodearlo con un mínimo de seis personas o más. Tal cual podemos apreciar en la siguiente imagen:



Fuente: Gladis Carolina Che Dzib.

Esta estructura de cacería tiene todo un proceso de iknalización, desde la manera de posicionar la escopeta, hasta la labor de los perros como mascotas “entrenados” para asegurar la caza del venado. Lo importante del *p'uj* es que, argumenta Armando, hay que considerar la distancia entre el grupo que está rodeando al venado, es muy necesario que se calcule estar al menos un mecate (20 metros) de distancia entre ellos y reconocer todo ruido que el venado realice cuando se sienta perseguido: “*tumen túun je'ela'an u taal u juum le k'áax lekéen áalkabnak le kéejo'* / porque se escucha raro cómo va corriendo el venado”.

Comentaba Armando que días antes del *p'uj* es recomendable realizar un *ch'úuk* (espiadero) o varios *ch'úuko'ob* (espiaderos). Esto con la finalidad de localizar la ubicación más o menos exacta del venado. En este caso,

quienes tienen “suerte” podrían cazar al animal en un primer *ch’úuk* sin la necesidad de realizar el *p’uuji*. El espiadero lo construyen con madera y depende de lo que vayan a cazar será la altura del mismo. Armando decía que para los *yuuuk* (pequeños venados) con dos metros y medio de altura es más que suficiente, mientras si se tratara de un *kéej* (venado), sí será necesario armar un espiadero de al menos 5 metros de altura.

También platicaba que realizar *ch’úuk* implica a veces estar pendiente técnicamente toda la tarde noche (de 6:00 PM a 9:00 PM), todo el amanecer (de 5:00 AM a 8:00 AM), incluso, afirma Armando, hay quienes se quedan toda la noche (de 6:00 PM a 7:00 AM); el *ch’úuk* es una actividad que puede durar también semanas o meses, expresó. Decía que una sola persona podía espiar al venado. Sin embargo, comentó que la mayoría de las ocasiones se van entre dos personas si solo pretende espiar en la tarde noche y en el amanecer, y de cuatro o más personas cuando decidan quedarse toda la noche, y cree que es porque existen espíritus y vientos malos en el monte.

Asimismo, Armando explicaba que para tener certeza en la caza del venado es necesario esperar el *óoxmúuk uj* / tres días de luna llena. Esto implica una comprensión de la cosmo percepción del ser maya y su naturaleza: leer/entender su entorno natural, porque curiosamente en días de luna llena es cuando se caza con mayor frecuencia a los venados. Explicación por el momento no sé, expresó Armando, pero sí sé que muchos cazan en esos días, añadió. Este participante mencionaba de igual manera que los animales que se cazan mayormente son: *kéej* (venado), *jaalej* (tepezcuintle), *kitam* (jabalí), *tsu’* (sereque), *chi’ik* (tejón), *k’úambul* (faisán), *baach* (chachalaca) y *baj* (tuza).

Por otro lado, Armando argumentaba la necesidad de estar con la persona que sabe de cacería o pesca para poder interpretar y aprender las enseñanzas que aportan: *yiknal k’a’abéet yanech yo’osal a kaambal* / con él/ella debes estar para aprender. Es decir, debes estar con quien debes estar para conocer otros conocimientos que se desconocen. Si tu *iknal* no está en el acto de la caza de venados difícilmente puedas ser un buen cazador, pero es probable que seas un buen “autonarrador” solo si tu *iknal* está en las historias experienciales.

Por último, indicaba Armando que la vida en el monte permite conocer multiplicidad de saberes comunitarios, por ejemplo, conocer diferentes

animales y sus nombres o conocer las buenas maderas para la construcción de casas, así como los buenos bejucos para amarrar las maderas. Incluso, mencionó el *jool* (según él una especie de planta conocida como majagua) que se usa como “hilo” para el amarre de tamales.

César Pat es otro informante que amablemente me platicó sobre la caza de venados. Al igual que Armando, César decía que para el *p'uuj* es muy importante contemplar un mínimo de 6 personas y prácticamente repitió gran parte de lo que había expresado Armando, sin embargo, añadió algunas cosas interesantes, por ejemplo, decía que cuando termina el *p'uuj* (y si resulta favorable) lo que seguiría es dividir la carne del venado, donde el dueño de los perros es a quien le tocaría un poco más debido a que sus mascotas son contempladas también para la repartición del manjar, mayormente toman el pecho o una pierna completa que costaría entre \$500 a \$800, afirmó. Razón por la cual “no conviene que el *p'uuj* sea más de 6 personas porque si no, no nos tocaría mucha carne”, comentó con una risa moderada.

Señaló también que en la actualidad los cazadores se alejan un buen tanto para cazar a los venados: “yaan k'iine' kin xímbaltiko'on tak 10 kilómetros uti'al in ts'oniko'on le kéejo', ma' je'ex ka'ach naats' yano'obe' / a veces caminamos hasta 10 kilómetros para cazar al venado, no como antes que los teníamos cerca”. Esto explica cómo poco a poco se va extinguiendo estos animales, porque si bien, se alejan de la comunidad de Señor, seguramente donde se dirigen también los esperan por otros cazadores mayas. Es, en realidad, un hecho común entre cazadores de la península de Yucatán.

Otra cosa que hay que tener en cuenta es que si sabes más o menos dónde se encuentra el venado necesitarás ir acercándote a él en contra del aire para que no te huela [el sudor], y así poder cazarlo, añadió. César comentó de igual forma cómo saber si un venado anda en la milpa. Decía que los que son realmente *ts'onnáalo'ob* (cazadores) podrían ver los caminos que van construyendo los venados al entrar en alguna milpa. Hacía referencia también a los distintos tipos de huella que dejan los animales y eso les permite ver qué animal está dentro de su milpa.

Además, decía César que a través de los años uno va adquiriendo más experiencia y conoce muchas cosas. Por ejemplo, saber a qué hora entra

a comer el venado en cierto lugar. Decía “*wa u moxmubaj u le'il le k'úumo' le kéejo' ook janal bey 7:00 tak 11:00 sáastale', wa u xitmuba'e' ook janal bey tak 5:00 chíunk'ine' wa 10:00 áak'abe' / si la mordida de la hoja de calabaza está seca el venado entró a comer entre 7:00 a 11:00 de la mañana*”, si está nueva [la mordida] entró a comer entre 5:00 de la tarde a 9:00 de la noche”, expresó.

Por último, comentaba César que los cazadores que no realizan el *jo'oché* difícilmente puedan cazar a los animales del monte. Platicaba que el *jo'oché* es una manera de agradecimiento a los dueños de los animales y del monte en general. Consiste en ofrendar la cabeza del animal guisada a estas divinidades. En una oración muy sencilla vas a llamar a los dueños de los animales y del monte (como dueños de la naturaleza) y decirles que has tomado uno de sus animales, por lo tanto, lo compartes con ellos para que así no te de mal aire, explicó. Solo es como pedirles perdón por la vida del animal y dar agradecimiento por el alimento de la casa, insistió. “*Je'el u chukikech u k'aas yik'al le k'áax wa ma' beetik le jo'oché'o'... Kex ka wil ta ts'onaj le kéejo' mix táan a kaxtik le aalak'o' / Te puede pescar los malos vientos del monte si no haces el jo'oché'... aunque veas que disparaste con certeza al animal, nunca lo vas a poder encontrar, expresó con asombro. Dicen los antiguos abuelitos que cuando ocurre todo esto es porque ya exageraste con la cacería, puntualizó. “Ts'o'ok u chíunk'ajal a bak'... Kex ka wil u k'i'ik'el le kéej ka tsáaykech tu paacho' kaan ken a wilej / Se ha completado tu carne... aunque veas la sangre del venado y pretendas seguirla para buscarlo te encontrarás con alguna serpiente*”, señaló.

Mario Canché es un pescador maya que gustosamente me platicó sobre esta actividad. Me decía que es un trabajo diario para él, pero que ya no hace demasiadas trampas por su trabajo de Sembrando Vida, además de que se da cuenta de que los animales poco a poco se van alejando de su milpa. Este informante me llevó a su milpa a ver cómo realiza la trampa para atrapar a los animales silvestres de consumo. Durante el recorrido, me comentaba que existen distintos tipos de *léj* (trampa) dependiendo del animal que se pretenda pescar, indicó.

Solo es así como se hace la trampa, expresó. Eso sí, necesitas conocer buenos bejucos y buenas maderas para que el animal atrapado no se escape, añadió. Mencionó tres tipos de bejucos buenos: *sojbach*, *ée' k'i'ixil*, *sak*

aak' y tres maderas que se plantan como base: *e'elel muuy, sak lo'oché', siliil*. “*Lekéen ts'o'okole a beetik le léejo' k'a'abéet a jáaxtik u paach che' a wojel yaan u book ku ts'o'okole ka ts'aik sojol yóok'ol le léejo' uti'al ma' u yu'ubik a book le ba'alche'o' tu-men wa ku yu'ub a booke' je'el u xóoytik le léejo'* / Cuando termines de poner la trampa es necesario que talles con las manos algún árbol que tenga aroma fuerte para que no te huela [el sudor] el animal porque si no puede desviar la trampa”, complementó.

Él decía que para preparar una trampa le puede llevar un poco más de una hora. Cuando fuimos a su milpa, me decía “*je'el u bej le jaalejo'* / ese es el camino que deja el tepezcuintle”. Se veía como un caminito entre las hierbas debajo del monte, alguien que no sea pescador o cazador difícilmente entendería qué significan esos caminos. Decía que existen distintos tipos de caminos dependiendo del animal que esté por esos espacios. Algo que noté es que, en el caso de la cacería de venados, las personas tienen que alejarse mucho de la comunidad, a diferencia de la pesca que solamente recorrimos alrededor de un kilómetro y medio para llegar a la milpa de Mario. Decía “*yaan máake' ku bin u ts'áaj léej jach náach, tene' chéen way naats' tu ba'apaach le kaaja'* / hay quienes van muy lejos a poner trampas, yo solo aquí alrededor del pueblo”. Por ejemplo, algunos recorren hasta 20 kilómetros para preparar sus trampas, agregó.

De igual manera explicaba que hay varias personas que ponen trampa pero que a veces no logran pescar porque no saben muy bien cómo prepararlas, y que solo como 10 personas son los que mayormente pescan los animales de consumo. Recalcó también que la mayoría de los pescadores van en busca de tepezcuintle, jabalí o pequeños venados, aunque de repente llegan a su milpa y se encuentran con otros animales atrapados no comestibles y los sueltan.

Comentaba Mario que a veces puede llegar a pescar hasta tres animales a la semana y otras veces pueden llegar a no pescar nada toda la semana. Expresaba que anteriormente preparaba hasta 50 trampas en 15 días, pero que actualmente durante esos 15 días solo realiza hasta un máximo de 10 trampas. Señaló que puede armar 5 trampas en un día de 6:30 AM a 12:00 PM. Durante la vigilancia de las trampas se van sustituyendo más trampas, añadió. Por otro lado, esta actividad de realizar trampas no es nada fácil, implica ir a ver las trampas todos los días para que no se mueran los animales y se descompongan, argumentó el informante.

Benito Castillo es otro pescador de animales silvestres. Del mismo modo, comentaba técnicamente lo mismo que expresó Mario Canché. Pero añadió varios datos más. Por ejemplo, el precio y la forma de preparación de los animales atrapados. Según Benito las dos formas más comunes de preparar los distintos animales son a través del *majkun* y del *púib*. Hacía la comparación del *majkun* como la preparación de la cochinita: “*Le majkun-no’ je’ex ka beet u kochinitail jaaleje’* / el *majkun* es como hacer la cochinita del tepezcuintle”, mientras que el *púib* hacía referencia al horno maya (guisar la carne enterrándola debajo de la tierra).

Si vives en el monte conoces y aprendes muchas cosas, comentaba Benito, por ejemplo, saber qué tanto come un tepezcuintle, mencionó algunos: *tojyup*, *xk’áaniste’*, *ya’*, *xk’aris*, *xpichi’ che’*, *bayáal*, entre otros. Otra cosa es la importancia de no tener “*k’i’inan k’ab*” comentó Benito. Cuando te dicen “*yaan u k’i’inan a k’ab* / tiene malas vibras tu mano”, esto significa que, aunque pongas muchas trampas es muy posible que no puedas pescar nada, señaló.

En la siguiente tabla presento la lista de animales que mayormente pueden ser atrapados con los respectivos precios de venta según Benito:

Animal silvestre	Precio (crudo)	Precio (cocido)
Jaalej (tepezcuintle)	\$250 (entero)	\$350 (entero)
Kitam (jabalí)	\$200 (kilo)	\$300 (kilo)
Yuuk (venado pequeño)	\$150 (kilo)	\$250 (kilo)
Tsu’ (sereque)	\$100 (entero)	\$200 (entero)
Kúuts (pavo de monte)	\$50 (kilo)	\$80 (kilo)
K’ambul (faisán)	\$100 (entero)	\$150 (entero)
Chi’ik (tejón)	\$150 (entero)	\$200 (entero)
Kóoton chi’ik (tejón grande)	\$200 (entero)	\$350 (entero)
Weech (armadillo)	\$200 (entero)	\$300 (entero)
Baach (chachalaca)	\$50 (entero)	No se vende cocido

Animales silvestres que no se consumen en la comunidad y que por error se pescan mayormente: K’ulu’ (mapache), koj (puma), sak xikin (tigrillo), ch’omak (zorro) y chab (oso hormiguero).

Yo también practico la cacería, pero últimamente ya no tengo buena puntería, comentó Benito en una convivencia entre varios amigos. “No cazas nada porque no haces el jo’oche”, respondió César Pat, “tu *aj kanul* no te deja cazar por lo mismo”, añadió. El *aj kanul* o *yaj kanul* de acuerdo con César es el espíritu quien cuida a las personas que andan en el monte, pero se “debilita” cuando no hay un agradecimiento mediante la ofrenda, argu-

mentó. Y cuando esto sucede, comenta César, también puede ocasionar a que se te pierdan los animales en el monte y eso evita cazar algún animal, indicó. Eso es verdad, contestó Benito, aunque a veces también es porque en vez de “tirar certeramente” (*utsil ts'oon*) solemos disparar apresuradamente (*téek ts'oon*), es importante aprender a acomodar la escopeta con firmeza para poder disparar al venado, agregó Benito. En esta conversación se estima la relevancia de agradecer a los dioses y dueños de los animales y del monte.

Durante las conversaciones también me interesé en conocer la opinión de los informantes acerca de la extinción de animales silvestres. Entre las respuestas coincidían de que es una manera de vivir la vida... Vivimos del monte, bueno, yo la verdad vivo del monte, comentaba Benito, y como tal, cazo para obtener una ayuda económica, aseguró. Bueno, no sé, hay algunas personas que no les gusta que vayamos a cazar o a pescar animales para nuestro consumo o venta que nos ayude económicamente, pero si les das para comer bien que lo comen porque es carne fresca y nutritiva, comentó César con una moderada sonrisa.

Es de esta forma en que las personas de Señor viven y conviven con su naturaleza. Como pueblo, su vida cotidiana va cambiando apresuradamente por la tecnología y la modernidad. Pero todavía permanecen los que pertenecen del territorio maya, donde vivimos con nuestras historias, nuestros cuentos, nuestros trabajos, nuestras rutinas. En este sentido, la *iknalización* implica ser y estar presente (y quizá ausente a su vez) en los procesos de construcción de conocimiento, por ejemplo, aprender a cazar al venado a través del *p'unj*.

Conclusión

En este capítulo intenté discutir cómo los relatos de cacería y pesca de animales silvestres en los ejidos de la localidad de Señor generan memorias, recuerdos, saberes y conocimientos a partir de la *iknalización* (el *iknal* en su esencia como convivencia y el *tsikbal* en su presencia como diálogo), percibiéndola como una orientación epistemológica que conecta la existencia del máasewáal y su manera de pensar y actuar, vislumbrando conocimientos ocultos en su t'áalk'u' *iknalítico*. En efecto, la orientación episte-

mológica ubica la fuente del “saber” en la que es necesaria una distinción gnoseológica que implique el tratamiento de la fuente del conocimiento para sustentar cierta investigación (De Barrios y Briceño Gómez, 2009).

De cierto modo, puedo afirmar entonces que la cacería y pesca de animales silvestres en los alrededores de Señor es un espacio y tiempo donde se construyen muchos aprendizajes y conocimientos locales como resultados de la *iknalización* (ser y estar en convivencia con..., ser y estar en compañía con...). Por otro lado, aun cuando los informantes mencionaron realizar estas actividades por “sobrevivencia”, también afirmaron que estos animales se alimentan en el monte y los cazan para comer productos no procesados. Cada vez más es notable la extinción de animales silvestres en la zona maya y, parece ser, que los derechos consuetudinarios defienden las actividades de cacería y pesca de los mayas porque son un entrometimiento al mundo natural, convirtiendo al *iknal* como inmanencia en sus vidas cotidianas.

Otro dato transcendental es que las historias de cacería y pesca muestran un aprendizaje de “conceptos arcaicos” de la lengua maya y considero que es relevante realizar glosarios en distintos campos semánticos: vida cotidiana social y cultural, biología, física, matemáticas, entre otras áreas a fin de recuperar términos en desuso, y así verificar también en qué campo el maya tiene más elementos lingüísticos para realizar neologismos que fortalezcan su lengua y cultura. Porque, por ejemplo, la palabra “jóol” que sirve para amarrar los tamales no es nada común y solo se sabe y se conoce estando dentro de la *iknalización*.

Merece la pena señalar que los cuatro participantes coincidieron en que estas actividades las realizan con respeto y permiso del *Ki'ichkelem Yuum* (Dios padre) y de los *Yuumtsilo'ob k'úax* (divinidades del monte). Por eso permanece la creencia del *t'alkúun* (rezo/ofrenda) como representación de agradecimiento y conexión entre sus dioses, su sentir y su *iknal*.

Finalmente, como diría Edgar Chan, la *iknalización* debería ser el arte de vivir y reaprender armónicamente entre todos y todas (Tsikbal, 2023). Sin duda, considero que la *iknalización* es todo un procedimiento de la convivencia donde se aprenden situaciones desconocidas, sobre todo porque seguimos viviendo en compañía de los abuelos mayas, quienes son los portadores de conocimientos ocultos que deben ser visibilizados en los estudios científicos.

Referencias

- Assman, Aleida. 2008. Canon and Archive. En Astrid Erll, Ansgar Nünning y Sara B. Young (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*.
- Ávalos, Édison. 2019. *Procedimientos epistemológicos empleados desde los estudios culturales para convertir la tradición oral en objeto de estudio*. En J. Rodríguez, XIV Congreso Internacional de Literatura: Memoria e Imaginación de América Latina y el Caribe.
- Briceño Chel, Fidencio. 2023. Conferencia magistral "Lengua, cultura y cosmo percepción en la literatura maya". En Cátedra Latinoamericana Julio Cortázar. Recuperado el 20 de noviembre de 2023. <https://www.udg.mx/es/noticia/fidencio-briseno-chel-y-la-cosmo-percepcion-de-la-lengua-maya>
- Bricker, Victoria. 1998. *A dictionary of the Maya language as spoken in Hocabá, Yucatán*. The University of Utah Press. Salt Lake City, Utah.
- Castillo Cocom, Juan A., Angel Cal y Tomás Ramos Rodríguez. 2015. En Canul Góngora, Ever M., María Elena Cruz Cáceres y Angel Abraham Ucan Dzul (Eds.) "El Tsikbal: Paradigma De Investigación Maya." En: *Diálogos e intersaberes: interculturalidad y vida cotidiana*. 25-51 México: Malú de Balam.
- Castillo Cocom, Juan A., Timoteo Rodríguez, and McCale Ashenbrener. 2017. "Ethnoexodus: Escaping Mayaland." In: Bethany J. Beyette and Lisa LeCount (Eds.), *"The Only True People": Linking Mayan Identities Past and Present*. 47–71. Boulder: University of Colorado Press.
- Castillo Cocom, Juan A. and Quetzil E. Castañeda. "Visión Etnográfica: Imaginar El Iknal Maya." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26 no. 1: 10–24
- De Sousa Santos, Boaventura. *Introducción: las Epistemologías del Sur*. 2011. Recuperado el 25 de noviembre de 2023 https://www.boaventura-desousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf
- Toro Henao, Diana. 2014. Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Lingüística y Literatura*, Redalyc. Recuperado el 01 de diciembre <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476548643012>

- De Berríos, Omaira y María Briceño de Gómez. 2009. Enfoques epistemológicos que orientan la investigación de 4to. nivel. *Visión Gerencial*. Recuperado el 5 de diciembre de 2023 <https://www.redalyc.org/pdf/4655/465545882009.pdf>
- Ek Martín, Paulino. 2021. *Propuesta de implementación de un modelo Ikenal en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo* (Trabajo Terminal de Maestría en Educación no publicado). Universidad Autónoma de Baja California, Campus Tijuana.
- Ek Martín, Paulino. 2021. *El iknal: canal y espacio para el aprendizaje cotidiano de los maya-hablantes*. Recuperado el 10 de diciembre de 2023 https://www.academia.edu/84503532/Pr%C3%A1cticas_Interculturales_en_Comunidades_Mayas
- Escobar, Arturo. 2015. Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*.
- Fals-Borda, Orlando. 2009. Cómo investigar la realidad para transformarla. En Moncayo, V. (Comp.). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- Gallardo, Ana y Carlo Rosa. 2022. *Epistemologías e interculturalidad en educación*. Recuperado el 3 de diciembre de 2023 <https://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/epistemologias-e-interculturalidad-en-educacion>
- Hanks, William. 1990. *Referential practice: Language and lived space among the Maya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hampaté Ba, Amadou. 1982. *La tradición viviente. Historia general de África*. (J. KiZerbo), Tecnos/UNESCO, París.
- León Olivé, Morett. 2007. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, Política y Epistemología*. México: FCE.

Sección III

**Wíinik, kaaj, myáatsil: diálogos de(l)
“ser” dentro y entre la comunidad y la
cultura**

Capítulo 3.1

Soñando con Redfield: mareas crecientes y retiradas del turismo en un pueblo maya

Sarah R. Taylor
California State University, Dominguez Hills

<https://doi.org/10.61728/AE24120098>

U yóolil

Le xaak'al xooka' ku taamkach xokik bix Ek' Balame', jump'éeel mejen kaaj j-k'eexij ichil u meyajilo'ob le turismo ku bin u ya'abtalo', yéetel le ka k'uch le Noj Tsúimin K'áak'o' [Tren Maya]. Ti' le jejeláas payalch'iobo', le bix u tsóolantubaj kaaj wa tak le tse'ekt'aano'ob yo'olal u jaajil máaxilile', ku yila'al bix le kaajo' ku bisikubaj yéetel le u kanáanta'al u ayik'al kaaje' yéetel u kanáanta'al miatsil. Ch'aacháake' ku nupik ka'ap'éeel úuchen suukbe'eni-lo'ob yéetel u meyajilo'ob yits'atil, kalikile' le u máak'anta'al jump'éeel museo u ti'al kaaje' ku yéesik tuukulo'ob ma' p'éeelil' u tukulta'ali', yo'osal u jaajil máaxilil yéetel bix e'esa'an lela' te k'ajlayo'. U lúisa'al le Noj Tsúimin K'áak'o' ku táasik jejeláas tuukulo'ob yo'olal u kanáanta'al kuxtal yéetel kaajil, kalikil u ya'ala'al ma' te ti' u bin u ya'abtal u ch'akal che'. Kaaje', k'ájóolta'an bejorae' bey maaya kaaje', ku tse'ekt'antik máaxilil p'áatal ak-táanil ti' le u bin u k'eexel u kanáanta'al ayik'al kaajlil yéetel le talamilo'obo' táanxel u taalbalo'ob. Te xaak'alts'úiba' ku taamkach tukulta'al u jejeláasil le turismoo', bey wa jump'éeel ba'atelil yéetel u yíik' k'áak': jump'éeel sayab ti'al ma'alobtal u ayik'al kaaj yéetel u kanáanta'al miatsil, chéen ba'axe' xane' jump'éeel sajbe'enil ti' jump'éeel talamil ku yúuchul te báak'paachilo' yéetel te kaajo'obo'. Ek' Balame', ichil u tuchil le ka'ap'éelo'oba', ku p'atik taanil le ka'ap'éelo'ob' yo'olal u bin u ma'alobtal turismo.

Resumen

Este capítulo examina la transformación de Ek' Balam, una comunidad maya, en medio de las dinámicas del turismo creciente y la llegada inminente del Tren Maya. Desde ceremonias tradicionales hasta la planificación urbana y debates sobre autenticidad, explora cómo la comunidad negocia entre el desarrollo económico y la preservación cultural. La ceremonia de Cha' Cha'ac fusiona tradiciones ancestrales con expectativas turísticas, mientras que la creación de un museo comunitario revela tensiones sobre la autenticidad y la representación histórica. La construcción del Tren Maya genera controversias ambientales y sociales, desafiando las promesas de no deforestación. La comunidad, ahora etiquetada como "Pueblo Maya", debate su identidad mientras se enfrenta a cambios eco-

nómicos y presiones externas. El capítulo reflexiona sobre la complejidad del turismo, comparable a las fuerzas del fuego: una fuente de crecimiento económico y preservación cultural, pero también una amenaza ambiental y social. Ek'Balam, en la encrucijada de estas fuerzas, destaca la dualidad inherente al progreso turístico.

Introducción

En todo el territorio de la península de Yucatán, tanto los gobiernos estatales como los agentes del gobierno federal han adoptado la antigua herencia maya como su característica más importante y rentable. Más aún, el Estado ha identificado el pasado indígena y sus remanentes tangibles como patrimonio nacional. A lo largo del tiempo, México ha sido objeto de la imaginación turística, especialmente para los norteamericanos (Berger y Wood 2010). Sin embargo, con la creación del Fondo Nacional del Fomento al Turismo (FONATUR), el gobierno mexicano estableció su primera incursión en la gobernabilidad del turismo (Castañeda y Burtner 2010; Cheong y Miller 2000; Bramwell 2006; Dinica 2009). En cierto sentido, esto fue una extensión evidente del papel existente del gobierno federal en la promoción y gestión del patrimonio (Berger 2006; Muñoz-Fernández 2015). Desde 1939, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) ha gobernado el patrimonio de la nación en forma de zonas arqueológicas.

La industria turística refuerza efectivamente la diferencia étnica al utilizarla como un marcador principal de destinos en toda América Latina (Anderson 2013; Babb 2010; Baud y Ypeij 2009); sin embargo, el enfoque de México en la presentación de antiguos pueblos indígenas a través de la exploración arqueológica es una diferencia notoria (Bueno 2010; Velasco y others 2016; Clark y Anderson 2015). Nuevos énfasis en el multiculturalismo y los modelos de desarrollo neoliberal en las promociones turísticas estatales y federales en México y en la península de Yucatán en particular complican la visión de la identidad maya (Loewe 2009), algunos lo ven como una construcción colonialista (Castañeda 2004; Hervik 2013; Restall 1999) y otros como una continuación de rasgos culturales del período precolombino. La promoción del turismo en sitios arqueológicos plantea cuestiones como la política del patrimonio y la gestión de ruinas, así como

las negociaciones actuales sobre los derechos de tierra en zonas arqueológicas y las fuerzas internas y externas involucradas (Breglia 2006). Es en esta intersección de patrimonio, turismo e identidad donde se posicionan las zonas arqueológicas por las cuales el estado mexicano de Yucatán es tan conocido (Castañeda 2006; Walker 2009).

El turismo ha dejado su huella en la región de maneras tanto culturales como físicas. Un importante corredor turístico atraviesa la península, conectando a Mérida, la capital del estado de Yucatán, con los resorts de Cancún y la Riviera Maya. Estas dos ciudades representan diferentes tipos de experiencias turísticas y ofrecen ofertas muy distintas. De un lado, una ciudad colonial culturalmente vibrante y, del otro, las playas de arena blanca de la Riviera Maya. Estos tipos de destinos turísticos son los dos extremos de una tipología de turismo, que incluye el turismo masivo o chárter, el turismo cultural y el turismo alternativo (Smith 1989). Podemos pensar en la tipología de turismo como un espectro. Si el turismo alternativo “fuera del camino trillado” está en un extremo, propongo que el turismo masivo o chárter está en el otro extremo. Al identificar estos dos tipos de turismo y posicionarlos como opuestos, acabamos de crear un espectro o continuo de turismo. Además, hemos creado zonas fronterizas turísticas que deben ser atravesadas tanto por el anfitrión como por el visitante (Bruner 2005).

Pequeños pueblos, ciudades, zonas arqueológicas, haciendas, bosques y el millón de mayas que viven en la península (INEGI 2010) salpican la longitud de este continuo turístico. En la década de 1930, los antropólogos llegaron a Yucatán y Mesoamérica en general, convirtiendo la región en un verdadero laboratorio etnográfico. En todo Mesoamérica, los antropólogos estaban preocupados por comprender la forma en que los pueblos indígenas se organizaban socialmente en comunidades y cómo estas “pequeñas comunidades” eran clave para comprender la cultura indígena campesina. Uno de los conceptos duraderos que surgió de este período fue el continuum urbano-folklórico, propuesto por Robert Redfield (1941). Los etnógrafos adoptaron posteriormente este modelo como un marco para entender las comunidades campesinas en toda América Latina e incluso en otras partes del mundo. Presumían que cualquiera que encajara en la descripción de “campesino” estaba en alguna etapa de su viaje desde lo folklórico hasta lo urbano. Los académicos en Yucatán, y en Mesoamérica en general, rechazaron hace mucho tiempo el concepto del continuum

urbano-folklórico por su simplificación excesiva de lo que sabemos que son realidades culturales y su insistencia en el presente etnográfico. Esto se refiere a la tendencia en los primeros escritos antropológicos a presentar una cultura como algo separado de su contexto histórico y de los procesos de cambio actuales. La pregunta que queda es si podemos movernos con éxito más allá de ideas como el *continuum urbano-folk* si continuamos reemplazándolo con una serie de continuo turísticas. Definimos destinos como turísticos o no turísticos, o como teniendo un desarrollo turístico incipiente versus estar “inundados”. Categorizamos su ubicación en el camino trillado o fuera de él. El concepto del continuo sirviendo como un indicador de la ruralidad de un lugar y una persona está vivo y bien en la forma en que escribimos sobre el turismo cultural, arqueológico y ecológico. Parece que todavía estamos en conversación con el espíritu de Redfield.

Los etnógrafos en Mesoamérica son famosos por preocuparse por la dualidad, siendo la dicotomía urbano-folklórica solo un ejemplo. Nos obsesiona las representaciones auténticas e inauténticas de la cultura, la tradición y la modernidad, y la mayeidad como esencial o construida. En el contexto de los estudios turísticos, el contraste entre el escenario principal y el escenario trasero se incorpora también en la naturaleza dicotómica de nuestro trabajo. Muchos académicos escriben sobre sus sujetos como fijos, y aunque estos autores pueden reconocer la agencia que poseen sus sujetos, aún enmarcan lo “tradicional” y lo “moderno” como ubicaciones discretas en un continuo que no puede ocuparse dualmente. Lo que descubrimos cuando observamos más de cerca, y tal vez especialmente en el contexto del turismo, es que un individuo puede moverse aparentemente dentro y fuera de la autenticidad según sea necesario. Esto significa que la idea de que las personas ocupen únicamente lo “folklórico”, lo “urbano” o algún punto intermedio no tiene sentido. En lugar de ser un espectro fijo en el que los turistas, arqueólogos, etnógrafos y otros colocan y reubican a los mayas según su progreso hacia la modernidad, tal vez el propio *continuum urbano-folklórico* sea el componente fluido. Las numerosas carreteras, senderos, y *sakbej’ob* que atraviesan el monte de la península de Yucatán facilitan esta fluidez.

Este capítulo analiza estas iteraciones de nuevas carreteras y revitalizaciones de antiguos caminos que sirven como senderos para turistas, mano

de obra, tendencias culturales y recursos que cruzan las zonas fronterizas turísticas y fluyen entre la Riviera Maya y su periferia. Si reconocemos que todos iban y venían fluidamente, tenemos que extender esta agencia activa a los mayas quienes viven y trabajan a lo largo de estos continuos. En vez de lugares inmóviles, propongo que pensemos en la idea de Castillo Cocom, quien introduzco el concepto de *ikenal* para entender esta fluidez (Castillo Cocom, Rodríguez, y Ashenbrenner 2017).

Ubicados en el medio literal y figurativo del continuo turístico principal que conecta Mérida y Cancún están los dos Ek'Balam. El pueblo de Ek'Balam está aproximadamente a 300 metros del centro ceremonial de la zona arqueológica del mismo nombre. Este pueblo de alrededor de casi 500 habitantes ha experimentado numerosos cambios desde que comenzaron las excavaciones en la década de 1980. Si bien los residentes siempre han tenido lazos con la economía regional, la apertura de la zona arqueológica en 1994 representó su primer compromiso extendido con la industria turística. En toda la región encontramos otros tipos de continuos turísticos que reflejan el infame continuum urbano-folklórico. Estos flujos turísticos llevan turistas, mano de obra, dinero, artesanías e influencias culturales al fluir entre el turismo masivo y alternativo, entre los complejos turísticos todo incluido y los proyectos turísticos indígenas, entre aventuras de ecoturismo y maravillas arqueológicas.

La zona arqueológica de Ek'Balam alberga algunos de los estucos precolombinos más impresionantes que se encuentran en el mundo maya, y su excavación y posterior apertura al público fue una adición bienvenida a las posesiones del INAH. Este es un sitio del Clásico Terminal que alcanzó su apogeo entre 700 y 1100 d.C. (Bey III, Hanson, y Ringle 1997; Sharer y Traxler 2006). Una de las atracciones más importantes en Ek'Balam hoy en día es la Acrópolis. Esta estructura es uno de los monumentos más grandes de la región norte de las tierras bajas mayas (Vargas de la Peña, Borges, y García-Gallo 1998). Más importante aún, está abierta para escalar y explorar. Cuando el famoso Castillo de Chichén Itzá cerró en 2005, la Acrópolis de Ek'Balam se convirtió en una de las dos pirámides restantes que los visitantes pueden escalar dentro del alcance de un viaje de un día tanto desde Mérida como desde Cancún.

Para proporcionar una visión holística de esta comunidad, me enfoco en la economía de la reforma agraria y la producción local de los hogares,

la estructura social de la comunidad y la política de la indigenidad y autenticidad en el contexto del desarrollo turístico, en lugar de posicionar el turismo como la variable. Propongo aquí que utilicemos la flexibilidad del concepto de Sistemas Mundiales de Immanuel Wallerstein para entender los flujos de personas, dinero, bienes, etc., en toda esta región. Si pensamos en Cancún y la Riviera Maya como el núcleo, vemos el flujo de la mano de obra que necesitaba para la construcción y continúa necesitando como trabajo. La zona periférica está llena de pequeñas comunidades rurales indígenas intercaladas con algunas ciudades más grandes de la época colonial. Los residentes de esta región proporcionaron la fuerza laboral. A partir de la década de 1970, a medida que comenzó el desarrollo en la costa, los trabajadores, en su mayoría hombres, viajaban cada semana o dos a la costa para trabajar y traían de vuelta lo que podían a sus familias y pueblos.

Mapeando los flujos turísticos

Para compartir este concepto de flujos turísticos, comenzaremos con mapas. Las carreteras son, por supuesto, una tecnología antigua, al igual que la navegación por ellas. Examinaremos varios mapas diferentes para comprender esta área. Comencé mi trabajo de campo etnográfico en esta área antes de los teléfonos inteligentes y los planes de datos internacionales. La fuente de información para los viajeros era casi exclusivamente guías de viaje. Los viajeros pasaban su tiempo estudiando libros llenos de mapas y consejos sobre cómo encontrar el “camino trillado” para evitarlo a toda costa. Para los lugareños, estaban en una serie de negociaciones con la industria turística que, en los 30 años desde que se desarrolló Cancún, se había convertido en la fuerza económica dominante en toda la región. Mientras que los residentes de la región no estaban tan preocupados por los mapas espaciales, prestaban mucha atención a cómo se estaban mapeando los flujos turísticos en el paisaje de Yucatán y dónde encajarían (o no) sus estrategias económicas domésticas en esto. Hay un dicho que dice que el turismo puede cocinar tu comida o quemar tu casa, y esta era una metáfora adecuada para describir cómo iban las interacciones con el turismo.

A medida que Cancún y, más tarde, la Riviera Maya, crecieron en popularidad, también lo hizo la necesidad del gobierno federal de generar la in-

fraestructura necesaria para respaldar a todos estos turistas. En diciembre de 1991, se inauguró la Autopista Mérida-Cancún. Esta es una sección de peaje de la Carretera 180 y, desde su apertura, ha sido la segunda carretera de peaje más cara de México. Actualmente, los peajes son de 165 pesos desde Mérida hasta Valladolid y 285 pesos entre Valladolid y Cancún. Aunque esta sería una ruta más rápida y mucho más segura para los trabajadores que viajan de ida y vuelta entre Cancún y el interior de la península, rara vez, si es que alguna vez, la utilizan. Gastar dos días de salario en peajes para viajar a casa los fines de semana apenas tiene sentido económico. Así que, tenemos el flujo inicial de personas como trabajadores desde la periferia hacia el núcleo y el creciente flujo de personas como turistas desde el núcleo hacia la periferia a medida que los proyectos de infraestructura alcanzan y generan demanda.

Mientras que la pueblo de Ek'Balam tenía muy poca participación en la industria turística a nivel local, la región en general ya era el sitio de una próspera economía turística. La zona arqueológica, justo al norte del importante corredor turístico de la península de Yucatán, era una opción obvia para las agencias de viajes, turistas independientes y chárteres de los resorts de la Riviera Maya para incorporar en sus planes de viaje. Una agencia federal identificó el potencial de desarrollo turístico en este pueblo después de que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) excavara y abriera una impresionante zona arqueológica adyacente a la pueblo en 1994.

Los años siguientes vieron primero un goteo y luego una verdadera avalancha de agencias de desarrollo que intentaban ayudar a la comunidad indígena en su búsqueda de ganancias económicas a través del desarrollo turístico. En 2001, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) —una agencia del gobierno mexicano— seleccionó el pueblo de Ek'Balam como el sitio de uno de sus primeros proyectos y determinó que utilizarían el sistema ejidal existente para designar quiénes participarían en el proyecto. El Eco-hotel Uh Najil Ek'Balam, o “Casa del Jaguar Negro” en maya, abrió sus puertas en 2004 con 27 asociados de la comunidad encargados de su mantenimiento y gestión. El sitio seleccionado para el hotel estaba a lo largo de la carretera que conducía a la zona arqueológica, justo fuera de la entrada. Todos estaban emocionados por co-

cinar con el turismo, y los residentes estaban seguros de que sería un gran éxito una vez que los visitantes comenzaran a visitar la zona arqueológica.

En 2004, Yucatán abrió una nueva carretera entre la Carretera Estatal 295 y la zona arqueológica de Ek'Balam. La apertura de la nueva carretera significó que la entrada al sitio arqueológico también se trasladó, volviendo obsoleta la ruta anterior que serpenteaba a través del pueblo del mismo nombre. Las ramificaciones de esta ruptura se sintieron en la comunidad durante años mientras ideaban estrategias para recuperar la promesa de turistas y sus actividades económicas en beneficio local. Este tramo final de carretera conectaba esta pequeña pueblo indígena con la próspera industria turística de la región. La desviación de turistas directamente a la zona arqueológica a través de la nueva carretera se discutió en cada conversación ese verano, que también fue mi primera temporada de campo en el pueblo realizando investigación etnográfica.

El Ek'Balam moderno está situado en medio de las afueras del antiguo centro de la ciudad. De hecho, la carretera que corre hacia el oeste desde el centro de la zona arqueológica a través del moderno centro urbano es uno de los cinco antiguos sakbej'o'b (caminos blancos) que conducían hacia adentro y hacia afuera de la ciudad. El centro ceremonial y cívico de la antigua ciudad está situado en dos ejidos actuales. El cambio de la entrada significó que no solo se desviaban los posibles huéspedes del hotel del proyecto turístico comunitario, sino que la nueva entrada y su estacionamiento estaban en tierras del ejido vecino. Esto significaba que tenían el control sobre quién podía vender artesanías y bocadillos en el estacionamiento y, en los primeros días, quién podía trabajar como guía. El cambio de la entrada marcó un cambio importante en cómo los lugareños se veían a sí mismos involucrados en la industria turística. En los próximos años, interminables asambleas ejidales en la comunidad de Ek'Balam se dedicaron a discutir cómo podrían recuperar el beneficio que sentían que se les debía después de ceder tierras ejidales a la zona arqueológica y al mismo tiempo ser privados de beneficios directos de los visitantes. El INAH explicó que nunca habría una segunda entrada al sitio. El ejido vecino explicó que nunca permitirían el acceso a sus tierras ejidales para que se desarrollara un camino desde Ek'Balam hasta la nueva entrada para los huéspedes del proyecto turismo comunitario.

Para 2010, en preparación para el inminente fin del calendario maya en 2012, la Comisión de Cultura y Servicios Turísticos de Yucatán (CULTUR) invirtió en una hermosa nueva área de recepción en la entrada de la zona y la esperanza de revitalizar la “vieja carretera” y abrir una segunda entrada al sitio se desvaneció. Aunque sabían que la “vieja carretera” no era una opción factible para una entrada a la zona arqueológica, se preocuparon menos a medida que creció y creció el turismo en la comunidad. Desde entonces, Ek’Balam se ha convertido en la segunda o tercera zona arqueológica más visitada en el estado, después de Chichén Itzá. Con este crecimiento, más visitantes conocieron el pueblo de Ek’Balam y comenzaron a visitarla. Poco a poco, la gente dejó de mencionar la “vieja carretera” y comenzó a centrar su atención en lo que el creciente número de turistas podría significar para la comunidad y cómo el pueblo debería cambiar y adaptarse colectivamente para aprovecharlo al máximo.

Momento etnográfico: Cha Chaac

La escena se desarrolla en un claro en el bosque en las afueras de un pequeño pueblo maya, en el verano de 2009. En el centro del claro hay un hmeen, o curandero espiritual, susurrando una mezcla ecléctica de plegarias a Cha’ac, el dios de la lluvia, a Jesús y María. Se arrodilla en una mesa hecha de hojas y ramas, que es el altar para muchos rituales mayas. La mesa verde, conocida como yax mesa, tiene ramas frondosas que se arquean sobre ella y se unen en cada esquina, semejando el arco del cielo y el reino celestial. A su alrededor hay pollos recién sacrificados, una tina de aluminio con vino hecho del árbol Balché, cubos de masa y jícaras para beber atole dulce.

La importancia de la ceremonia y el papel del hmeen han sido bien documentados por generaciones de antropólogos en la región, y como etnógrafo, me siento fascinado por esta escena. Esto solía ser un evento anual, pero debido a muchos cambios dentro de la comunidad, la última vez que se celebró una ceremonia de Ch’a Cha’ac en el pueblo fue durante mi primer verano allí en 2004. La experiencia de ser invitado ese verano para observar algo que había oído a través de las páginas de etnografías de autores como Redfield y otros fue increíble para mí. Fue mi primer verano en el

pueblo y, admito, era una especie de turista. Un invitado entre anfitriones era un “antropólogo-Otro” en medio de un sueño lúcido Redfieldiano. Supongo que podrían haber hecho cualquier cosa y yo habría pensado que, independientemente de lo que esperara, todo era muy “maya”.

Volviendo a 2009, rediremos nuestra mirada desde el centro del claro hacia los bordes. De pie, sentados, mezclándose y agachándose para obtener la mejor vista hay aproximadamente 60 personas, que incluyen turistas, voluntarios, personal del proyecto de una agencia federal de desarrollo, políticos estatales y locales, representantes de la secretaría estatal de turismo y, por supuesto, yo, el “antropólogo-Otro”. Lo que estamos presenciando es un evento copatrocinado y organizado por el Conservation Corps de Yucatán (una ONG), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y miembros de la asociación civil en el pueblo que gestiona un proyecto de turismo comunitario. Los voluntarios acababan de pasar el último mes trabajando en varios proyectos de desarrollo en el pueblo a través de un programa del turismo voluntario. Los políticos fueron invitados por SECATUR (Secretaría del Turismo del Estado de Yucatán) para ver cómo se llevan a cabo los proyectos regionales de turismo comunitario. Los turistas simplemente eran invitados que se alojaban en el hotel gestionado por la comunidad, afortunados de haber llegado en ese momento. Todos los “amigos” de Ek’Balam estaban presentes y contabilizados.

La luz intermitente de flashes de sesenta cámaras ilumina la escena y hay una emoción que emana de la multitud. Pienso que todo va muy bien y que los diversos delegados estarán muy complacidos. Este sentimiento es compartido por el presidente de la asociación civil, quien cree que realmente han capturado lo que se solicitó: una ceremonia tradicional de lluvia maya. Las mujeres en la cocina limpiando y cocinando los pollos sacrificados durante la ceremonia sienten lo mismo. Me dicen que la antigua tradición era tener el Ch’a Cha’ac durante la noche, desde aproximadamente las 10:00 pm hasta el amanecer del día siguiente. Hacía muchos años que no hacían uno así, pero para esta ocasión querían demostrar lo verdadero, lo auténtico.

La ceremonia Ch’a Cha’ac terminó al amanecer, y todos regresaron a sus hamacas para descansar un poco antes de comenzar el día. Mientras

caminaba a casa con la familia con la que me quedo, discutimos el nivel de mayeidad que se mostró y me explicaron lo difícil que fue encontrar a un hmeen que aún realizara una ceremonia nocturna. Cuando pregunté nuevamente por qué querían que fuera durante la noche, dijeron que los invitados presentes eran muy importantes para la financiación continua de U Najil Ek'Balam, el proyecto de turismo comunitario en el pueblo, y que tenían claro que querían que este evento fuera “maya verdadero.”

Descubrimos al día siguiente que la última palabra de los distinguidos asistentes a la ceremonia no fue tan positiva como se esperaba. Querían saber por qué ninguna de las mujeres con sus hermosos huipiles estaba en la ceremonia y por qué las mujeres en la cocina no llevaban sus “vestidos mayas” mientras trabajaban. Se sintieron consternados por tener que quedarse despiertos toda la noche para ver toda la ceremonia, y los que regresaron a sus habitaciones durante unas horas de sueño durante la noche se frustraron por haberse perdido parte de la ceremonia. Al partir, los políticos agradecieron a los líderes de la asociación civil por sus problemas y afirmaron que, aunque el evento fue bien, “no fue muy maya”.

Esto ilustra algunas de las lógicas dispares dentro de las cuales los residentes de Ek'Balam negocian el turismo y llevan a cabo su vida diaria. Los hogares en esta comunidad equilibran estrategias económicas que priorizan el turismo con estrategias económicas tradicionales para el uso de la tierra, y al mismo tiempo se les recuerda que deben mantener una identidad lo suficientemente “maya”, independientemente de cómo se incline el equilibrio. Entre las estrategias económicas que priorizan el turismo se encuentran la producción de artesanías, la conservación de la biodiversidad y la prestación de alojamiento y otros servicios turísticos. Las estrategias tradicionales para el uso de la tierra son principalmente la agricultura de milpa, la producción de maíz para autoconsumo. Durante este acto de equilibrio, la idea de que el turismo es el nuevo juego en la ciudad se refuerza, y a medida que la agricultura de milpa disminuye, algunos temen que pronto sea el único juego en la ciudad.

Momento etnográfico: autenticidad diacrónica

Hace cuarenta años, los habitantes de las zonas rurales de la región no eran mayas, al menos no de la manera en que muchos de ellos lo son hoy. Hace veinte años, un pueblo como Ek'Balam no se llamaba Pueblo Maya, y aunque aún había algunas mestizas viviendo allí y la mayoría de los hombres eran campesinos, la palabra maya estaba reservada principalmente para el nombre del idioma que hablaban. Entonces, ¿cómo puede toda una población de no mayas que hablan maya convertirse de repente en maya? Sostengo que esto es producto del desarrollo desenfrenado del turismo en y alrededor de las comunidades de habla maya y la completa incorporación de “maya” como destino ideológico y literal para el próspero comercio turístico de la península de Yucatán. El objetivo se convirtió en mantener estos pueblos tradicionales junto a importantes atracciones turísticas. Esto significaba mantenerlos “tal como siempre habían sido”. Preguntas sobre qué se entendía (o cuándo) por “siempre” captaron la atención de los residentes cuando un grupo de turistas voluntarias lanzó un proyecto de museo comunitario.

El objetivo era incorporar todos los elementos auténticos encontrados en una casa maya, y para lograrlo, se asignó a los voluntarios la tarea de pedir a los residentes que donaran cosas de sus hogares. Colaboré con el programa ese verano y desempeñé el papel de asesor en el proyecto. Si bien el concepto del museo comunitario fue diseñado e introducido por las turistas voluntarias, los residentes desempeñaron un papel importante en cambiarlo y dar forma a los resultados. El museo no se concibió como algo particularmente histórico; sin embargo, algunos residentes mayores que participaban en el proyecto turismo comunitario decidieron que la historia de Ek'Balam debía incluirse. Mucha discusión se centró en su historia de llegada, que es una parte central de la narrativa histórica en Ek'Balam. Las interacciones en torno al museo marcaron la primera vez que se debatía la relación entre la historia y la autenticidad en el contexto del proyecto turismo comunitario. Hubo grandes desacuerdos sobre qué debería incluirse en el museo para representar una casa maya tradicional. Algunos hombres pensaban que debería haber ollas y utensilios de metal, ganchos de hierro y platos. Argumentaban que las únicas cosas moder-

nas que debían excluirse eran los objetos de plástico. Según ellos, esto fecharía la casa tradicional aproximadamente en la década de 1960. Otros sostenían que la casa debería ser “más auténtica”. Sentían que no debería tener ollas y ganchos de metal y debería estar decorada a la manera de los antiguos, que se refiere en general a aquellos que estaban vivos cuando se construyeron los monumentos. Este grupo quería ver una hamaca tejida de sisal en el museo porque el hilo de nailon de colores que se usa hoy no habría estado disponible en ese entonces. Otros criticaron esta idea porque el objetivo debería ser enseñar a los visitantes sobre la vida en los pueblos y luego, con suerte, comprarían recuerdos que se alinearán con lo que habían aprendido. Nadie en el pueblo usaba sisal para tejer hamacas, y además comentaron que incluso si lo hicieran, nadie las compraría porque no son tan coloridas.

Simultáneamente al inicio del proyecto del museo, yo estaba en las primeras etapas de un proyecto de cartografía. La idea era proporcionar resultados tangibles a los residentes y estaba en sintonía con la naturaleza participativa de mi diseño de investigación. Como parte de este esfuerzo, nos dirigimos al antiguo sitio del pueblo de XKumil, donde esta comunidad vivió por primera vez cuando recibieron su concesión de tierras en 1932. Para 1970, habían abandonado ese pueblo, que estaba fuera de sus tierras ejidales y en un ejido vecino, y se trasladaron a la ubicación actual del pueblo. Un brillante día de enero, alrededor de 20 de nosotros subimos a la cama de un camión y nos dirigimos hacia el norte. Condujimos hasta donde el camión pudo llegar y luego caminamos los últimos 2 kilómetros a través de algunos de los montes más antiguos que había visto. Después de algunos debates acalorados sobre si girar a la izquierda o a la derecha, escuché a uno de los líderes, un anciano del pueblo que nació y pasó su infancia en Xkumil, exclamar “¡llegamos!” Pasamos las siguientes horas explorando y escuchando historias sobre cómo era la vida en este pueblo. Vimos latas que alguna vez contenían galletas saladas, restos de hamacas una vez coloridas arrojadas sobre la viga de una palapa parcialmente derrumbada, como si alguien hubiera tenido la intención de regresar para descansar. Había piedras de moler agrietadas que no valían la pena llevar en la reubicación. Había un lavabo encaramado sobre piedras, esperando la ropa sucia y líneas borrosas de paredes de piedra caídas cubiertas de

enredaderas que separaban a un vecino del siguiente.

Una de las mejores partes de este día fue que personas de todas las edades nos acompañaron. Había ancianos que eran adultos jóvenes cuando hicieron el movimiento, otros que tenían recuerdos de la infancia de Xkumil y niños cuyo único hogar era Ek'Balam, pero que siempre habían escuchado a sus padres y abuelos contar historias sobre el antiguo pueblo. Mientras regresábamos al camión, dos de los jóvenes que habían estado trabajando en el proyecto del museo se quedaron atrás para caminar conmigo. Hablamos sobre las imágenes hermosas pero inquietantes del pueblo abandonado, y uno comentó que era como si todos hubieran desaparecido un día y lo único que quedaba eran fantasmas esperando a que el monte los consumiera. ¿Ser “abandonado” era la siguiente parada, incluso más allá de “folk,” en el continuo? ¿Esta “pequeña comunidad” todavía estaba en el mismo universo que lo folklórico o lo urbano? Estábamos en un sueño distópico de Redfield, seguro. Tal vez los espíritus que todos sentíamos eran él y Villa Rojas revisando las notas de campo del día.

Al día siguiente, muchos de nosotros volvimos a trabajar en el museo, y las conversaciones fueron animadas. El aspecto más interesante de este proceso es la naturaleza diacrónica de los planes de autenticidad. El “presente” potencial para el museo podría ser en el momento en que los monumentos estaban ocupados, en el asentamiento del siglo XVI de Tiquibalon o durante la era de la Hacienda. Después de una deliberación sustancial, los participantes determinaron que el museo debería representar una casa desde el comienzo de la ocupación actual de Ek'Balam. Esta sería una casa de alrededor de 1965-1975, cuando comenzaron a construir el pueblo en su ubicación actual. Los dos jóvenes que comentaron sobre la sensación inquietante en el antiguo Xkumil fueron partes clave de esta decisión. Les preocupaba que presentar un pueblo viejo restara valor a sus esperanzas de presentar un pueblo Maya. “¡Todavía estamos aquí!” les recordaron a todos.

Aunque el ejemplo del museo se centra en el proyecto turístico, estas discusiones sobre la autenticidad se extienden por todo el pueblo. El proyecto del museo fue la primera vez que presencié un extenso debate sobre la autenticidad, pero desde entonces ha permeado muchos aspectos de la vida diaria en Ek'Balam. Antes de 2005, había algunos hogares que habían

elegido las casas de bloques más modernas y caras en lugar de las tradicionales casas de paja que se encontraban en el pueblo, aunque eran muy caras. La construcción de una casa de bloques era una muestra de riqueza. En 2005, el programa CONAFIT llevó casas de bloques a casi todos los lotes del pueblo para ayudar en la reconstrucción después del huracán Wilma. El resultado es que, si bien la mayoría de los lotes todavía tienen al menos una estructura de paja, casi todos tienen una casa de bloques. Desde el exterior, las casas han cambiado la apariencia del pueblo. Esto es indeseable según algunos residentes, incluidos los líderes de las Cabañas. Para combatir la modernización de Ek'Balam, los líderes asignaron a voluntarios la creación de un plan urbano que restauraría el aspecto auténtico del pueblo. Este sería el primer paso para convertir a Ek'Balam en un Pueblo Maya. Los aspectos más destacados del plan son una propuesta para crear un toldo de paja frente a cada casa de bloques y la construcción de una cancha de pelota en el centro del pueblo.

Al pensar en el espacio que se incluiría como parte del ideal de pueblo Maya, se incluye el área urbana junto con el resto del ejido y la zona arqueológica. En última instancia, creamos un mapa de los lugares clave que forman parte de este plan. En el sur se encuentran el área urbana de Ek'Balam y los monumentos en el centro ceremonial de la zona arqueológica. Se incluyen aquí puntos en el mapa como el proyecto turismo comunitario, el pozo y los cimientos de la hacienda en el centro del pueblo y la cancha de pelota. Al norte se encuentra el resto del ejido y la Hacienda Xkantoh. En la parte más al norte está el sitio del pueblo abandonado de Xkumil. Los puntos clave en esta región son cuevas, cenotes, milpas, áreas de reforestación y monumentos no consolidados. En total, el mapa contiene características que abarcan desde el período Clásico Terminal (alrededor del 700 d.C.) hasta el presente. Sin embargo, los residentes decidieron no asignar períodos de tiempo al mapa. Sienten que, sin estas designaciones, el mapa crea una imagen de la totalidad del patrimonio de Ek'Balam.

Momento etnográfico: Tsüimin-k'áak

El Tren Maya, iniciado en 2018, tiene como objetivo impulsar el desarrollo en los estados del sureste de México, reconocidos por su patrimonio

cultural único. La fecha de finalización es el 23 de diciembre de 2023, con ambiciosas metas de reducir la pobreza, aumentar los ingresos del turismo y generar más de un millón de empleos. El tren se llama ts'imin-k'áak en maya, que significa “caballo de fuego”. Nadie sabe con certeza qué traerá el proyecto del Tren Maya, pero su desarrollo ha sido sin duda un proceso controvertido. Al examinar el impacto ambiental del proyecto del Tren Maya, las imágenes de satélite revelan al menos 6,659 hectáreas de terreno deforestado, desafiando la promesa inicial del presidente Andrés Manuel López Obrador de cero deforestaciones. Esta discrepancia, subrayada por la decisión de la Suprema Corte de Justicia de México que declaró inconstitucional el decreto de 2021, agrega una capa de complejidad a la narrativa del proyecto. Las perspectivas locales resaltan la complejidad de la situación. Los agricultores, aunque reconocen los beneficios económicos, enfrentan la pérdida de patrimonio para las futuras generaciones. En los últimos dos años, el gobierno federal ha expropiado más de 15,000 hectáreas de tierra para el Tren Maya, aumentando aún más las tensiones. El territorio necesario para completar los servicios de construcción a lo largo del corredor del tren, incluida la tierra ejidal comunal, se ha adquirido a precios muy por encima de las tarifas del mercado, contribuyendo al desplazamiento de las comunidades locales.

Examinar las cifras anticipadas de visitantes proporciona otra dimensión. Con el objetivo de reducir la pobreza en Yucatán, se espera que la construcción del Tren Maya aumente los ingresos del turismo en un 20 por ciento y genere más de un millón de empleos. Sin embargo, estas proyecciones optimistas coexisten con las críticas sobre la escalada presupuestaria del proyecto, que pasó de \$8 mil millones de dólares en 2019 a \$20 mil millones en la actualidad. Estos datos nos invitan a reflexionar sobre el intrincado equilibrio entre el desarrollo económico y la preservación ambiental en el contexto del proyecto del Tren Maya.

Una década después, a medida que se acerca la finalización del proyecto del Tren Maya, la comunidad de Ek'Balam se encuentra en negociaciones con CULTUR y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) para abrir una segunda entrada a la zona arqueológica, accediendo a través de la “vieja carretera”. Mientras que las conversaciones sobre el cierre de la “vieja carretera” dominaron las conversaciones en el verano de 2004, las

visitas en el verano de 2022 comenzaron con “ya viene el tren” (“el tren está llegando”). En los años transcurridos desde que la “nueva carretera” movió la entrada a la zona arqueológica, mucho ha sucedido en términos de inversión gubernamental en el patrimonio. Todos están cocinando con el turismo.

Conclusión

En medio de estos desarrollos, vuelve a emerger la metáfora de “cocinar con el turismo”. Esta metáfora encapsula la naturaleza dual del turismo: proporciona beneficios económicos y amenaza simultáneamente el patrimonio cultural. En Ek'Balam, las conversaciones se centran en preguntas clave sobre cuál será el papel de la comunidad tanto en la toma de decisiones sobre el acceso y el desarrollo como en asegurar que los beneficios permanezcan en la comunidad. Enfrentan el dilema de si el ejido mantendrá el control de las parcelas que conducen a la entrada o si se verán obligados a vender estas parcelas. ¿Se desarrollará un estacionamiento en el centro del pueblo y, de ser así, lo supervisará el comisionado municipal o el comisionado ejidal y determinará quién puede o no trabajar allí?

Al navegar por la intrincada red de flujos turísticos entre el núcleo y la periferia, queda claro que la historia de Ek'Balam no está aislada, sino que forma parte de una narrativa más amplia de dinámicas culturales, económicas y ambientales. La llegada inminente del Tren Maya significa tanto las mareas crecientes como las decrecientes del turismo en la periferia de la Riviera Maya. Tal vez, al usar su creciente conocimiento de la industria turística y su comprensión de los deseos turísticos, los residentes fluyen con estas mareas al ocupar simultáneamente los roles de lo folklórico y lo urbano, el núcleo y la periferia. Si este es el caso, ¿dónde está la zona fronteriza del turismo y cómo atraviesan los individuos su cruce? Para la agencia de desarrollo federal financiada, el uso de “comunidad” proporciona una entidad cultural/étnicamente delimitada que puede ser objeto de desarrollo. Se evitan los aspectos difíciles porque la agencia no es responsable de designar exactamente qué residentes serán desarrollados; en cambio, quedará en manos de la comunidad. Para los individuos y hogares, cruzan de un lado a otro al afirmar la membresía en la comunidad y, aún

más, al llamar a la comunidad un Pueblo Maya. Al reclamar esta identidad, los individuos pueden usar su origen indígena para atraer apoyo en forma de financiamiento para su proyecto de turismo comunitario, trabajo de voluntarios interesados en el desarrollo comunitario y de turistas que esperan participar en una forma de turismo diferente, auténtica y sostenible.

En la mente de muchos residentes en Ek'Balam, la capacidad de mantener esta autenticidad es crucial para su éxito. Como dueños (cuidadores) de este ecosistema de autenticidad, actúan como guardianes de todos los aspectos de su entorno: cultural, ecológico y económico. Esta concepción altamente intencional de este ecosistema es una muestra adicional de su uso del cosmopolitismo como estrategia adaptativa. Cumplen su papel como “herederos del patrimonio” (Castañeda y Mathews 2013) y, lo más importante, pueden moverse sin problemas

Referencias

- Anderson, Mark. 2013. “Notes on tourism, ethnicity and the politics of cultural value in Honduras”. En *Central America in the New Millennium: Living transition and Reimagining Democracy*, editado por Jennifer L. Burrell y Ellen Moodie, 276–93. New York, NY: Berghahn Books.
- Babb, Florence. 2010. *The Tourism Encounter: Fashioning Latin American Nations and Histories*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Baud, Jan M., y Johanna Louisa Ypeij, eds. 2009. *Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery*. CEDLA Latin American Studies 96. Boston: Brill.
- Berger, Dina. 2006. *The development of Mexico's tourism industry: Pyramids by day, martinis by night*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Berger, Dina, y Andrew Grant Wood. 2010. *Holiday in Mexico: Critical Reflections on Tourism and Tourist Encounters*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Bey III, George J., Craig A. Hanson, y William M. Ringle. 1997. “Classic to Postclassic at Ek Balam, Yucatan: Architectural and ceramic evidence for defining the transition”. *Latin American Antiquity* 8 (3): 237–54.
- Bramwell, Bill. 2006. “Actors, power, and discourses of growth limits”.

- Annals of Tourism Research* 33 (4): 957–78.
- Breglia, Lisa. 2006. “Complicit agendas: ethnography of archaeology as ethical research practice”. *Ethnographies of Archaeological Practice: Cultural Encounters, Material Transformations*, 173–83.
- Bruner, Edward M. 2005. *Culture on tour: Ethnographies of travel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bueno, Christina. 2010. “Forjando patrimonio: The making of archaeological patrimony in Porfirian Mexico”. *Hispanic American Historical Review* 90 (2): 215–45.
- Castañeda, Q. E. 2004. “Art-writing in the modern Maya art world of Chichén Itzá: Transcultural ethnography and experimental fieldwork”. *American ethnologist* 31 (1): 21–42.
- Castañeda, Q. E. 2006. “Ethnography in the forest: an analysis of ethics in the morals of anthropology”. *Cultural Anthropology* 21 (1): 121–45.
- Castañeda, Quetzil E., y Jennifer Burtner. 2010. “Tourism as ‘A Force for World Peace’ The Politics of Tourism, Tourism as Governmentality and the Tourism Boycott of Guatemala”. *Journal of Tourism and Peace Research* 1 (2): 1–21.
- Castillo Cocom, Juan A., Timoteo Rodriguez, and McCale Ashenbrener. “Ethnoexodus: Escaping Mayaland.” In *“The Only True People”: Linking Mayan Identities Past and Present*, edited by Bethany J. Beyette and Lisa LeCount. Boulder: University of Colorado Press, 2017.
- Castañeda, Quetzil E., y Jennifer P. Mathews. 2013. “Archaeology meccas of tourism: Exploration, protection, and exploitation”. *Tourism and archaeology*, 37–64.
- Cheong, So-Min, y Marc L. Miller. 2000. “Power and tourism: A Foucauldian observation”. *Annals of Tourism Research* 27 (2): 371–90. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(99\)00065-1](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(99)00065-1).
- Clark, Dylan J., y David S. Anderson. 2015. “Past Is Present: The Production and Consumption of Archaeological Legacies in Mexico”. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 25 (1): 1–18. <https://doi.org/10.1111/apaa.12042>.
- Dinica, Valentina. 2009. “Governance for sustainable tourism: a comparison of international and Dutch visions”. *Journal of Sustainable Tourism* 17 (5): 583–603.

- Hervik, Peter. 2013. *Mayan People within and beyond Boundaries: Social Categories and Lived Identity in Yucatán. Studies in Anthropology and History Mayan People within and beyond Boundaries*. New York: Routledge.
- Loewe, Ronald. 2009. "Maya Reborn". *Reviews in Anthropology* 38 (3): 237–62.
- Muñoz-Fernández, Carmen. 2015. "Sun, Sand, And... Sacred Pyramids: The Mayanization of Cancun's Tourist Imaginary". *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 25 (1): 68–73. <https://doi.org/10.1111/apaa.12048>.
- Redfield, Robert. 1941. *The folk culture of Yucatan*. Chicago, IL: University Of Chicago Press.
- Restall, Matthew. 1999. *Maya conquistador*. Boston, MA: Beacon Press.
- Sharer, Robert J., y Loa P. Traxler. 2006. *The Ancient Maya*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Smith, Valene L. 1989. *Hosts and guests: The anthropology of tourism*. 2nd ed. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Vargas de la Peña, Leticia, V. Castillo Borges, y Alfonso Lacadena García-Gallo. 1998. "Textos glíficos de Ek'Balam (Yucatan, Mexico): Hallazgos de las temporadas de 1996–1998". *VIII Encuentro de Investigadores del Area Maya*, Campeche, Mexico.
- Velasco, Maria y et al. 2016. "Between power and rationality: tourism governance, tourism policy, tourism public management and tourism planning." *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 14 (3, Special Issue): 577–94.
- Walker, Cameron Jean. 2009. *Heritage Or Heresy: The Public Interpretation of Archaeology and Culture in the Maya Riviera*. University of Alabama Press.

Capítulo 3.2

Breve historia de un inmigrante libanés

Miguel Ángel del Carmen Eljure Carrillo

Universidad Autónoma de Yucatán

María Guadalupe Ibarra Ceceña

Universidad Autónoma Indígena de México

<https://doi.org/10.61728/AE24120104>

U yóolil

U k'ajlay yéetel u tsikbalil u kuxtale', ka'ap'éel bix u béeytal u meyaj juntúul xaak'alxook le kéen u kaxtik u tsikbaltik u kuxtal máaxo'ob k'a'ana'an-tako'ob ichil u jump'éel noj lu'um wa junmúuch' kaajo'ob. Le ts'íiba' ku tsikbaltik u kuxtal Manuel Neguib Eljure Razú, juntúul táanxel máak libanés kajlajij Yucatán. U yíik'el u koonol yéetel u yóolil ti'al u chúunsik koonole' tu beetaj u suktal u kuxtal Yucatán; beyxane' lela' tu beetaj u páajtal ka yana'ak u baatsilil ti'al u múul koonol yéetel uláak'o'ob, je'exbix jump'éel suukbe'enil ti' jump'éel ch'i'ibal, tu meyajil chuuy, yéetel u ma'alobkun-ta'al u meyajil *empresarial*, ti'al u p'atik je'ex jump'éel ayik'al tu ch'i'ibalil. Tuláakalo'ona', kin taalbalo'on ti' jump'éel yáanal lu'um; le múuch' ts'íiba' ku t'aan tu yo'osal tuláakalo'ona', yéetel tu yo'osal le ba'ax ek p'axmaj tak ch'i'ibalilo'ono', yéetel ku suut, ba'ale', ti' jump'éel yaanal lu'um, ba'ale' ku béeytal ek máansik tukultbil bix u yaantal le ik túumben lu'uma'.

Resumen

La biografía histórica e historias de vida son dos técnicas a las que el investigador recurre cuando el propósito es exponer las experiencias de personajes relevantes dentro de los contextos nacionales y regionales. Este texto expone la historia de vida de un inmigrante libanés avecindado en Yucatán: Manuel Neguib Eljure Razú. Su habilidad como comerciante y espíritu emprendedor lo llevó a adaptarse a la vida cotidiana yucateca; además esto le permitiría construir lazos consanguíneos que posteriormente contribuirían a establecer relaciones comerciales, como parte de una tradición familiar, en el ramo textil, consolidándolo en la actividad empresarial, dejando un legado y heredad a sus descendientes. Todos somos inmigrantes de algún lugar y este capítulo habla de todos nosotros y de la deuda que tenemos con nuestros antepasados y se devuelve en otro lugar, pero valorando el de origen en tierra nueva.



Don Manuel Neguib Eljure Razú, acompañado de sus hijos gemelos Manuel y Miguel Eljure y Eljure (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

Atraídos por el Nuevo Mundo, algunos libaneses, sirios y palestinos abandonaron su tierra para integrarse a la cultura local, sin conocer el idioma, aunque eso no fue impedimento para adaptarse. Con astucia y tenacidad sondearon los mercados para atender las necesidades de las regiones apartadas y de los pueblos que los asilaron y fueron pioneros de las ventas a crédito, lo cual benefició la economía local.

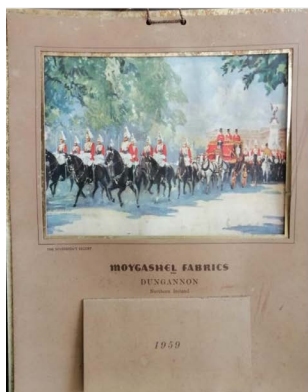
La familia Eljure, no fue la excepción y en 1895, un barco de vapor trajo a Yucatán a un grupo de inmigrantes libaneses, entre ellos el abuelo don Manuel Neguib Eljure Razú, acompañado de sus hermanos Amín (quien

murió de fiebre amarilla al año de su llegada), Constantino y Hoffis, procedentes del norte de Líbano, de la ciudad de Bdebbba, localizada a escasos 5.5 km del mar Mediterráneo; huyendo del Imperio otomano que se había apoderado de esas bellas tierras, dejando su lugar de origen y sus bastas superficies de cultivos del olivo, en busca de una mejor vida, en un largo viaje que hace escala en el Puerto de Marsella, en Francia, donde toma un barco con el nombre de “El Correo Francés”, que era correo entre el viejo mundo y el continente americano; con destino a Cuba —contaba mi papá— don Fernando Eljure y Eljure.



Pintura al óleo del Barco “El Correo Francés” (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

El abuelo, hace su arribo inicial en tierras caribeñas, Cuba; donde se dedica al comercio de telas y posteriormente viene a Yucatán, México y se establece en el pueblo de Ticul, siguiendo con su actividad comercial; donde aprendió a hablar primero y más rápido la lengua maya que el español. El libanés ama la tierra que lo cobija y se adapta e integra fácilmente en las rutinas cotidianas y a los usos y costumbres. Él se adaptó rápido a la vida local de Yucatán, que es tierra hospitalaria y después, vino a la Ciudad de Mérida, donde continuó con el comercio de telas, que en ese tiempo las de mayor demanda por los yucatecos, eran las mantas crudas, que se importaban de Inglaterra. Y posteriormente las finas telas irlandesas como el lino.



Almanaques de 1959 y 1960 enviados de la Fábrica Moygashel de telas irlandesas, vendidas en la Tienda “El Correo Francés” (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

Es en Teabo donde don Manuel Eljure conoce y se enamora de una linda y elegante criolla, hija única de un matrimonio de españoles: doña Marina Carrillo, quien correspondía al cortejo del extranjero; pero por su calidad de inmigrante, la familia de aquella mujer criolla no aceptó ni permitió el romance siquiera de esta pareja, ya que ella estaba destinada a casarse con su primo hermano. Tiempo después, en 1905, Neguib Eljure se regresa a Líbano y contrae nupcias con su prima Judith Eljure Doher, con quien procreó diez hijos, siendo don Fernando el más pequeño de todos; de ahí su apodo de cariño de Uxulito.



Los abuelos Manuel Neguib y Judith Eljure (Fuente: Familia Eljure Carrillo).



Familia Eljure y Eljure, parados: hermanos mayores.

Sentados: Manuel, nieto Omar con mascota, Abuela Judith, Fernando y Miguel (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

En aquellos tiempos, —narraba don Fernando— las ventas se hacían en carretas jaladas por caballos o a pie. Generalmente, los artículos se vendían a crédito y la gente era cumplida en sus abonos y pagos.

Desde su arribo a Mérida, don Manuel Neguib Eljure continuó con la venta de telas, en un local comercial cercano a la Oficina de Correos. Posteriormente, se trasladó a la calle 65, entre 56 y 58 de lo que hoy es el Centro Histórico de Mérida.

En 1926, adquirió el local comercial de la calle 65, entre 58 y 60, que ocupa hasta la fecha el edificio del Correo Francés construido por él y terminado en 1927, que, en la actualidad, es uno de los establecimientos comerciales más antiguos en el corazón de Mérida y que se volvió un icono de la ciudad.



Tienda “El Correo Francés” calle 65, entre 58 y 60 (Fuente: Facebook Mérida en la Historia).

La tienda departamental, se construyó con materiales traídos de Europa, Estados Unidos y Canadá, ya que en esos tiempos no había en Yucatán ni en el país, establecimientos comerciales de materiales de construcción.

Inició con la venta de telas, lencería, encajes, camisetas, botones de hueso y nácar, jabones y cosméticos entre otras cosas. También, amplió la diversidad de oferta de productos para la cacería; siendo la causa principal para innovar en este giro, la necesidad de los campesinos de proteger su integridad física y de sus familias, así como sus propiedades.

En esa época, —contaba el abuelo a su hijo Fernando—, que, no había mucho problema para la importación de armas deportivas y después las disposiciones gubernamentales cambiaron y el negocio se volvió complicado con base en la regulación y disposición de la Secretaría de la Defensa Nacional. Durante un periodo largo de tiempo, la totalidad de las mercancías se importaban de Europa y Estados Unidos, ya que no había actividad industrial en México y mucho menos en Yucatán, comentaban.

En la década de los cuarenta, —don Fernando Eljure recordaba— que el gobierno empezó a fomentar e impulsar la industria en México y comenzó a gravar con aranceles la importación de algunos artículos. La empresa, registrada con la razón social de “José Eljure y Cia. S. de R.L.” llegó

a posicionarse como la mejor en su ramo en 1938, en cuanto a preferencia y prestigio, ganando el primer lugar conferido por votación del público consumidor de la península de Yucatán, en certamen convocado por el Diario del Sureste.



Reconocimiento de Estadística de Preferencia y Prestigio otorgado a la empresa familiar de los Eljure (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

El amor entre el abuelo Neguib y la dama criolla nunca fue olvidado por ninguno de los dos, ya que lo platicaban a sus descendientes cada que podían y es la razón por la que los Eljure Carrillo conocen la historia. Los destinos se cruzaron y es don Fernando Eljure y Eljure, el hijo menor de don Neguib, quien años después, en noviembre de 1959, contrae matrimonio con la nieta de este amor imposible del inmigrante libanés: doña Marina Yolanda Carrillo Zavala, quien lleva el mismo nombre y apellido de la dama criolla.



Boda de Fernando Eljure y Marina Carrillo, noviembre 1959 (Fuente: Familia Eljure Carrillo).



Don Fernando y doña Marina, felizmente casados, imagen izq. de sus primeros años juntos e imagen der. del final de su vida matrimonial (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

De este matrimonio nacen cinco hijos: Marina Elena, María Cecilia, Manuel Fernando, Miguel Ángel del Carmen y María José Eljure Carrillo, todos meridianos y la mayoría de ellos dedicados también al comercio y a darle continuidad a la heredad del abuelo.



Familia Eljure Carrillo, de izq. a der. parados Manuel y Miguel. Sentadas: Marina Elena, María José (en carreola) y María Cecilia (Fuente: Familia Eljure Carrillo).

La tienda de la Familia Eljure, “El Correo Francés”, se consolida poco a poco y logra tener gran prestigio en Mérida y también en el interior de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, lo que la posiciona en toda la península de Yucatán. A este establecimiento, acudían personas, a quienes los llamaban “expresos”, desde distintos lugares para surtir pedidos de clientes foráneos. Don Fernando Eljure, propietario de este negocio, era el eje de esta familia y era dado a contar historias reales e imaginarias, dejando embelesados a los clientes y visitantes de la tienda; era un hombre sabio en su expresión y muy coherente en su actuar; su personalidad era serena, sosegada y tenía convicción de palabra.

En 1987, con la incorporación al negocio de las nuevas generaciones de la Familia Eljure: los Eljure Carrillo, el establecimiento, experimenta una renovación no solo en su infraestructura física con el cambio de mobiliario, sino también con la diversificación de oferta de productos y ampliación de los giros comerciales.

A partir de entonces, en un periodo de doce años (1987 a 1999) la tienda se renueva para adecuarla a los tiempos modernos y consolidarla en la sociedad de ese tiempo. Ese cambio resultó benéfico, ya que “El Correo

Francés” tiene una presencia más fuerte, incluso se consolida en giros comerciales que no eran el principal, como las manualidades, que tuvieron mucho auge en esos años, antes de llegar los productos chinos y las ventas en línea de la actualidad.

La política de la tienda era tratar al cliente de la mejor manera y orientarlo para que realizara una compra inteligente. Con miras al siglo XXI, “El Correo Francés” abrió una sucursal en la calle 65 con 58, donde en la actualidad se encuentra una sucursal de la franquicia estadounidense “Burger King”. Se pretendía con su visión comercial, que este negocio continuara su camino de consolidación y siempre brindar a la gente los mejores artículos y la mejor atención con calidad. Esta visión se ve truncada por la decisión de cerrarla en el año 2006, tras la ola de comercios foráneos y la competencia desleal de las grandes cadenas comerciales estadounidenses, que venden todo tipo de productos; volviéndose más atractivo el arrendamiento de estos inmuebles que ya son parte de la historia meridana. El local de “El Correo Francés” actualmente es una sucursal de la cadena de tiendas de ropa “Cuidado con el Perro”, quien ya cuenta con más de doscientos establecimientos en México.

“Soy extranjero en este mundo. Soy forastero, y en el inmigrante la soledad es pavorosa y atroz la nostalgia. El exilio muéveme siempre a soñar en una encantadora tierra, llenándome la fantasía con dulces imágenes de una patria quimérica y remota que mis ojos jamás vieron”.
Khalil Gibran

Capítulo **3.3**

Chichán tsikbal: Xocenpich, memoria sobre la microhistoria de un pueblo evanescente

José Crisanto Franco Moo
Investigador independiente

<https://doi.org/10.61728/AE24120111>

U yóolil

Xocenpiche' jump'éeł kaaj chichan yéetel ma' k'áájóolta'ani' te k'ajlayo' tumen ya'abkach [máako'ob]. U yaantal ichil u tsikbal k'ajlaye' ts'o'ok u ch'éensa'al, u ch'a'aóolta'al yéetel u peets'k'ajal ikil u meyajta'al noj xaak'alxookilo'ob ti' syeensas sosyaales, ts'áab k'áájóoltbil tumen u akademyail Estados Unidos tu yáaxil lajump'éeł ja'abo'ob u sigloil XX. Láayli' xane' jump'éeł kaaje' yaan u k'ajlayil jach u ti'al, chéen ba'ale', ts'o'ok u tukulta'al yéetel u p'áata'al ts'íibta'anil u k'ajlayil yéetel jump'éeł tuukul *utilitario* tu'ux u yanakbalile' ku chíikbesa'al yo'olal utilitarismo. Ts'íibolalo'ob ti'al máaxo'ob yaan ti'ob páajtalil, múuch'kinta'abo'ob tu tsikbal-xook *evolucionismo*, *positivismo* beyxan eugenesia ya'abil anchajij tu lajump'éeł ja'abo'ob 1940. Láayli' xane' u yanakbalil Xocenpiche' jaaj, jaaj bakáan tumen ts'o'ok u p'atik ya'abkach chíikulilo'ob ka béeya'ak u ka'a na'atk'ajal yéetel u ka'a ts'íibta'al le ba'axo'ob úucho' yéetel k'áájbesajil. Jump'éeł "chichan tsikbal" [microhistoria] leti' u chúumukil, ma' u xuulili'.

Resumen

Xocenpich es un actor histórico pequeño y desconocido para muchos. Su existencia en los relatos históricos ha sido intermitente y supeditada a la construcción de ciertos cuerpos de conocimiento de las ciencias sociales, impulsadas en la academia estadounidense de la primera mitad del siglo XX. Desde luego que es un actor con historicidad propia, sin embargo, se le ha pensado y llevado a registro historiográfico desde una perspectiva utilitaria en donde la existencia se hace visible mediada por fines pragmáticos. Voluntades de poder que en su mayoría se circunscribieron en los discursos evolucionista, positivista y eugenésico predominantes hasta la década de 1940. Desde luego que la existencia de Xocenpich es real, tanto así que ha dejado numerosas pistas para que la memoria pueda reinterpretar y reescribir el pasado. Una microhistoria que sea centro y no periferia.

1. Estableciendo los términos de una narración-reflexión histórica

La memoria es un ejercicio cognitivo que se hace desde el presente. Es acto sináptico de retrospección sobre un objeto y un acontecimiento o varios acontecimientos que se dieron sobre ese objeto. La memoria de la cual el historiador hace su primordial herramienta de trabajo, tiene la limitante de ser un ejercicio individual (al menos que se trabaje en equipo). Empero, este pequeño inconveniente se soluciona al apelar a la historicidad de las cosas y al rescate de las memorias —ya sean orales o escritas—, con las que una comunidad construyó los episodios de lo que escogemos como objeto de interés. Es así como surge la memoria histórica, que como puede apreciarse, es un concepto sintagmático.

Una acotación sobre lo que hace diferente a la memoria histórica, la puntualiza Arturo Taracena (2012) siguiendo a Roger Chartier: "... la memoria histórica se determina por las exigencias existenciales de las comunidades para las cuales la presencia del pasado en el presente es un elemento esencial de la construcción de su ser colectivo." ¿Pero qué hay de los depósitos de memoria?, ¿esos lugares u objetos donde las comunidades depositan la memoria con la intención de dejar información para la posteridad? Los lugares de memoria están muchas veces dispersos; tienen una existencia latente, una forma extrema en la cual sobrevive una forma de consciencia conmemorativa que espera ser rescatada por el quehacer historiográfico (Nora 1992, 24). Pensemos no solo en archivos, museos y bibliotecas. Sin excluir los anteriores expandamos la perspectiva en las lápidas de un cementerio; las placas conmemorativas de un evento en un espacio público.

El espacio y la temporalidad son un tópico que merece esclarecerse en unas cuantas líneas. Me parecen muy precisas las aportaciones de Carlo Ginzburg (1994, 14-16) sobre la microhistoria. Este autor propone tres tradiciones de microhistoria, de las cuales me interesan dos de ellas por su carácter innovador:

- a) La iniciada por George R. Stewart en 1959 con su obra *Pickett's charge. A Microhistory of the final attack at Gettysburg, July 3, 1863*. La utilización del término microhistoria, sería en este trabajo para referir la observación detallada de un acontecimiento puntual, bajo la lente de un microscopio.

- b) La segunda tradición que se puntualiza como genuina y con una significación distinta a la de Stewart, es la formulada por el autor mexicano Luis González y González en 1968 con su Ópera Prima *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. En este caso, el concepto microhistoria adquiere una connotación espacial, para significar el rescate de la historia local.

La fusión de ambas tradiciones me parece una idea genial. Solo hay que matizar que en el caso de la historia local, si bien hay que pasar los muchos o pocos documentos bajo el lente de una lupa, la temporalidad de nuestra indagatoria puede ser tanto de larga data como de un periodo coyuntural. No pienso adentrarme en un escrito de poca extensión a nada que huela a larga duración. Empero, la propuesta de relato *Ikenalítico* de Juan A. Castillo Cocom y Quetzil Castañeda (2021), me permitirá moverme aleatoriamente de arriba para abajo y viceversa en el tiempo pasado, el presente y el futuro.

2. Dibujar los contornos de un pueblo entre la bruma del tiempo

La primera incursión casi furtiva al territorio Xocenpicheño fue en el no tan lejano año 2006. Por mi entonces militancia en el Partido de la Revolución Democrática (PRD), quedé al cargo de la Coordinación de Organización Electoral para el 01 Distrito Federal del estado de Yucatán. Era la primera campaña presidencial de Andrés Manuel López Obrador y como la izquierda no tiene tanta base militante en Yucatán, como la tuvo alguna vez en la década de 1920, había que construir la estructura de defensa del voto en los 35 municipios del oriente. Fue en esa ocasión que Juan Ariel Castillo Cocom, a quien había conocido en la Universidad Pedagógica como compañero de trabajo, se apuntó para ser representante en la casilla de Xocenpich. El día de la jornada electoral me desplazé al pueblo para recoger el acta de cierre de votación de la casilla.

Pasaría un lapso de dos años para que mi actividad sináptica se encontrara de nuevo con el tema Xocenpich. En una charla de café en el barrio de la Candelaria de Valladolid, me reuní en el año 2008 con Ariel Ríos y Ana María Perán; una pareja de chilenos llegados a nuestro país en condición de exiliados de la dictadura de Pinochet. Los amigos sud-

americanos, posteriormente también habían dejado atrás el bullicio y las prisas de la ciudad de Mérida y escogieron a la antigua capital del cacicazgo Cupul como morada final. En aquel café, además de la pareja de chilenos se encontraba para no perder la costumbre Juan Castillo Cocom, quien trabajaba en aquellos días en la Universidad de Oriente. La cosa es que al presentarse Juan y decir que era de Xocenpich, Ana María le replicó que había estado en una clínica y escuela de enfermería de ese pueblo. Ahí habían operado y hecho implantes de piel a su hija que había sufrido quemaduras en gran parte de su cuerpo. En esa charla, Xocenpich añadió un dato fáctico a mi caudal de conocimientos. Ahora ese pueblito pintoresco se inscribía en el campo del discurso médico con una escuela y un hospital con instrumental y recursos humanos de vanguardia. La modernidad occidental radicaba en un pequeño pueblo maya del oriente de Yucatán. Pasarían tres lustros para el siguiente episodio.

A finales de agosto del presente 2023, a invitación de mi amigo (Juan por supuesto) que en estas remembranzas ha sido una suerte de interlocutor, confluimos conjuntamente con una colega historiadora a este pueblo peculiar. Un lugar cuyas señas principales son el color turquesa con el cual se ha pintado el mobiliario urbano y una colección de placas conmemorativas —en el espacio público—, de momentos que fueron eslabonando la historia local. Estamos hablando de una pequeña comunidad con presencia mayoritaria del grupo étnico maya yucateco o maya del norte. Llama la atención el hecho de que al escribir la palabra Xocenpich en cualquier motor de búsqueda de la Web 3.0, solo te arroja información de algunos padrones estadísticos, informes de obra pública del municipio de Dzitás y alguna que otra página de iglesias protestantes con sus campamentos de verano. Lo más desalentador del caso, es que Wikipedia la mayor enciclopedia de acceso libre en casi todo el mundo, tiene la información más escueta acerca de este pueblo. Solo se registra el dato histórico de como “Xocempich” (sic) antes se llamaba Xocenpich (forma correcta de escribir) y en 1990 pasó a llamarse Xocempich. Tengo el presentimiento que es un tópico que al mismo pueblo no le interesa discutir o al menos no en los medios de comunicación escritos o de otra índole. También admito la posibilidad de estar prejuiciado en el tema.

El topónimo de Xocenpich, lo desglosa y explica de un hijo pródigo de ese pueblo, quien nació en Tekax, Yucatán y creció en Xocenpich, para luego emigrar hacia el norte allende de nuestras fronteras. Desde luego que ha regresado a su pequeño Macondo, como los elefantes que hacen el viaje de retorno a pasar la vejez en su lugar de origen. A decir de Juan A. Castillo Cocom (2000):

[...] Los ancianos de Xocenpich lo pronuncian como Xoocenpich (doble o). Xoocen (del verbo Xoc, contar, leer, contar una historia) significa “Me contaron”, “Me tuvieron en cuenta”, “Cuenten conmigo” o “Me eligieron”. Así, Xocenpich podría traducirse como: “Soy un Elegido, como el árbol de Pich, yo soy Xoc”.

Quedémonos con este relato toponímico, etimológico y existencial de Juan, quien ve a su tierra quizá como el ombligo del universo. Como dato complementario (que no proporciona en detalle la Web), digamos respecto a la ubicación geográfica de Xocenpich, que se encuentra a 8.3 kilómetros al norte de la población de Pisté, municipio de Tinúm. Pisté es conocida por ser la población que alberga la concentración hotelera y de servicios contiguos a la zona arqueológica de Chichén Itzá. Xocenpich es una comisaría del municipio de Dzitás.

No es fácil documentar la memoria de una presencia evanescente. Xocenpich es un actor histórico que puede importarle a unos pocos o a quizá a ningún investigador. De manera utilitaria o pragmática, en el tiempo presente, su escasa población no lo convierte en un bastión de votos en la dinámica de la política contemporánea. Por otra parte, su organización ejidal en la posesión de la tierra del pequeño territorio por parte de sus habitantes, no lo hace tan atractivo para agentes externos con fines inmobiliarios. Empero, eso no quiere decir que no haya tenido momentos álgidos en su acontecer. Es como si Xocenpich entrara y saliera de los horizontes discursivos de diversos relatos científicos y no científicos de la modernidad. Obviamente me interesa registrar esos momentos de irrupción.

La situación planteada en el párrafo precedente, puede dilucidarse mediante una inversión de la tradición epistémica de aprehensión de la cosa en sí. Como bien dijera Eugen Fink (1985) al hablar de la ontología negativa de Nietzsche: “el pensar ha realizado ya su obra cuando “encontramos”

seres, cosas, propiedades de las cosas” (Fink 1895, 192). El saber no es contemplativo, sino que está mediado por una voluntad de poder. Una cosa se convierte en una cosa cuando la acción de la mente humana le ha atribuido sustancia y características.

Una ontología negativa de las cosas (contraria al positivismo decimonónico) está fincada en el valor utilitario que se le aduce a un objeto. Fue así como diversos discursos de las ciencias sociales han supeditado a la construcción de sus propios *corpus*, los saberes sobre diferentes objetos de estudio. Esta podría ser una ruta que explicara la presencia intermitente de Xocenpich en el horizonte de la antropología, la biología, la demografía y la historia. Para quien esto escribe, lo siguiente es narrar la historia sobre la presencia de Xocenpich y registrarla en mi propio archivo de conocimientos como historiador.

3. Dos que tres datos contextuales y algunas pistas en donde aterrizar la memoria

Entiendo el entusiasmo por la marca fundante que se cree ver en los trabajos de Redfield y Villa Rojas en el Yucatán de la década de 1930. Empero, habría que recuperar en corto una pequeña historia del encuentro en el año 1923 de un joven abogado descontento con su profesión (que vino de paseo a México) y un personaje célebre en la arqueología y antropología mexicana (González y Romero 1999, 211). Al arribo de Robert Redfield, Manuel Gamio tenía una carrera consolidada cuyo pináculo fue la creación de la Dirección de Antropología, dependiente de la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1917. Pero aquella no fue su única meta alcanzada.

En el lustro 1915-1920, Gamio había experimentado un ascenso meteórico. Quizá el año 1916 fue su año más productivo; entre otras cosas hizo una exploración en Chichén Itzá que le valió su ingreso a la *National Geographic Society*; en junio de ese mismo año se hizo miembro de la *American Anthropological Association* y en octubre de la Academia Mexicana de Historia (Gamio 1972, 13). Puede decirse que la aportación más grande de Gamio en el campo de la antropología fue su estudio intitulado *La Población del Valle de Teotihuacán* (1921), obra en la cual dio a conocer su propuesta para la investigación de campo conocida como Metodología

Arqueológica Integral, la cual comprendía estudios de larga data en manifestaciones culturales, tanto materiales como inmateriales. Por vez primera en México confluían ciencias como la antropología, la arqueología, la historia, la geografía, la física y la biología (1972, 46-52). Fue el origen de lo que hoy llamamos estudios multidisciplinarios.

Gamio tenía en mente replicar su modelo de estudio utilizado en el Valle de Teotihuacán, en toda la geografía nacional, para lo cual dividió al país en 11 zonas. A Yucatán y Quintana Roo los ubicó en la zona 4. El proyecto quedó truncado puesto que para 1925 el afamado intelectual mexicano se fue a radicar a los Estados Unidos del cual retornó hasta 1929. Puedo inferir que en el encuentro entre Redfield y Gamio de 1923 el proyecto fue tema de charla y no dudo que se hayan vuelto a encontrar en el vecino país del norte. Mi especulación reposa en el hecho de que una década más tarde y utilizando la metodología de Gamio, Redfield vino a México para hacer estudios etnográficos en Tepoztlán y en la península de Yucatán. De ahí la célebre publicación en 1941 de sus estudios peninsulares bajo el título en inglés *The Folk Culture of Yucatan*, en donde reunió sus estudios de 4 comunidades diferenciadas por su tamaño, su densidad de población y su complejidad de relaciones socioculturales: Mérida, Dzitás, Chan Kom y Tusik. El mismo libro fue publicado en español con el título: Yucatán una Cultura de Transición (1944).

Quiero señalar que los trabajos académicos de la época, incluyendo la producción de Gamio, Roys, Redfield y Villa Rojas, están fuertemente orientados por el positivismo comteano de finales de la segunda mitad del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Ciencias como la biología, la física, la química y las matemáticas daban la pauta y otorgaban cientificidad y certeza a toda indagatoria, incluyendo el amplio campo de la investigación social. En el positivismo, la ciencia se limita a la verificación e “interpretación” de los hallazgos positivos; es decir, datos reales perceptibles sensorialmente y cuantificables. El positivismo fue el *Zeitgeist* o espíritu de una época, es lo que animaba y movía la investigación en la llamada modernidad.

La ciencia médica con espíritu positivista, también se vinculó fuertemente con la investigación social. La eugenesia estaba en su mejor momento en las tres primeras décadas del siglo XX. El concepto había sido formulado por el británico Francis Galton en 1883, retomando el término

acuñado en la tradición griega (Kevles, 1985). Esta nueva proyección de la eugenesia fue difundida en el Imperio alemán por Alfred Ploetz y Wilhelm Schallmayer bajo el término *Rassenhygiene* (higiene racial), de acuerdo a lo investigado por Max Hearing (2007). Sin embargo, la eugenesia inició su experimentación social en suelo estadounidense.

En 1904 Charles Davenport recibió fondos del Instituto Carnegie para fundar la Estación para el Estudio Experimental de la Evolución, en Cold Spring Harbor, ubicada en Long Island Nueva York (Kevles 1985, 42). Este pequeño dato es para guardarlo en la mente, ya que más adelante traeremos a la luz la llegada de investigadores estadounidenses a tierras yucatecas bajo el auspicio del Instituto Carnegie. En 1910, Mary Harriman, una millonaria estadounidense, financió el establecimiento de la Eugenics Record Office (Oficina de Registro de Eugenesia) cerca de la estación de Cold Spring Harbor. Davenport con el soporte económico de varios filántropos —incluyendo a John D. Rockefeller— inició un ambicioso proyecto para traer estudiantes a los laboratorios de su estación, en la cual ya trabajaban egresados de Harvard, Cornell, Oberlin y Johns Hopkins (Kevles 1985, 55). Estas reputadas universidades también harían acto de presencia en Yucatán.

Es en la segunda y tercera década del siglo XX en la que la eugenesia tiene su mayor expansión entre la comunidad científica internacional, tanto así que en 1912 se celebró en la Universidad de Londres, Inglaterra el Primer Congreso Internacional de Eugenesia; el Segundo Congreso Internacional se celebró en el Museo de Historia Natural de la ciudad de Nueva York en septiembre de 1921. En vísperas de aquella reunión entre científicos, Manuel Gamio —quien tenía la Dirección de Antropología del gobierno de México—, fungió como parte de la Junta Directiva Superior de dicho congreso, tal y como se puede apreciar en la difusión que el propio Gamio (1920, 140) le dio al evento en su revista *Ethnos*, la cual era de divulgación de estudios antropológicos.

Manuel Gamio fue el vínculo para que en el año 1922 el Instituto Carnegie estableciera contacto con el gobierno del estado de Yucatán. Aquí también hay una pequeña historia de relaciones políticas entabladas en la Ciudad de México, entre el entonces Diputado Federal Felipe Carrillo Puerto (1920-1921) y el quién fuera Secretario de Agricultura y Fomento Ramón

P. De Negri, de quien dependía la Dirección de Antropología. El propio Felipe Carrillo Puerto tenía amistad con José Vasconcelos y con Manuel Gamio. El objetivo del gobernante yucateco era poner a Chichén Itzá y a Uxmal en el mapa del naciente turismo mundial ante el inminente declive de la economía yucateca basada en la exportación de fibra de henequén.

La Carnegie tenía intereses científicos en arqueología y antropología en la península de Yucatán. Los conocimientos de Manuel Gamio fueron invaluable, así como su gestión para lograr el convenio ente la Secretaría de Agricultura y el Instituto Carnegie para la exploración de Chichén Itzá; el convenio se firmó el 3 de julio de 1923, con cláusulas que comprometían al Instituto Carnegie a realizar estudios multidisciplinarios complementarios a la exploración arqueológica de Chichén, en algunas poblaciones de Yucatán (Cervera, 2012: 138-139), lo cual nos remite en cierto sentido al Método Integral de Gamio. Ante el prestigio internacional de la Carnegie, su sola presencia se convirtió en la mejor promoción para la entidad. El Instituto con sede en Washington D. C. tenía en mira el sitio arqueológico de Chichén Itzá desde el año 1913 cuando publicaron el reporte de investigación de Sylvanus G. Morley bajo el título: *Archeological Research at the Ruins of Chichen Itza, Yucatan*. Es más que evidente que en algún momento de su primera incursión el investigador estadounidense había coincidido con Gamio quien hizo su propia exploración en ese mismo lugar entre los años 1914-1915. En el presente del año 1923 Morley quedó como el responsable de la nueva exploración en Chichén Itzá.

4. La primera emergencia de Xocenpich en el discurso científico y político

Independientemente de las excavaciones arqueológicas y los beneficios que traerían para el fomento del turismo, el gobierno de Carrillo Puerto hizo una cuantiosa inversión del presupuesto público en infraestructura carretera en sus escasos 23 meses de gobierno (entre febrero de 1922 y diciembre de 1923). Sabía de la importancia de las vías de comunicación para el transporte de mercaderías de las comunidades rurales y para el flujo de visitantes nacionales y extranjeros hacia los sitios arqueológicos (Franco 2017, 348).

Chichén Itzá no contaba con una carretera de acceso. El oriente de Yucatán se comunicaba por vía férrea desde la terminación del ramal del ferrocarril de Valladolid en el año 1906. En la ruta, la estación más cercana al sitio arqueológico era la del poblado de Dzitás. El reto del gobierno de Carrillo Puerto fue construir una carretera para los 20 kilómetros que separaban la estación ferroviaria de las antiguas ruinas de la ciudad prehispánica. Justo a medio camino entre Dzitás y Pisté se encuentra la pequeña población de Xocenpich (nuestro furtivo actor histórico). Trabajadores de este pueblo así como trabajadores de Pisté y Dzitás fueron los obreros contratados para la construcción de la carretera y posiblemente para los trabajos de excavación y de la restauración de los edificios arqueológicos en Chichén Itzá.

El 14 de julio de 1923, Xocenpich fue el lugar escogido para erigir un pequeño monumento con motivos masónicos, para albergar la placa inaugural de la Carretera Dzitás-Chichén Itzá (misma que se encuentra de pie hasta el día de hoy). En aquella ocasión, Xocenpich se vistió de gala para posar ante los fotógrafos de Yucatán y del mundo. También escuchó las solemnes palabras alusivas de Felipe Carrillo Puerto, un recital del poeta Luis Rosado vega y la plantación de un árbol conmemorativo, tal y como se registra en el Boletín de la Universidad Nacional de Sureste (BUNS 1923, 154). Desde luego que este fue un acto protocolario, pero el estar en la órbita de Chichén Itzá, ubicó al pueblo en los mapas y lo sacó de su invisibilidad. Sea como fuere, Xocenpich obtenía su primera placa conmemorativa.

El equipo de científicos estadounidenses establecidos en la zona arqueológica entre 1923 y 1924, fungiría como un imán que fue ejerciendo atracción para nuevos investigadores en lo que restaba de la década de 1920. Pasando el amargo exabrupto de la Rebelión delahuertista, los científicos fueron arribando para emprender diversas investigaciones de campo en los pueblos cercanos a Chichén Itzá. Tiene lógica pensar en que los investigadores buscaban certidumbre, recuperar las experiencias de quienes ya habían trabajado en la zona por largo tiempo; de camino trabajar en pueblos donde la presencia de extranjeros no era inédita y donde posiblemente algunos de los habitantes entendían o habían aprendido a hablar inglés. El romance con la historia, la etnia y cultura yucateca, se extendería hasta la década de 1940.

5. Cuando Harvard visitó Xocenpich

Como registré algunos párrafos arriba, en el año 1904 la Carnegie fundó en Cold Spring Harbor NY, la Estación para el Estudio Experimental de la Evolución, en la cual hacia el año 1910, se habían establecidos los convenios de investigación con la Universidad Cornell, con la Universidad Johns Hopkins y con la Universidad de Harvard. Esta última institución contaba con su propia Fundación-Museo Peabody, para la investigación arqueológica y etnológica. Desde luego que las directrices de la investigación aún estaban fuertemente influidas por la eugenesia, que en su sentido originario en la antigua Grecia, significaba el buen nacer.

Con la eugenesia de principios del siglo XX se buscaba tener conocimientos que permitieran mejorar los problemas congénitos de la especie humana. Se pretendía solucionar entre otras cosas la sordera, la demencia, la ceguera, el síndrome de Down, el paladar hendido, los pies planos, la hemofilia, el asma, la diabetes, entre otras enfermedades. El declive de la eugenesia después de la década de 1940, se debió en gran parte a su utilización con motivos ideológicos para buscar el perfeccionamiento racial en la Alemania Nazi; así como la experimentación ilegal que se derivó de esa vertiente distorsionada de la eugenesia. Sin embargo, asumiendo que la ciencia debería seguir su camino apartándola lo más posible de las ideologías, de manera velada la eugenesia siguió existiendo entre la comunidad científica internacional. El día de hoy, no hay universidad que se considere de vanguardia que no cuente con estudios en Ciencias Genómicas; el nuevo nombre de la eugenesia.

Entre febrero y octubre de 1927, George Dee Williams, estuvo haciendo trabajo de campo en Yucatán, auspiciado por el Buró de Investigación Internacional de la Universidad de Harvard. El proyecto contó con el apoyo de la Carnegie y del Proyecto Chichén Itzá, dirigido por Sylvanus G. Morley. La investigación fue publicada en 1931 por el Museo Peabody en sus Trabajos de Investigación, bajo el título “Cruzas Maya-Españolas”. El levantamiento de información lo efectuó en Pisté, Xocenpich y Dzitás; en haciendas henequeneras de Izamal, Motul, Acanceh y Chocholá; finalmente, en el Hospital O’Horan y en el Asilo Ayala en Mérida. Aquí salió a relucir el nombre del médico Eduardo Urzaiz Rodríguez, quien

había sido rector de la Universidad Nacional del Sureste; para el año 1927 aún trabajaba como funcionario público (en la administración de Álvaro Torre Díaz) a cargo del asilo Ayala. Eduardo Urzaiz fue un reconocido higienista y eugenésista durante el gobierno de Felipe Carrillo Puerto. En 1919 publicó una novela futurista cuyo nombre *Eugenia*, aduce el carácter eugenésico de su temática.

Bajo el esquema integral, los estudios efectuados por George D. Williams (1931, 1-247) tuvieron su parte histórica, geográfica, topográfica, clima, flora y fauna. Empero, el fuerte de la investigación fue la recopilación de datos somáticos del cuerpo humano en los habitantes de las poblaciones escogidas. Ello dio como resultado la elaboración de numerosas tipologías de cabello, nariz, labios, orejas, ojos, cráneo, dentadura, tez, medidas del cuerpo (estatura, grosor, peso) y tipos de sangre. La dimensión y ubicación de las poblaciones escogidas respondía a la posibilidad de contrastar los grados de mezcla genética con el aislamiento y/o con la exposición al contacto de influencias externas de las localidades. Los discursos antropológico, etnográfico, biológico y eugenésico traían a la luz la existencia de Xocenpich y otros pueblos del oriente de Yucatán en revistas científicas de prestigio.

6. La Carnegie, el Smithsonian y Morris Steggerda

Un par de trabajos que merecen ocupar unas cuantas líneas, fueron los realizados por el antropólogo físico Morris Steggerda; un PhD egresado de la Universidad de Illinois y miembro honorario de la Sociedad Americana de Eugenesia. Aprovechando el Cuartel General de la Carnegie en Chichén Itzá, Steggerda perteneciente al Departamento de Genética, vino a Yucatán a colaborar con la División de Investigación Histórica entre los años 1933 y 1935. Los pueblos escogidos para los estudios de campo fueron casi los mismos en los que trabajó Williams en 1927. Pisté, Xocenpich y Chankom. Eventualmente levantó datos en Santa Cruz de Bravo (Chan Santa Cruz Noj Kaaj) y en el Palmar Quintana Roo (Steggerda 1935, 129-132). Los estudios igualmente fueron de carácter fenotípico, midiendo entre otras cosas la estatura, la complexión, la dentadura y los rasgos faciales. La notable la tendencia a la comparación de la dimensión de los pueblos y

el grado de apertura y comunicación de las regiones, responde a la teoría evolucionista de las sociedades: aldea, pueblo, villa y ciudad. El mismo camino recorrido por Robert Redfield en los mismos años, solo que este último publicaría su trabajo en 1941.

Un detalle curioso es que en Santa Cruz de Bravo (hoy Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo), Steggerda tomó muestras somáticas de 4 individuos, de las cuales concluyó que la genética de los de Santa Cruz era muy similar al de los mayas “tipo” Chichén. Bueno, un poco de investigación histórica le hubiera permitido saber que Pisté fue tres veces asaltado por los rebeldes en las décadas de 1850 y 1860; la misma suerte corrieron Dzitás, Xocenpich y Tunkás. Chan Santa Cruz fue un campamento artificialmente creado para dotar de un centro o núcleo al ejército rebelde. Los ejércitos usualmente se integran por elementos masculinos; era de esperarse al prolongarse el conflicto, que requirieran reponer sus bajas reclutando nuevos elementos o reproducirse biológicamente para renovar sus fuerzas. En todo caso, la técnica más usual era asaltar poblaciones del oriente de Yucatán y llevarse como prisioneros a las mujeres y a los niños (Sullivan 1998, 11).

El segundo trabajo de Morris Steggerda (1943) se publicó en Boletín de la Sociedad Smithsoniana. Es un estudio descriptivo un poco distanciado de los estudios eugenésicos. Lo interesante es encontrar en la narración sobre Xocenpich, algunas pistas de la decadencia material de la Iglesia Católica, su abandono en el año 1923 y la construcción de una iglesia de fe protestante en el pueblo en el año de 1937. También se da cuenta de la población total de 378 personas y por vez primera se describe un pueblo próspero con una escuela con una matrícula de 30 niños y un profesor. El autor detalla la existencia de dos tiendas de abarrotes una de ellas propiedad de don Gonzalo Chan y la otra de don Cesareo Chí. Se habla de un periodo de revolución entre 1919 y 1924 en el cual el pueblo de Xocenpich brindó asilo a refugiados políticos de Pisté (Steggerda 1943, 246-247). Estas revueltas coinciden con los años de disputas entre las militancias del Partido Liberal Yucateco (PLY) y las del Partido Socialista del Sureste (PSSE). Los liberales tenían cierta alianza con la iglesia católica y los socialistas tenían alguna cercanía o por lo menos no estaban enemistados con las iglesias protestantes con presencia en Yucatán. Luis Torregrosa quien

llegó a ser Diputado Federal en la XXX Legislatura (1922-1924) por el PSSE, era un Pastor de la Iglesia Presbiteriana. Estos datos me llevan a la última pista para fijar memoria sobre Xocenpich.

7. El protestantismo, la ciencia médica y la modernidad horizontal

Por la escasa información este último episodio de memoria sobre Xocenpich, lo intento reconstruir con los pocos datos que encontré y con cierta dosis de especulación. Obviamente especulaciones en el uso de la imaginación; imaginar no significa inventar, significa trazar escenarios posibles de evolución de un acontecimiento. Es ampliar el abanico de posibilidades en la búsqueda de las rutas de materialización y posible evolución de una situación o evento histórico.

La charla con Ana María Perán que introduce en el segundo apartado de este escrito, me abrió la expectativa de saber de qué manera el protestantismo y la ciencia médica confluyeron en un pueblito que quedó apartado de la vía principal para el tránsito vehicular, una vez concluida la carretera federal Mérida-Cancún. ¿Cómo y en qué momento se dio esa unión peculiar en Xocenpich?

Podría decirse que la historia de Xocenpich quedó suspendida durante la llamada Guerra de castas. El asentamiento se despobló debido a la violencia del conflicto (Castillo Cocom, 2000). En la región oriente de Yucatán el pueblo que no era abandonado por algún tiempo, era capturado, saqueado o inclusive quemado por los rebeldes. Esa suerte corrieron Uayma, Pisté, Tunkás y Xocenpich. El siglo XX es recibido por la región con un renacimiento de las actividades productivas impulsado por la llegada del ferrocarril a Valladolid, ciudad núcleo en el oriente de Yucatán. Xocenpich se repuebla y tiene una modesta existencia sustentada en las actividades tradicionales de la milpa.

Ezer May (2017, 34-38), atribuye al tendido férreo del ramal Valladolid en el oriente (concluido en 1906), un tercer periodo de evangelización en Yucatán, de la Iglesia Presbiteriana, entre los años 1921 y 1930. La denominación supo aprovechar las bondades de la vía de comunicación para acceder a pueblos que con anterioridad eran de difícil acceso para llevar el

evangelio. El ferrocarril tenía una estación en Dzitás, pero fue la carretera hacia Chichén Itzá la que puso en comunicación plena a Xocenpich con el mundo moderno en el año 1923.

Sin contradecir la tesis de Ezer, considero que un factor que pudo poner a pequeño Macondo yucateco en la mira de las iglesias protestantes, fue la numerosa presencia de investigadores estadounidenses que publicaron sus trabajos de investigación en las prestigiadas revistas de divulgación científica y cultural de los Estados Unidos. No descarto que inclusive entre algunos de los investigadores hubiera alguno que otro que profesara el cristianismo evangélico. Después de todo, la tradición científica en los estados unidos no se desvincula de manera tajante de las creencias de fe, aunque suele distinguirse la secularidad en el desempeño de las profesiones. Para muestra un botón, el Hospital Presbiteriano de Nueva York fundado en 1868, es una institución asociada en investigación con la Universidad de Columbia y con la Universidad Cornell.

Algunas publicaciones de orientación religiosa ofrecen datos interesantes para pensar el discurso médico y la inserción de Xocenpich en la modernidad en la cuarta y quinta década del siglo XX. Lo primero que quiero citar es el libro *Reflecting his Glory: two hundred years at Lebanon Presbyterian Church*. En una página de este texto su autora Inga Kimple (2007, 55), nos narra cómo en esta iglesia presbiteriana ubicada en Lebanon Ohio, en el año 1943, joven un matrimonio conformado por el Dr. Ernest Mathews y Eula Sibey, viajaron de Estados Unidos a Yucatán (por barco, tren y a caballo) hasta llegar al pequeño pueblo maya de Xocenpich y fundar ahí una Misión de la Iglesia Presbiteriana Líbano. En un principio apoyaban económicamente a la misión con pequeñas donaciones de las Escuelas Dominicales de Eula, pero un poco después, la Iglesia Líbano a través del comité de misiones comenzó a coleccionar donaciones más grandes. De esa iniciativa nació el proyecto que fue materializado en la construcción de la Clínica Médica Bethesda en Xocenpich en el año 1956. El doctor al cargo fue José Estrella, uno de los primeros médicos de origen maya. En el comienzo, para dar atención médica a su gente, el Dr. Estrella tenía que desplazarse hacia pueblos remotos en avioneta y aterrizar en campos abiertos. Gradualmente jóvenes mujeres fueron entrenadas para comunicarse por radiofrecuencia, así como para relatar los síntomas que presentaban los

pacientes, de manera tal que el médico estuviera preparado al aterrizar. Ese fue el inicio para la creación de la Escuela de Enfermería Sutherland. La escuela que en su época estuvo a la vanguardia de la enseñanza en enfermería en todo Yucatán. Xocenpich se había convertido en un ejemplo de horizontalidad del conocimiento en su enseñanza y en su aplicación práctica. Una democratización de la medicina y de los servicios médicos al brindar atención a los pueblos, al menos en la región oriente.

Otro documento de valía es el que publicó la Iglesia Metodista en su órgano de difusión intitulado México, se menciona que en año 1955, un grupo de expertos de la Universidad Cornell, llegaron a Xocenpich para hacer un estudio de posibles métodos de producción para el campo en la localidad. Concluyeron que debido a lo agreste del terreno, el método tradicional de rosa, tumba y quema es el más adecuado para la región. El dato interesante no es el trabajo científico, sobre los métodos productivos, sino el hecho de las conexiones entre prestigiadas instituciones de educación y algunas iglesias protestantes.

Epílogo

En los últimos años, Xocenpich pareciera haberse desdibujado debido a que se había quedado aislado de los pocos proyectos de inversión regional para el campo. Empero, como hace cien años, Chichén Itzá está presto para renacer con un nuevo proyecto turístico de la modernidad. El aislarse de los proyectos occidentales, ¿es lo mejor? No lo creo. El turismo lleva cien años de coexistencia con las comunidades en la península de Yucatán y ha propiciado movilidad social a las poblaciones que se beneficiaron del corredor Mérida-Valladolid-Cancún. La derrama económica del turismo, de hecho ha sostenido a todo el sureste de México en los últimos 50 años. Xocenpich fue configurándose como un actor histórico supeditado a los relatos o discursos del siglo XX que se nuclearon con la academia estadounidense. Luego tuvo una historia propia con el arribo del protestantismo y la ciencia médica. Su letargo y su presencia etérea pueden iluminarse juntamente con el concepto “cultura maya”, un artificio de disciplinas sociales de la academia: historia, lingüística, antropología y arqueología. Un ardid al que Juan A. Castillo Cocom (2004) ha denominado Quincunx. La

última profecía maya puede ser el renacimiento de Xocenpich, pese a que un profeta llamado Peter Chivo augure el fin del mundo maya debido a un caballo de fuego.

Bibliografía

- Castillo Cocom, Juan A. 2000. *Vulnerable Identities: Maya Yucatec Identities in a Postmodern World*. (Tesis de Doctorado). Florida International University, Miami, FL.
- Castillo Cocom, Juan A. y Quetzil Castañeda (Eds.). 2004. Estrategias Identitarias, UPN-OSEA. Mérida Yucatán, México.
- Castillo Cocom, Juan A. y Quetzil Castañeda. 2021. “Visión Etnográfica: Imaginar el Iknaal Maya”, en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 26, No. 1, pp. 10–24.
- Cervera, José Juan. 2012. “La Exploración Arqueológica en Yucatán durante el Gobierno de Felipe Carrillo Puerto”, en Gaspar Gómez Chacón (Comp.), *La Revolución en Yucatán*. Nuevos Ensayos, CEPESA, Mérida, Yucatán, México.
- Franco, José C. 2017. La Experiencia Socialista en la Península de Yucatán: Génesis y Eclosión de un Proyecto Político (1915-1930). (Tesis de Doctorado). CIESAS-Unidad Peninsular. Mérida Yucatán, México.
- Gamio, Manuel. 1920. “Segundo Congreso Internacional de Eugenesia” en *Ethnos*, Tomo I, Nos. 6 y 7, septiembre-octubre de 1920, Dirección de Antropología, México.
- Gamio, Manuel. 1972. *Arqueología e Indigenismo*. SEP, México.
- Ginzburg, Carlo. 1994. “Microhistoria: dos o tres cosas que se de ella”, en *Manuscripts*, No. 12, enero de 1994, UAB, Barcelona.
- González Ortiz, Felipe y Tonatiuh Romero. 1999. “Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos” en *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 6, No. 2, julio-octubre 1999, UAEM, México.
- Kevles, Daniel. 1985. *In the Name of Eugenics. Genetics and The use of Human Heredity*. University of California Press, Berkeley & L. A.
- Kimple, Inga 2007. *Reflecting his Glory: two hundred years at Lebanon Presbyterian Church*.
- Hearing Torres, Max. 2007. “Raza: variables históricas” en *Revista de Estu-*

- dios Sociales*, No. 26, abril del 2007, Bogotá Colombia.
- “Las nuevas carreteras yucatecas”. 1923. *Boletín UNS*. Universidad Nacional del Sureste, Época I, T. 3, No. 4.
- May May, Ezer. 2017. El protestante y el ferrocarril. La expansión del presbiterianismo en Yucatán, México: 1885-1940”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 23-47.
- Morley, Sylvanus. 1913. “Archeological Research at the Ruins of Chichen Itza, Yucatan” en *The Present Condition and Future Needs of The Science of Anthropology*. The Carnegie Institute of Washington, Washington DC.
- Nora, Pierre. 2008. *Lex Liux de Mémoire*. Montevideo, Uruguay:Ediciones Trilce.
- Órgano de difusión de la Iglesia Metodista de México. *Revista México*, Vol. 45, abril-septiembre de 1955, Nos. 2 y 3, p. 9.
- Redfield, Robert. 1944. Yucatán. *Una Cultura de Transición*, México: FCE.
- Steggerda, Morris. 1935. “Physical Anthropology and Human Geography” en *Carnegie Institute of Washington, Year Book*, No. 34, pp. 130-132.
- Steggerda, Morris. 1943. “A description of Thirty Towns in Yucatan, Mexico,” en *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Anthropological Papers*, Nos. 27-32, United States Government Printing Office, Washington.
- Sullivan, Paul. 1998. *¿Para qué Lucharon Los Mayas Rebeldes?* UQRoo, Quintana Roo, México.
- Taracena Arriola, Arturo. 2012. “Historia, memoria, olvido y espacio”, en *Istmo*, julio-diciembre 2012, CEPHCIS-UNAM, México.
- Williams, George, Dee. 1931. “Maya-Spanish Crosses in Yucatan” en *Papers of The Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Vol. XII, No. 1, Harvard University, Cambridge MA.

Capítulo 3.4

Mujeres indígenas y el proceso de empoderamiento: visiones desde el tsikbal

Ever Canul Góngora

Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo

Mayti Yajaira Cabum Chan

Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo

<https://doi.org/10.61728/AE24120128>

U yóolil

U tak'múuk'ta'al u jáalk'ab máake' [empoderamiento], meyajta'an je'ex jump'éeel páajtalil ti'al u ma'alobkunta'al kaajo'obe', ts'o'ok u p'áatal bey jump'éeel t'aanil mii sáansamal ku ch'a'abal tumen noj meyajto'ob te noj lu'umo' yéetel tsolmeyajilo'ob yo'olal u ch'a'at'anta'al keetlil ti' xüib yéetel x-ko'olel. Ichil jump'éeel súutukile', le páajtalila' ku tukulta'al je'ex junmúuch' meyajilo'ob tu'ux ku ka'ansa'al yéetel ku ts'áabal nu'ukulo'ob yéetel nu'uk-besajo'ob ti'al ka meyajta'ak ba'alo'ob ti'al ma'alobkunajil. Le xaak'alxooki-la' ku chúumbal ti' u meyajil le yáaxil ix-ts'íibo' xoknáal ti' posgrado yéetel máax tu náajaltaj u tsolmeyajil "*Incorporación de Mujeres Indígenas a Posgrados de Calidad para el Fortalecimiento Regional*", ooka'an CONACYT, jump'éeel encuesta ti' 30 u túul maaya x-ko'olelo'ob ku xokiko'ob u posgrado Quintana Roo u taalbalo'ob, yéetel 10 u p'éeel encuestas meyajta'ab taamkachil. Te xaak'alts'íiba' ku k'ájáoolta'al yéetel ku xak'alta'al, yéetel jump'éeel modelo tridimensional ts'áan óojeltbil tumen Jo Rowlands, u k'eexilo'ob yéetel u ba'axtenilo'ob ku ch'éensiko'ob yéetel ku ch'a'at'antiko'ob u meyajilo'ob u tak'múuk'ta'al u jáalk'ab maaya x-ko'olelo'ob ku xokiko'ob u posgrado, ti' u juunalo'ob, ti' múuch'ilo'ob yéetel te máax ku bisikuba'obo'. Beyxane', ku kaxta'al ka k'ájáoolta'ak u talamilo'ob te k'iino'oba' u xookol posgrado tumen máasewal x-ko'olelo'ob.

Resumen

El empoderamiento, aplicado como estrategia de desarrollo, se ha convertido en un término frecuentemente utilizado en proyectos nacionales y sectoriales para incentivar la igualdad de género. En una situación dada, esta estrategia es considerada como un conjunto de procesos que capacita y otorga elementos y recursos para realizar acciones de cambio. Este estudio parte de la experiencia de la primera autora como estudiante de posgrado y como beneficiaria del programa "*Incorporación de Mujeres Indígenas a Posgrados de Calidad para el Fortalecimiento Regional*", dependiente de CONACYT, una encuesta a 30 mujeres mayas estudiantes de posgrado del estado de Quintana Roo y 10 entrevistas a profundidad. En este artículo se identifican y analizan, a través del modelo tridimensional propuesto por Jo

Rowlands, los cambios y los factores que inhiben e impulsan en los ámbitos de lo personal, lo colectivo y de las relaciones cercanas, los procesos de empoderamiento de mujeres indígenas que cursan estudios de posgrado. De igual manera, se buscan conocer los retos actuales que implica la educación a nivel posgrado para las mujeres indígenas.

Introducción

Las complejas desventajas que han vivido las mujeres indígenas versus las mujeres en general, debido a la extrema marginación que las primeras viven en los contextos comunitarios, permite plantear la importancia del empoderamiento de las mujeres indígenas, así como de su incursión en el ámbito educativo; sin embargo, el reconocimiento no es suficiente, considerando los numerosos obstáculos que enfrentan derivados de la pobreza, los prejuicios y la escasez de medios que dificultan cambiar esta condición. Por lo tanto, es necesario que las diversas organizaciones se interesen en proponer soluciones a la situación de las mujeres indígenas con la intención de que existan acciones tendientes a lograr una igualdad de oportunidades y así reducir las desventajas sociales, económicas, de salud y educativas que ellas presentan. Acciones que permitan generar políticas y reformas educativas centradas en la promoción de las mujeres indígenas, en tanto que generen procesos de empoderamiento en diferentes áreas: económica, política, empresarial y educativa.

De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, las desventajas sociales pueden ser revertidas si se apoyan procesos de empoderamiento que conviertan a las mujeres en futuras líderes.

En las poblaciones indígenas, cuyo abanico de oportunidades de vida es limitado, sin duda la educación contribuye a que se pueda optar por diferentes proyectos de vida, por lo que resulta esencial que esté al alcance de todos y todas (Avena, 2017).

Posgrados en México y en Quintana Roo

A nivel nacional desde hace 33 años, la matrícula de mujeres en los posgrados se ha incrementado de manera importante al pasar de ser 13 % del total en 1970 a 44.4 % en el 2003, aumentando 79 veces (Sánchez y Tuñón, 2009). De 2010 al 2019 esta pasó de 108,842 a 312,865 mujeres (Tabla 1). El constante crecimiento de la matrícula femenina en los posgrados, muestra que estos se están convirtiendo en un punto clave para el crecimiento profesional. Sin embargo, los datos no arrojan el desglose por grupos étnicos, es decir, no reflejan qué porcentaje de esta matrícula femenina pertenece o no a un pueblo originario. En este sentido, existe un vacío de información en el tema.

Tabla 1. Distribución de estudiantes de posgrado en México.

Periodo	Posgrado	
	Hombres	Mujeres
2010-2011	99,383	108,842
2011-2012	128,138	148,143
2012-2013	132,182	151,105
2013-2014	136,888	157,696
2014-2015	146,030	167,967
2015-2016	151,405	177,025
2016-2017	152,667	181,442
2017-2018	161,262	190,670
2018-2019	255,669	312,865
Total	1,363,624	1,595,755

Fuente: elaboración propia con datos de la Anuiés (2019).

En el estado de Quintana Roo, el posgrado apareció después de setenta años de existencia como territorio federal y tras su conversión en estado libre y soberano en 1974 (Villanueva, 2011). De acuerdo con un estudio realizado en 2011, existe un total de 49 instituciones de educación superior, de las cuales 16 ofrecen programas de posgrado: 44 maestrías, cuatro doctorados y una especialidad (Villanueva y López, 2011).

Sin embargo, la dinámica geográfica y económica del estado hace que la concentración de las instituciones educativas se ubique principalmente en los municipios de Benito Juárez y Othón P. Blanco. Benito Juárez alberga

21 instituciones que representan el 42.9 % de la oferta educativa (16 de las instituciones son privadas y cinco son públicas), mientras que en Othón P. Blanco se ubican 12 instituciones que representan el 24.5 % del total (ocho públicas y cuatro particulares). Respecto a los programas de posgrado, el 86.8 % se concentran en ambos municipios y solo el 13.2 % en los municipios restantes. Lo anterior significa que, para estudiar un posgrado, las y los jóvenes indígenas deben salir de su comunidad y municipio, asumiendo el alto costo de vida que implica pagar hospedaje, manutención y transporte en las ciudades.

El número de estudiantes de nivel superior y posgrado en Quintana Roo, hasta el año 2011, fue de 22,300 (11,510 hombres y 10,790 mujeres) (Villanueva y López, 2011) y, del 2013 a 2018, de acuerdo con el Anuario Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), había 9,630 mujeres inscritas en posgrados. Cabe decir que estos datos, de nueva cuenta, no reflejan cuántas de las mujeres inscritas en estos posgrados, pertenecen a la población maya o indígena.

El programa de Incorporación de Mujeres Indígenas a Posgrados de Calidad, implementado en 2013 en el estado, benefició a partir su fundación en el 2014 y hasta el 2018 a 128 mujeres. Desde la primera generación ha brindado a cada mujer participante la oportunidad de postular a un programa de maestría en cualquier parte del país. Si bien, este tipo de programas han sido importantes para impulsar la igualdad de oportunidades, así como para reforzar capacidades, conocimientos (Navarrete, 2014) y posiblemente procesos de empoderamiento, el número de mujeres indígenas apoyadas no representan ni la quinta parte de las 9,630 mujeres inscritas en los posgrados reportado por la ANUIES.

La dimensión personal del proceso de empoderamiento

Desde que las mujeres se empiezan a preparar para ingresar a un programa de posgrado, viven un proceso en el que van teniendo cambios en su forma de pensar, actuar y ser; estos cambios se consideran parte del proceso de empoderamiento a nivel personal. En esta dimensión las mujeres cuestionan los efectos internalizados de la opresión y se requiere hacer un autoanálisis y autocrítica de sus vidas y decisiones tomadas, para valorizar

los cambios que les permiten potencializar sus capacidades y habilidades desarrolladas, siempre y cuando estén contentas con los resultados que estos generarían en sus vidas (Rowlands, 1997).

Prepararse para estudiar un posgrado podría considerarse un parteaguas, ya que implica un trabajo constante con nosotras mismas y sobre el grado de significancia que tienen los cambios que vivimos, por ejemplo, salir del entorno conocido y familiar, entendiendo que lo importante no es solo cambiar, sino tener claro el para qué se hace el cambio. Este es el primer factor que entra en juego en el proceso de empoderamiento.

En este sentido, se considera que el aumento en la autoestima, la mejora de la confianza en sí mismas, la habilidad de comunicarse con otras personas, el lograr una mayor interacción con otras y otros, el incremento del sentimiento de que las cosas son posibles, la mejora en su habilidad de aprender, analizar, actuar, formular y expresar ideas y opiniones, así como el mejorar su capacidad en la resolución de problemas, son los cambios que se tienden a desarrollarse en esta dimensión (Rowlands, 1997; Hidalgo, 2002). Al respecto, Leticia menciona:

Realmente me siento bien, me siento bien como mujer porque he batallado mucho con diversas situaciones que he aprendido a llevar en este proceso, creo que es un proceso de evolución y de aprendizaje, como estudiante me he vuelto más crítica, tanto en lo personal como en lo académico... defendiendo mis posturas en lo académico o de acuerdo a un autor que sustente lo que estoy diciendo y, en lo personal, defendiendo también mis críticas como persona y como mujer. Me he permitido abrir los ojos desde otro panorama (Leticia, soltera, 25 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollar Regional).

Idealmente estas transformaciones se van desarrollando desde la infancia, sin embargo, no todas contamos con la oportunidad a pesar de que son aspectos necesarios para actuar e interactuar con el entorno (Santana, Kauffer, Zapata, 2006). Generalmente la posición de inferioridad interiorizada que hemos adoptado como resultado del patriarcado, se vuelve un elemento que nos inhibe (Medina, 2018). También, el aislamiento social y las inseguridades que vivimos como consecuencia de la identidad y de los roles genéricos, nos ha llevado a ser introvertidas y a que tengamos poco desenvolvimiento en las charlas. Por lo tanto, recuperar la confianza en

nosotras mismas y aumentar nuestra autoestima, se convierte en uno de los principales ejes del empoderamiento en el ámbito personal (Hidalgo, 2002). Fabiola señala al respecto:

Estudiar fuera te cambia mucho; que te traslades de tu pueblo a una ciudad... en el pueblo estás limitada y en una ciudad tienes más cosas, es otro panorama... aprovechas lo que hay allá. Cuando vine de mi pueblo, sí me sentí como un bicho raro porque entro a la escuela y las otras personas decían... no, yo estudié una cosa, yo otra, te das cuenta lo mínimo que tienes allá en tu casa, y cuándo sales y tienes tantas cosas, no sabes qué hacer a veces y te cambian (Fabiola, soltera, 29 años, Maestría en Manejo en Recursos Naturales).

Parte importante del proceso de empoderamiento es la individualización, es decir, construir límites y diferenciarse de los otros y, al mismo tiempo, la individualización favorece el desarrollo de la autonomía (Lagarde, 2012). Esta cuestión es imprescindible, debido a que muchas de las mujeres indígenas estudiantes de posgrados aún tienen un fuerte apego familiar, por ser la primera vez en que se alejan de casa y de los padres.

Alejarse de casa, de la comunidad o del estado para continuar estudiando, se presenta como una posibilidad para romper con la rutina y con los roles genéricos interiorizados. Asimismo, formar parte de un grupo de maestría o del programa de fortalecimiento académico y con ello ampliar las amistades y participar en las actividades desarrolladas, contribuye a lograrlo. Para muchas de ellas, viajar a Canadá como beneficiarias del programa de fortalecimiento académico y mudarse a su zona de estudio, fueron experiencias que les permitieron conocer personas con diferentes condiciones de vida social y cultural, así como mejorar sus habilidades de socialización e interacción; pero, sobre todo, las ayudó a perder el miedo a desenvolverse.

El testimonio de Alondra resulta revelador en este tema:

Yo tengo muchas ganas... sueños, aquí se me abrió la mente para muchas cosas, cosas que no veíamos por estar en nuestro huevito, en nuestra comunidad; al no querer salir, no nos damos cuenta de que hay otras cosas que podríamos realizar y quizás traerlo a nuestra ciudad, a nuestro pueblo, implementarlo y generar un nuevo estilo de vida, un nuevo trabajo o algo por el estilo (Alondra, casada, 32 años, Maestría en Ciencias en Ingeniería Bioquímica).

El nivel de interacción con nuevos contextos y personas vuelve más activas a las mujeres y se incrementa el sentimiento de que las cosas son posibles, pierden el miedo a negociar y a tomar decisiones que permitan mejorar sus condiciones de vida o ampliar sus posibilidades y mejoran su habilidad para analizar, actuar, formular y expresar ideas y opiniones. Sin embargo, también hay aspectos que pueden dificultar, en algunas, el proceso de empoderamiento en este ámbito personal y que influyen en las transformaciones y cambios posibles.

Las experiencias de Mimí es un ejemplo claro de lo anterior:

Cuando quise aplicar por primera vez a la beca de posgrado para mujeres indígenas, nos discriminaron y nos amenazaron que, si no pasábamos el examen de posgrado o el de inglés, regresaríamos el dinero que invirtieron para nuestra capacitación o, en su caso, se nos cerrarían todas las puertas de las universidades para no poder ingresar a estudiar el posgrado... Nos dijeron literalmente que las mujeres de comunidades no somos intelectuales como las otras mujeres inteligentes de las ciudades... Nos discriminaron por llevar huaraches y nuestro traje regional y por no portar un traje elegante y zapatillas. Decidí no continuar en el programa porque esta situación no me gustó y decidí estudiar por mis propios medios y ahora estoy por concluir la maestría sin el apoyo de una beca (Mimí, soltera, 36 años, Maestría en Etnografía y Educación Intercultural).

He sufrido discriminación por ser mujer y por mi edad, pero es algo que se trabaja diariamente para reforzar la confianza... terrible la administración de la institución... falta de humanidad (Amanda, casada, 36 años, Antropóloga).

La maternidad y el estado civil son otros factores que influyen de manera importante en el acceso a los posgrados y en el proceso de empoderamiento. De las mujeres entrevistadas, tres de cada diez, están casadas o en unión libre y los gastos, cambios y el tiempo que requiere un posgrado, son aspectos que se tienen que negociar con la pareja.

Salir de tu pequeña zona de confort, en este caso de tu localidad e irte a una ciudad donde realmente no conoces las cosas, eso genera inseguridad, miedo... miedo más que nada... Pero una como persona le sigue por el querer conseguir... En mi caso, ya se había forjado en mi mente... mi meta... que ahora es conseguir el estudio de maestría, ingresar a un programa de maestría y obtener realmente el título de maestría. Entonces,

vamos a hacerlo y vamos a hacerlo bien (Rubí, soltera, 25 años, Maestría en Administración de Tecnologías de la Información y Comunicación).

Para las mujeres mayas de este estudio, tener la posibilidad de estudiar un posgrado, se presenta como una oportunidad única a la que no muchas pueden acceder, no solo por la escasa oferta académica que hay en el estado, sino también por las implicaciones económicas como son los costos de admisión, de traslado y hospedaje; gastos que no todas las mujeres interesadas en continuar con sus estudios pueden cubrir y quienes muchas veces no cuentan con el apoyo familiar para solventarlos. Por lo tanto, las becas juegan un papel importante; sin embargo, las becas que existen, como las del programa Incorporación de Mujeres Indígenas a Posgrado de Calidad para el Fortalecimiento Regional, tienen poca difusión en los municipios con mayor población maya.

La valoración que del programa Incorporación de Mujeres Indígenas a Posgrado de Calidad para el Fortalecimiento Regional hacen algunas de las mujeres, resulta interesante en tanto que señalan que les permitió, como colectivo o grupo de mujeres mayas, ser consideradas y escuchadas:

Ha sido bueno formar parte del programa de incorporación a mujeres indígenas, porque te da cierto privilegio y, en ese sentido, también como que sientes que te toman en cuenta dentro de este ámbito del posgrado (Nora, soltera, 26 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

La beca para mí fue muy importante, porque nos da un plus, nos ayudaba mucho, cuando escuchaban que tú venías de un programa para mujeres indígenas, te daban un poquito más de prioridad en las escuelas (Ana, soltera, 28 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

Resulta común que el grupo en ocasiones tenga que tomar decisiones o aportar ideas para la solución de algunas situaciones, poniéndose entonces a prueba el trabajo colectivo. Ejemplos posibles se dan cuando alguna se enferma o se deben de preparar para exámenes o entrevistas, incrementándose así el sentimiento de no estar solas. Sin duda, cuando conocen a mujeres que vienen de contextos similares y que comparten metas, también se genera y fluye un crecimiento de la dimensión colectiva:

Desde un principio estábamos en grupo, entonces siempre tuve compañeras cercanas a mí y con las que compartía estado de ánimo y hasta lo económico. Nos reuníamos y muchas cosas las compartíamos. En el transcurso de ese tiempo, estar con otras compañeras, me ayudó mucho. Desde que llegas a un lugar que no es dónde vives y es un lugar diferente a dónde vive tu familia, si llegas con una persona que ya conoces o llegas con otras compañeras, claro que te ayuda, desde el estado de ánimo, las emociones y todo, alguien con quien compartir (Beatriz, casada, 31 años, Maestría en Turismo Sustentable).

Algunos de los factores que inhiben el empoderamiento en la dimensión colectiva son, sin duda, la competencia entre mujeres del mismo grupo, los desacuerdos que llevan a una desintegración y marginación hacia las que no coinciden con la mayoría, el machismo y la discriminación que obstaculizan la organización entre mujeres y les cierra oportunidades de acceso y de toma de decisiones. Los dos últimos aspectos son los que tienen mayor impacto entre los factores que inhiben los procesos de empoderamiento considerando que, en lugar de motivar a crecer, provoca miedo, inseguridad y desánimo. Al respecto, Flor y Fabiola señalan:

En el programa, no teníamos el derecho de decir nada, de hacer acusaciones, ni siquiera de poder expresar cómo te sentías, porque si lo hacías habría represalias en contra de nosotras. Yo creo que ahí fue un momento frustrante, así como que no sabías si avanzar o no, dejarlo como otras compañeras o seguir, fuimos varias... muchas se enfermaron y eso fue también un golpe muy fuerte, muy concientizador (Flor, soltera, 25 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

Las mujeres mayas lo logran cuándo, por su decisión de estudiar un posgrado, se resisten a las presiones de la sociedad y de la familia, y exigen respeto hacia su persona y sus derechos. Los siguientes testimonios dan cuenta de esto:

Mi madre me decía que trabajara en vez de estudiar, porque ya estaba en edad para formar mi propia familia... Mi padre siempre me apoyó (Nora, soltera, 26 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

“Mi padre no apoyaba mi decisión de estudiar por el hecho de ser mujer, mi madre sí... (Leticia, soltera, 27 años, Maestría en Desarrollo Sustentable).

Mi hermana cuestionaba mi decisión de estudiar y decía que mejor trabajara y buscara mi estabilidad económica (Lucía, soltera, 25 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

Una de mis tías que es joven, mi abuelita y mi abuelito no querían que yo estudiará porque decían: es mujer... (Rubí, soltera, 25 años, Maestría en Administración de Tecnologías de la Información y Comunicación).

“¿Un hermano en algún momento me dijo: para qué seguir estudiando, ya tienes carrera... quizás no buscaban hacerme sentir mal y solo fue un comentario (Beatriz, casada, 31 años, Maestría en Turismo Sustentable).

De manera paralela y paulatina, van incrementando su capacidad para tomar decisiones y van logrando su independencia, primero haciendo valer su opinión sobre la de sus padres, familia y pareja, y después logrando márgenes de independencia económica.

¿El apoyo de mis papás para mí siempre ha sido muy importante, para que me dé fortaleza (Alondra, casada, 32 años, Maestría en Ciencias en Ingeniería Bioquímica).

Antes mis papás, mi papá más que nada, cualquier cosa que íbamos a hacer, le íbamos a preguntar... Cuando me casé yo creí que esa responsabilidad pasaba a mi esposo y era de preguntarle: oye puedo hacer esto o lo otro... Mis hermanas, las mujeres siempre hemos sido muy unidas... siempre preguntan a las demás lo que piensan, actualmente voy identificando qué puedo y qué no compartir con ellas (Beatriz, casada, 31 años, Maestría en Turismo Sustentable).

Empoderamiento desde la perspectiva de las mujeres indígenas

Las mujeres mayas estudiantes de posgrado construyen el significado del empoderamiento desde lo que ellas entienden, luchan y logran durante sus trayectorias como profesionistas y desde lo que reflexionan les ha permitido ampliar su panorama, cambiar su visión y concientizarse acerca de sus capacidades.

Cuando salen de sus comunidades, por ejemplo, rompen el estereotipo de la mujer sumisa aprendido y aprehendido históricamente y rompen con los prejuicios de que la mujer necesita de un hombre para que la cuide o para que puedan adquirir cosas. Como resultado, logran independizarse y

a su vez reconocer sus capacidades para lograr lo que ellas desean por sí mismas. Cuando salen de su contexto familiar y conocido salen de su zona de confort, superan diversas inseguridades y aprenden de ello, lo que las hace más conscientes del valor de la humildad principalmente con la familia y comunidad. Algunos testimonios dan cuenta de lo anterior:

Me considero una mujer empoderada porque tengo una nueva visión que parte de los conocimientos obtenidos durante mi carrera y ahora en el posgrado. Ahora tengo más herramientas que me ayudan a desenvolverme profesionalmente y como mujer, con mayor capacidad de toma de decisiones y, por supuesto, siendo más crítica al momento de tomarlas (Noemí, soltera, 29 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

Creo que estoy empoderada porque he logrado los objetivos que me propongo y trabajo cada día para ser mejor y adquirir nuevos conocimientos... Trato siempre de ir más allá de mis metas personales (Sonia, soltera, 24 años, Maestría en Lingüística Aplicada a la Enseñanza del Inglés).

Uno de los aspectos que nos parece importante resaltar es que es su interés por alzar la voz y compartir lo que sienten, piensan y quieren, lo que las hace ir perdiendo el miedo a ser juzgadas o criticadas. Las mujeres participantes en este estudio consideran que la experiencia es importante para empoderarse, ya que este implica vivir, conocer, crecer y sentir; y siempre estar conscientes de que el conocimiento es parte y que puede ayudar a más mujeres y personas.

Reconocer las debilidades del entorno social y laboral también sido parte esencial de la motivación para crecer y adquirir nuevos conocimientos y para obtener más herramientas que las ayuden a desenvolverse mejor como profesionistas, como mujeres y como mayas, cada una a su ritmo y hasta donde desean. Para algunas, terminar un posgrado es suficiente, mientras que para otras es solo el comienzo de nuevos retos. Cuando las mujeres comparten sus experiencias, dejan evidencia de la interrelación que existe entre lo étnico, el género y la clase social, mostrando que es difícil separar lo que sufren o viven como mujeres, pobres e indígenas.

En definitiva, podemos señalar que para las mujeres mayas estudiantes de posgrados:

El empoderamiento es ser independiente y hacer valer nuestros derechos como persona, tomar las riendas de nuestras decisiones y afrontarlas. Es ser fuerte en el proceso y mantener la seguridad (Rubí, soltera, 25 años, Maestría en Administración de Tecnologías de la Información y Comunicación).

El empoderamiento es querer lograr algún objetivo, buscar los recursos necesarios y encontrar las soluciones con tal de obtener lo que se quiere (Ana, soltera, 28 años, Maestría en Planificación de Empresas y Desarrollo Regional).

Las mujeres le dan sentido al empoderamiento considerando fundamentalmente sus logros o metas y no tanto lo que han logrado en los aspectos de lo colectivo y las relaciones cercanas.

Conclusiones

Las trayectorias que viven las mujeres siendo estudiantes de posgrado, les permite fortalecer la confianza consigo mismas y vencer sus miedos e inseguridades, así como crecer y revolucionar de manera personal y en su contexto; de igual manera los viajes, las redes de apoyo, las amistades y la concientización son los aspectos que más destacan en su proceso. Cabe decir que, en su doble rol de beneficiarias y estudiantes del programa de becas, los profesores juegan un papel muy importante en la vida de las mujeres, ya que muchos de ellos fueron quienes inspiraron el interés por incorporarse a un programa de posgrado, continuar con su preparación académica y ampliar sus posibilidades de vida.

Asumimos que, si bien el empoderamiento permite a las mujeres mayas de nuestro estudio aumentar su autosuficiencia, afirmar su derecho independiente a la toma de decisiones y controlar los recursos que las ayudan a desafiar y eliminar su propia subordinación, todavía están y estamos en ese proceso. Lo anterior debido a que todavía les queda por trabajar en la autonomía y la confianza consigo mismas, creer en ellas, desafiarse a sí mismas y lograr su propósito. Los procesos de empoderamiento nunca acaban, ya que siempre que se supera una situación aparecen nuevos desafíos y, en el caso de las mujeres indígenas, aún hay un largo camino que recorrer considerando que, en la realidad actual y aún con títulos de posgrado, existen limitaciones para ellas.

De manera general entre los factores que impulsan los procesos de empoderamiento de las mujeres mayas estudiantes de posgrado, es necesario señalar que la socialización fuera del contexto conocido y familiar es el factor más relevante, en tanto que permite ampliar amistades, compartir problemas, crear redes de apoyo, desarrollar su liderazgo, trabajo en equipo, apoyo entre mujeres, confianza y compromiso para el crecimiento personal, colectivo y de las relaciones cercanas. La socialización permite conocer a otras mujeres con las que se comparten condiciones similares y se reflexiona acerca de que no están solas en la lucha por crecer en lo profesional.

Entre de los factores que inhiben el empoderamiento, la opresión internalizada es la que más destaca en las tres dimensiones (personal, colectiva y de las relaciones cercanas), lo que refleja que los obstáculos a vencer no son únicamente los factores externos. Cabe señalar que, si bien este factor ha llevado a que las mujeres se sientan incapaces de mejorar su vida, también ha sido parte de sus resistencias y luchas. Mimí, por ejemplo, actualmente trabaja el tema de prevención de la violencia contra las mujeres mayas, y Alondra es la encargada del laboratorio de su universidad. Así como ellas muchas más poco a poco van posicionándose a sus respectivas áreas de interés.

La competencia, las críticas y la desconfianza al interior de los grupos, son también factores inhibidores que muestran que las mujeres también pueden obstaculizar los procesos de empoderamiento de otras. Así mismo, la discriminación puede recibirse por parte de hombres y mujeres, de la misma familia, del grupo y aún de los profesores. El machismo al igual que los factores anteriores, puede ser determinante para inhibir los procesos de empoderamiento durante el posgrado y, en algunos casos, hacer más lento el proceso de algunas y, por lo tanto, el logro de los cambios que permiten potenciar las capacidades de todas.

La etapa como estudiantes de posgrado, permite a las mujeres hacer conciencia de sus derechos y capacidades y, junto con las negociaciones, acuerdos y resistencias, disminuir los conflictos y apropiarse de conocimientos que hacen posible crecer en lo personal, en lo colectivo y en las relaciones cercanas favoreciendo así la redefinición como mujeres que luchan por mejorar y ampliar sus oportunidades de vida.

Finalmente, a manera de consideración, creemos que es importante que los programas que buscan apoyar a las mujeres a incursionar en la ciencia o la educación, como el caso del programa de Incorporación a Mujeres Indígenas, deben ampliar su visión e impacto más allá de solo ayudar a las mujeres a ingresar a un posgrado. Darles seguimiento en su desempeño académico, permitiría identificar y valorar las razones por las que algunas no logran concluir su proceso. De igual manera, es fundamental dar más difusión del programa en los municipios con mayor población maya.

Referencias

- Avena Koenigsberger, Alexandra. 2017. Estudiantes indígenas en el contexto de las desigualdades estructurales. *Revista de investigación educativa*, 24: 176-198
- Hidalgo Celarié, Nidia. 2002. Género, empoderamiento y microfinanzas (Tesis de maestría). Instituto Nacional de las Mujeres. México. Recuperada de http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100852.pdf
- Lagarde Marcela. 2012. Soledad y Desolación. *Escuchando a las mujeres*. Recuperado de <https://www.psoe-regiondemurcia.com/web/arch/La-SoledadylaDesolacion.pdf>
- Medina Sarmiento, Carmen. 2018. La autoestima de las mujeres en el mundo patriarcal y mecanismos de fortalecimiento: estado de la cuestión. *Revista de Estudios de las Mujeres*, 5:110-128.
- Rowlands, Jo. 1997. Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo. En León Magdalena (Comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, 213-245. Colombia: Tercer Mundo, Fondo de Documentación Mujer y Género, Género, Programa de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez Georgina, Tuñón Esperanza. 2009. El Posgrado de Ecosur a través de los lentes de la perspectiva de Género. *X Congreso de Investigación Educativa*. Área 6: educación y valores.
- Santana María, Kauffer Edith, y Emma Zapata. 2006. El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas. *Revista Convergencia*, 13: 69-106.

- Villanueva Efraín y Alfonso Galindo. 2011. *El posgrado en México: el caso de Quintana Ro.* México: Consorcio Mundial para la Investigación sobre México, Universidad Autónoma de Sinaloa, Universidad de Guadalajara.
- Zambrana, José. 2004. *Mujeres indígenas: educación para el empoderamiento de género. Una experiencia de incorporación del enfoque de género en organizaciones indígenas del trópico de Cochabamba.* Bolivia: Centro de investigación y educación popular.
- Zapata Emma, Marta Mercado, y Blanca López. 1994. *Mujeres rurales ante el nuevo milenio: desde la teoría del desarrollo rural hacia la concepción del género en el desarrollo.* México: Colegio de Postgrados, Centro de Estudios del Desarrollo Rural.

Capítulo 3.5

Le' xkampaal iknalitica'o: omni-desvanecimiento y omni-existente

Sarah A. Williams
University of Connecticut

<https://doi.org/10.61728/AE24120135>

U yóolil

Tu yóok'lal yéetel jo'op'éel ti' junk'aal ja'abo'ob meyajil yéetel x-aalansa-jo'ob tu péetlumo'ob Quintana Roo yéetel Yucatane', le múuch' ts'íiba' ku xak'altik bix u *mediosil* péektsilo'ob yéetel u tsolmeyajil jo'olpóolilo'obe' ku na'atiko'ob u meyajil aalansaj (wa k'aam paalil) je'ex jump'éel suukbe'enil u ti'al máasewalo'ob, yéetel xane' u ts'íib óolalil ti'al u luk'sa'al u jala'achil [kaxtik u sa'atal] le suukbe'enilo' yéetel ti'al u p'áatal kaajilil. U tsoolant'aan le péetlu'umo'obo', ku ye'esiko'ob le meyajil aalansajo' chéen ku beeta'al tumen junmúuch' [ts'áan k'áajóoltbil] chiicho'ob -x-ko'olelo'ob ch'íija'an-tako'ob-, yéetel ku ch'a'aiko'ob le tuukulo'ob yaan tu yo'olal máasewalil (indigenidad) -yéetel máasewal kaajo'ob- je'ex jump'éel ba'al u ti'al le úuchben k'iino'obo' ku máan ti' le túumbeno'ob k'iino'obo', ti'al u ma'alob-tal kuxtal yéetel ti'al u noj meyajil u xak'pajal miatsilo'ob tu noj lu'umil Mexico.

Resumen

Basándose en quince años de trabajo con parteras en Quintana Roo y Yucatán, este capítulo examina cómo los medios de comunicación y los marcos gubernamentales consideran a la partería como una práctica indígena en vías de extinción al igual que sus practicantes, son un intento de naturalizar y despolitizar un proceso intencional de eliminación. Las narrativas estatales que presentan la partería como una tradición practicada únicamente por una cohorte fuertemente estereotipada de mujeres mayas de edad avanzada, utilizan ideologías existentes de la indigenidad —y de los pueblos indígenas— como algo que inexorablemente es situado en antigüedad para dar paso a la modernidad, el progreso y el proyecto del mestizaje en México.

Introducción

En un reportaje de Historia de Hoy 2019 del canal de noticias TV Azteca Yucatán, doña Bacila Tzec Uc, identificada por un reportero como una partera tradicional de ochenta años, se para frente a su prístina palapa y sonríe cálida, y algo triste, a la cámara. Superpuesta sobre el video, la voz de un reportero dice: “La partería es una de las vocaciones más respetadas en la cultura maya. En la antigüedad, las parteras transmitían sus conocimientos de generación en generación.”

De ahí, el video cambia a una entrevista a doña Bacila. Señala en maaya que su madre le enseñó la partería tras el nacimiento del primer hijo de Bacila. Desde entonces, Bacila ha atendido a cuatro generaciones de bebés en su pueblo, llamado Yaxhachen. Bacila describe cómo la sobada, el masaje prenatal del útero y los órganos circundantes, es uno de sus trabajos más importantes. Utiliza la sobada para colocar al bebé en la posición correcta (con la cabeza hacia abajo) para que el parto sea rápido. También destaca que en los “días antiguos”, los bebés mayas nacían mientras sus madres estaban en cuclillas, de pie o sentadas en posición vertical y erguidas en una hamaca, nunca tumbadas horizontalmente, como en los hospitales. El clip pasa a otra escena, y Bacila afirma: “No tengo miedo, llevo más de 60 años haciendo esto”.

La voz del reportero interrumpe de nuevo y explica “Bacila no tiene miedo de ejercer la partería, lo que le da miedo es que la partería pueda ser abandonada o dejada en el futuro.” Bacila profundiza: “He hablado con médicos y dicen que nadie quiere aprender el trabajo porque tienen miedo y no quieren hacerlo. ¿A mí? Estoy cansada. El médico me dice: ‘Haz lo que puedas y deja el resto’”. Vuelve la voz del reportero para un resumen final de esta Historia del Día:

Las parteras mayas están desapareciendo y con ellas esta parte de la cultura maya. Comadrona, madrina, sacadora: Podemos llamarlas con diferentes nombres, pero siempre nos referimos a alguien que cuida con amor, ayuda a los demás y da luz al mundo.

Para doña Bacila, este breve video de interés humano solo fue el principio de un interés local, y luego internacional, por su trabajo y por su imagen

como el último vestigio de una profesión y un modo de vida agonizantes. En 2020, se estrenó un documental titulado *Jats'uts Meyah*, que sigue el trabajo de doña Basila como comadrona y examina los cambios en los modos de vida tradicionales mayas. El documental, que se describe a sí mismo como un proyecto de empoderamiento explícitamente feminista, presenta a doña Bacila como la Última Partera de su pueblo, un bastión viviente de las prácticas indígenas mayas que se prevé que desaparezcan con ella. Los documentalistas, un director estadounidense y un productor yucateco, describen así la película:

En el largometraje, documental *Jats'uts Meyah*, Bacila Tzec Uc, la última partera en una lejana comunidad Maya, al final de su vida comparte su conocimiento ancestral sobre herbolaria y partos naturales.

En el mundo Maya el trabajo conlleva un peso cultural sumamente importante, sin embargo, la falta de trabajos remunerados obliga a los hombres a migrar en busca de trabajar, las mujeres permanecen en el pueblo y con mucho cuidado conservan y preservan el estilo de vida Maya. Debido al gran liderazgo de la partera, las mujeres creen que cuando ella muera, todas morirán con ella (2023).

Aunque estos dos productos de los medios de comunicación se desarrollaron con el máximo respeto por doña Basila y su vida de servicio a su comunidad, también son ilustrativos de un patrón de despolitización en los debates sociales más amplios sobre la partería y las prácticas mayas en la península de Yucatán. Las preocupaciones realistas de doña Bacila sobre quién proporcionará asistencia sanitaria perinatal a su comunidad después de su muerte, en ausencia de un acceso adecuado a la asistencia sanitaria estatal, se presentan como un duelo por el (supuestamente inevitable e imparable) paso de las tradiciones indígenas a la antigüedad, en lugar de una acusación por el continuo fracaso del Estado a la hora de proporcionar servicios garantizados por la Constitución a sus ciudadanos.

Las parteras, aunque ciertamente no son tan omnipresentes como lo eran hace 20 años, todavía existen en número suficiente en Quintana Roo y Yucatán y son reunidas por la Secretaría de Salud en juntas mensuales de capacitación de parteras, incluidas en la programación de salud materna rural por el IMSS y la Secretaría de Salud hasta 2020. Eran vistas con malos ojos por algunos ginecobstetras y enfermeras obstétricas. De manera

constante, grandes delegaciones de parteras de Quintana Roo y Yucatán, participan en congresos y reuniones nacionales e internacionales de partería. Además existen varios programas y organizaciones locales dedicados a la formación y certificación de parteras tradicionales en la península. Esto no quiere decir que el número de matronas tradicionales esté aumentando, pero tampoco que la partería esté desapareciendo inevitablemente. Las matronas tradicionales con las que trabajo están profundamente preocupadas por el futuro de la partería y por su propia capacidad para ejercer, pero no presentan la muerte de la partería como algo natural, inevitable o separado de patrones más amplios de gobernanza y gestión de los sistemas sanitarios. Como un día me dijo enfadada doña Imelda, una partera tradicional de unos 60 años que vive y trabaja en Cancún: “La partería ha muerto. Fue asesinada por el Seguro Popular”. El Seguro Popular, un programa de seguro médico que proporcionaba, entre otros servicios, atención sanitaria materna gratuita a los ciudadanos más pobres de México, incluía una serie de diseños de programación destinados a exigir y recompensar a los participantes por utilizar servicios biomédicos de atención sanitaria perinatal. Sin embargo, estos programas no incluían a las parteras como proveedores remunerados dentro del sistema. De este modo, la atención de partería pasó, casi de la noche a la mañana, de ser la principal forma de atención sanitaria materna para las ciudadanas más pobres del país a convertirse en un gasto de bolsillo que constituía un lujo para las clientas que podían acceder a la atención perinatal gratuita a través del Seguro Popular.

Hay una diferencia crítica entre la apolítica y des-historizada declaración de voz pasiva hecha por el reportero en el segmento de TV Azteca (“las parteras mayas están desapareciendo”) y el análisis de doña Imelda (“la partería fue asesinada por el Seguro Popular”), cuyo análisis es interpelado por su propia experiencia con las amenazas a su profesión y trabajo. Estas amenazas provienen de las reorganizaciones estatales de los sistemas de salud que excluyen específicamente a las parteras y hacen que sea más difícil para ellas practicar y proporcionar atención a las parturientas. Sin embargo, es la narrativa de que la partería es una tradición indígena, y por lo tanto, al igual que los pueblos indígenas, imaginada como estática e inmutable y por lo tanto siempre ya está destinada a desaparecer. Es el

discurso que predomina en los discursos populares sobre las parteras en la península de Yucatán. Doña Bacila Tzec Uc se ha convertido, en cierto modo, en un emblema de esta concepción de la partería como algo que puede ser lamentado por el Estado, pero nunca apoyado o alimentado verdaderamente. Sin embargo, la partería es diversa, como lo son las comadronas, y la amplitud real de la práctica de la partería revela tanto la lógica etnoburocrática del Estado como la agilidad, la capacidad de adaptación y la creatividad —lo que podríamos considerar a través de la lente del *iknal*— de las comadronas clasificadas por el Estado como parteras tradicionales. Como académica y *birthworker* que ha trabajado con parteras —muy vivas— en Quintana Roo y Yucatán durante más de una década, me interesa explorar lo que logran estos discursos de desaparición y lo que revela la política de lamentar públicamente algo que aún no ha muerto.

Adaptación, creatividad e *iknal* en partería

“¡Ya está, a las 4!” anunciaba el mensaje de WhatsApp de media mañana de doña Celestina. “Intenta llegar cuanto antes”. Confundida, barajé posibles significados antes de recordar que unas semanas antes, doña Celestina, una partera maya de unos 60 años, me había preguntado si estaría interesada en acompañarla como asistente en el parto de una de sus clientas. El mensaje advertía de que la clienta de Celestina tenía cuatro centímetros de dilatación cervical. El parto era inminente. Dos horas más tarde, tras un apresurado viaje en colectivo, autobús, a pie y una breve estancia aferrada a la parte trasera de una motocicleta conducida por el marido de la clienta, por fin llegué a su casa unos dos minutos después de que el bebé coronara.

El nuevo padre me hizo pasar a un dormitorio donde doña Celestina me recibió alegremente en la puerta, acunando a un infeliz recién nacido manchado de vérnix y sangre. “¡Por fin lo has conseguido! Creía que las gringas estaban obsesionadas con la puntualidad”, dijo, y pude ver sus ojos sonrientes por encima de la mascarilla quirúrgica que llevaba. Además de la mascarilla, Celestina llevaba guantes de nitrilo, un gorro quirúrgico y un delantal de hospital desechable. En una mesa apoyada en la pared del fondo de la habitación había una gran bolsa médica de Cruz Roja llena de material y herramientas, y delante de ella, sobre una almohadilla estéril, unas

tijeras quirúrgicas, un bisturí, una jeringuilla de pera, paquetes de gasas y esparadrapo, una mascarilla de reanimación neonatal y una carpeta con su cuaderno de parto y una tarjeta “Nacido Vivo”. “Lávate las manos en el baño, ponte una mascarilla y ven a cuidar del bebé mientras yo ayudo a la mamá a expulsar la placenta”, me indicó Celestina. Así lo hice y, cuando volví a entrar en la habitación, Celestina me entregó al bebé y me pidió que realizara todos los procedimientos y comprobaciones del recién nacido: calcular la puntuación de APGAR, pesarlo y medirlo, asegurarme de que tenía las vías respiratorias despejadas, limpiarlo, limpiar el muñón del cordón umbilical con alcohol y envolverlo con una gasa, y abrigarlo bien para protegerlo de las bajas temperaturas de mediados de diciembre. “Anota la hora del parto en el Nacido Vivo”, me dijo Celestina desde detrás de mí, donde ayudaba a la cliente, una adolescente llamada Araceli, a ponerse a cuatro patas y a masajearle el abdomen para estimular el descenso de la placenta. “Lo escribí en el reverso de la carpeta de la cliente”.

Veinticinco minutos más tarde, la placenta seguía dentro de Araceli y nos acercábamos rápidamente al plazo de una hora, en el que, en los hospitales locales, el personal obstétrico pasa a quirófano para extraer la placenta y evitar el riesgo de sepsis. Celestina, aunque aparentemente tranquila y despreocupada, era consciente de la proximidad del plazo. Los suaves tirones del cordón umbilical solo habían materializado una leve hemorragia y el hecho de poner a Araceli a cuatro patas tampoco había conseguido hacer descender la placenta. Se había recostado en la cama y observaba el rostro de Celestina con preocupación y agotamiento. El marido de Araceli, un farmacéutico de unos 50 años, era muy consciente de los peligros que entrañaba una placenta retenida y le susurró ánimos, exhortándola a ser fuerte y a escuchar las indicaciones de Celestina. Sugerí a Araceli que cogiera al bebé unos minutos para tener contacto piel con piel e intentar darle el pecho. Su marido interrumpió y me dijo que era una situación demasiado delicada para tener al bebé y que se lo llevarían más tarde. “No, tiene razón”, intervino Celestina con firmeza. “La succión ayudará a estimular la contracción del útero. Pasa al bebé”. Con la ayuda del bebé, su madre empezó a sentir contracciones de nuevo y en dos minutos la ayudamos a ponerse a cuatro patas mientras la placenta se deslizaba sobre la almohadilla médica estéril que Celestina había extendido deba-

jo de ella. La tensión desapareció de la habitación al instante, y el padre besó la cabeza de su mujer y exhaló un audible suspiro de alivio. Celestina inspeccionó cuidadosamente la placenta y el cordón umbilical para asegurarse de que estaban intactos y me lo pasó para que lo confirmara otro par de ojos. Araceli había sangrado un poco, pero Celestina determinó cuidadosamente que la cantidad de sangre estaba dentro de lo normal y le dijo que podía descansar y amamantar. Celestina la inspeccionó en busca de desgarros vaginales y, con un termómetro digital, comprobó su temperatura para asegurarse de que no se había iniciado una infección. Tomó nota de estas mediciones en su cuaderno de partos y se llevó al bebé para estampar rápidamente sus huellas para el Nacido Vivo.

Tras completar el papeleo de Nacido Vivo y un último chequeo de bienestar de la madre y el bebé, Celestina pidió al marido de la clienta que nos llevara a su casa, a unas manzanas de distancia. Ella se sentó con tranquila dignidad en el asiento delantero de su Audi, mientras él se relamía por su hijo. Cuando paró delante de su casa, corrió alrededor del coche para abrirle la puerta y darle las gracias profusamente. Ella aceptó amablemente sus elogios y, dejándole las últimas recomendaciones para el cuidado de su mujer, le despidió con la mano. Me acompañó hasta la puerta de su casa y suspiró aliviada cuando cerró la puerta tras nosotros. “Normalmente nos dan de comer después del parto, pero yo quería estar en mi propia casa”, dijo alegremente mientras me guiaba hasta la cocina. “He guardado algo de cerdo del desayuno y tengo frijoles en remojo para nosotras, así que nos vendrá bien. Límpiame y vamos a comer”. Me lavé las manos y la cara en un barril de agua de lluvia que uno de sus yernos había arrastrado al cuarto de baño, ya que hacía poco le habían cortado el agua por no poder pagar la factura. El farmacéutico y su joven esposa eran más adinerados que sus clientes habituales, y había sido un otoño de vacas flacas en el que había recibido bebés de mujeres guatemaltecas indocumentadas y de trabajadores inmigrantes de aldeas rurales. Mientras yo me lavaba, Celestina llenó una olla del barril y la puso a hervir en el fogón con sus escalpelos y tijeras de parto dentro. Sacó todos los utensilios e instrumentos de tela de su bolsa de partos y los añadió a un montón de ropa para lavar por la mañana. Hechas estas tareas, nos pusimos a informar sobre el parto mientras preparábamos la cena.

La designación oficial de doña Celestina por el estado de Quintana Roo es “Partera Tradicional”, aunque ella misma, como muchas de sus colegas, prefiere el simple apelativo de “partera”. Aunque los cuidados prenatales que ofrece se basan en gran medida en la sobada y, ocasionalmente, en remedios herbales para diversos males prenatales, las prácticas de doña Celestina durante el parto y el posparto tienen una base biomédica. El uso de controles manuales del cuello uterino para determinar la dilatación, la atención que presta al establecimiento y mantenimiento de un campo razonablemente estéril para las herramientas y el equipo, y su riguroso enfoque en el seguimiento de los protocolos para la expulsión de la placenta —incluidos los mismos plazos estrictos que se observan en los hospitales— son indicativos de una práctica de la partería que ha sido moldeada por campañas locales y mundiales en materia de salud materna; colaboraciones de larga data y colegialidad con médicos, enfermeras y una diversa gama de parteras; y la participación en una red mundial de partería que trasciende las fronteras nacionales. Sin embargo, para los funcionarios de la Secretaría de Salud —que regulan la capacidad de doña Celestina para registrar a los bebés que recibe con el objetivo de obtener números de la seguridad social— lo que la convierte en partera tradicional es su identificación como mujer maya que recibe bebés.

La forma en que doña Celestina practica la partería —como una mezcla cuidadosamente integrada de técnicas y protocolos biomédicos con prácticas más tradicionales aprendidas de su maestra cuando era aprendiz a los veinte años— es bastante típica de las parteras reconocidas por el estado de Quintana Roo y acreditadas con la capacidad de acceder a los formularios de Nacido Vivo y registrar nacimientos, en particular las que viven en zonas urbanas. Esto es en parte el resultado de décadas de programas de capacitación para parteras coordinados por el IMSS y la Secretaría de Salud de Quintana Roo, que al igual que los programas de “parteras tradicionales” en otros lugares han sido el primer punto de capacitación para las aspirantes a parteras en lugar de la capacitación complementaria para las parteras tradicionales preexistentes (Langwick 2012). Pero igual de común, como aprendí de mis entrevistas y trabajo con parteras clasificadas como “parteras tradicionales” en Quintana Roo, fue un camino hacia la partería que comenzó con el trabajo como asistentes médicas o enferme-

ras en clínicas Cruz Roja, pequeños hospitales militares u otros entornos médicos rurales. Inspiradas por la asistencia a partos en clínicas y sintiendo una vocación hacia la atención de bebés, muchas se formaron en partería después de haber recibido formación biomédica y, en algunos casos, credenciales. Sin embargo, la Secretaría de Salud no cuenta con un medio para reconocer estas vías de acceso a la partería que difieren del estereotipo programático incorporado de las parteras indígenas como mujeres mayores con poca o ninguna educación formal, muy poca exposición a técnicas obstétricas clínicas y uso primario como paradas rurales en la prestación de atención sanitaria perinatal hasta que los servicios biomédicos estén disponibles.

La innovación en la partería tradicional

La falta de reconocimiento por parte de la Secretaría de Salud de las realidades “no tradicionales” de muchas parteras, en particular de las parteras urbanas, no se debe solo a los caprichos de los prejuicios burocráticos: las claves del porqué se encuentran en los contornos de su aparente apoyo a la partería tradicional. Las juntas obligatorias de capacitación de partería que diseñan, dirigen y controlan los médicos y los burócratas de la salud pública de la Secretaría de Salud de Quintana Roo tienen un enfoque muy limitado. Las reuniones suelen concentrarse en temas que son prioritarios no para las parteras que deben asistir, sino para la Secretaría de Salud. Mientras que las parteras informan que desean ser capacitadas en habilidades clínicas específicas y que se les proporcionen los materiales para practicarlas, habilidades tales como sutura, prescripción de anticonceptivos, inserción de DIU y manejo de la hemorragia posparto, los cursos de la Secretaría de Salud se centran típicamente en “habilidades blandas”, como los beneficios para la salud de la lactancia materna y la nutrición prenatal y, cada vez más, cómo recopilar información demográfica sobre sus clientes para transmitirla a la Secretaría de Salud. Las peticiones de las matronas de aprender habilidades clínicas que puedan utilizar en casos de emergencia se rechazan habitualmente en favor de sesiones de formación que refuerzan el papel preferido de la Secretaría para las matronas: un tipo de promotor de salud comunitario no remunerado capaz de enseñar las

teorías y prácticas de una buena higiene y dieta sin excederse en los ámbitos clínicos reales. Lejos de ser algo natural, los límites de lo “tradicional” deben vigilarse y mantenerse cuidadosamente. “Tradicional” es, por tanto, una herramienta discursiva para descartar la partería como “premoderna” y contraria al proyecto de mestizaje y modernización mexicana.

Dado que las categorías de “tradicional” e “indígena” no son construcciones estables, son fácilmente manipulables por los medios de comunicación y los marcos gubernamentales de la partería y, al mismo tiempo, permiten a las comadronas resistirse a la lógica etnoburocrática de las políticas estatales, en parte aprovechando los estereotipos del personal de la Secretaría de Salud de que todas las comadronas mayas son ancianas, analfabetas, ignorantes y pobres para desenvolverse mejor en un sistema que les es hostil. Por ejemplo, muchas de las parteras que asisten a las juntas de capacitación partería en Quintana Roo usan traje específicamente en esos días, aunque no usen huipiles durante sus actividades diarias habituales o en otros eventos de partería. Cuando el personal de la Secretaría las regaña por no rellenar los papeles a la perfección, algunas parteras fingen que no saben leer ni escribir bien, manteniendo una cara seria mientras sus colegas se ríen a sus espaldas. Algunas parteras tradicionales mayas, sobre todo las que viven en Cancún y a lo largo de la Riviera Maya, son bastante ricas, con inversiones inmobiliarias, vehículos nuevos comprados al contado y, a menudo, un patrimonio neto mayor que el de muchos de los médicos y burócratas con los que se relacionan. Sin embargo, tienden a vestirse de forma más elegante para interactuar con el Ministerio, donde el personal asume que, por ser mayas y parteras tradicionales, también deben ser pobres y sin recursos económicos, y las trata con condescendencia y paternalismo. Doña Ana, una partera muy respetada cuyos clientes viajan desde toda la península para trabajar con ella, sentía que los funcionarios de la Secretaría de Salud la miraban, pero no la veían.

(¿Se siente que los doctores, las enfermeras, la Secretaría de Salud le respetan? ¿Respetan tu trabajo y tu sabiduría?) Pues yo pienso que no. Yo digo que no. Son pocos los que te valoran lo que tú haces. Son pocos. Discúlpame que te diga esto pero es la verdad. Cuando escuchan partería, haz de cuenta que es un asesino que llegó ahí. Para ellos una partera es nada que significa. Y no les importo, porque la partería me ha contaminado.

Para doña Ana y muchas de sus colegas, su negativa a dejar de practicar la partería es a menudo tratada por los médicos y el personal del gobierno como una afrenta, y mientras asistía a las juntas de capacitación a menudo fui testigo de cómo el director y las enfermeras del programa instaban a las parteras a dejar de asistir a los partos, presionándolas para que solo proporcionaran la sobada y remitieran a las clientas a los médicos para todo lo demás. Las parteras tradicionales de Quintana Roo se mueven ágilmente entre diversas prácticas y herramientas de partería y salud perinatal, a menudo en estrecha colaboración con parteras profesionales y no indígenas. A medida que transgreden los límites de lo que las instituciones y los programas de desarrollo imaginan y quieren que sean las parteras tradicionales —buscando formación avanzada en protocolos clínicos de otras parteras; profesionalizándose y ejerciendo presión política por sus derechos profesionales; saliéndose de los estereotipos racistas y de género sobre las mujeres mayas—, las parteras tradicionales son disciplinadas a través de mayores restricciones a su trabajo. En los medios de comunicación, como en las películas y entrevistas de doña Bacila, se llora a las parteras vivas, pero en las oficinas sanitarias del gobierno se las castiga porque se niegan a desaparecer.

La partera iknalítica

Las parteras mayas son descritas por el Estado como parteras tradicionales, independientemente de su formación o prácticas reales, porque en el binario indígena-mestizo sostenido por las políticas etnoburocráticas del Estado mexicano, solo los mestizos tienen ciencia y ley, mientras que los indígenas tienen tradiciones y costumbres. La Secretaría de Salud y los medios de comunicación presentan a la partería como una costumbre tradicional indígena con valor cultural, más que médico, para negar la existencia de parteras que no encajan en el estereotipo de lo que Hernández Reyna y Castillo Cocom llaman la “víctima ancestral indígena” (2021), la partera indígena cuyas tradiciones morirán con ella. Como subraya Earle, la indigenidad no es una categoría de identidad natural, sino más bien una relación con el poder impuesta por estructuras e instituciones racistas —y racializantes— coloniales que deben ser reforzadas (2007). Esta vigilancia

externa de la identidad se convierte, para las parteras, en una vigilancia de las prácticas y conocimientos que les permiten transgredir los “límites temporales” (Davis-Floyd, Pigg y Cosminsky 2001) a los que tanto las parteras como las personas categorizadas como indígenas están sometidas por el Estado mexicano. En Yucatán, como Castillo Cocom y Castañeda han señalado, estos límites temporales fueron moldeados por los primeros antropólogos Redfield y Villa Rojas, cuyo trabajo teorizó un “continuo folk-urbano” para los mayas que afirmaba una evolución cultural lineal en la que la residencia urbana, la exposición a las instituciones sociales y la educación europeas, y la adaptación a los llamados estilos de vida “modernos” tenían un efecto civilizador en los mayas y los convertían en no indígenas y no mayas (2021). De este modo, la cultura y el pueblo mayas quedaron firmemente anclados en la antigüedad en el imaginario estatal, y las instituciones trataron de que así fuera, de convertir a los mayas en seres a los que se les debía guardar luto y lamentación.

La navegación de las matronas por estas instituciones, moviéndose ágilmente entre las percepciones que otros tienen de su trabajo y sus propios compromisos con su trabajo y sus comunidades, resiste este continuo impuesto que se niega a acomodarlas como parteras mayas cuyo trabajo rompe categorías. Quisiera adoptar una posición crítica: sugiero que podemos ver esta creatividad y lucha por existir no solo en el presente, sino en el futuro, a través de la lente del *iknal*. En su corpus de trabajo teórico con varios coautores, Castillo Cocom ha teorizado el ser/estar maya a través del uso del término maya yucateco “*iknal*” (Castillo Cocom & Ríos Luviano 2012; Castillo Cocom, Rodríguez, & Ashenbrenner 2017; Hernández & Castillo Cocom 2021), una deixis espacial y concepto filosófico maya que “indica que el tiempo y el espacio no tienen pasado, presente ni futuro; que los seres humanos y las cosas poseen la cualidad de omnipresencia (estar presentes en todas partes al mismo tiempo), ubicuidad (querer presenciarlo todo y vivir en continuo movimiento) y omniausencia (no estar en un lugar determinado al mismo tiempo en todas partes)” (Castillo Cocom & Castañeda 2021). Dicho de manera más sencilla, *iknal* es la “capacidad de ser sin estar” (Hernández Reyna & Castillo Cocom 2021). Las parteras mayas, viviendo y trabajando como lo hacen a la sombra de su propia supuesta desaparición, son omnitemporales además de su omnipresencia/

ausencia— en todas partes y siempre y en ninguna parte y ahora a la vez. También son, como muchas personas a las que el Estado considera indígenas, omnidesvanecientes, siempre a punto de desaparecer, en peligro de extinción y, por tanto, necesitados de un rescate paternalista por parte de las mismas fuerzas que impulsan esta desaparición inminente supuestamente natural. Pero, debemos recordar, esta mitad del binario neocolonial exige su contrapartida: que las parteras también son omniextensas. La frase que a menudo oigo corear a las parteras en reuniones y encuentros, “Una partera es una partera es una partera”, es un recordatorio de la iknaldad de las parteras. Que las parteras son.

Conclusiones

Las parteras se encuentran atrapadas en una trampa particular: los organismos sanitarios gubernamentales son incapaces de reconocer la partería practicada por las mujeres mayas como algo distinto a una práctica indígena tradicional que se supone que está desapareciendo de forma natural, pero la adopción por parte de las parteras mayas de técnicas y conocimientos no tradicionales las invisibiliza simultáneamente, alejándolas de las categorías estatales (¿o deberíamos decir estereotipos?) de indigenismo. Al vincular ontológicamente a las parteras con una indigenidad siempre en extinción, las instituciones y el gobierno mexicanos pueden afirmar simultáneamente que la partería está muriendo y lamentarla públicamente sin reconocer las formas en que los mayas urbanos y las parteras urbanas son representantes vivos de una forma de ser maya en el mundo en constante evolución.

El problema de una partería moribunda y desahuciada tiene que ver tanto con la política como con la elaboración de la imagen de la partera tradicional de tal manera que los elementos más duraderos y ágiles de la partería tradicional desaparecen de la vista pública. Y en una ironía reveladora, una imagen particular de las parteras tradicionales mayas se vuelve más elogiada en los medios de comunicación, incluso cuando las parteras se vuelven menos representadas políticamente y en la práctica real.

En este caso, podríamos leer este florecimiento de la memorialización ansiosa no acompañada por el análisis político como un marcador de las mismas violaciones epistemológicas que están estrangulando la capacidad

de las parteras para tomar abiertamente a los clientes, lo que de Sousa Santos ha denominado epistemicidio (2015). Para utilizar el término de doña Imelda, el duelo público, en estos casos, se convierte en una herramienta y una coartada en el asesinato epistemológico. Lo que se revela por la forma de estas ausencias son los ecos de una estrategia familiar, pero eficaz de borrados estatales de personas vivas por y a través de la memorialización de elementos de la cultura indígena tradicional que se imaginan y luego se hace como que se están extinguiendo. La creación de memoria es una parte crucial del proceso de hacer desaparecer. En contextos de creación de memoria y desaparición por parte del Estado, negarse a lamentar preventivamente la partería y, en su lugar, reconocer las cualidades iknalíticas de las matronas puede ayudarnos a recordar que nadie desaparece de forma natural.

Referencias

- Castillo Cocom, Juan A., and Quetzil E. Castañeda. 2021. "Visión etnográfica: imaginar el iknal maya." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 10-24.
- Castillo Cocom, Juan A. with Saúl Ríos Luviano. 2012. "Hot and cold politics of Indigenous Identity: legal Indians, cannibals, words, more words, more food." *Anthropological Quarterly*. 229-256.
- Castillo Cocom, Juan A., Timoteo Rodríguez, and McCale Ashenbrenner. "Ethnoexodus: Escaping Mayaland." In *"The Only True People": Linking Mayan Identities Past and Present*, edited by Bethany J. Beyette and Lisa LeCount. Boulder: University of Colorado Press, 2017.
- Davis-Floyd, Robbie, Stacy Leigh Pigg, and Sheila Cosminsky. 2001. "Introduction. Daughters of time: the shifting identities of contemporary midwives." *Medical Anthropology*: 105-139.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2015. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. New York: Routledge.
- Earle, Rebecca. 2007. *The return of the native: Indians and myth-making in Spanish America, 1810–1930*. Chapel Hill: Duke University Press.
- Hernández Reyna, Miriam, and Juan A. Castillo Cocom. 2021. "Ser o no ser indígena": oscilaciones identitarias dentro de la interculturalidad de

Estado en México.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 147-171.

Langwick, Stacey A. 2012. “The choreography of global subjection: the traditional birth attendant in contemporary configurations of world health.” *Medicine, mobility, and power in global Africa: transnational health and healing*: 31-59.

Strickland, Amanda. *Jats’uts meyah*. 2020. Mérida: Independent film.

Strickland, Amanda. 2023. “About the film.” *Jats’uts Meyah*. Accessed December 15. <https://www.jatsutsmeyah.com/about>

Capítulo 3.6

Las enseñanzas de Don Rómulo en la comunidad de Sihó, Yucatán: el sakbej de la sabiduría intercultural

*Donny Limber Brito May
Juan A. Castillo Cocom y Paul M. Worley
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo
Appalachian State University*

<https://doi.org/10.61728/AE24120142>

U yóliil

Le meyaj ts'íiba' ku t'aan yo'olal u xookil ti' u ye'esa'al miatsilo'ob yéetel u ka'anal tuukuli' u meyaj ajmeeni' yuum Rómulo ti' u chan kaajil Sihó, tu peten lu'umil Yucatán, Mexico, ich u ja'abilo'ob 2000 tak tu ja'abil 2013. U xu'uk'ile' ku nats'ikubáaj u yil ba'axo'ob k'atik u bejilo'ob utia'al u yúuchul le kaambalo' ti' xak'alts'íibilo'ob yéetel chen wa ti' tsikbalo'ob. Ku chíikbesik bix u patjo'olta'al múuch'miatsilo'ob ich le úuchben aj meenilo' yéetele' ba'ax sukbe'entsilk'ulnajilo'ob k'atkuunsik u bejil ich maaya miatsil. Le xaak'ala' meyajta'ab yéetel u na'atik xúmbalcha'aniltsikbali' (etnográfico) ku mu'uk'a'ankuntikubáaj yéetel u k'a'asajil jéets'tuukuli' beyxan yéetel ti' le tsikbalo' (tsikbal chen ich maaya t'aanil) utia'al u múul xaak'alta'al u jo'ol t'aanil k'abetkunsiko'.

Resumen

Este trabajo se centra en el estudio de la transmisión transgeneracional de los saberes y conocimientos de don Rómulo en la comunidad de Sihó, Yucatán, México, entre los años 2000 a 2013. Intenta aproximarse a la comprensión de los factores que intervienen en la transmisión de conocimientos a través del conocimiento formal e informal. Revela cómo se construye la interculturalidad entre estos saberes ancestrales y qué aspectos religiosos se interponen en la cultura maya. Esta investigación de corte etnográfico se sustenta en la reflexividad y el *Tsikbal* (diálogo, conversación en lengua maya) para la obtención de datos.

Introducción

Una forma muy peculiar del hombre de ver al mundo es la forma de cómo concibe ese mundo en el cual está inmerso. Don Rómulo no era la excepción. Sin duda concebía su mundo de una manera tan diferente a los otros.

Ku ts'abaj gracias ti' yuum arcangeleso'ob tumen ts'o'ok u jóoya'tiko'ob k kool. Le beetike' yaan ts'aik jump'it saka' ti' le k'ujo'obo'. Bey agradecimiento'e'. K'abéet u beeta'al tumen ku kanantiko'ob kool.

Se les da gracias a los arcángeles porque ya regaron nuestra milpa y hay que darles un poco de saka'¹ a los dioses como agradecimiento. Es necesario hacerlo porque cuidan nuestra milpa (Chay Tucuch 2009).

Don Rómulo, desde su intercontexto local e interior les habla a sus dioses, le reza a sus *k'ujo'ob* (dioses), le canta a sus *xamano'ob* (sacerdotes), le clama a sus *báalamo'ob* (jaguares), y comparte una vida de solemnidad con su naturaleza. Los *J meeno'ob* no solo poseen cualidades chamánicas para las distintas formas de curación, sino que además son figuras místicas que cumplen también funciones sociales muy importantes para la comunidad. Restablecen el orden biológico, social o climático o su oficio como sanadores de enfermedades del cuerpo y, sobre todo, las del espíritu (de la Garza, Mercedes y Valverde Valdés 2013). Hoy en día, la gente de las comunidades mayas todavía recurre a ellos para que sean curados o equilibrados de sus almas con el universo. Y no los buscan como una alternativa sino también como una forma de vida a quien pueden confiarles y ser sanados. Son parte de una misma comunidad en el cual se determina una “interculturalidad” inherente en el hombre mismo en su búsqueda de la salud y lo espiritual. Por lo tanto, puedo señalar como tesis o premisa que las enseñanzas de don Rómulo siguen siendo una sabiduría intercultural a través de los tiempos.

El presente trabajo de investigación comprende cuatro secciones. En el primer apartado se describen los antecedentes y contexto de sus interlocu-

¹ Bebida sagrada elaborada a base de nixtamal/maíz a medio cocer se prepara con agua y se endulza con miel.

tores y la comunidad. En el segundo apartado se analizan los factores que influyen en la transmisión de los conocimientos y saberes de una generación a otra, caso específico de tres *tsikbalob*. El tercer apartado discute los elementos interculturales que intervienen en la transmisión del conocimiento. En el cuarto apartado se exponen los aspectos religiosos que se interponen entre la cultura maya y la religión. Todo esto se analizará con la finalidad de comprender y entender realmente ¿Qué factores influyen en la transmisión de conocimientos de don Rómulo de una generación a otra en Sihó, Yucatán del 2000 al 2013? ¿Qué elementos interculturales intervienen en la transmisión de dichos conocimientos? y ¿Cómo se coadyuva la sabiduría de don Rómulo entre las dos culturas: ¿Maya y Religión? Finalmente se redacta las conclusiones y reflexiones finales del trabajo.

Desarrollo, antecedentes y contexto

La investigación es de corte etnográfico con la utilización de la metodología del *Tsikbal*² para la recolección de datos. Ayuda a profundizar y explorar nuevos conocimientos para recabar información y hace más amena la conversación entre interlocutores. Se asocia con la etnografía sin utilizar “entrevistas”³ muy estructuradas. Se realizaron tres *tsikbalob* con don Eulogio Herrera (hijo de don Rómulo Herrera) nacido el 5 de mayo de 1940, María Luisa Herrera (nieta de don Rómulo) con fecha de nacimiento 21 de junio de 1975 y a la antropóloga Elvira Tello (amiga de don Rómulo) quien nació el 24 de marzo de 1940. Los dos primeros son de Sihó, Yucatán y la última de la ciudad de San Francisco Campeche, Campeche.

San Antonio Sihó es una comisaría actualmente, (fue también una ex-hacienda y zona Henequenera en los años 1929) pertenece al Municipio de Halachó, en el Estado de Yucatán. Unos 10 minutos de Halachó, a una hora promedio a la capital de Mérida; colinda con el estado vecino

² Su significado en maya es dialogar, platicar o conversar. Esta metodología fue desarrollada y es aplicada en la UIMQROO por el Ph. D. Juan A. Castillo Cocom quien es Profesor Investigador de la UIMQROO. Entre sus trabajos donde utiliza el término *Tsikbal* se encuentra en su tesis de licenciatura (1994), tesis doctoral (2000) y sus artículos (2005, 2007 y 2012). Esta metodología también es utilizada por sus tesis de la UIMQROO como Chí Pech (2011), Pool Moo (2012), Dzidz Yam (2013), entre otros.

³ En vez de utilizar el término “entrevista” se utilizará como metodología el *tsikbal*.

de Campeche (Tankuche y Nunkin). Cuenta aproximadamente con 1386 habitantes según el INEGI (Sihó, n.d.). Dicha comisaría está ubicada en la península de Yucatán, México. Don Rómulo Herrera nació en Sihó el día 24 de marzo en el año 1921, un día después de mi nacimiento (Donny Limber Brito May, comunicación personal) y en el mismo mes; lo único que nos separaba entre él y yo, era la edad y los años. Pues yo nací el 23 de marzo de 1973. Don Rómulo muere a los 95 años de edad, en la comisaría de Sihó, el día 29 de octubre en el año de 2013 (lo visitamos unos días antes de su muerte, mi esposa Paty y mi hijo Abner, cercana a las festividades del *Janal Pixan*, todavía lo recuerdo muy bien, pues él nos avisaría en sueños el día de su partida y así fue... mi más sentido pésame en su eterno descanso). He aquí las enseñanzas de don Rómulo una sabiduría eterna en el *Sakebej*,⁴ un saber intercultural a través de los tiempos y del no tiempo.

Factores que influyen en la transmisión de los conocimientos y saberes de una generación a otra, entre el 2000 y el 2013

En el caso particular de don Rómulo, desde muy pequeño tuvo su peculiar interés de seguir a otros *J meeno'ob*.⁵ Seguía en todos lados a su maestro y padrino (por respeto utilizaré solo sus iniciales J. U.), incluso no solo tuvo a su padrino como su gran maestro, sino que trabajó al lado de un grupo de *J meeno'ob* para continuar en la construcción de sus conocimientos (también por respeto a ellos solo utilizaré sus iniciales S. C., C. R., L. H. y D. C).⁶ Don Rómulo mantenía un factor muy importante *el poder personal*, y le agregaría también el término “Don”,⁷ el “don” que le regalaron por los

⁴ Camino blanco, terracería, pero igual se puede referirse a la vía láctea.

⁵ Término con el que los mayas nombran como sacerdotes mayas “J meen” el que sabe, el que ve”. Hirose López, Javier. “Los h'meno'ob de la Península de Yucatán: cambio y continuidad en los actores de la medicina maya tradicional.” Chap. 145-165 In Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya, edited by de la Garza, Mercedes y Valverde de Valdez. (México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2013): 146.

⁶ Tsikbal con Eulogio Herrera (Don Eloy) el 20 de febrero de 2016.

⁷ Según Eulogio Herrera (2016). El Don es un regalo de dios y que su padre ya traía ese don.

dioses mayas. Para convertirse en un *J meen*, es indispensable que la persona tenga el “don” determinado por el destino. Incluso todos nacemos con un “don” pero este “don” debemos cultivarlo, para poder ejecutarlo con maestría (Hirose, 2008). Todo cuanto hacemos, todo cuanto somos, descansa en nuestro poder personal,⁸ basta incluso con una palabra para cambiar el curso de nuestra vida. Y don Rómulo simplemente se dejó llevar por sus sueños.

En este contexto, es importante aproximarnos a las enseñanzas de don Rómulo que se sustentan en las siguientes sugerencias:

- El interés propio y poder personal.
- El “don”.
- La sensibilidad.
- El acompañamiento.
- La humildad.
- Libertad hacia nuevos rumbos del saber.
- La confianza.
- El sueño.
- Esfuerzo comunitario.

Estas sugerencias se revisitan a continuación. El interés propio y poder personal aunado el “don” son cruciales en la transmisión del conocimiento de una generación a otra. En el caso específico de don Eloy, también desde muy pequeño seguía los pasos de su padre en los quehaceres del digno trabajo del *J meen* desde la comunidad de Sihó y comunidades circunvecinas. Pero, además, él señala otros elementos como la sensibilidad ante la transmisión de los conocimientos. Según mi percepción personal, cuando se refiere a la sensibilidad, habla al hecho de permitirse llevar por el *Sakebej* de la enseñanza y por el sendero de los conocimientos.

El acompañamiento⁹ en la construcción de los saberes desde la humildad. Implica ser impecable en los propios actos y sentimientos (Castaneda, 2010). Esta humildad no se refiere al hecho de agacharse la cabeza ante el superior como sucedió en la época de la Conquista, sino de dejarse llevar

⁸ Carlos, Castaneda. *Relatos de Poder* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 18

⁹ El tiempo en el cual el aprendiz sigue a todos lados al *J meen* como su maestro, también puede referirse al campo natural donde se construyen los saberes.

en nuevos rumbos del saber y del conocimiento. Humildad de aprender del otro. Don Eloy actualmente ejerce esta práctica. Comenta al respecto que la confianza también es un factor primordial para la iniciación de transmisión de conocimiento. Tal como sucedió con la antropóloga. Elvira Tello al conocer a don Rómulo un poco antes del año 2000. Tomó tanta confianza o más bien diría yo que le ganó la confianza al *J meen* y quiso que la “iniciaran”. Desde entonces, la maestra Elvira, como yo la conocía, no dejó de contactar a don Rómulo por muchos años, con el solo fin de continuar en la construcción del conocimiento y continuar en el *Sakbej* de la iniciación.¹⁰

En un *tsikbal* con el hijo y la nieta de don Rómulo, el sueño también es un recurso natural inmersa en el aprendizaje. Caso contrario en una conversación con la antropóloga Elvira Tello, no le concedían ningún tipo de sueños para la construcción de sus saberes. Ella utilizaba para su propio aprendizaje el método etnográfico a manera de entrevista (papel, lápiz y pluma más la memorización). La revelación del destino como sanadores generalmente les es comunicada por un *J meen*, o bien a través de un sueño por alguna deidad o el espíritu de un ancestro (Hirose, 2013).

De manera general tanto el hijo, la nieta y la antropóloga, por más de 13 años he seguido sus pasos. Y hasta ahora cada quien trata de poner en práctica la transmisión de sus conocimientos ante la sociedad. No porque haya muerto don Rómulo fenece también el conocimiento y los saberes ancestrales. La muerte y la vida, son energías divinas cuya constante interacción “radican ante todo en el cielo y el inframundo”.¹¹ De acuerdo con sus conocimientos o dones los tres interlocutores ponen en práctica el quehacer del *J meen* según el nivel que hasta ahora han alcanzado y queda claro que son distintas formas de trasmisión de conocimientos. Y que estos conocimientos son totalmente diferentes a cómo se enseña desde el aula de una escuela. El proceso es muy largo y lleva muchos años el tener que acompañar o estar al lado del maestro *J meen*. Incluso puede que la

¹⁰ Iniciada/iniciado o iniciación, significa según diálogo con la antropóloga Elvira Tello (en la ciudad de Campeche 11.03.2016) es permitir entrar al círculo cosmogónico de don Rómulo e iniciarse en la trasmisión de conocimiento ancestral.

¹¹ Hernández Álvarez, Héctor. “Ideología De Género Femenino En La Época Prehispánica: Diosas Mayas Con Atuendos De Sacrificio Y Muerte.” (México: *Temas antropológicos* 28, 2006): 155

misma persona desde que fuera iniciada considere al final del *Sakbej* que no es su vocación o que no encontró jamás su “*don*” para graduarse como tal ante los ojos del Báalam.¹²

Elementos interculturales que intervienen en la transmisión del conocimiento

Durante estos largos 13 años, he visto tres formas de trasmisión de conocimiento, por ejemplo, en una conversación con la nieta (20.02.13) ella se refería verbalmente con estas palabras: soy un aprendiz natural, desde mi niñez, sin saber aprendía en la práctica... sueño qué medicamento o yerba puede curar, me adentro en el recuerdo para que pueda ser como mi abuelo Don Rómulo. Pero también aprendí que debo servir a mi comunidad con mucha humildad, sería una convivencia “*in kanej in servitik in láak'o'ob*” (aprender a servir a mi gente, en maya). Por lo regular en el ejercicio ancestral de los rituales mayas, todos practican su propia interculturalidad. Cuando señalo estos ritos me refiero que antes hubo una transmisión de conocimientos y se pone en práctica ante los ojos del pueblo.

Estos hombres sagrados *J meeno'ob* o sacerdotes mayas NO solo tienen la función de fungir como intermediarios con las distintas deidades de “este” y “el otro” mundo, sino que son además figuras místicas que cumplen también una función social para la comunidad (de la Garza, Mercedes y Valverde Valdez, 2013). Para los especialistas del tema de la “interculturalidad” este término es aplicable entre otros contextos sobre todo más escolares o universitarios, por ejemplo, en el contexto educativo se ha denominado educación multicultural e intercultural a una tendencia reformadora en la práctica educativa que trata de responder a la diversidad cultural de las sociedades actuales (Aguado Odina, 1991). Pero también, implica una comunicación comprensiva entre las distintas culturas que conviven en un mismo espacio, siendo a través de estas donde se produce el enriquecimiento mutuo y, por consiguiente, el reconocimiento y la valoración de cada una de las culturas en un marco de igualdad (Hidalgo Hernández, 2005).

¹² En conversación con don Eloy y la nieta Luisa, (20.02.2016) comentan que para graduarse “el abuelo don Rómulo” como decía su nieta, tenía que entregarte al Báalam y así comprobar si tienes el Poder personal para convertirte en un *J meen*.

En este sentido, vemos la importancia y la función primordial del *J meen* en su propia comunidad. Por consiguiente, la comunidad misma ejerce también una interculturalidad, aunque no necesariamente tengan que conocer este concepto tal como lo señalan los academicistas en los párrafos anteriores. Porque simplemente lo ponen en práctica entre las distintas formas y concepciones de los rituales mayas. Por esta construcción de conocimientos en el recorrer del *Sakbej* se practica la convivencia mutua. Existe un ritual muy particular para el *J meen* en cual él debe de purificarse por el ejercicio de su profesión. Villa Rojas (1978), señala que en este ritual llamada *u lohol-Ab-Kin*,¹³ su celebración es muy importante no solo para el propio *J meen* sino para todo el pueblo, porque es necesario que se restablezcan “todos” ante sus dioses y espíritus y de este modo haya una unidad de convivencia, purificación y equilibrio con el universo.

Otro ejemplo donde se puede palpar la interculturalidad aunada a la construcción de los saberes, es la ceremonia del *ch'a-chak*, pues representan un “esfuerzo” comunitario,¹⁴ donde el *J meen* pone su conocimiento, sus oraciones y sus piedras sagradas. Los demás aportan voluntariamente; unos construyendo el altar, otros preparando el *Jo'ol* (hoyo) para el fuego del *maaj* (pib), todos son partícipes de algún modo. Todos sin exclusión alguna se convierten parte ejemplar de este conocimiento ancestral. Cuando hablo de conocimientos, me refiero que, en estas ceremonias o rituales, es justamente donde el aprendiz pone en práctica su conocimiento y sigue también en la construcción de sus saberes y tradiciones milenarias. Por lo tanto, existe, aunque en otro sentido una forma de reconstruir la interculturalidad maya desde la sabiduría existencial en el *Sakbej*.

Aspectos religiosos que se interponen entre la cultura maya vs religión

A partir de la llegada de la Corona Española a México, una gran parte de la cultura maya, en específico de la península de Yucatán, fue totalmente ex-

¹³ Según Villa Rojas (1978) es el rescate o redención del sacerdote, con el objeto de limpiarse de las impurezas y restablecer sus buenas relaciones con los dioses y espíritus paganos con los que han tenido tratos.

¹⁴ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, J. El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes. (México: Fondo de Cultura Económica, 2001): 27

terminada, sometida y ultrajada de sus visiones socioculturales y religiosos. Porque lo maya y lo hispano-religioso se encontraron frente a frente, en el cual, el choque fue brutal como insidioso, tanto abierto como subterráneo.¹⁵ Había una dominación desleal ante los mayas en esfera de la evangelización y lo ideológico; y por estas dos culturas podríamos decir que hay un fenómeno sincrético presente entre el pensamiento contemporáneo maya. Aunque en sentido positivo es la comunidad quien autorregula la religión con la tradición.

Desde la Conquista misma, la religión indígena fue tenazmente perseguida en sus manifestaciones más visibles: dioses, adoratorios, ritos y creencias sucumbieron ante el embate de la nueva ideología religiosa que aportaron los dominadores y pasaron a ocupar un nuevo estrato de lenguaje cifrado, la oración clandestina, la creencia subterránea, el rito oculto y celosamente guardado (Ruz Mario, 1997). Fue compleja esta transición forzada entre la cultura maya vs religión. Es increíble que a pesar de la dominación de la Corona en tiempos actuales haya persistido estas prácticas religiosas y culturales de los mayas. Lo hay hoy en día como lo fue el caso de don Rómulo en su eterno descanso en el *Sakebej*, heredando y transmitiendo su conocimiento al hijo (don Eloy), a la nieta (Luisa) y porque no decirlo, a una de sus “iniciadas” (la maestra Elvira). Los siguientes tres puntos lo describo como tal comentaron sus interlocutores:

- 1) Mientras que mi padre (Don Eloy) a pesar que lleva una gran ventaja en el conocimiento de la medicina (porque conoce las yerbas) *istikya tu ts’ajil u yóol u kanik wa u beetikubáaj j meeni’ tumen ku bin iglesia sacristani’* (Se resistía poner su alma/corazón en aprender y convertirse en *J meen*, porque va a la iglesia como sacristán, en maya. Tsikbal de Luisa (20.02.16).
- 2) En un *tsikbal* con el hijo don Eloy: fue después de la muerte de mi padre que decidí continuar en la práctica de los saberes del *J meen*. Tuve que pedirle “permiso” al sacerdote, dejar mi trabajo de sacristán y entrar de lleno al trabajo de curandero.
- 3) En un *tsikbal* realizado con la antropóloga Elvira Tello y la nieta Luisa Herrera ambos coinciden que la religión es un obstáculo para la INICIACIÓN o REALIZACIÓN del trabajo del *J meen*.

¹⁵ Mario, Ruz. Acercamientos etnográficos a los mayas de la época colonial (México. Gobierno del Estado de Campeche, 1997): 53

La religión tuvo que ver mucho que don Eloy, no siguiera en su aprendizaje... (Elvira Tello, 11.03.16), ...Mi abuelo don Rómulo lleva su conocimiento y sabiduría compaginada con la religión (la católica). No hubo distinción entre su creencia, mientras que mi padre don Eloy, se resistía con la religión impidiéndole continuar y recorrer el Sakbej de la sabiduría que nos heredó el abuelo don Rómulo (Luisa Herrera, 20.02.16).

Como se observa en estos tres *tsikbalo'ob* en relación con la religión y en contraposición de la otra cultura (lo maya), claramente vemos una actitud de autonegación y autorrealización, realización y/o graduación, por lo tanto se vuelve todo complejo (porque hay una lucha interna de espiritualidad) a causa de la religión, en este caso la católica; no diría perjudicial porque no hay ninguna religión mala, pero que de alguna manera dicha religión queda influenciada en la memoria y en el recuerdo de la propia realidad y otra vez es dominada y violentada hasta hoy día la región maya y esto no permite la práctica total y culmen de la sabiduría del *J meen* hacia una generación a otra.

Reflexiones finales

Las enseñanzas de don Rómulo de una generación a otra han sido cruciales en la vida de sus aprendices, a pesar de que ya pasaron más de 13 años en la construcción de los saberes y en este transitar en el *Sakbej* siguen otros *Sakbejo'ob* por caminar y aprender, pues, como vemos en los párrafos anteriormente citados NO BASTA, con ver, asimilar, observar, mirar, memorizar o cantar los rituales para convertirse en un *J meen*.

Hay que tener sensibilidad, interés propio de construir el conocimiento, poder personal, cultivar el don para practicar con maestría el arduo trabajo del *J meen*, mucha humildad como dice Luisa en una de las conversaciones realizadas. Tenemos un camino, mi papá conoce más el medicamento, pero me gusta también a mí conocer las plantas... a través de la plática, del diálogo, puedo conocer la yerba, veo más allá, por ejemplo, recuerdo lo que decía mi abuelo... *u moots leiiko k'aas, chéen ba'ale' u yiche' ku jaanta'al, u le'i ku ts'akik mejen paalal* (La raíz del chile es malo, pero su fruto se come, sus hojas curan a los niños, en maya). Es conocimiento porque hay que conocer la estructura de la planta... Desde este enfoque de la nieta, vemos

una humildad de querer aprender y simplemente lo escucha de su padre y en el viejo recuerdo escudriñado de su niñez en un diálogo atemporal con el abuelo.

Debe haber mucha confianza por querer aprender, sin perder de vista el acompañamiento natural y dadora de los conocimientos justo al lado del maestro *J meen* o *J Meeno'ob*. Pues, si no hay un continuo acercamiento entre maestro y aprendiz, simplemente NO se daría la reciprocidad entre la transmisión de conocimientos y el aprendizaje mutuo. Otro punto tan importante en esta construcción de la sabiduría es el don del sueño, se despierta y nace desde el interior, desde el más recóndito recuerdo y hay que tener la valentía de graduarse ante los ojos del *Báalam*¹⁶ y ante los ojos del pueblo. Pues es también menester promover la humildad como una forma del buen vivir en equilibrio con la naturaleza y con el ser mismo, una forma de reconstruir la interculturalidad entre los mayas de hoy con sus conocimientos y prácticas religiosas y cosmogónicas.

Dejar un lado la religión cual profese y dejarse llevar al *oxlajuntik'uj* y al *bolontik'uj* (Inframundo y supramundo) en un amén de aprendizajes y sabiduría transitoria en el *Sakbej*. Coincido con este autor al señalar que para convertirse en un *J meen* es indispensable que la persona tenga el don determinado por su destino.¹⁷ Finalmente puedo afirmar que las enseñanzas de don Rómulo siguen siendo una sabiduría intercultural a través de los tiempos y del NO tiempo, en esta y en la otra travesía eterna del *Sakbej*.

La transmisión de conocimientos se da de forma natural y se aprende según el poder personal. No basta solo aprender de forma asimilativa, es necesario el acompañamiento visual y práctica con el *J meen* durante el proceso de construcción de conocimiento. Se transmite el conocimiento de una generación a otra sin importar que sean consanguíneas. Desde el momento de practicar un ritual como el *Ch'a'a cháak*, sus interlocutores practican su propia interculturalidad. La religión siempre ha sido un obstáculo en la construcción de los saberes de los mayas contemporáneos, por ende, NO se puede concretar el aprendizaje de conocimientos ancestrales.

¹⁶ Hay que posarse en la gran piedra angular a media noche y dejarse llevar por el gran *Báalam* sin temor alguno. Es una forma de convertirse en *J meen*. Eulogio Herrera (tsikbal 20.02.2016).

¹⁷ de la Garza, Mercedes y Valverde Valdez. Continuidad, Cambios Y Rupturas En La Religión Maya (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013): 155

La enseñanza no se da como en una escuela, sino que va compaginada con la práctica junto al *J meen*.

Referencias

- Aguado Odina, Teresa. “La educación intercultural: concepto, paradigmas, realizaciones.” In *Lecturas de pedagogía diferencial*, edited by María del Carmen Jiménez Fernández Madrid: Dykinson, 1991. <https://studylib.es/doc/4824797/la-educaci%C3%B3n-intercultural--concepto--paradigmas>.
- Castaneda, Carlos. *Relatos de poder*. México: Fondo de Cultura Económica. 2010.
- Chay Tucuch, María I. “Canción para la milpa.” México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2009.
- de la Garza, Mercedes y María Valverde Valdez. *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2013.
- Freidel, David, Linda Schele and Joy Parker. *El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- Hernández Álvarez, Héctor. “Ideología de género femenino en la época prehispánica: diosas mayas con atuendos de sacrificio y muerte.” *México: Temas Antropológicos* 28, no. 1/2: 155-78. 2006.
- Hidalgo Hernández, Verónica. 2005. “Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: evolución de términos.”. Accessed 8 de diciembre de 2023. <http://pedagogia.fcep.urv.cat/revistaut/revistes/juny05/article04.pdf>
- Hirose López, Javier. “Los h’meno’ob de la península de Yucatán: cambio y continuidad en los actores de la medicina maya tradicional.” Chap. 145-165 In *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, edited by de la Garza, Mercedes y María Valverde Valdez. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM. 2013.
- Hirose López, Javier. “El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche.” Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Uni-

versidad Nacional Autónoma de México. 2008. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000636032>.

“Sihó (Yucatán).” Accessed 8 de diciembre, 2023, <https://mexico.pueblosamerica.com/i/siho/>.

Ruz Sosa, Mario. *Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche. 1997.

Villa Rojas, Alfonso. *Los elegidos de dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista. 1978.

Capítulo 3.7

Una aproximación a la salud mental entre los mayas: retos y reflexiones

Deira Jiménez-Balam
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

<https://doi.org/10.61728/AE24120159>

U yóolil

U tooj óolal u tuukul máake' (*salud mental*) te mejen kaajo'obo' ts'o'ok u xaak'alxokta'al yéetel jump'éeel tuukulil meyaj mina'an ba'al u yil yéetel le miatsilo'. Yaan na'atilo'ob yéetel ba'ax u k'áat u ya'alik t'aanilo'ob ti' le miatsilo' yaan ba'al u yilo'ob yéetel u tuukul máak bey jump'éeel ba'al mas nojoch, ku náachtal ti' le t'aan tuukul-wiinkilala' [*mente-cuerpo*]. Le ba'ax ku kaxta'al te múuch' ts'íiba' leti' u yaantal taamkach tuukulo'ob yo'olal ek nats'kuntikakba'on ti' bix u chuuyul na'atil yo'olal u tooj óolal u tuukul máak ichil jump'éeel mejen kaaj, kalikil u xaak'alxokta'al wa le bix u na'atk'ajal "u tooj óolal máak" te táanxel lu'umo'obo' yaan ba'al u yil yéetel jump'éeel kaaj. Tu yo'olale', yaan u ch'a'abalxokta'al bix ts'o'ok u yúuchul u meyaj xaak'alxook ti' jejeláas mejen kaajo'ob tu chúumukil u péetlu'umil Quintana Roo, México. Yo'olal u taamkach xaak'altukulta'al bix úuch jump'éeel chi'ichnakil yéetel óol, yéetel ba'ax ba'al u yilo'ob yéetel u'uyajba'ilo'ob [*emociones*] beyxan tooj óolale', ku ts'áabal éejentbil tuukulo'ob yo'olal u kanáanta'al u toojil u tuukul máak yaan ba'al u yil yéetel u miastil. Beyxane', ku ts'áabal óojeltbil le talamilo'ob je'el u aktáantik le xaak'alxooko'ob ti' u tooj óolal u tuukul máake' ku yookbalo'ob meyaj te mejen kaajo'obo' maayailo'ob.

Resumen

La salud mental de las comunidades ha sido abordada desde una perspectiva descontextualizada. Existen nociones y significados culturales que conciben lo mental como parte de un todo más complejo y amplio que sobrepasa más allá la dicotomía convencional mente-cuerpo. El objetivo de este capítulo es reflexionar para aproximarnos a la construcción de la salud mental dentro de la comunidad maya, suscitando una indagación crítica sobre si el concepto occidental de salud mental es aplicable en este contexto. Para ello, se considerarán las experiencias del trabajo de campo en diversas comunidades del centro de Quintana Roo, México. A partir del análisis específico de un caso de *chi'ichnak* y del *óol* y su relación con las emociones y la salud, se proponen ideas para una atención psicológica culturalmente pertinente. También se plantean los retos que enfrentarían

los profesionales de la salud mental que se aboquen al trabajo con comunidades mayas.

Introducción

María fue mi compañera de viaje, es maya hablante y originaria de Peto, Yucatán. La conocí cuando se trasladaba de su comunidad a la ciudad de Mérida para ser atendida por un dolor de espalda. Me indicó que además de su espalda también le dolía la cabeza, ya que pensaba mucho. Me contó que no podía dormir y que no había salido de su casa desde hace ya varios meses. Le pregunté por qué creía que le pasaba todo eso y me señaló que hace un año su esposo migró a Estados Unidos y que, desde entonces, no *se halla*, llora y no puede dejar de pensar en él. Se siente sin fuerzas, sin conciencia —estoy como *ida*, me decía. Cada vez que lo recuerda no puede dormir, llora, no le dan ganas de comer y no encuentra medios para obtener un ingreso. Ella me explica que tiene un presentimiento de que algo malo le puede suceder a su esposo en Estados Unidos. Él se fue hace un año, acompañado por amigos. Ella no sabe cómo localizar a su esposo, quien hace varios meses no se comunica con ella, lo cual la lleva a preocuparse más. Su familia intenta ayudarla; me comenta que tiene una sobrina que es psicóloga y que a veces va a platicar con ella, pero María me indica que no sabe qué hace un psicólogo.

Casos como el de María han sido diagnosticados como depresión, recibiendo atención psicológica y biomédica; sin embargo, ¿será que han considerado el contexto cultural de María? Existen mujeres como María, quienes sufren padecimientos emocionales ante la partida o pérdida de algún ser querido.

La salud mental de las comunidades ha sido abordada por la psicología desde una perspectiva ajena, descontextualizada. Son escasos los estudios que han considerado a la cultura como un elemento clave para comprender la salud mental de diversas comunidades culturales (Ryder, Ban, y Chentsova-Dutton 2011). El conocimiento científico en psicología, en su mayoría, está basado en estudios con una población occidental, escolarizada, de países industrializados, cuyos resultados se han generalizado al resto de la población, con la expectativa de que sea aplicable para la humanidad en

general, sin considerar las diferencias entre las poblaciones y la diversidad cultural (Henrich, Heine, y Norenzayan 2010). La psicología se ha desarrollado desde una perspectiva que considera una psique universal y desde esta perspectiva que ha intervenido (Shweder 1990). No ha puesto mucha atención en la relación entre mente y cultura. La antropología ha realizado algunos acercamientos, como en el caso de la antropología psicológica; desde la psicología existen algunos enfoques como la etnopsicología y la psicología transcultural que han considerado las diferencias culturales. Sin embargo, consideran a la cultura como una variable a la cual hay que controlar para poder hacer comparaciones transculturales, es decir, se sigue manteniendo la idea de una psique universal. La psicología cultural es la que ha cuestionado estos enfoques y ha propuesto la relación entre mente y cultura como una relación de mutua influencia, en la que ambas se implican, se hacen una a la otra, y considera que la cultura constituye la base de la variación de los procesos psicológicos (Shweder 1999).

Un enfoque utilizado por la psicología para abordar la salud mental ha sido la identificación y el estudio de trastornos mentales, emocionales y afectivos que se presentan en distintas etnias y los ha catalogado como trastornos de “filiación cultural”, también llamados “síndromes condicionados por la cultura”. Estos estudios hacen evidente la diversidad de formas de concebir los trastornos psíquicos, definir sus causas y estrategias de atención terapéuticas. A su vez, reflejan diferentes formas de concebir el mundo y sistemas culturales específicos. De esta manera, no se pueden aplicar principios de salud mental de la psicología sin considerar las particularidades de cada cultura, ni plantear servicios de atención mental desde una sola visión de la realidad. En cada cultura, las experiencias y enfermedades de tipo emocional presentan creencias, ideologías y medidas terapéuticas propias. La variabilidad de experiencias, padecimientos o enfermedades emocionales se explicaría en virtud de la influencia de la cultura. Por ejemplo, entre los mayas de Chinique, Guatemala, el concepto de enfermedad mental implica el contexto sociopolítico, siendo su origen multidimensional, además de que la salud y la enfermedad conllevan el componente espiritual, lo cual significa llevar una vida equilibrada y de respeto con los demás, el entorno natural y los elementos sagrados que, en su conjunto, son necesarios para el bienestar personal y comunal (Chávez

Alvarado, Pol Morales, y Villaseñor Bayardo 2005). Del mismo modo, entre los mayas q'eqchi' de Belice, los desórdenes mentales implican diversos factores, tales como aspectos espirituales, culturales, sociales, históricos y cosmológicos (Hatala, Waldram, y Caal 2015).

En México, son escasos los estudios desde la psicología que consideran el contexto cultural. Se tiene el antecedente de los estudios de psicología del mexicano y la etnopsicología desarrollados por Díaz Guerrero (1982), quien consideró a la cultura en la comprensión de la salud mental. Díaz Guerrero estudió premisas histórico-psico-socio-culturales que indicaban que el carácter nacional del mexicano se definía por una jerarquía basada en el respeto a los otros, específicamente padres y parientes, siendo la abnegación un rasgo central de la cultura mexicana. También avanzó su propuesta de etnopsicología, que consideraba la relación entre cultura y personalidad, y el efecto de la cultura sobre las variables psicológicas. Sin embargo, aunque estos estudios y supuestos consideran el papel de la cultura en los procesos psicológicos, están basados en la noción de un “carácter nacional” del mexicano, en referencia a una identidad nacional que generaliza a la población y minimiza las particularidades culturales de un país caracterizado por su diversidad cultural.

Particularmente, en la región maya de la península de Yucatán se han estudiado diversos aspectos de la cultura maya desde la antropología o la lingüística, pero son escasos los estudios o acciones en torno a la salud mental de los mayas desde la psicología. Se cuenta como antecedentes algunos estudios sobre el *chi'ichnak* o los nervios, enfermedades relacionadas con el malestar emocional y psicológico (Balam Pereira 1992; Cauich Salazar 2017; Cervera Montejano 1995; Jiménez-Balam, Castillo León, y Cervera Montejano 2009).

En este contexto, el objetivo del presente trabajo es aproximarnos a la construcción de la salud mental de la comunidad maya, a través del análisis y reflexión, desde la perspectiva de la psicología cultural, con miras a proponer ideas para una intervención psicológica culturalmente pertinente. Para ello, se consideraron el modelo maya de salud, las nociones mayas en torno a las emociones y las experiencias de trabajo de campo en comunidades de la zona maya de Quintana Roo, México. Específicamente, se pretende abordar la salud mental a partir del análisis de un caso que evoca

un padecimiento emocional que presentan las mujeres mayas, generados en algunos casos por la migración de sus esposos o familiares.

La salud, el equilibrio, el *óol* y lo emocional

La salud entre los mayas se sustenta en la noción de un equilibrio o balance entre cualidades opuestas y a la vez complementarias; la ruptura de este equilibrio tiene como consecuencia la enfermedad (Castillo León 2011; Garduza y Rodríguez 2007; Hirose 2008).

La noción de equilibrio se ve reflejada en diversas dimensiones; por ejemplo, un concepto central en la visión maya, que comparte con Mesoamérica, es el complejo frío-calor, según el cual el cosmos y las fuerzas se clasifican en frías o calientes. Es decir, las plantas, alimentos, personas, terapias, sitios, se clasifican en frías y calientes. Cuando se alteran los componentes frío-calor del cuerpo se pierde el equilibrio, que puede ser ocasionado por un encuentro brusco entre los dos elementos de propiedad fría y caliente, o cuando uno de ellos es excesivo (Garduza y Rodríguez 2007; Villa Rojas 1987).

La idea de equilibrio también se encuentra contenida en el término en lengua maya para referirse a la salud, pues se emplea el *toj óol*, el cual quiere decir literalmente ánimo derecho, documentado en el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera Vásquez, Bastarrachea Manzano, y Brito Sansores 1980, 802) como “quieto en el ánimo [consolado, pacífico, sosegado]”. El término ha sido estudiado y empleado para referirse a la salud de manera global. Plantea la salud como algo holístico o global y no a la manera occidental que separa la salud en física y mental.

El *toj óol* contiene como sufijo el término maya denominado *óol*, cuya conjugación da origen a diversos ánimos y emociones. El *óol* ha sido documentado como ánimo, corazón formal, siendo relacionado con un amplio léxico emocional. En el maya colonial se han identificado poco más de 200 expresiones para referirse a lo emocional, siendo la ira la que cuenta con más registros. Además, en el léxico maya colonial estas expresiones son asociadas con partes específicas del cuerpo, como un órgano, resultando el corazón el órgano sede de ánimos, sentimientos y emociones (Bourdin 2014).

Al *óol* también se le ha descrito como un núcleo, como un centro vinculado con el corazón (Hanks 1990). En obras como el *Diccionario Maya Cordemex*, se tienen registros abundantes sobre términos derivados del *óol*. Sin embargo, algunos ya están en desuso o son desconocidos en la actualidad, siendo el *óol* asociado, además de las emociones, con sensaciones corporales, cognición, voluntad y conciencia (Verhoeven 2007). Por su parte Yoshida (2006) señala que el *óol* implica voluntad y estados mentales, describiéndolo como un corazón mental. También se le ha definido como energía vital, vinculado a capacidades cognitivas y estados fisiológicos (Le Guen y Pool 2008). En este contexto, Le Guen (2017) argumenta que no existe estrictamente un dominio lingüístico emocional, pues los términos emocionales implican otros dominios, como el fisiológico o cognitivo, resultando el *óol* empleado para diversos aspectos y no exclusivamente para el ámbito emocional. Jiménez-Balam, Castillo-León y Cavalcante (2020) identificaron entre los dignatarios mayas quintanarroenses que el *óol* resultó ser un vocablo complejo, es un término que es difícil de definir por sí solo sin requerir ser conjugado o acompañado de otros términos, indicando que no se concibe disociado. En un intento por definirlo, fue descrito como ánimo, fuerza, energía, movimiento. Al conjugarse da origen a términos que indican cómo se sienten las personas, los cambios o movimientos en el *óol* expresan los estados que experimentan las personas, incluidos los emocionales. Esta forma de concebir elementos emocionales en torno a cambios en el *óol*, se diferencia de la concepción occidental de las emociones.

Es importante mencionar, que además del léxico emocional derivado del *óol*, hay otros vocablos que no precisan de este término para aludir estados emocionales, y que, para fines del objetivo planteado, en este capítulo se le está dando énfasis al ámbito emocional, reconociendo que el *óol* implica muchos otros elementos.

En estudios más recientes, Casanova (2019) identificó en el oriente de Yucatán que el *óol* puede expresarse en tres ámbitos, en el primero se le vincula con la energía que permite que se realicen acciones, en el segundo ámbito sensibilidad/percepción, se le relaciona con la capacidad de experimentar sensaciones, como la felicidad o el desánimo, y en el tercer ámbito, en el sentido ético moral, se considera que intercede en las decisiones,

para actuar, por ejemplo, de forma moralmente correcta. Cervera Montejano (2021) también ha identificado la importancia del *óol*, en términos de voluntad, para el aprendizaje, si no está en el *óol*-voluntad de los niños y las niñas mayas aprender, no se les obliga, pues para que aprendan se espera que les guste, que tengan la disposición, que lo quieran aprender.

En el ámbito emocional y anímico también se hace referencia a una noción de tranquilidad y equilibrio, Jiménez-Balam, Castillo-León y Cavalcante (2020) han documentado cómo entre los mayas del centro de Quintana Roo, se busca la tranquilidad y el equilibrio emocional en el sentido de *no pensar mucho, ni emocionarse mucho*. La felicidad implica compartirla con los demás, como una condición de tranquilidad, sin pensar mucho y con equilibrio. Para ello es necesario evitar situaciones que pudieran ocasionar sobresaltos, preocupaciones o exaltaciones. Se promueve esta tranquilidad en la familia, incluso desde bebés se busca la tranquilidad y la calma. Una práctica para mantener tranquilos a los bebés implica dormirlos envueltos, de tal manera que no se sobresalten. Otra práctica en el centro de Quintana Roo es situar los gallineros alejados de las casas donde hay bebés para evitar que el ruido los perturbe o despierte. Cervera Montejano (2007) ha documentado como la enfermedad del *jakóolal* implica un llanto recurrente en niños que han sido expuestos a situaciones que les generan sobresalto y malestar.

La importancia del balance emocional no es peculiar de la cultura maya en la península de Yucatán, pero sí las formas que se usan para conseguirlo y las razones que lo motivan. Por ejemplo, para mantener la tranquilidad y el equilibrio se inhibe la expresión de términos como el enojo, ya que irrumpe en las relaciones sociales y la tranquilidad. El desánimo y desgano se vive en solitario para evitar preocupar a los demás. La denominada “tristeza” está relacionada con el desánimo y con términos que señalan un dolor del ánimo (*óol*) o pesar (Jiménez-Balam 2008). Sosa (2007) ha estudiado en una comunidad maya de Yucatán, las estrictas reglas locales de expresión emocional que están en función de la relación con otros; se privilegia la familia y se evita la expresión de emociones que perjudiquen esas relaciones. Cuando las personas del interior del estado de Yucatán asisten a una consulta psiquiátrica, maya hablantes o no, expresan su sentir con pocas palabras; en su lugar señalan un malestar en alguna zona corpo-

ral, tales como el pecho, abdomen, hombro izquierdo o derecho, de donde los señalamientos corpóreos llevan al diagnóstico de algún padecimiento como trastorno de ansiedad, depresión, angustia y demás (Manuel José Ruiz Mendoza, comunicación personal, enero 2018).

El caso de María y el *chi'ichnak*

Volviendo al caso de María presentado en la introducción, inicialmente se puede pensar en un caso de depresión o, como señaló el psiquiatra Miguel Viveros (comunicación personal, enero, 2018), podría tratarse de un duelo complicado ante el alejamiento de su marido por mucho tiempo y a gran distancia. En el caso de la depresión, una de las terapias usadas para su tratamiento, junto con la medicación, es la terapia racional emotiva que busca influir en el análisis de los pensamientos, en la visión de la persona para cambiar su perspectiva sobre su situación. Sin embargo, María me preguntó el motivo de mi viaje y le comenté que era psicóloga y que iba a un evento en Mérida sobre psicología. Me dijo que desconocía lo que hacíamos los psicólogos; que una sobrina suya estudia psicología, la visita regularmente pero no le entiende y no le pone atención, porque piensa solo en su esposo y permanece en su hamaca acostada. La falta de iniciativa que pueden presentar personas tristes, tales como los pacientes depresivos, tiene diferentes significados según la cultura. Un modelo cultural condiciona la expresión emocional, así como las conductas e ideología en torno a la depresión. El *pensar mucho*, al que hace referencia María, ha sido reportado como una preocupación constante y recurrente, empleado también para referirse a la tristeza o aflicción (Bourdín 2014). Lo anterior irrumpe el equilibrio y tranquilidad, estados esperados para tener una salud integral.

Si consideráramos la descripción de María en la perspectiva maya, podríamos estar ante un caso de *chi'ichnak*. Cuando María me contaba su experiencia, por mi mente pasaban dos formas de enfocar lo que le pasaba. Por una parte, la psicológica, como la depresión y, por la otra, la cultural, como el *chi'ichnak*. La interposición de ambas perspectivas es el punto de partida para un diálogo entre ellas con sus respectivos enfoques ideológicos y culturales entre el modelo biomédico y el maya, para que en conjunto se dé un tratamiento completo y culturalmente pertinente.

En el caso del *chi'ichnak* no todos lo consideran como una enfermedad. Ha sido documentado como experiencia, padecimiento o sentimiento que se presenta cuando se ha tenido una pérdida, ausencia, un vínculo roto con un ser querido o un problema grave (Balam 1992; Cauich 2017; Cervera Montejano 1995; Jiménez-Balam, Castillo León, y Cervera Montejano 2009).

También se relaciona principalmente con el presentimiento de que algo malo le sucederá a la persona querida y que ello provoca preocupación y alteración de los nervios (Cervera Montejano 1995). Por ejemplo, sienten que algo malo le puede ocurrir a alguna persona que se encuentra lejos, especialmente en los casos de migración internacional. Al migrar el marido las mujeres que se quedan pueden presentar *chi'ichnak*.

Se ha documentado el *chi'ichnak* como una experiencia que ocurre principalmente entre las mujeres, aunque a los bebés se les puede transmitir por medio del pecho, reflejándose en un llanto incesante (Cervera Montejano 1995). En un estudio realizado en el centro de Quintana Roo por Cauich Salazar (2017), se encontró que los niños presentan *chi'ichnak* cuando uno de los padres se ausenta y, en la distancia, no deja de pensar en el pequeño, ocasionándole al niño un desequilibrio del ánimo caracterizado principalmente por el llanto sin cesar. Balam Pereira (1989) lo señalan como una condición socioeconómica de la mujer, la cual tiene repercusiones psicosomáticas que pueden presentarse a cualquier edad. El *chi'ichnak* no puede curarse únicamente a través de un tratamiento biomédico, sino que el propio trabajo personal es importante con la ayuda de un *j-men*, quien le dará consejos y que, con sus rezos y hierbas, hacer “fuerte la sangre” de la mujer (Balam 1992).

Jiménez-Balam, Castillo León y Cervera Montejano (2009) documentaron al *chi'ichnak* como un estado de inconformidad, intranquilidad, desamparo, la persona se aísla y tiene preocupación constante. Siendo algunas de sus repercusiones físicas los dolores de cabeza, no dormir, llorar de manera incontrolable, no tener apetito, dejar de realizar actividades cotidianas, aislarse, sentirse alterada de los nervios y con desesperación.

Durante el trabajo de campo realizado en el centro ceremonial de Felipe Carrillo Puerto, en Quintana Roo, un yerbatero aseguró tratar el *chi'ichnak* por medio de hierbas que hagan “fuerte la sangre”, ya que se encuentra

débil y requiere ser fortalecida. De igual manera, se brinda consejo. Al respecto, Balam Pereira (1989) mencionan que el *chi'ichnak* requiere eliminar la preocupación, el pensar mucho. Desde el modelo de salud-enfermedad maya se hace evidente que el pensar mucho, característico del *ch'ichnak*, representa un desequilibrio e irrupción a la tranquilidad esperada, lo cual origina el padecimiento emocional de las mujeres que han sufrido una pérdida, como en el caso de María ante la migración de su marido.

Retos e implicaciones para una intervención clínica culturalmente pertinente

El principal cuestionamiento que han hecho en torno a la salud mental y cultura maya cuando he presentado estas reflexiones e ideas ha sido, ¿y cuál sería entonces la manera en que se tendría que intervenir o dar terapia para que tenga pertinencia cultural?, ¿De qué forma se podría considerar la visión maya en las terapias psicológicas de atención a la salud mental? Es un cuestionamiento recurrente y necesario, resultando ser el principal reto para los profesionales de la salud mental, quienes diariamente atienden casos clínicos de personas de origen maya.

La primera recomendación gira en torno al rol del psicólogo y profesionales de la salud; la mayoría nos formamos desde una perspectiva derivada del modelo biomédico, que deja poco espacio a la diversidad de visiones del mundo. En este contexto, un paso importante consiste en sensibilizar/formar psicólogos y profesionales de la salud mental que discutan sobre cómo los procesos psicológicos implican nuestros programas genéticos y su respuesta adaptativa a los entornos construidos culturalmente, lo cual significa que nuestras psicologías son construidas y específicas del contexto local (Henrich, Heine, y Norenzayan 2010). Menciono psicologías, ya que mi perspectiva no se sustenta en la noción de una psique universal, sino en la construcción cultural local de procesos psicológicos. En este sentido, nociones como el *óol*, el *chi'ichnak*, el modelo maya de salud, la noción de equilibrio y tranquilidad emocional, expresan condiciones y sistemas socioculturales particulares, de modo que no puede haber principios de trabajo en salud mental universales que sean aplicables a este tipo de población y cultura. Estas nociones hacen evidente que en

el contexto maya existe una construcción cultural diferente de la “salud mental” occidental, la cual no se puede ignorar al momento de intervenir psicológicamente. Una aproximación a la salud mental desde la perspectiva maya implica promover la tranquilidad, el equilibrio, el ánimo quieto y equilibrado. Para ello hay que evitar las exaltaciones, no pensar mucho (entendido como mucha preocupación). Además, la salud mental se encuentra en función de otros, no se está tranquilo si los demás no lo están, y en caso de estarlo se promueve su expresión, por ejemplo, en la familia se promueve la tranquilidad emocional en beneficio de todos los integrantes, ya sea compartiendo actividades, o evitando situaciones que irrumpen la estabilidad familiar, tal como evitar dar malas noticias de forma repentina y sin considerar el estado anímico de la persona.

La psicología clínica en general se interesa en el bienestar individual y le preocupa intervenir en la psicopatología a través de principios psicológicos y terapéuticos. Sin embargo, no hace explícito su interés por la variación cultural. Del mismo modo, la psiquiatría se interesa por el bienestar individual, interviniendo de manera terapéutica y biomédica; y muchas veces clasifican las enfermedades mentales que no se pueden explicar por la literatura médica como enfermedades de filiación cultural. De manera particular, comparto la propuesta emergente de la psicología clínica cultural, según la cual es necesario movernos de la psicología clínica tradicional a aquella en la que la cultura, la mente y el cerebro se constituyen de forma dinámica, una a la otra, como un sistema, comprendiendo y abordando la psicopatología tomando en cuenta este sistema. Plantea que no se puede entender la mente humana sin entender el contexto cultural, y que no se puede entender a la cultura sin entender la mente (Ryder, Ban, y Chentsova-Dutton 2011).

En este contexto, el *chi'ichnak* tendría que ser atendido a partir de la conjugación del trinomio mente-cultura-cerebro, desde una visión que no separe lo biológico de lo cultural. La psicología cultural ayuda a la psicología clínica a conceptualizar las enfermedades mentales, situándolas en una red de significados locales culturalmente producidos. Permite incorporar la información del contexto cultural en el diagnóstico e interpretación de los síntomas para intervenir sobre las enfermedades mentales. Por ejemplo, se ha documentado que algunos procesos psicológicos pueden resultar funcionales o disfuncionales dependiendo del contexto cultural (Mesquita,

Boiger, y Leersnyder 2016). La intervención médica en el *chi'ichnak* tomaría otro sentido al verse complementada por un diagnóstico y tratamiento que considere y promueva el equilibrio a través de la tranquilidad emocional, evitando la preocupación. Se trataría de una terapia que tome en cuenta la importancia que tienen los otros y las relaciones familiares, considerando el importante papel que tienen los médicos y consejeros tradicionales. Además de continuar con la documentación de estos conocimientos, por cierto, insuficientemente explorados, sería necesario también estudiar y explorar la eficiencia de técnicas y tratamientos terapéuticos que han sido empleados con población maya e identificar cuáles han dado resultados favorables. Se trataría, finalmente, de una integración de enfoques basada en el respeto e intercambio de conocimientos y presupuestos culturales.

Entre los retos a los que se enfrentan los profesionales de la salud que trabajan con personas de origen maya se encuentra la atención en lengua maya. La lengua de una comunidad cultural contiene una visión del mundo, como por ejemplo el término en maya *ool*, que ya se ha abordado, cuya conjugación da origen a diversos términos en maya para referirse a las emociones.

El respeto es un aspecto crucial en la atención psicológica. Es necesario un respeto a las nociones en torno a la salud mental que constituyen la visión maya. Incluso habría que desarrollar material lingüístico con contenidos de salud en lengua maya. Al respecto cabe mencionar que ya existen algunos textos que abordan el tema con vocabulario y frases en maya, como por ejemplo el *Manual de frases médicas*, de Felipe de Jesús Castillo Tzec, y el *Manual de comunicación para médicos*, de Patricia Martín y Fidencio Briceño, que han contribuido mucho para avanzar en el entendimiento del ámbito de la salud. Sin embargo, hace falta mayor producción al respecto.

Es importante considerar a la diversidad como un valor de la sociedad, asumirla como un atributo positivo, bueno y no como un impedimento, barrera u obstáculo para dar una atención integral. Además de la atención, también hay que considerar la promoción de la salud mental, la cual debe considerar el estímulo de conductas y situaciones favorecedoras del equilibrio, del *tojóolal* que no divide mente y cuerpo, del bienestar familiar y comunitario, del concepto de persona como un todo organizado.

Conclusiones

Al hablar de la comunidad maya con otros psicólogos, psicólogas y profesionales de la salud, por lo general el tema les resulta distante y ajeno, aun cuando discursivamente se sostenga que los orígenes de nuestro país multicultural nos remontan a nuestras raíces étnicas. Todavía hace falta mucho camino por recorrer y aún más en el ámbito de la salud mental.

En este contexto resulta indispensable continuar estudiando las nociones locales como el *óol* y las prácticas culturales relacionadas con la salud, lo cual permitirá profundizar, concretar y volver más eficientes las intervenciones terapéuticas. La psicología en general en la península de Yucatán está prestando poco a poco atención a los padecimientos de las comunidades mayas. Hace aproximadamente 20 años se incluyó una asignatura optativa de psicología intercultural en la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Hace falta una mayor sensibilidad para reconocer la psicología de los pueblos en los procesos terapéuticos. Hay que recordar que cada comunidad tiene medios y representantes de la salud que han atendido y siguen atendiendo sus enfermedades. El rol de los médicos tradicionales como el *jmeen*, el *yerbatero* o la *partera*, podría aportar mucho para comprender de qué manera los padecimientos como el *chi'ichnak* son tratados con las terapias propias de su cultura y tenerlas en cuenta al tratar de intervenir desde los preceptos de la psicología clínica o el modelo biomédico de la psiquiatría.

Como se he expuesto en este escrito, la naturaleza dinámica, compleja y múltiple de la realidad de las comunidades impone un reto al trabajo de psicólogas, psicólogos y profesionales de la salud. Se requiere asumir una perspectiva que reconozca, respete y valore las psicologías locales de las comunidades, que permita fomentar medidas propositivas, intervenciones culturalmente pertinentes, programas de salud mental que sean incluyentes. Como profesionales de la salud que trabajamos con población maya tenemos la responsabilidad de cuestionar y deconstruir preceptos que aprendimos en nuestra formación y construir nuevas formas de abordar los padecimientos psicológicos comunitarios.

Agradecimientos

Agradezco a los psiquiatras Miguel Viveros† y Manuel Ruiz sus comentarios, observaciones y sugerencias para mejorar este trabajo. Sus experiencias en la atención de personas de origen maya contribuyeron para ampliar la visión sobre la salud mental. También agradezco a Pedro Lewin su lectura del primer borrador de este texto, así como sus correcciones y comentarios.

Finalmente, mi agradecimiento mayor es para las personas de origen maya de Quintana Roo y Yucatán con las que he convivido, conversado y compartido momentos y experiencias.

Referencias

- Balam Pereira, Gilberto. 1989. "El 'Chich-Nak' Enfermedad Socioeconómica de La Mujer Maya." Nematihuani. *Revista de Psicología y Ciencias Sociales* 4: 33–34.
- Balam Pereira, Gilberto. 1992. *Cosmogonía y Uso Actual de Las Plantas Medicinales de Yucatán*. Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Barrera Vásquez, Alfredo, Juan Bastarrachea Manzano, y William Brito Sansores. 1980. *Diccionario Maya Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Mérida, Yucatán, México: Ediciones Cordemex.
- Bourdin, Gabriel. 2014. Las Emociones Entre Los Mayas. El Léxico de Las Emociones En *El Maya Yucateco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Casanova, Eli. 2019. "El Pa'muuk' 'rompe Fuerzas' Maya" Visto En *Términos de Cuerpo, Persona y Sociedad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castillo León, Teresita. 2011. *La Salud y Su Promoción En X'Box, Yucatán. Una Perspectiva Psicosocial y Cultural*. México: Academic Publishers.
- Cauich Salazar, Jorge. 2017. "Chi'ich Nak: Nostalgia Entre Los Mayas." Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Cervera Montejano, María Dolores. 2021. "Yaan in Wóol Ti' Kanik (Está En Mi Voluntad Aprender). Yaan in Wóol Ti' k'axik (Esta En Mi Voluntad Amarrar)." En *Amarrando Los Saberes. Resiliencia En El Habitar La Casa y El Territorio Maya*, edited by Aurelio Sánchez, M. D. Cervera, J. V. Ojeda, and M. T. Castillo, 197–259. México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Cervera Montejano, María Dolores 2007. "Etnoteorias Parentales, Alma y Enfermedades Infantiles Entre Los Mayas de Yucatán." *Estudios de Antropología Biológica* 13 (2): 731–50.
- Cervera Montejano, Maria Dolores. 1995. "Entre El Chi'chnak y La Depresión. Una Primera Mirada." En *Coloquio sobre Investigaciones Regionales*. Unidad de Ciencias Sociales. Centro de Investigaciones Regionales. "Dr. Hideyo Noguchi". Mérida, Yucatán.

- Chávez Alvarado, Cristina, Felipe Pol Morales, y Sergio Villaseñor Bayardo. 2005. "Otros Conceptos de Enfermedad Mental." *Investigación En Salud* 7 (2): 128–34.
- Díaz Guerrero, Rogelio. 1982. *Psicología Del Mexicano: Descubrimiento de La Etnopsicología*. México: Trillas.
- Garduza, Rosa, y Enrique Rodríguez. 2007. "El Proceso Salud-Enfermedad-Atención En Kaua: Entre El Sistema Médico Alópata y El Tradicional." En *Salud Reproductiva e Interculturalidad En El Yucatán de Hoy*, edited by Patricia Quattrocchi and Miguel Güemez. México: Península.
- Hanks, William. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago, EUA: The University of Chicago Press.
- Hatala, Andrew, James Waldram, y Tomas Caal. 2015. "Narrative Structures of Maya Mental Disorders." *Culture, Medicine, and Psychiatry* 39 (3): 449–86, <https://doi.org/10.1007/s11013-015-9436-9>
- Henrich, Joseph, Steven Heine, y Ara Norenzayan. 2010. "The Weirdest People in the World?" *Behavioral and Brain Sciences* 33: 61–83. <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>.
- Hirose, Javier. 2008. "El Ser Humano Como Eje Cósmico: Las Concepciones Sobre El Cuerpo y La Persona Entre Los Mayas de La Región de Los Chenes, Campeche." Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jiménez-Balam, Deira. 2008. "Los Movimientos Del Ánimo (Óol): Estudio Sobre La Concepción de Las Emociones Entre Los Mayas de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo." Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Jiménez-Balam, Deira, Teresita Castillo-León, y Lilia Calvalcante. 2020. "Las Emociones Entre Los Mayas: Significados y Normas Culturales de Expresión-Supresión." *Península* 15 (1): 41–65.
- Jiménez-Balam, Deira, Teresita Castillo León, and Maria Dolores Cervera Montejano. 2009. "El Chi'ichnak: Una Experiencia Emocional En Mujeres Mayas." *Memorias Del XVII Congreso Mexicano de Psicología*, no. Número especial: 656–57.
- Le Guen, Olivier. 2017. "Existe T-II Des Émotions En Maya Yucatèque?" En *Le Langage de l'émotion: Variations Linguistiques et Culturelles*, edited by Nicole Tersis and Pascal Boyeldieu, 301–22. Paris: Peeters.

- Le Guen, Olivier, y Lorena Pool. 2008. "The Emocional World of the Yucatec Maya: From Universal to Culturally Specific." *XIII Conference Maya Européenne*.
- Mesquita, Batja, Michael Boiger, y Jozefien Leersnyder. 2016. "The Cultural Construction of Emotions." *Curr Opin Psychol* 8 (31–36).
- Ryder, Andrew, Lauren Ban, y Yulia Chentsova-Dutton. 2011. "Towards a Cultural-Clinical Psychology." *Social and Personality Psychological Compass* 5 (12): 960–75.
- Shweder, Richard. 1990. "Cultural Psychology - What Is It?" In *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, edited by James Stigler, Richard Shweder, and Gilbert Herdt. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Shweder, Richard. 1999. "Why Cultural Psychology?" *Ethos* 27 (1): 62–73.
- Sosa, Stephanie. 2007. "Managing Emotional Expressions in Social Contexts: The Motivations for Emotional Equilibrium in Small-Town Yucatán." Estados Unidos: University of Chicago.
- Verhoeven, Elisabeth. 2007. *Experiential Constructions in Yucatec Maya: A Typologically Based Analysis of a Functional Domain in a Mayan Language*. Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Villa Rojas, Alfonso. 1987. Los Elegidos de Dios. *Etnografía de Los Mayas de Quintana Roo*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Yoshida, Shigueto. 2006. "Las Enfermedades Del Cuerpo y Sus Síntomas 'Fisiológicos' a Través de Un Análisis Del Maya Colonial." En *El Mundo Maya: Miradas Japonesas*, edited by Kazuyasu Ochiai, 105–36. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Capítulo 3.8

Una aproximación a los elementos motivacionales en la asignación del Park'aaba' (apodo) en lengua maya en X-Hazil Norte

Ismael Eliezer Tun Canul
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

<https://doi.org/10.61728/AE24120166>

U Yóolil

Ichil u k'ajóoltikubáaj yéetel u kéetbisikubáaj u kajnáalilo'ob X-Hazil Norte ku t'aniko'ob mayae' ku táakpajal junmúuch' suukbe'enilo'ob yéetel t'aani' u ti'al u chíikbesik u k'a'ana'anil. Le ts'íiba' ku natsi'kubáaj u na'at le nu'ukulo'ob ku táakpajalo'ob le ken ts'áabak jump'él patk'aaba' ti' wa máax ichil le kaja'. Le xak'al xooka' ku jít'il yéetel wa jayp'éel tsikbalo'ob. Le ba'axo'ob yéetel ku jéelpajal u yila'al bix juntúul máak yéetel u láak' ba'ale' ku k'eexpajal yo'osal u k'ana'anil le ba'ax ku yúuchil wa ku yila'alo'. Le keen pa'atak u k'aaba' wa máaxe' ku ch'a'abal le ba'axo'ob baak'pachtiko' yéetel u baakel le maya t'aan ichil le máaxo'ob kamilo'.

Resumen

En los procesos de identificación en el dinamismo de las relaciones interpersonales entre los mayahablantes de X-Hazil Norte participan un conjunto de elementos culturales y lingüísticos que responden a una necesidad expresiva. En este escrito se aproxima a comprender los recursos más representativos que coadyuvan a estimular la asignación de apodos en esta comunidad. Este texto se teje con una serie de tsikbalo'ob (diálogos) con interlocutores de diferentes edades. Los elementos que sirven de referente para moldear a la personalidad de un sujeto con un agente externo varían de acuerdo con una circunstancia significativa. Al denominar a una persona con un *patk'aaba* participan mecanismos que son componentes de la realidad circundante y poseen rasgos intrínsecos a la lengua maya en relación con su entorno social.

Introducción

En el mes de enero del 2020, unas semanas antes de que los medios de comunicación esparcieran el anuncio oficial sobre la inminente propagación de la enfermedad del COVID-19, me encontraba un lunes en la comunidad de X-Hazil Norte como a las cuatro y media de la mañana averiguando la forma de poder llegar a la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. En aquella ocasión mientras doña *Sonaj* (Secundina) se preparaba para subir a la camioneta que iba a Felipe Carrillo Puerto, tratando de observarme, inmediatamente preguntó al aire quién era yo y porqué iba con ellos a esa hora de la madrugada. Enseguida su nieto le contestó que yo era *turkij...* *turkiyáaj*, mencionó. En un intercambio continuo de palabras, ella seguía sin reconocerme puesto que aún no amanecía bien -a lo mejor le pareció raro, pensé- y contestó en tono de pregunta: *máaxi'* ¿quién? Su nieto un poco frustrado intentó explicarle de nuevo apuntando con la mano izquierda hacia el este en dirección a mi casa, diciéndole: *wela u iijo don Jaas*/abuela es hijo de don Jacinto. Ella sonriente con asombro intentaba asegurarse preguntando otra vez: *áan chan jgoordóoj, utsi ka'anaj/* ¡ah! ¿Gordito?, ya está muy alto. Sí, le dice el joven. Hubo un suspenso en el diálogo que mantenían donde yo había pasado a ser una tercera persona que esperaba su turno para contestar en algún punto.

Entonces, sentí el deseo imperioso de involucrarme e intentando no perder el hilo de la conversación como ahora lo hago con el lector, le comenté que debía llegar a mis clases a la ciudad de José María Morelos. En el transcurso del camino al anotar esta escena donde al parecer dos personas tenían diferentes conceptos de mí, empecé a reflexionar en las experiencias que había vivido en la comunidad vagando un poco en mis recuerdos; por primera vez cuestionaba la razón de haberme abstenido a responder la primera pregunta sobre quién soy, ¿acaso por pena a responder que soy Eliezer sonando muy formal? ¿no sabía con qué nombre identificarme de los que sí o no me gustaban?, o ¿temía que no reconociera mi nombre propio con el que nunca me habían identificado?

A raíz de esta introspección me volví más consciente en torno a este fenómeno y me di cuenta de que mis coterráneos nunca ni de broma me habían dirigido la palabra con mi nombre propio, pero podían identi-

carme con *patk'aaba'ob* (apodos) como *Garcyáaj*, *Gringóoj*, *jpropéej* y *gregoriíj*. Cada uno con retazos constituidos por experiencias que narran las oscilaciones de mis identidades sobre quién he sido, he hecho, cómo he sido y soy en diferentes sectores externo e internamente de mi comunidad en las actividades diarias y relaciones que he mantenido o no con la población en general. Esta narrativa es un capítulo de mi tesis que escribí y defendí para obtener el título de Licenciatura en Lengua y Cultura. Se teje con una serie de *tsikbalo'ob* (diálogos en lengua maya) con mis interlocutores de diferentes edades y cada interacción se efectúa en varios sectores de la comunidad y del entorno inmediato de las personas que me obsequiaron parte de su valioso tiempo.

Desarrollo

El viernes 20 de marzo, prácticamente dos meses después de haber tenido una larga conversación con doña *Sonaj*, no me quedó otra alternativa más que regresar a mi comunidad debido a que las clases presenciales a nivel nacional se habían suspendido repentinamente. Los días transcurrían y las experiencias con aquella curiosidad seguía apareciéndose con diferentes matices y formas. Con decir que una tarde mientras charlaba con los amigos de la comunidad, un señor de edad avanzada salió a atrapar sus pollos que andaban debajo del poste de luz que en frente de su casa. Aquel hombre logró juntar las gallinas en un bote, y justamente cuando entraba en su hogar, alguien venía con una moto en la parte norte de su terreno. Uno de los muchachos empezó a reírse de lo que estaba sucediendo, hasta aplaudía como si el movimiento de Antonio le causaba mucha gracia; supe que se burlaban del utensilio que utilizaba para atrapar a las gallinas. Pero no, de pronto uno de ellos dijo: “el *si'is ok* (clueca) escuchó que estaba viniendo el *ch'amak* (zorro) y salió por sus crías”. Todos se rieron al unísono... e “insultaban” para felicitar ese buen chiste.

Sin embargo, el zorro, como ellos lo nombraban, venía hacia nosotros. De pronto cada uno de los jóvenes bajaron la voz y disimularon que solo estábamos en una charla normal. “Eventualmente, los zorros en la comunidad de X-Hazil Norte atacan a las gallinas”, dije. Modesto, el mayor de todos los que formaban el grupo, puntualizó que “aquí, todos tienen

apodos, aunque alguien piensa que no tiene, sí tiene. Pero no lo saben”. Porque *si’is ok* nunca se puede utilizar mientras su portador está presente, bajo ninguna circunstancia alguien puede dirigirse a esta persona así. Modesto aclaraba que hay apodos que se utilizan para identificar a otros sin que ellos sepan, porque los *patk’aaba’ob* según él, “se merecen”. Estas últimas palabras que dijo me dejaron pensando; el vocablo merecer denota por una parte un efecto positivo, y por la otra, una influencia negativa.

Generalmente X-Hazil, alrededor del mediodía hasta las cinco de la tarde no hay mucha gente en las calles ni en los espacios deportivos. Aunque existen personas que prácticamente pasan todo su tiempo fuera de sus casas, uno de ellos es Modesto apodado como *jmáan* (El que anda) porque siempre está de un sitio a otro en el centro del pueblo, a veces cuando “anda” mucho llega días después a su casa. A él lo encontraba siempre en los pasillos de la escuela primaria en las tardes o en el terreno de agua potable cuando yo salía a recolectar datos para mi investigación, varias veces estuvimos charlando en lengua maya sobre temas relacionados a sus trabajos sobre albañilería, sus amoríos cuando estaba más joven, estilo de vida y sus experiencias en la comunidad durante su infancia. En muchas ocasiones también me contaba lo qué le hubiera gustado estudiar si hubiese tenido la oportunidad. A través de esta cercanía que había construido con él, generamos un ambiente de confianza:

—*Pero ba’en ku ya’ako’o a jchi’ikij.*

—*Pos úuchile’ t’ilchalaken ka’anaj, ka’a jp’aat ten. Bey wa bek’checho’ uts a jáan na’akal k’ab che’.*

—*Mun p’ujkecháaj.*

—*Ma’tan pos bey úuchik ch’újilo’. In wa’ake’ asta su’ulak u ya’alo’o in jach k’aaba’. Yaan k’iine’ asta ku ya’ako’ob in tikin chi’ikij.*

—*Ma ka wu’uyki’.*

—*K’as su’ulaken in wa’al a Modestoil*

—*De porsí wa miná'an a patk'aaba'e' u k'áat u ya'ale' man wooko ichilo'on.*

—*Láaj yaan u k'aaba'ob de beyo'. Ej Robertoe' jsyete bidas (El siete vidas) u ya'ala'ati' bejla'aje'.*

—*Ba'axten, ba'ax tu meetaj*

—*Meen mun ch'éenej u máan yet u moto, tso'oke' ya'ab puulu ts'o'ok u líubu, cada óol u kimi. Chen ila'ak kaayeje' jsyete bidas!, ki u ya'ala'a ti'. K'as bey jmiise'*

—*¿Mun p'u'ujláaj?*

—*Ma' táan, chen ku che'ejtik.*

—Pero ¿Pero por qué te dicen tejón?

—Pues hace tiempo andaba de árbol en árbol y me lo pusieron. Si estás flaco fácilmente puedes trepar un árbol.

—¿No te molesta?

—No, pues si así crecí. Creo que hasta tienen pena para llamarme en mi nombre real. A veces hasta me dicen el tejón seco.

—¿Lo has escuchado? ¿verdad?

—De hecho, me da un poco de pena llamarte Modesto.

—Aquí si no tienes apodo quiere decir que no formas parte de nosotros. Todos tienen nombres así. En la actualidad a Roberto le dicen El siete vidas.

—¿Por qué? ¿Qué hizo?

—Porque todo el tiempo anda con su moto, y además de eso, varias veces se ha accidentado y casi se muere. Cuando lo ven en la calle le dicen: ¡Siete Vidas! Se parece a los gatos.

—¿Y no se molesta?

—No, simplemente se ríe.

En el curso de este tsikbal, mi curiosidad incita Modesto a rememorar su infancia, él se sitúa en un marco temporal para formular su respuesta y acude a un entorno que le otorga los recursos para encontrar los elementos que configuraron su *patk'aaba'* a través de sus recuerdos. *Chi'ik* nace a través de una analogía relativo sobre su capacidad para subir a los árboles como un requerimiento que responde a necesidades que demanda los tipos de trabajo del lugar. Por ejemplo, existen matas como la guaya que alcanzan una altura de aproximadamente de 12 metros de altura: saramuyo, coco, guayaba, mango y nance se necesita de experiencia para poder bajar sus frutas.

La apariencia física y la habilidad para trepar los árboles son las bases que sirven para compararlo con los rasgos del tejón. Para entender mejor su explicación, Modesto también da testimonio de su perspectiva sobre el apodo de sus conocidos, en este caso, de Roberto, un joven al que actualmente lo nombran *jsyete bidas* (El siete vidas). El hecho de haberse accidentado varias veces con su moto lo posiciona en una circunstancia donde existieron en un momento determinado varios elementos de comparación relacionado a la creencia en la comunidad de que los gatos poseen siete vidas, y de esta forma, se gesta su *patk'aaba'*.

—*Deste jtaalech waye' sáamej...*

—*Ma e david te'a' bejla'aje' jpu'.*

—*Ba'en*

—Tumentun u ijo e don *payisaj* *davide' jpu' ka'achij ts'ooke' xbarbi xan, ba'ale' mae ka'a taaj u dabdi' xripyoe' ma'a úuchlaje' mix máak a'ak u david, xglen wa ma'e' paal de jpu' wa keex xbarbi. K'as jela'an ka'a t'a'ankech bey u jee máake'*

—*Máax ts'áaj u k'aaba' beyo'*

—*U yet paalalij.*

—*Ba'en xbarbi túun*

—*Tumeen ka'a bin xook tepiche' jbo'on u pool menú kunyadoj, la'en, u chen maas ts'ooke' bejlac' jruubyoj u ya'ala'a ti'.*

—Desde que llegas aquí, ya...

—Si ese David de allá hoy en día es *jpu'*.

—¿Por qué?

—Porque el hijo de don *payisaj* que se llama David también era *jpu'* y también *xbarbi*, por eso cuando vino David de Francisco I. Madero no tardó y empezaron a apodarlo *xgleen, paal de jpu' o xbarbi*. Es raro que te llamen de la misma forma que otra persona.

—¿Quién lo nombró así?

—Los niños de su edad

—¿Y entonces por qué – le dicen- *xbarbi*?

—Porque cuando fue a Tepich su cuñado le pintó su cabello, por eso incluso hoy le dicen Rubio.

Existe una tendencia para identificar a las personas que vienen de otros

lugares con la finalidad de visitar temporalmente X-Hazil Norte o para quedarse a vivir ahí. Hay algunos casos de personas provenientes de otras comunidades y del estado de Tabasco y Chiapas que cuando se establecieron en este poblado, les asignaron apodos como símbolo de aceptación. Este es una tradición que se da por diferentes motivos. Jpu' y xbarbi son representativos para ejemplificarlo. Saqueo es un joven que apenas se graduó de la preparatoria y sus conversaciones aportaron para comprender las razones de estos dos apodos. Él trataba el tema de manera humorística, mientras me explicaba sus experiencias se reía varias veces de lo “raro que te llamen de la misma forma que otra persona”

Saqueo asevera que cuando una persona desconocida llega a la comunidad inmediatamente tratan de verlo como alguien parecido a alguno de ellos o que tenga algún rasgo que se asemeje a los otros. En esta búsqueda de semejanza e intención de comparar, subyacen motivos elementales que contribuyen a generar un signo lingüístico, no solo existe la tendencia de crear una designación de la palabra como imagen acústica sino también moldear simbólicamente la imagen del individuo para reconocerlo e incluirlo/excluirlo. En la fluidez de la conversación, David de Xripyo (Francisco I. Madero) ya es David de X-Hazil Norte para ellos, porque todos los apodos de jpu' se le asignaron a él. Estos *patk'aaba'ob* son asignados por poseer nombre propio igual.

Al estar presente en los hogares de mis interlocutores me di cuenta de lo normal que es nombrarse con nombres como *kay* (pez), *péepen* (mariposa), *ooch* (zarigüeya), *k'oxol* (mosquito), *ch'üch'* (pájaro), *sinik* (hormiga) y otros usados en los tratos interpersonales. Esto también ocurre de manera natural entre los niños fuera de casa para socializarse en los espacios deportivos que apenas se habían construido. Entre algunas familias casi todos los integrantes poseen al menos una forma particular de llamarse mayormente con nombres de animales. Así lo describe Agustina:

—*Mae' jsooro te'ela'... jsoro ki u ya'ala'a ti' men jyoní*

—*Ba'en a tuklik bey u ya'ak ti'o'*

—Meentun e *j-antono'* bey u *t'anik e soorojo'*, myentrase' e paalo' ma'ak ku yu'ubik bix u ya'ala'aj ti' beyo', la'atene' ma' saajak u ya'ati'i'.

—Ba'axten ku ya'ala'aj u *ch'amakil tumeen le máako'ob waye'*

—Tumentúun *úuchile'*... bey jach suuk u bisa'alo'ob ich u koolo'obo', leti'e' suuk u meentik bix t'aane *ch'amako'*, ka'ach tu paalile' jach yoojlu meentej. La'aten túun tak bejla'aje' bey u t'a'anlo', pero chen kaasi nukuch máak a'ak ti' beyo'. Ahora le paalalo'obo' jsooro u ya'ako'ob ich español. Ts'o'oke' u túun xan u yúuts'ine' u k'aaba'e' j-áak, e je'elo' tak walkile' bey u ya'ala' ti'o'.

—Zorro de allá... *jyoni* lo llama El zorro.

—¿Por qué piensas que lo llama de esa forma?

—Porque don Antonio así llama a zorro, el caso es que el niño ha escuchado cómo lo nombra. Por eso no siente temor para llamarlo así.

—¿Por qué la gente de aquí le dice *ch'amak'*?

—Porque hace tiempo... su papá acostumbraba llevarlos a la milpa, y solía hacer el sonido que hacían los zorros, de niño no dejaba de hacerlo. Por eso hasta el día de hoy lo llaman así. Pero casi solo las personas mayores lo nombran así. Ahora los niños le dicen El zorro en español... y también tiene un hermano que se llama tortuga, ese en la actualidad lo nombran así.

La infancia de *jsooro* (zorro) está determinada por una serie de circunstancias que lo rodean: el estilo de vida, el trabajo de campo, las personas, el contacto con la naturaleza (flora y fauna). La agricultura es la principal actividad productiva entre estas personas para generar el sustento familiar, por esta razón están en constante interacción con el medioambiente: la tierra, los animales, plantas y árboles, así como el bosque que es el medio

natural más utilizado para crear milpas y parcelas de pitahaya, hortalizas, y otras prácticas agrícolas que contribuyen a la dieta diaria. *Ch'amak* se adscribe en un contexto social donde los trabajos en el día a día requieren de una conexión íntima y acceso a los recursos naturales.

—*Béeykili'áaju t'anikubáaj e máako'ob tíun desde úuchi waye'*

—*Ay pal elo' béeykili'o'... pos bey sunkilo'.*

—*Kuxe piquino', ba'axten ku ya'ako'ob u karnasi, bey u yiko'ob nojoch máak in wa'ak astaje'.*

—*Pal wa ka wil otsi animas karnase', si jach táan wik u yich le jpikino' si leti'. Ma'ak chen lek u k'ajsa'al otsi, matikáaj ku taasik xan u k'i'ik'el xan. Jach xan táaj beyo' tak u chen xúmbal.*

—*Máax chun u t'anik beyo'*

—*U mamáa yéetel u papáa, ka'aj uya'ab me u yet palalilo'obe' ka'aj chun u t'a'anal beyo'.*

—*Jaaj, si kin wu'uyik, jkarnas ki u ya'ala'a ti'e', jey! Ki xan u chen ya'alik.*

—¿La gente de aquí siempre se ha nombrado así desde hace tiempos?

—Ay niño, ha sido siempre así... es una tradición.

—¿Y a piquín? ¿Por qué le dicen *Karnas*? Pienso que hasta imaginan que es una persona de edad avanzada.

—Niño, si vieras a difunto *karnas*, cuando observas a Piquín podrías decir que es el mismo. Quizá solo es para recordarlo, porque también es su pariente. Se parece mucho a él hasta su forma de caminar.

—¿Quién empezó a llamarlo así?

—Su mamá y su papá, cuando lo escucharon los niños fue ahí cuando empezaron a hablarlo así.

—Es cierto, lo he escuchado. ¡*¡karnas!* le dicen. Y él contesta: ¡Ey!

La creación de este *patk'aaba'* está motivada por una serie de elementos proporcionados a través de la interconexión con el contexto, en este caso, el referente principal es el aullido de un zorro. Generalmente estos animales andan produciendo sonidos en los alrededores de las milpas mientras buscan algún tipo de comida. Según el *tsikbal*, Gabriel intentaba producir un sonido similar al aullido, esta experiencia, marcó decisivamente su vida en un momento dado y quedó registrado, en una palabra. Es así como los estímulos elementales surgen en el lugar, escondidos en alguna parte de los rincones de la memoria compartida por los miembros de esta comunidad y del vínculo con el espacio natural.

Nombrarse a través de los apodos ha sido una tradición que se ha transmitido desde varias generaciones en X-Hazil Norte. Los testimonios de la gente adulta lo confirman en las líneas discursivas del *tsikbal*, los padres de familia tienden a asignarle nombres a sus hijos no con términos que se refieren en este caso a animales o personajes famosos de la televisión sino con sus antepasados, por ejemplo, puede ser el hipocorístico o nombre de algún familiar, un amigo, o a alguien que fue eminente en la población, a quien se pueda recordar a través de sus rasgos distintivos en semejanza con otros. En una conversación casual doña Timotea me contaba:

—*Ba'axten ts'áab u patk'aaba' de xbaarbíij*

—*Meentun e jpu'o' tu bonaj u pool de chak, como que e Xbarbi de ku cha'anta'ale' chak u poole' ka'a xíik a'ala'ab ti' de beyo'...matikáaj k'a tu ts'o'oksaj u xook primariae' bin u xok u secundaria Tepich como que te an u kúike', ma'ak te' tu yilaj tun yaan máak ku bonik u pool de beyo'. O byen u cunyado jbon ti'. K'aja'an ten ka'aj sunaj waye' ya'ab paala seen che'ejtik. Ku su'ulak-kúunsa'al chen chan jóok'ok.*

—*Meena k'aas sak xan u wíinklij.*

—*Jaaj, ma ka wiki', k'as weero, si la'en ku burláajta'aj*

—¿Por qué lo apodaron *xbarbúj*?

—Porque *jpu'* se pintó su pelo de color rojo. El color del pelo de la Barbie que se ve en la televisión es de color rojo, por eso lo apodaron así. Y fue porque cuando terminó de estudiar la primaria se fue a Tepich a la secundaria, además ahí vive su hermana. Y creo que ahí vio que había gente con el pelo pintado. Quizá su cuñado se lo pintó. Recuerdo que cuando regresó muchos niños se reían de él. Le hacían pasar vergüenza cuando al fin decidía salir.

—¿También es porque se ve medio güero?

—Sí, ¿Lo has visto verdad?, es medio güero y por eso lo burlan.

En este contexto, en el proceso de configuración de *jkarnas*, una parte de los recursos motivacionales ya solo se encuentran en el imaginario compartido del difunto Encarnación sobre sus cualidades físicas y sus movimientos corporales mientras aún compartía el mundo terrenal con sus conocidos. En esta conversación, doña Timotea se quedó mirando unos segundos por un lado de la ventana de la casa de su hijo con asombro como si observara de lejos a alguien, recordaba las cualidades corporales de Encarnación. Estos elementos se evocan a través del recuerdo que se tiene de este personaje y se relaciona con el parecido que posee el otro sujeto que comparte estas características físicas. De algún modo, Encarnación está presente en el imaginario de su pueblo y “encarna” a través de su apodo en Alexis según esta concepción.

Entre los niños y jóvenes la asignación de apodos es una actividad muy recurrente, una persona puede poseer varios, pero cada uno responden a circunstancias específicas. Por ejemplo, un adolescente suele tener un

patk'aaba' entre sus amigos para referirse a él con humor, sus hermanos mayores para dirigirse a él con cariño, y con la gente que generalmente le atribuye un carácter despectivo o le reprueban alguna actitud que se considera imprudente en el comportamiento o habla. A veces los niños poseen diferentes sobrenombres en los espacios como el hogar, la escuela, la iglesia, y el centro de la comunidad por el hecho de pertenecer a un grupo que los conoce e identifica como seres sociales que comparten características comunes o no. En la fluidez del siguiente tsikbal con Gricelda se reflejan varios apodos asignados a un individuo que forma parte del entorno social de mis interlocutores:

—*Ba'axten ts'áab u patk'aaba' de xbaarbíj*

—*Meentun e jpu'o' tu bonaj u pool de chak, como que e Xbarbi de ku cha'anta'ale' chak u poole' ka'a xüik a'ala'ab ti' de beyo'...matikáaj k'a tu ts'o'oksaj u xook primariae' bin u xok u secundaria Tepich como que te an u káike', ma'ak te' tu yilaj tun yaan máak ku bonik u pool de beyo'. O byen u cunyado jbon ti'. K'aja'an ten ka'aj sunaj waye' ya'ab paala seen che'ejtik. Ku su'ulak-kúunsa'al chen chan jóok'ok.*

—*Meena k'aas sak xan u wüinklij.*

—*Jaaj, ma ka wiki', k'as weero, si la'en ku burláajta'aj*

—¿Por qué lo apodaron *xbarbíj*?

—Porque *jpu'* se pintó su pelo de color rojo. El color del pelo de la Barbie que se ve en la televisión es de color rojo, por eso lo apodaron así. Y fue porque cuando terminó de estudiar la primaria se fue a Tepich a la secundaria, además ahí vive su hermana. Y creo que ahí vio que había gente con el pelo pintado. Quizá su cuñado se lo pintó. Recuerdo que cuando regresó muchos niños se reían de él. Le hacían pasar vergüenza cuando al fin decidía salir.

—¿También es porque se ve medio güero?

—Sí, ¿Lo has visto verdad?, es medio güero y por eso lo burlan.

David posee distintos apodos, entre ellas está *xglen*, *sebu'*, *rubyo*, *taantor*, *xchak waaj*, *xbaarbi* y *jpu'*. Estos dos últimos son los más representativos entre sus amigos, aunque los demás también son usados en contextos y situaciones muy específicas. Barbie es un nombre femenino, pero para sus conocidos no tiene ninguna diferencia ya sea si se utilizara para nombrar un hombre o mujer, solo es una forma de llamar que ha sido motivada por una experiencia crucial. El color de su cabello y su tez se comparan con los rasgos del personaje principal de la película Barbie, la conjunción de esas similitudes generan las bases para su posterior asignación. Este término se adecua a la morfología del maya como *xbaarbiij* debido a su recursividad y vitalidad. La introducción de palabras nuevas es este idioma es como una integración fonológica y morfo-fonológica. En el caso de estos apodos, el prefijo *x* indica el género femenino y el alargamiento de vocales es una característica muy peculiar en esta lengua.

La población adulta también tiene una forma muy particular de nombrarse en sus actividades diarias al socializarse, a veces, en los trabajos de campo, las faenas y responsabilidades en la comunidad, los tiempos de ocio entre amigos y en la toma de acuerdos familiares. Don Oswaldo me platicaba de uno de sus amigos de esta forma:

—*Ken taak e chan jxiib páak teno' jach ik ooje báaxa t'aan yéete. Yaan k'iine' ku k'as su'ulaktal ken jo'op ik seen a'alik ba'ati'.*

—*Pero wa mun p'uujule' ma'alo' beyo'. nojoch máak e ka wa'ako' masa*

—*Leti', chen u patk'aaba e chan xiibo', pero wa chen ichilo'one' avión ik a'ak ti'. Ma' la'en k seen jomik u yóoli'. Chen ik il je'etu'uxe' k'ik meetik u juum avion ti'. Pero chen kaasi ich nukuch máak, chen xan wa a áamigóo.*

—Cuando *chan jxiib* (hombrecito) viene a trabajar para mí nos gusta mucho bromear con él. A veces se apena un poco por las cosas que le decimos.

—Si no se molesta está bien así.

—Es un anciano el que dices ¿verdad?

—Sí es, chan jxiib solo es su apodo, pero si solo estamos nosotros le decimos avión. Por eso lo vacilamos casi todo el tiempo. Cuando lo vemos en cualquier parte hacemos el sonido del avión para llamar su atención. Pero solo entre los adultos, especialmente si es tu amigo.

El movimiento corporal entre los mayahablantes de X-Hazil Norte es un elemento fundamental y notorio en las conversaciones. En los tsik-balo'ob se emplea bastante este recurso para complementar el lenguaje hablado. Por ejemplo, mientras mis interlocutores me respondían, utilizaban gestos para explicar sus perspectivas sobre el tema, recurrían al movimiento repentino de la cabeza hacia alguna parte y formaban figuras imaginarias con las manos para referirse a algún lugar o el recuerdo de la cara de alguna persona y movían los dedos para contar números o ubicar algo en el espacio/tiempo generalmente en una acción efectuada en el pasado remoto. La expresión facial también juega un papel importantísimo para expresar las emociones combinado con la comunicación verbal en la que mayormente se alarga las vocales y se sube el volumen y tono de voz para dar énfasis a las cosas. Estos aspectos también son considerados al momento de asignar un apodo como lo explica Abelardo:

—*Béeykili'áa u ya'ala'a ti' e Alex soombijo'*

—*Ma' chen pa'at u k'aaba', meen ka'ache' si ma' bey ya'ala'a ti'i', ka'achile' jsiip. Chen ba'ale' lete' úuch u taal u nojochtalo' ka'a jchúun u ya'ala'a ti' men u yet pa-alalilo'o' beyo', meen utsi bek'ech, ja'a wa'ak chen jo'op' u taa u xüimbale' wa yaan u líubu, pero ma', chen u modo beyo', ma'ak chen u wüinkli beyo'.*

—*Chena tumeen bek'ech' ka'aj ts'áab ti' beyo.*

—*Ma', ma ka wik bix u taa u jütik u yook e soombijo'o' te' teeleeje', pero ma wa jach bey xano, chen lek u topo, yaan k'iine' e paalalo'o' waye' chen uts u yik u che'ej-tike'ech'e'o' xan.*

—*Tin wa'ake wa meen bey u bin byejoe'*

—*Jaaj, in wa'ake' meen jach t'o'ona'an u ximba xan. Ja, ja, ja, ja.*

—¿De por si siempre le han dicho zombi a Alex?

—No, solo lo apodaron, porque antes no lo nombraban así. Antes le decían *jsiip*, sin embargo, fue cuando fue creciendo le empezaron a llamar así por los demás niños. Porque además es muy flaco. Dirías que cuando camina podría caerse. Pero no, de porsi así es su movimiento corporal.

—¿Y solo porque está flaco lo apodaron así?

—No. ¿No has visto cómo arrastra su pie el zombi de la tele? Pero tampoco es tan así, solo lo burlan por eso. Hay veces que a los niños de aquí solo les gusta reírse de ti.

—Yo pensé que solo porque camina como anciano.

—Sí. Creo también porque camina muy débil. Ja, ja, ja, ja.

El préstamo lingüístico también encuentra cabida en la configuración de los apodos entre la población X-Hazileña. El contacto indirecto de las lenguas (a través de los medios de comunicación: la televisión, la radio y las redes sociales se escucha el español y en algunas ocasiones el inglés) ha aportado de igual forma los recursos para la irrupción de este fenómeno. Zombie es un término del idioma inglés y en este contexto se ha adaptado a la lengua maya como *jsoombij* que sirve para referirse a *jsiip* (maderita delgada y hueca). La razón de su asignación es porque el rasgo físico de Alex es un poco diferente a los demás, es muy flaco y por eso sus movimientos son levemente débiles, debido a eso camina como si no tuviese ánimo. Según Abelardo, las características anímicas de Alex y su movimiento corporal sirven de fondo para “asemejarse” a un zombie de las películas de

ciencia ficción. En esta forma de nombrar a las personas encontramos motivos, en ocasiones, un poco exageradas y raras, cargadas de humor, estados de ánimo, así como la influencia los medios de la comunicación en la creación del *patk'aaba'*.

Los recursos que sirven de referente para comparar los rasgos de una persona con un agente externo varían de acuerdo a una circunstancia o experiencia significativa. En algunas ocasiones la apariencia física y las habilidades correspondientes para las tareas cotidianas son relevantes para designar a una persona, en otras, funge de base un nombre propio compartido por dos personas para traducir un *patk'aaba* a otro (que sirven de inclusión desde la óptica del grupo, pero a nivel personal mayormente es denigrante, dado que se impone). Entre este abanico de elementos motivacionales se encuentra, las cualidades físicas y el movimiento corporales, la forma de las extremidades y el color de piel, el volumen y tono de voz, la expresión verbal y una propiedad o característica imitada de animales. La conjunción de esos elementos contribuye a alcanzar un fin, análogamente también los capítulos abordados, por esta razón en el concluyo con este escrito en el siguiente apartado.

Reflexiones finales

Los *patk'aaba'ob* (apodos) en lengua maya son prácticas que se irrumpen en la cotidianidad evocando recurrentemente la apertura del portal del *óol* (núcleo/corazón) y la conjunción de sus elementos (ánimo, energía, voluntad) proyectados en un proceso en el que se moldea a imagen y semejanza de los referentes naturales, culturales y lingüísticos por analogía incluso de la palabra *per se* a la identidad del individuo a través de sus características físicas, rasgos faciales, tono de voz, modo de habla, el movimiento corporal, experiencias significativas sobre lo que se dice y no se habla de él o ella, sus secretos e intimidades.

Los elementos que incitan a “amasar” por analogía a la personalidad del individuo consiste en referentes externos que son lingüísticos (nombres propios, hipocorísticos y préstamos) culturales (creencias y modos de vida) y naturales (aminales y algunas especies vegetales) en relación con las experiencias de vida, rasgos, faciales, tono y volumen de voz, modo de habla, el movimiento corporal, alguna discapacidad, por nombre propio

igual y el apodo por sí mismo por su semejanza con otras palabras en ritmo o estructura.

Por último, solo para romper un poco el orden como suele suceder en un *tsikbal* una vez que la confianza se ha generado, es decir, sin un orden formal ni con la intención de formalizarlas, sino con la naturalidad en que se origina un diálogo en lengua maya, sin formalidades u orden aparente, sin un inicio establecido ni una conclusión determinada.

Hoy, en este 10 de diciembre en el regreso al círculo de los míos, doña *Sonaj* se despidió del mundo hace apenas una semana. Sin embargo, aguardo con esperanza que su esencia renazca entre nosotros, que alguien emerja con sus rasgos singulares y sea reconocido con el mismo *patk'aaba'*. Así, reviviremos sus pasos y diálogos, manteniendo viva su memoria en nuestras experiencias compartidas.

TSIKBALO'OB

Cen Ay, Modesto. (08 de junio de 2022). *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Maya Hablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Canche Aban, Gricelda. (09 de junio de 2022) *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Maya Hablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Che Chable?, Agustina. (10 de junio del 2022). *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Maya Hablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Homa Che, Timotea. (01 de junio de 2022). *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Mayahablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Homa Tun, Saqueo. (05 de junio de 2022). *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Maya Hablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Homa Tun, Abelardo. (05 de junio del 2022). *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Maya Hablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Tun Che, Oswaldo. (17 de junio del 2022). *El Patk'aaba': Elementos Motivacionales que Moldean la Imagen de Persona entre los Maya Hablantes de X-Hazil Norte*. (tsikbal con Tun Canul, Ismael Eliezer). X-Hazil Norte, Quintana Roo, México.

Capítulo 3.9

Ser y convertirse en Tihosuco, Quintana Roo, México: ‘La conjura de Xinum’ como cha’anil

*Sarah Alice Campbell
University of Idaho*

<https://doi.org/10.61728/AE24120173>

U yóolil

Te múuch' ts'üba', kin xak'altik tu ka'antéen wa jayp'éel k'áatch'iob tin méentaj ichil jump'éel xak'alxook ti' in tesis doctoral tu kaajil Jo'otsúuk (Tihosuco), Quintana Roo, Mexico, tu ja'abil 2017. Le k'áatch'i'obo' bee-ta'ab ti' u aj balts'amo'ob u balts'amil "*La conjura de Xinum*" ku méen-ta'al ti' julio ti' tuláakal ja'ab tu kaajil Jo'otsúuk, yo'olal u na'atk'ajal bix le aj balts'amo'ob tu sũjso'ob u máaxilil le balts'amo'. Kin xak'altik yéetel jump'éel kanáanil xook yo'olal bix le aj balts'amo'obo' tu meyajto'ob *recursos* ti' u t'aanil ichil u *deixis* le maayao'. Yo'olal úuch in ka'a xokik u núukil le k'áatch'iobo', yéetel bejorae' kin k'áajóoltik t'aanili'ob ka'achile' ma', kin kaxtik u na'ata'al le balts'amo' yéetel u máak'anil je'ex jump'éel cha'anil. Le múuch' ts'üba' junjaats ti' jump'éel áanalte' ku máak'anta'al yéetel ku julmeyajta'al bey jump'éel *meta-método*, ti'al ka na'atk'aja'ak *performances*, balts'am yéetel u jeel cha'anilo'ob kaaj tu Petenil Yucatán.

Resumen

En este capítulo, revisito algunas entrevistas que realicé durante la investigación de tesis doctoral en Tihosuco, Quintana Roo, México en 2017. Las entrevistas se realizaron con actores de la obra que se escenificaba cada julio en Tihosuco, "*La conjura de Xinum*" para entender cómo los actores abordaron la creación de sus personajes. Lo hago a través de una lectura atenta de cómo los actores utilizan los recursos lingüísticos de la *deixis* en maya. Revisando estas entrevistas después de muchos años, y con consideración de conceptos desconocidos a ese tiempo para mí, intento situar una comprensión de la obra y su producción cada año como *cha'anil*. Este capítulo es parte de un libro en desarrollo que enfoca en un metamétodo para interpretar *performances*, teatro u otros eventos públicos en la península de Yucatán.

Al final de cada julio, en el pueblo de Tihosuco, Quintana Roo, México, un grupo de actores ponen en escena los eventos que algunos académicos consideran como el principio de la guerra social maya (también conocida como la guerra de castas) en una obra teatral llamada “La conjura de Xinum.” Esta obra fue desarrollada en Tihosuco por miembros de la comunidad y está basada en la lectura del mismo título de Ermilio Abreu Gómez (Campbell 2020). Como una presentación conmemorativa de cada año, esta producción es parte de la representación de los eventos pasados de la comunidad. Como tal, es un sitio clave para investigar como la historiografía es representada y escenificada. Sin embargo, esta representación del pasado no es tan sencilla como parece. En este capítulo, uso entrevistas con dos actores de la obra teatral “La conjura de Xinum,” para entender como ellos se ven a sí mismos en relación con los eventos históricos mediante la utilización de recursos lingüísticos de deixis espacial y temporal en maya. Al estudiar la manera en que los actores usan algunos recursos lingüísticos de la lengua maya, argumento que podemos entender mejor como los actores se ven a sí mismos con relación a los eventos históricos y como se responde a la historiografía dominante de la guerra social maya. Para concluir, integro el análisis anteriormente descrito con el concepto *cha'anil* (elaborado por Llanes Ortiz 2015) para cuestionar la idea de que la presentación de la obra sea simplemente una representación de los eventos históricos en el presente.

En lugar de una sinopsis completa de la trama, comparto un resumen breve de los eventos de la obra para ayudar a comprender el contexto de la producción. La obra tiene tres personajes principales: los tres líderes mayas de la guerra social maya: Manuel Antonio Ay, interpretado por Marco Poot Cahun, Cecilio Chi, interpretado por Alfredo Pool Poot y Jacinto Pat, interpretado por Manuel Poot Cahun. La narración (relatada en audiograbación) con la cual empieza la obra, se trata de quinientos años de colonización, políticas laborales y agrarias opresivas y una rebelión dirigida por el líder maya Jacinto Canek en 1761. Estos eventos son señalados como causas de la guerra social maya en 1847. Después de la narración de apertura, la primera escena presenta a los líderes mayas discutiendo las circunstancias opresivas en las que se encuentran. A continuación, Cecilio Chi aparece escribiendo una carta (con contenidos específicos sobre la

rebelión) a Manuel Antonio Ay. Después, en la tercera escena, un mensajero le entrega la carta a Manuel Antonio Ay. Luego, en la que quizás sea la escena más querida del público, Ay y la gente de Chichimilá se encuentran en una cantina en la casa de Antonio Rajón. En dicha escena, Rajón descubre la carta de rebelión debajo del sombrero de Ay. En la escena final, Antonio Rajón comparte la carta con el comandante de Valladolid, Eulogio Rosado. Rosado envía a los soldados a capturar a Ay. Al capturarlo, Ay es interrogado y ejecutado por el escuadrón de fusilamiento.

La obra ha sido presentada en esa región, especialmente en los pueblos de Tihosuco y Tepich, desde el 2002, típicamente como parte de la conmemoración anual del inicio de la guerra social maya, la cual cae en la última semana de julio.¹ La obra por primera vez en 2015 y tres veces más entre el 2016 y el 2017. Más recientemente, la vi en el 2022. Las cinco puestas en escena fueron presentadas en espacios públicos de las plazas de Tihosuco y Tepich. Estos espacios forman una parte integral de la vida cotidiana y la gente los usa con frecuencia. Mientras que la mayor parte del público de la presentación en Tepich provenía de Tepich, el público que asistía a las funciones en Tihosuco no solo constaba de locales, sino de habitantes de las comunidades cercanas; incluyendo localidades más lejanas como Pisté, en el estado vecino de Yucatán y Orange Walk, en Belice.

Un breve resumen sobre la deixis

La deixis es un término lingüístico para describir como las lenguas crean sentido a través de la referencia (desde el punto de vista de un interlocutor) en el discurso. Por ejemplo, cuando una persona dice “Ven acá,” *acá* es la expresión deíctica. La deixis ayuda a los interlocutores a dar sentido dentro en una conversación para dirigir una acción en una manera específica. Algunas expresiones deícticas en español son: acá, aquí, tú, ahora, después, yo, ella, él, etc. Según William F. Hanks, “the term deictic in tradi-

¹ Marco, Alfredo, y Manuel (quien es hermano de Marco y primo de Alfredo) han participado en la obra desde 2010. En el archivo del museo de guerra de castas en Tihosuco encontré unas fotos de los tres líderes mayas del año 2000, pero no sé si fueran de la obra u otro evento como parte del festival de guerra de castas. Doña Antonio, quien trabaja en el museo, dijo que empezaron a montar la obra un pocos años después de la fundación del museo (cual fue 1993).

tional grammar designates (roughly) linguistic elements which specify the identity or placement in space or time of individuated objects relative to the participants in a verbal interaction” (Hanks 1990, 5). La deixis en maya abarca tanto las referencias temporales y espaciales, como las que incluyen el grado de certeza del interlocutor (Hanks 1990, 20). Hanks escribe que la deixis es una construcción social que debería ser vista como una parte entre muchas que forma los sistemas de conducta social e interacción dentro de una comunidad (Hanks 1990, 8). Además de eso, la deixis se refiere a la manera en la que se hace una acción, p. ej. “hazlo así”/ “*meent beya’*.” En maya, esta expresión déictica es *bey* con los clíticos /-o’/, /-a’/, y con menos frecuencia /-e’/. *Bey* es clasificada por Hanks como un adverbio déictico de modo, lo que significa, que además de su función adverbial de modificar la acción, también funciona para localizar la manera de ser de una acción con relación a un punto particular de referencia. Este referente puede ser concreto o abstracto, como exploraremos más adelante (Hanks 1990, 18, 564).

Conversaciones del arte: referencias de modo, acciones (in)completas y espacio

Los protagonistas de la obra teatral “La conjura de Xinum,” Marco Poot Cahun y Alfredo Pool Poot, conversan conmigo sobre los métodos que usaron para prepararse en la interpretación de sus personajes. Pregunté a Marco cómo se sintió al interpretar a Manuel Antonio Ay, a lo que respondió:

Tene’ ken in meentej Manuel Antonio Ay’o’ kin wookol, kin teletransportartikinbaj, viajo otra vez en tiempo, kin imaginartike’ ti yaanen tu ja’abil 1847 . . . Aj? Meent . . . meenti’ike’ be’ooraj ku yúuchul, le beetike’ ken ookoken te’ escena’e’, tene’ Manuel Antonio Ay’en beya’ . . . kin wu’uyike’ jach tene’ Manuel Antonio Ay’en. De hecho, yaan maak Tibosuco’e’ tu yileno’ob “aj Manuel Antonio Ay” kijo’ob ten.”

Para mí, cuando interpreto a³ Manuel Antonio Ay, entro, me teletransporto-

² Según Marco Poot Cahun en una entrevista realizada por Sarah A. Campbell el 8 de octubre de 2017.

³ *Meent* literalmente significa “hacer” (en los dos sentidos). Para corresponder con el contexto de la entrevista, he elegido “actuar” porque expresa más específica lo de que hablamos.

to.⁴ Viajo a otro tiempo. Imagino que existo en el año 1847. ¿Verdad? Lo hago como si me estuviera pasando, es por lo que cuando entro en escena, para mí, soy Manuel Antonio Ay. Es así... siento como si fuera Manuel Antonio Ay de verdad. De hecho, hay personas en Tihosuco que al verme me dicen: “aj! Manuel Antonio Ay.” Eso es lo que me dicen.

Quiero enfocarme primero en el enunciador reflexivo, “Kin teletransportartikinbaj,” “Yo me teletransporto.” La primera parte de la frase “kin” es una combinación del aspecto habitual /k-/ y el pronombre /-in/ cual refiere al sujeto, en este caso, es Marco. La sufijación reflexiva está compuesta por el uso de los pronombres de “grupo A”⁵ (en este ejemplo, el /-in-/ de primera persona) /-in-/ y la marca reflexiva /-baj/. En este caso, la marca reflexiva está combinada con la palabra en español, “teletransportar”.⁶ El verbo en esta construcción usa el sufijo /-ik/ para las acciones que aún no han sido completadas, de ahí la palabra: *teletransportartikinbaj*. El uso del reflexivo en esta construcción es importante para entender la manera en que Marco construye su personaje. Como lo señalan Israel Martínez Corripio y Ricardo Maldonado, “reflexives codify complex single-participant energetic events: i.e., events in which the subject exhibits a high degree of control of his actions” (Martínez Corripio y Maldonado 2010, 150). Es decir, el uso del reflexivo por Marco (en lugar de usar la voz pasiva “he sido teletransportado”) indica que él está en control de este imaginario creativo.

Marco usa una marca déictica muy común en maya, “be’ooraj” cuando dice “kin imaginartike’ ti yaanen tu ja’abil 1847... aj? Meent... meentike’ be’ooraj ku yuuchul.” “Be’ooraj,” típicamente es usado como un “ahora.” Así que en este momento Marco dice: “Imagino que existo en el año 1847... ¿Verdad? Lo hago como si me estuviera pasando.” El uso de “be’ooraj” en este momento indica dos cosas: primero, convierte al pasado y al presente en un mismo momento. Marco dice que él se transporta a

⁴ Aquí está una mezcla típica del maya y español: un verbo de español se puso adentro una construcción en la gramática maya.

⁵ Los pronombres de la lengua maya o maayat’aan se distinguen de tres afijos que marcan las relaciones de sujeto y objeto en Grupo A, Grupo B y pronombres independientes. (Armstrong 2017: 141-145).

⁶ En discusión con mi maestro de maya Edy, él me dijo que este uso del verbo “teletransportar” es probablemente del series Dragon Ball Z.

sí mismo, su imaginación, su existencia, al año 1847. Entonces es claro que primero Marco transporta su imaginación antes de encarnarse a sí mismo como Manuel Antonio Ay. Por lo tanto, la transición de Marco ocurre primero a través del tiempo y después a través del personaje. Esto continúa demostrándose cuando Marco sigue con “le beetike’ ken ookoken te’ escena’e’ tene’ Manuel Antonio Ay’en beya” / “es por lo que cuando entro en escena, para mí, soy Manuel Antonio Ay.”

Además, el uso de “be’ooraj” en esta construcción da el sentido que Marco considera la acción de la obra y su rol de Manuel Antonio Ay, como una acción que continúa y no ha terminado. Lo hace a través de la forma continua e inconclusa de la frase “ku yúuchul.” Úuch es un verbo intransitivo que significa “pasar” y cuando se conjuga con algún aspecto incompletivo, por ejemplo, el /k-/ habitual, en voz media provoca que su terminación se marque con el sufijo /-vl/ (es decir la vocal de la raíz verbal, o en este caso U + L, /-ul/). Esto da a entender que el evento “está sucediendo ahora”. La lengua maya refleja como el tiempo es concebido en comunidades mayas – la temporalidad no se comunica a través de tiempos verbales, sino “[maya] has a system of aspectual inflection that indicates whether an action has been completed or not, whether it is just beginning or ending or has been in progress for a while” (Bricker, Po’ot Yah y Dzul de Po’ot 1998, 330). Marco construye su método de creación artística con el aspecto de la continuidad inconclusa – imagina que los eventos de 1847 están sucediendo al momento en que encarna su rol de Manuel Antonio Ay.

Dice Marco: “ken óokoken te’ escena’e’ tene’ Manuel Antonio Ay’en beya’,”/ “ en relación a cuando entro en escena, para mí, soy Manuel Antonio Ay. Es así.” Vamos a empezar con la parte final de la frase: “Manuel Antonio Ay’en”.⁷ Esta construcción demuestra una función distinta de la gramática maya. En maya no existe un verbo como “ser” o “estar” en español, sin embargo, hay expresiones predicativas que permiten inter-

⁷ Los pronombres de grupo A y grupo B son pronombres dependientes, es decir no se puede usarlos solos, como en el caso de los pronombres independientes. Hay otras maneras para clasificar los pronombres lo que refiero aquí como los de grupo A y grupo B; se puede ver un ejemplo en el trabajo: Briceño Chel, Fidencio. 2021. Los verbos del maya yucateco actual: clasificación y conjugación. Ciudad de México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 17-21.

pretar el “ser.” Para expresar algo así en maya se puede usar un sustantivo o adjetivo con los pronombres del “grupo B” (Vapnarsky 2015, 56-58). Por ejemplo, para decir “Soy protestante” se usa “protestantejen,” donde protestante es el sustantivo y “-en” es el pronombre de primera persona singular del “grupo B.” Marco usa esta forma con el nombre de su personaje, Manuel Antonio Ay, para decir que él es Manuel Antonio Ay.

Marco elige una expresión de equivalencia en lugar de una de similitud, como puede hacer con la deíctica “bey.” Si Marco usa “bey Manuel Antonio Ay’en” tiene el sentido “Soy como Manuel Antonio Ay.” En este caso, Marco dice que él es Manuel Antonio Ay. Para enfatizar, añade “beya” al final. *Beya’* y *beyo’* (consisten en la deíctica inicial *bey* + la terminal, /-a’/, /-o’/ las cuales se usan mucho en maya para enfatizar que algo sucede en una manera particular. El sentido de *beya’* es “así es” (en inglés se puede entender la diferencia entre /-a’/, /-o’/, con “it is like this,” y “it is like that”). Aquí “beya” funciona para señalar que Marco es Manuel Antonio Ay.

La noción de convertirse en el personaje también fue compartida por Alfredo, en el rol de Cecilio Chi, sin embargo, Alfredo habló de su personaje de una manera algo diferente. Él dijo: “Kin wu’uyike’ bey waj jach ten Cecilio Chi’.” / “con relación a mis sentimientos, siento que soy como Cecilio Chi”.⁸ Alfredo habló de su proceso de encarnar su personaje a través de la frase “es así” la cual implica un acto de imaginación. Gramaticalmente, la frase “bey waj” modifica a la que sigue: “jach ten Cecilio Chi’.”

Como lengua, el maya tiene una forma muy común para enfatizar alguna parte de la frase, típicamente es el sujeto o el estado del sujeto, lo cual se conoce como “topicalización.” En esta construcción, “kin wu’uyike’ bey waj jach ten Cecilio Chi’,” “kin wu’uyik” es topicalizado con la marca de topicalización, /e’/ resultando en “kin wu’uyike’.” / “con relación a mis sentimientos.” En este caso, Alfredo describe *sus sentimientos* en el proceso de crear su personaje. Es decir, Alfredo se siente como si fuera Cecilio Chi. Marco, por su parte, indica que se convierte en Manuel Antonio Ay al decir: “le beetike’ ken ookoken te escena’e’, tene’ Manuel Antonio Ay’en beya” / “es por lo que cuando entro en escena, para mí, Soy Manuel Antonio Ay. Es así.” Por otro lado, Alfredo implica distancia en su proceso:

⁸ Según Alfredo Pool Poot en una entrevista realizada por Sarah A. Campbell el 8 de septiembre de 2017.

kin wu'uyike' bey waj jach ten Cecilio Chi,'" / "con relación a mis sentimientos, me siento que soy como Cecilio Chi." Si Alfredo no modificara la frase "kin wu'uyike'" con algo como "tene'" / "por mi parte," su discusión sería muy similar a la de Marco: expresando que se convierte y no que se siente como su personaje. El enfoque de Alfredo, si ponemos atención a la manera que ha seleccionado dentro de su repertorio en maya, implica un grado de distancia.

Marco termina su respuesta a mi pregunta con lo siguiente: "De hecho, yáan maak Tihosuco'e' tu yileno'ob 'aj Manuel Antonio Ay' kijo'ob ten." / "De hecho, hay personas en Tihosuco, que al verme me dicen: 'aj! Manuel Antonio Ay.' Eso es lo que me dicen".⁹ Este comentario no es una formulación egoísta por posicionarse a sí mismo como Manuel Antonio Ay, sino una formulación sociocéntrica. Marco, al citar como evidencia los comentarios de la gente de Tihosuco, destaca los paralelismos entre sí mismo y Manuel Antonio Ay.¹⁰ Marco logra este significado con el uso de la palabra "ki" en la frase "kijo'ob ten" / "Eso es lo que me dicen." "Ki" es un verbo defectivo que se usa en habla reportada indirecta para indicarle al interlocutor que lo que antecede es una cita directa de otra persona en un discurso previo (Lucy 1993, 92). En esta frase, la raíz "ki" está sufijada con el "grupo B" pronombre para tercera persona plural "-o'ob" (una jota es añadida para dar continuidad al sonido entre las vocales /i/ y /o/) y "ten" significando "a mí." Con ello, tenemos la frase: "Eso es lo que me dicen." De todas las formas para reportar discurso previo en maya, la función de la partícula "ki" es lo más neutral porque se implica la forma exacta del discurso original. Edber Dzidz Yam discute como la información en habla reportada puede funcionar como evidencia: "el citativo tiene una lectura en pasado para introducir porciones de discurso directo como evidencia de actos de lenguaje, que supuestamente se dijeron, relacionados al mundo real." (Dzidz Yam 2020, 252). Del mismo modo lo indica John Lucy, "the form maximizes the integrity of the original and conveys a secondary message that the reporter is 'merely' reporting the form and is not personally interpreting or predicating anything about the content of the reported speech" (Lucy 1993, 92). Aunque podemos ver el uso de

⁹ Según Marco Poot Cahun en una entrevista realizada por Sarah A. Campbell el 8 de octubre de 2017.

¹⁰ Ver Hanks 1990, 7.

“ki” como algo inocuo, paradójicamente, permite al interlocutor usar la connotación de mero reportaje como un medio retórico para posicionar un aspecto en particular que se quiere expresar a través de la cita original (Lucy 1993, 119).

Retomando el ejemplo del uso que hace Marco de la forma “ki”, podemos ver que él usa la cita directa como evidencia en los dos sentidos (lo de local y lo de global), señalados por John Lucy (1993, 113-119). En el sentido local, Marco presenta la cita directa como evidencia de su entendimiento de su representación de Manuel Antonio Ay, reconociendo que, tanto en la obra como en su comunidad, él toma un rol estructural (como agente de cambio) muy similar al de Ay. En un sentido global, sin embargo, Marco usa “ki” para enfocar su posición como promotor cultural dentro del contexto específico de su entrevista conmigo, quien escribirá sobre su trabajo. Estas funciones de estilo indirecto en la forma de “ki” no son contradictorias ni mutuamente excluyentes. El uso de “ki” le permite a Marco usar tanto la función local y global del estilo indirecto, proporcionando evidencia tanto de su interpretación del rol como de la manera en que la comunidad percibe su asociación al rol. Mientras que la vida y las acciones de Manuel Antonio Ay son diferentes al trabajo de Marco en su comunidad con la revitalización de la lengua y cultura maya, estas están alineadas o son semejantes estructuralmente.

Por otro lado, Alfredo, en su uso de marcas deícticas no se relaciona a sí mismo con Cecilio Chi, como lo hace Marco. Alfredo dijo: “Teen . . . jach teen le Cecilio Chi’o’.” “Para mí, soy tal como Cecilio Chi”.¹¹ El Maya es una lengua aglutinante, es decir, los afijos (prefijos, interfijos y sufijos) modifican a un verbo para ampliar el potencial descriptivo de la frase. En el caso de las deícticas muchas son divididas por un sustantivo o la frase verbal que modifican. A la parte que prefija a la frase modificada se le conoce como la deíctica inicial (DI), y a la que se sufixa como la deíctica terminal (DT) (Hanks 1990, 22). En el ejemplo anterior, “le Cecilio Chi’o’,” la deíctica “lelo” está dividida entre la inicial /le-/ que aparece antes del nombre Cecilio Chi, y la terminal que sigue /-o’/. (Hanks 1990, 18-19). El uso de la marca deíctica “lelo’,” que se traduce como “eso,” es clave para entender el

¹¹ Según Alfredo Pool Poot en una entrevista realizada por Sarah A. Campbell el 8 de septiembre de 2017.

búfer conceptual que tiene Alfredo entre su rol y sí mismo. “Lelo” es clasificada como una deíctica nominal no inmediata /-o’/ y se refiere a algo conocido por, pero no inmediato, a los interlocutores (Hanks 1990, 22). Por lo tanto, mediante el uso de la deíctica “lelo’,” Alfredo muestra una separación entre el personaje y el actor que no se parece a lo que Marco describe en su proceso.

Unas pocas líneas después, en la entrevista conmigo, Alfredo describe el efecto emocional que la obra tiene cuando está en escena: “Tene’ bey in wu’uyik chéen tik aktware’ kin ike’ jach kuu...u...náak’aten. Entonsees, ejm... yaan k’ine’, yaan k’ine’ ku jóok’ol tak u k’aabil in wich.” / “En mi caso, siento como la actuación me desentraña, me conmueve mucho. Entonces, ejm, como ocurre a veces, a veces, lloro (literalmente: “se sale el caldo de mis ojos”).¹² Alfredo dice que el sentimiento de actuar lo desentraña cuando ve ciertas partes de la obra, específicamente al final, después del asesinato de Manuel Antonio Ay. No es que Alfredo tenga una visión de la actuación completamente diferente a la de su primo Marco, es solo que ellos se posicionan a sí mismos de una manera distinta en sus roles y en su trabajo con la lengua maya y la revitalización cultural de su comunidad en Tihosuco. El análisis planteado no pretende ser una guía o estrategia que todos los actores mayas usen, ni tampoco una visión holística de los métodos de actuación en las comunidades mayas.

Construir comunidad: el concepto “cha’anil”

¿Qué podemos entonces aprender del análisis de la conversación con Marco y Alfredo sobre su arte? ¿De qué manera puede este análisis ayudarnos a entender cómo se escenifica el pasado o el tiempo y la historia en Tihosuco? ¿Cuál es la conexión entre como un actor encarna a su personaje, cómo ese rol los acompaña en su vida y que impacto tiene este en las interpretaciones de la historia? Si bien he escrito en otra publicación sobre como la obra “La conjura de Xinum” escenifica una interpretación muy específica de la guerra de castas a través de su terminología racial

¹² Según Alfredo Pool Poot en una entrevista realizada por Sarah A. Campbell el 8 de septiembre de 2017. Gracias a Edber Dzidz Yam por ayudarme con la traducción de esta frase muy poética.

(Campbell 2020), creo que, fundamentalmente esta obra y su producción cada año hacen algo mucho más sustancial que solo presentar una interpretación del pasado. El acto de poner en escena esta obra ha creado un sentido de comunidad que, aunque usa los eventos del pasado, los usa de una manera que inspira para algo productivo en el presente, entre los participantes y el público.

Al escribir sobre cómo el teatro puede ser útil en los proyectos de revitalización cultural, Genner Llanes Ortiz presenta el concepto “cha’anil”, que en maya significa “ver con disfrute” en su forma verbal, y “espectáculo” en su forma sustantiva. Para Llanes Ortiz, el “cha’anil” es parte clave de la revitalización para las comunidades mayas y también para el maya como lengua (Llanes Ortiz 2015, 28-29). Él escribe:

Considero que el *cha’anil* (fiesta, o espectáculo) tiene un gran potencial para la revitalización lingüística, ya que permite al espectador apreciar la belleza de las lenguas indígenas aunque no las hable. A través del *cha’anil* se accede a los sentidos del idioma, aún sin conocerlo. Por lo tanto, necesitamos entender mejor cómo funciona el *cha’anil* (o quizás el *performance*) en distintas culturas, a fin de establecer una mejor comunicación intercultural que nos permita hacer valer y fortalecer los derechos de los pueblos originarios en México (Llanes Ortiz 2015, 30).

El cha’anil nos ofrece la posibilidad. Una manera de sentir y apreciar la lengua sin necesidad de saberla. Esta teorización del “cha’anil” nos da una posibilidad radical para la conexión y comunicación intercultural – aunque no nos entendamos totalmente.

Claro que se podría criticar la obra por su interpretación historiográfica (queda mucho por decir sobre el origen de la obra teatral, la cual está basada en la lectura del indigenista Ermilio Abreu Gómez), no obstante, esta obra representa un modo diferente: una revisitación compartida al pasado tal como existe en el presente. Es decir, el pasado no define totalmente el presente, o no tiene que hacerlo. Más bien el pasado es parte del presente y puede ser usado en una manera creativa para dar selectivamente sentido en la manera que se quiere. Al unirse para poner en escena esta obra, los actores crean con un sentido del como fue representada en años previos, quién tuvieron qué roles, la utilería o la escenografía utilizadas, los vestuarios y los espacios en que la obra fue escenificada. Esta interacción creativa en

el presente es un ejemplo de cómo Marco, Alfredo, y su otro colaborador Manuel Poot Cahun, trabajan con los jóvenes de Tihosuco, animándolos a hablar en maya, enseñando cosas básicas del teatro, y fortaleciendo la comunidad. Esta obra es una herramienta, entre muchas, que usan para lograr dichos fines.

Uno de los aspectos más notables de la obra es la comedia que se le infundiona a la acción. La obra es graciosa, a pesar de su seria trama, y no es inusual escuchar risas del público durante la obra. En una entrevista con un actor que participó en la producción durante sus primeros días, él me contó que el tono de la obra era muy serio y algo severo. Bajo la dirección de Marco, la obra ha cambiado hacia algo diferente. Es evidente que tanto el público como los participantes la disfrutan. Es decir, la obra es exactamente lo que describe Llanes Ortiz como cha'anil. Visualizar el trabajo de Marco y Alfredo en "La conjura de Xinum" como cha'anil, nos ayuda a entender la experiencia y el disfrute de su audiencia. Aunque la gente ya ha visto la obra año tras año, todavía se congrega para disfrutarla. Como se ha notado en la entrevista con Marco, cuando describe su asociación con Ay en la mente de los Tihosuqueños, "La conjura de Xinum" es una parte vital, continua (e inconclusa), de la comunidad.

Después de todo, yo creo que el público se reúne no solamente para ver los eventos que son escenificados, es decir la historiografía de la obra, sino para ver como los actores la escenificarán. ¿Qué será diferente este año? ¿Quién tiene un rol diferente al del año pasado? ¿Quién será elegido del público en la muy popular escena donde los soldados buscan a Manuel Antonio Ay entre los espectadores?, etc. De esta manera, creo que la obra ofrece un ejemplo perfecto de cha'anil – donde lo que es divertido es la repetición y la variación de la obra en lugar de sus contenidos meramente. Al ver la obra como cha'anil podemos entender mejor las particularidades de su representación al igual que su significado en su momento actual. Los actores Marco y Alfredo caracterizan su trabajo bajo el modo continuo e inconcluso. Este modo temporal de la gramática maya nos dice todo lo que necesitamos saber de la obra: la representación de "La conjura de Xinum" no trata solamente sobre las acciones concluidas (de los tres líderes mayas del pasado) sino sobre el momento actual y su condición

continua e inconclusa, y sobre el cómo los participantes crean su visión del pasado y su relevancia con el aquí y el ahora.¹³

Referencias

- Armstrong, G. 2017. "The syntax of non-verbal predication in Yucatec Maya." *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México* 4, no. 2: 137–212.
- Bricker, V., E. Po'ot Yah, and O. Dzul de Po'ot, eds. 1998. *A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Campbell, S. A. 2020. "La conjura de Xinum' and Language Revitalization: Understanding Maya Agency through Theatre." *Journal of American Drama and Theatre* 32, no. 2: n.p. <https://jadtjournal.org/2020/05/23/la-conjura-de-xinum-and-language-revitalization-understanding-maya-agency-through-theatre/>
- Dzidz Yam, E. 2020. "El habla reportada en niños hablantes de maya yucateco en la comunidad de Chun-Yah, Quintana Roo: una aproximación a su desarrollo." Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Hanks, W. F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space Among the Maya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Llanes Ortiz, G. 2015. "Yaan muuk' ich cha'anil / El potencial de cha'anil. Un concepto maya para la revitalización lingüística." *Ichan Tecolotl* 26, no. 301: 28-30.
- Lucy, J. A. 1993. "Metapragmatic Presentationals: Reporting Speech with Quotatives in Yucatec Maya," in *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics edited by John Lucy*. Cambridge: Cambridge University Press: 91-125.
- Martínez Corripio, I. & R. Maldonado. 2010. Middles and reflexives in Yucatec Maya: Trusting speaker intuition In Andrea L. Berez, Jean Mulder, & Daisy Rosenblum (eds.), *Fieldwork and Linguistic Analysis in Indigenous Languages of the Americas*, 147-171. Honolulu: University of Hawai'i Press.

¹³ Mil gracias a los que me ayudaron con mi traducción de este capítulo, Edber Dzidz Yam y Julio Medina Guillen. ¡Abrazos!

Vapnarsky, V. 2013. "Is Yucatec Maya an omnipredicative language? Predication, the copula, and focus constructions." *STUF - Language Typology and Universals* 66, no. 1: 40-86.

Sección IV

**Tu yiknal u ts'íibil maaya: etnografía
maaya a través de la poesía y ficción**

Capítulo 4.1

Del folclor al tsikbal: "El enano de Uxmal" o cómo derribar reyes y quizás trenes

*Paul M. Worley
Appalachian State University*

<https://doi.org/10.61728/AE241201800>

La situación posee los rasgos de un romance arquetípico. Al encontrarse con las ruinas de una misteriosa ciudad antigua, un explorador blanco se dirige a su guía para obtener un poco de conocimiento local. El narrador nos informa de la situación: “Los indios consideran estas ruinas con una reverencia supersticiosa. No se acercan al lugar por la noche, y tienen la vieja historia de que entre ellas se esconde un inmenso tesoro. Cada uno de los edificios tiene su nombre dado por los indios. Esta se llama la Casa del Anano [sic], o Casa del Enano, y está consagrada por una leyenda salvaje, que, mientras estaba sentado en la puerta, recibí de labios de un indio, como sigue:...”¹ Apelando a una autoridad basada en el relato directo del autor-narrador, estas palabras reflejan las actitudes y posturas en numerosas obras de etnografía, antropología, literatura de viajes y folclor. El autor-narrador establece inmediatamente una distancia segura entre un “nosotros”, el autor-narrador y sus lectores implícitos, y un “ellos”, los llamados “indios,” al decir que tienen una “reverencia supersticiosa” por los edificios en ruinas. Al suponer que estamos más allá de toda creencia supersticiosa, se nos recuerda a los lectores de no tomar la historia seriamente, o por lo menos no tan en serio como los llamados “indios”.² Según el narrador, el estadounidense John Lloyd Stephens, estos “indios,” simplemente por el mero hecho de ser “indios,” no razonan de la misma manera en la que razonan tanto el lector como el narrador. Llamen al edificio la Casa del Anano, pero este nombre proviene de una “leyenda salvaje”. Además, el uso que hace Stephens del verbo “llamar” sugiere que el nombre real de la estructura y su historia fueron perdidos por los indios mismos. La voz del autor-narrador reafirma el valor verídico de la narración al afirmar que esta historia, con toda su superstición, con toda su alteridad, le fue contada de los propios labios de un indio mientras estaban entre esas mismas ruinas. El narrador se aleja efectivamente de su texto y cede la narración al narrador anónimo antes de arriesgar una asociación con la superstición contaminante del texto. Al hacerlo, el autor-narrador articula al contador de cuentos como un objeto parlante existente solo a través de este acto estratificado de metanarración racista que al fin de cuentas niega

¹ John L. Stephens. *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatán* (New York: Dover, 1969), 423.

² Mientras tanto, gente como el mismo Stephens siempre prestaba mucha atención a los cuentos acerca de los grandes tesoros escondidos en tales sitios.

cualquier papel del cuento dentro de la comunidad. El autor-narrador, y a través de él, el lector, entonces son oyentes silenciosos de la historia “El enano de Uxmal”, una historia “apenas... más extraña que la estructura a la que se refería”.³

Este capítulo es una traducción y revisión de un capítulo del libro que publiqué en inglés bajo del título, *Telling and Being Told: Storytelling and Cultural Control in Contemporary Yucatec Maya Literatures* (2013; “Contar y ser contado”: El acto de contar cuentos y el control cultural en las literaturas mayas yucatecas). En aquella publicación, argumento que debemos entender esta producción cultural tanto como tsikbal como literatura. Así entendemos cómo y por qué los textos escritos con letras latinas son y pueden ser un importante campo para el desarrollo de la lengua y cultura maya yucatecas dado que en estos textos los autores no solo se refieren al contador de cuentos orales como una fuente de conocimiento ancestral, sino también lo representan como un posicionamiento desde el cual se ejerce lo que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla denomina el control cultural. Según este, “por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales”.⁴ Dada esta orientación, esta figura del cuentacuentos tanto dentro de los textos escritos como dentro de las comunidades actuales, es entonces mejor entendido como uno que crea tsikbal, o quizás un tsikbalista. Es importante señalar que movernos de cuento o folclor a tsikbal no significa simplemente reemplazar un término con otro. Parte de su propuesta de utilizar el tsikbal como punto de partida para la investigación académica, Juan Castillo Cocom, Ángel Cal, y Tomás Ramos Rodríguez explican que el tsikbal “es un concepto histórico y temporal”.⁵ Citando a la tesis inédita de uno de los alumnos de Castillo Cocom, Edber Dzidz Yam, afirman que el concepto va más allá de la mera conversación y diálogo es “la tensión entre evocación y la tríade olvido/recuerdos/memorias”.⁶

³ Stephens. *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatán*, 425.

⁴ Guillermo Bonfil Batalla *Pensar nuestra cultura* (Alianza Editorial: México, 1991), 49

⁵ Juan Ariel Castillo Cocom, Ángel Cal, and Tomás Ramos Rodríguez “El tsikbal: Paradigma de investigación maya” en Edgar M. Canul Góngora (Ed.), *Diálogos e intersaberes: Interculturalidad y vida cotidiana* (Chetumal, Mexico: Malú de Balam Publicaciones, 2015), 38.

⁶ Edber Dizd Yam, *Recuerdos para Olvidar: Antropólogos en el Tsik del Siglo XX* (inédito, 2013)

Aquí nos enfocamos en un solo tsikbal (que es más que un cuento) del canon folclórico yucateco, “El Enano de Uxmal,” con la intención de demostrar cómo este tsikbal aún se cuenta en los pueblos de Yucatán, y relacionar su mensaje con los diseños gubernamentales para explotar la tierra a través de megaproyectos tales como el llamado Tren Maya. Desde este punto de vista, el cuento no es una reliquia del pasado, y aún menos el relato que nos provee Stephens, dada su relevancia contemporánea. Este tsikbal supuestamente fantástico y del pasado remoto según folcloristas como Stephens, Carillo y Ancona, o Médez Bolio, en la actualidad sirve para mantener viva la memoria cultural del pueblo, y recordar quiénes pertenecían, pertenecen y pertenecerán a la tierra.

“La tierra es de quién la trabaja”: Versiones orales contemporáneas de “El enano de Uxmal”

Las dos versiones de “El enano de Uxmal” en las que se enfoca este capítulo fueron grabadas en el pueblo de Santa Elena como parte del proyecto de literatura oral “Tsikbal ich maáya.” Las grabaciones de estos y otros *tsikbalo'ob* se pueden encontrar en tsikbalichmaya.org. Desarrollado en colaboración con el narrador Mariano Bonilla Caamal, cuya narración es el tema del capítulo 4 del antes mencionado libro, este proyecto busca analizar la producción literaria oral maya yucateca desde sus propios términos y utilizar los recursos de la Academia occidental para apoyar el mantenimiento de la lengua maya en la región. Mariano y yo transcribimos los *tsikbako'ob* en maáya t'áan y los traducimos al español. A cambio de su participación, los narradores recibieron pagos en efectivo y una copia en DVD de su propia grabación. No argumentamos que estas historias sean de alguna manera más auténticas, no mediadas o más cercanas a la “realidad maya” que las versiones relacionadas con Stephens o cualquier otra persona. Son versiones grabadas de un performance original que sucedió, tal como el libro del *Popol wuj* es una transcripción de un performance.

La primera versión que analizaremos es la de Luis Gonzaga (conocido localmente en Santa Elena por el apodo de “José May”). Mis palabras están en negrita.

Bueno déjame pensar un poco, conozco algunas historias, mi difunto padre conocía 80.

¿Ochenta cuentos?

Yo era joven cuando me fui a trabajar a otros lugares, por eso no las escuché. Pero hay otras, otras historias. Hay una historia conocida en maya, una historia que trata de los asuntos de un rey, los asuntos de un rey. El rey de Uxmal y el rey de K'aba'.

Bueno, el rey de Uxmal y el rey de K'aba' tenían un acuerdo. El pescado del rey de Uxmal venía de México, llegaba al puerto de Chetumal, no sé exactamente qué tipo de transporte utilizaban en aquel entonces. Lo llevaban a una estación donde un corredor salía llevando el pescado al rey, después de un kilómetro se lo daba a otro, y este iba corriendo, hasta que el pescado llegaba a Uxmal. El pescado del rey fue traído desde Chetumal. A las 11 de la mañana los reyes de Uxmal y K'aba' almorzaban. La hechicera es quien trajo al rey de Uxmal su pescado. A las 11 a.m. el rey de Uxmal está comiendo, a las 11 AM el rey de K'aba' está comiendo. Pues bien, en aquel momento nadie había vencido al rey. La hechicera tenía un nieto al que cuidaba. Cuando ella iba a Noh Pat, había un lugar llamado Labnáj donde iba a buscar agua. Y ella, como era una hechicera, no tardaba mucho.

Así que su nieto, el enano, bueno el enano, se quedó en casa... Un día se dio cuenta de que donde su abuela guardaba el fuego había un instrumento sagrado enterrado. Así que empezó a cavar, y a cavar. La anciana nunca tardaba mucho, iba y venía, iba y venía. Por eso él hizo un agujero en el fondo de su jarra de agua antes de que se fuera.

Así que la hechicera llenó su jarra así, llenó la jarra así, hasta que se dio cuenta de que tenía un agujero. Puso el agua y casi se llenaba, pero entonces vio que no había nada. Regresó a su casa, llegó allí y vio que el enano había recuperado el instrumento sagrado. El enano lo tocaba. Toda la ciudad se sintió confundida porque no podían encontrar de dónde venía el ruido.

Así que el rey reunió a todos, reunió a todos, nadie lo tenía. Pero entonces alguien le dijo:

“Señor, el instrumento sagrado está se toca desde la casa de la hechicera”.

“Bueno, está bien”.

Y luego fueron a buscar a la hechicera.

“Ven aquí, el instrumento que se toca en tu casa, debes traérmelo”.

“Bueno señor, pero no hay nadie en mi casa. Solo, solo uno de mis nietos. Es muy pequeño”.

“Vale, pues tienes que traer a tu nieto. Tienes que traer el instrumento sagrado que está tocando, también”.

Y así llegó el día. El enano dijo:

“No es traerlo solo por traerlo, sabes que la persona que encuentre el instrumento sagrado será el nuevo rey”.

“Oh sí,” dijo el rey. “Crees que puedes derrotarme? Para ganar te van a romper los cocoyoles en la cabeza”.

Entonces el enano se puso a llorar y se fue. Cuando llegó a casa de su abuela estaba llorando.

“¿Por qué lloras?”

“Abuela, el rey me ha vencido. Le dije que no iba a llevarle el instrumento sagrado. Y me dijo que me van a romper los cocoyoles en la cabeza. Voy a morir”.

“Pues ve a decirle que no serán solamente unos cuantos que te rompen en la cabeza, sino que tendrán que romperte ocho kilos de cocoyoles en la cabeza”.

“Bien, rey, he decidido que no serán unos cuantos cocoyoles los que nos rompan en la cabeza, sino ocho kilos para mí y ocho kilos para ti”.

“De acuerdo”.

Así que firmaron los documentos, y cuando llegó el día el enano fue traído por su abuela. Lo colocaron allí: tup, tup, tup. A partir de esta altura le pusieron los cocoyoles en la cabeza, y luego le tocó el turno al rey. Cuando salió aquí fui a ver la película, la hizo un médico. Le pusieron el primero en la cabeza “tak”, y cayó muerto. Entonces el enano dijo: “Hoy seré coronado”. Los curas bailaban, los médicos bailaban, los gansos bailaban, los patos bailaban, todo el mundo bailaba. El enano bailaba con su abuela. Fue coronado, esa es la historia.

Bien

—¿Cómo fue?

—Estuvo bien.

—Sí, la hechicera de Uxmal. La hechicera de K'aba' fue asesinada por la hechicera de Uxmal, la hechicera de Uxmal fue asesinada por la hechicera de Maní. Así que solo quedó la hechicera de Maní, las demás estaban muertas. Eso es todo.

Realmente excelente

Es una historia muy antigua.

Humberto Bonilla Caamal, hermano mayor de Mariano, cuenta una segunda versión. Humberto es reconocido como un narrador excepcional de este tsikbal y tiene cierto grado de propiedad sobre él, al menos con Mariano. Nunca he escuchado a Mariano contar “El enano de Uxmal” y cuando estábamos al principio de nuestra colaboración solía decir a otros narradores que “ese ya lo tenemos” cuando empezaban a contar la historia del enano.

Esta es mi esposa. Llevamos cuarenta años casados, pero se enfada mucho. A veces incluso quiere pegarme. Ella pide mucho dinero. Tenemos cinco hijos, cinco. Muy bien, ve allí, voy a empezar la historia.

Te voy a contar lo que le pasó a una hechicera, una hechicera de una ciudad llamada Noj Paat. Noj Paat está a ocho kilómetros de Noj Káakab. A ocho kilómetros de Noj Káakab está la ciudad de Noj Paat.

Érase una vez en la ciudad de Noj Paat, una X-Tabay, es decir, una “hechicera” en español, mientras caminaba encontró un huevo. Así que encontró un huevo y lo cogió así y lo llevó a su casa. Allí en su casa lo puso junto al fuego, y junto al fuego empezaron a pasar los días, los días pasaron.

Salió un niño del huevo. Cuando el niño empezó a crecer, no crecía, el niño era un enano, no crecía. Así fue como el niño llegó a ver a la hechicera como su abuela. Un día el niño se dio cuenta de que su abuela cuidaba mucho el fuego, casi no se movía de allí. Cada vez que se acercaba se quedaba allí un buen rato, su abuela casi nunca se alejaba del fuego.

Entonces el pequeño, al que llamaban el enano, dijo: “¿Por qué mi abuela cuida tanto ese lugar? Tengo alejarla de allí para poder ver lo que

hay escondido”.

Entonces se le ocurrió al enano hacer un agujero en el fondo de la jarra de agua de su abuela. Hizo el agujero para que cuando ella fuera a por agua no se llenara rápidamente, y así poder cavar allí donde creía que había algo escondido.

Entonces hizo el agujero en la jarra de agua, y cuando su abuela fue a buscar agua, empezó a llenarla pero la jarra de agua no se llenaba. Entonces el enano empezó a cavar, cavó, y finalmente encontró dos cosas grandes así, que en español se llaman “platos” u “objetos planos.” Estaban hechos de oro.

Y cuando el enano las había desenterrado así, él las tocó con fuerza, y el sonido fue oído por el rey de Uxmal. Cuando el rey escuchó el sonido de esas cosas, les dijo a sus soldados o asistentes:

“Ve a ver a esa mujer en Noj Paat, ella tiene esas cosas que son nuestras para comunicarse”.

Así que muchos de los guerreros o los llamados “soldados” en español se fueron para traer al pequeño o al enano junto con su abuela. Los llevaron a Uxmal. Al llegar allí les preguntaron: “¿Por qué los has cogido? Esos pertenecen al rey, no son tuyos, simplemente los robaste. Por eso os vamos a matar mañana, a los dos”.

A esto la abuela del enano respondió: “Danos una oportunidad, no nos mates”.

Entonces se reunió toda la gente de todas las grandes ciudades alrededor de Uxmal, entre ellas las ciudades de K’aba’, Sayil, Labnaj, K’óox todas ellas, Noj Káakab, muchas ciudades. Dijeron: “Está bien, les daremos una oportunidad, no los mataremos de inmediato”.

Y el rey dijo: “De acuerdo, pero quiero que cuentes todas las hojas del ya’ax ch’e de allí, el árbol conocido como ceiba en español, en una sola noche. Si puedes contar todas las hojas antes del amanecer no te mataremos”.

Así, cuando se puso el sol, la abuela llamó a las hormigas, les dijo: “Venid aquí”. Así las hormigas se acercaron, y ella les dijo: “Esta noche vais a contar todas las hojas de la ceiba. Quiero que mañana, a las cinco de la mañana, cuando salga el sol, hayáis terminado. Si no, mañana nos van a matar. ¡Ayúdenos!”

“De acuerdo”.

Las hormigas empezaron a trepar por el tronco del árbol, subían y bajaban, arriba y abajo. Cuando salió el sol habían terminado de contar las hojas de la ceiba.

Cuando el rey llegó, de nuevo con todos los demás, con sus ayudantes, preguntó: “¿Los has contado?”.

“Los contamos”.

“Entonces, ¿está terminado?”

“Está terminado, aquí”.

Eso fue lo que dijeron, pero al rey no le gustó. Dijo que no lo creía, así que dijo: “Bueno, mis hombres lo contarán de nuevo”. Bueno, empezaron a contar. Les llevó tres días. Al final se dieron cuenta de que era como el enano y su abuela habían dicho, así era, habían terminado exactamente como decían.

Esto inquietó al rey. El rey, que es Ajaw en maya, entonces el Ajaw de Uxmal no estaba contento porque no iba a matar al enano que le había robado los platos. Así que dijo: “Quiero darte otra prueba. O te voy a dar otra *túuntaj óol*”. La palabra para prueba en maya es *túuntaj óol*.

“Entonces, ¿qué quieres?” , preguntaron.

“Quiero romperle los cocoyoles en la cabeza al enano. Quiero romper tres cocos en la cabeza del enano. Si no muere por los tres cocos, le daré, le daré todo esto, el palacio o la pirámide. Eso es lo que le daré”.

Así que el enano o el pequeño respondió: “De acuerdo, acepto que me rompas tres cocoyoles en la cabeza. Pero si no me muero después de que me rompan los tres cocoyoles en la cabeza, te los romperé a ti”.

A lo que el rey dijo: “De acuerdo”.

El rey pensó que cuando rompieron los tres cocoyoles en la cabeza del enano, este iba a morir. Así que la abuela buscó un casco para poner en la cabeza del enano. Nadie lo sabía, solo ella. Se lo puso así, y luego una peluca, le puso otra capa.

Así que al amanecer comenzaron a romper cocoyoles en la cabeza del enano, rompieron uno, pero no pasó nada. Luego rompieron otro ,pero no pasó nada. Entonces el rey dijo: “¡Ahora va a morir!”

Y rompieron otro pero no le pasó nada. Entonces el rey se asustó.

“Ahora te toca a ti, ven a sentarte para que te las rompan en la cabeza”, le dijo el enano.

Entonces llevaron al rey ante la gente de todos los alrededores, se sentó y cogieron un coco, se lo pusieron en la cabeza y lo golpearon. Cuando rompieron el coco en la cabeza del rey, este cayó muerto.

Así fue como la pirámide se conoció como “T'i ts'a na'atbili” en maya, que significa “Donde ocurrió el encantamiento”. Y ahí se quedó, así fue como el enano llegó a vivir a Uxmal, dejaron a Noj Paat.

Eso es todo.

Memoria, ideología, poder: una lectura de “El enano de Uxmal”

En cuanto a su estructura básica, estas dos versiones coinciden más o menos con la de Stephens citada arriba: hay un enano que derrota al rey de Uxmal en una prueba de fuerza, y como resultado de la victoria el enano asciende al trono de Uxmal. Sin embargo, es interesante que ambos narradores orales declaran que el enano descubre un instrumento y luego tiene que pasar por prueba. Es decir, se basan en una tradición profética maya anteriormente con raíces tanto en el *Popol wuj* como en los Libros del *Chilam Balam*. En la versión de Gonzaga desentierra un “elemento sagrado” (objeto sagrado) y en la de Bonilla Caamal el enano encuentra objetos llamados “platos”. Aunque ninguno de los dos nombra explícitamente estos “tunkul” y “hollín” o hace que el enano desentierre ambos instrumentos, no obstante, establecen una conexión directa entre los objetos encontrados y los instrumentos musicales. Cuando describe al enano tocando el “elemento sagrado”, Gonzaga gesticula como si tocara una flauta u otro instrumento de viento. Aunque Gonzaga parece no recordar, o quizás ni siquiera conocer, la palabra “soot,” su gesto para el instrumento comunica efectivamente el tipo de objeto al que se refiere con la expresión “elemento sagrado”. Del mismo modo, aunque Bonilla Caamal no utiliza la palabra *tunkul* para nombrar los instrumentos descubiertos por el enano en su relato, dice que el enano tocaba los platos al golpearlos entre sí. Al igual que el *tunkul*, los platos son instrumentos de percusión y mientras Bonilla Caamal narra este segmento, cierra los puños y los golpea juntos imitando al enano del *tsikbal*. Incluso si se afirmara que estos narradores han perdido las palabras mayas originales para estos instrumentos, estos aún existen en la memoria cultural maya a través de estos gestos físicos.

El acto de contar este episodio señala cómo el propio relato reproduce múltiples aspectos de la memoria cultural maya relacionados a la herencia cultural, la soberanía cultural y política y el derecho a gobernar. En su introducción al relato escrito de Domingo Dzul Poot sobre el enano de Uxmal titulado “El advino” (“el mago”), Alfredo Barrera Rubio señala que las pruebas que el enano debe soportar para derrotar al rey y obtener el trono nos recuerdan al llamado “Zuyua t’aan”, o “Lengua de Zuyua”, de los libros mayas yucatecos de Chilam Balam.⁷ Escritas en maya yucateco con letras latinas, estas obras de la época colonial marcan un esfuerzo sostenido por continuar la epistemología maya yucateca bajo el dominio español. Se conocen ocho versiones las cuales, en su mayoría, llevan el nombre de los pueblos en los que fueron “descubiertas,” siendo la más famosa de ellas el Chilam Balam de Chumayel. Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón dividen su contenido en ocho tipos distintos de texto: textos religiosos; crónicas y textos históricos; textos médicos; textos cronológicos/astrológicos; rituales; textos literarios; y textos sin clasificar.⁸ A sí como con el *Popol wuj* de los K’iche’, los estudiosos reconocen ampliamente que los libros contienen transposiciones de textos glíficos, y los autores de los libros a menudo lo insinúan.

El Zuyua t’aan en sí es una serie de acertijos o rompecabezas descifrables únicamente por quienes merecen ejercer el poder.⁹ En respuesta a una petición del sol con una cruz enterrada en su corazón y un jaguar verde bebiendo su sangre, por ejemplo, alguien bien versado en Zuyua t’aan debe producir un gran huevo frito que ha sido bendecido con la señal de la cruz y cubierto con un chile verde que ha comenzado a ponerse rojo.¹⁰ Los que no pasen esta prueba y otras similares “serán aprehendidos, y tristeza y espanto caerá sobre sus casas... y en la casas de los nobles entrará la muerte, no quedando ningún vivo”.¹¹ Dentro del contexto más amplio de la tradición literaria maya yucateca, es imprescindible no concebir no

⁷ Alfredo Barrera Rubio, “Introducción a la leyenda de El adivino.”, en *Leyendas y tradiciones históricas mayas: El adivino/La destrucción de la triple alianza*, por Domingo Dzul Poot (Mérida: Maldonado Editores, 2007), 21.

⁸ Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam* (México: FCE, 1948), 9.

⁹ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, 132.

¹⁰ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, 132.

¹¹ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, 135.

los cocoyoles en la historia del enano como cocoyoles actuales, ni afirmar que la demanda al enano de contar el número de hojas de la ceiba sea una demanda literal. Enraizados en Zuyua t'aan, estos desafíos son pruebas de realeza legítima conectadas con el conocimiento esotérico de los textos mayas. En cuanto al funcionamiento de Zuyua t'aan en el contexto colonial, Francesc Ligorred Perramon ha observado que “Zuyua,” la tierra mítica de donde proviene el nombre de Zuyua t'aan, no aparece en ningún diccionario colonial.¹² Dada esta notable ausencia, Zuyua t'aan constituye una forma codificada de la historia y mitología maya yucateca impenetrable y a menudo ignorada por los no-mayas.¹³

Del mismo modo, la escena en la que el enano descubre los instrumentos y las pruebas por las que tiene que pasar nos recuerdan el relato de los héroes gemelos Hunahpu y Xbalanque en el *Popol wuj*. Como se mencionó antes, el *Popol wuj* podría incluso calificarse como la grabación de un performance,¹⁴ ya que, por ejemplo, en un momento dado los propios autores rompen el marco de la narración para proponer que “bebamos por la narración y el recuento del engendramiento de Hunahpu y Xbalanque” (*Popol Vuh* 91). Al igual que el enano, durante su estancia en la casa de su abuela los gemelos héroes deben descubrir objetos “heredados” para llegar a su destino final, en su caso la pelota utilizada por su padre en el juego de pelota maya. Para ganar el tiempo suficiente para conseguir la pelota, distraen a su madre y a su abuela pidiéndoles un trago de agua. Luego los gemelos piden a un mosquito hacer un agujero en la jarra de su abuela para que no pueda llenarla. Aprovechando su ausencia, los gemelos consiguen la pelota con la ayuda de una rata amiga.¹⁵ Más adelante, en sus enfrentamientos con los Señores de Xibalbá, los gemelos deben superar las “pruebas” de sobrevivir a la noche en diferentes casas del inframundo.¹⁶ Sus soluciones a estos desafíos sugieren que, como en el caso del Zuyua t'aan de los libros del Chilam Balam, no se espera necesariamente el cumplimiento de tales

¹² Francesc Ligorred Perramon, *Mayas y coloniales: Apuntes etnoliterarios para el Yucatán del siglo XXI*, (Mérida: Maldonado Editores, 2001), 70.

¹³ Francesc Ligorred Perramon, *Mayas y coloniales*, 68.

¹⁴ Dennis Tedlock, *Introduction to Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, (New York: Touchstone, 1996), 30.

¹⁵ *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings* Traducido por Dennis Tedlock (New York: Touchstone, 1996), 111-12.

¹⁶ *Popol Vuh*, 119-29.

tareas literalmente, sino resolverlas de acuerdo con las normas metafóricas asociadas con el ejercicio legítimo de la autoridad.

Por muy intrigantes que sean estos paralelos narrativos, sería una exageración afirmar la existencia de una relación evolutiva directa entre el texto del *Popol wuj* y “El enano de Uxmal.” Más bien, aquí nos interesa esta intertextualidad como prueba de una preocupación general por la herencia cultural, representada por los instrumentos en el caso del enano y la pelota en el caso de los héroes gemelos. Es decir, esta escena resulta útil para la expresión de ciertas preocupaciones y, por lo tanto, ha sido adaptada a lo largo de los años a diferentes contextos. Ciertamente, dada la proliferación del *Popol wuj* en toda la región maya, tal vez podamos concluir que su versión está más cerca de ser adaptada de la versión “original” (o tal vez sea la original) de la que la escena de “El enano de Uxmal” es igualmente adaptada (adaptada en oposición a derivada). En esencia, en un momento dado la escena tal y como se cuenta en una obra como el *Popol wuj* sirvió como precedente narrativo sobre el que los narradores construyeron una nueva historia más adecuada a las realidades de Yucatán. Las cuestiones de la herencia cultural juegan un papel central en los dos, y un público ya familiarizado con la ideología que subyace a la primera está plenamente situado para interpretar la segunda.

Utilizando esta cuestión de la herencia cultural y el derecho a ella como punto de partida, en un contexto contemporáneo podemos leer “El enano de Uxmal” como una alegoría de la soberanía política y cultural de los mayas yucatecos. Esta lectura se ve reforzada por las asociaciones de la historia con Zuyua t’aan, tal y como se ha señalado anteriormente. El enano representa al pueblo maya bajo el dominio colonial y neocolonial, y los instrumentos representan los numerosos objetos culturales encontrados en sitios arqueológicos mayas excavados, no excavados, y saqueados en toda la península. Al igual que en la historia, cualquier persona que sea sorprendida con estos objetos será llevada ante las autoridades con control legal sobre estos objetos y, por delegación, sobre la cultura que estos objetos representan. Sin embargo, la propia existencia de estos objetos socava la autoridad de quienes pretenden poseerlos. El tunkul y el soot hacen sonar la presencia de otra autoridad más legítima dentro de la península, del mismo modo que los artefactos arqueológicos hablan de la presencia de las vibrantes y soberanas entidades políticas mayas que hace

tiempo ejercían el control político sobre la región. El descubrimiento de los objetos como presagio de su ascenso al trono implica que algún día los propios mayas podrán reclamar la soberanía que les es negada actualmente y asimismo recalca la continuidad de un derecho anterior.

Los desafíos a los que se enfrenta el enano son pruebas de legitimidad cultural similares a las de Zuyua t'aan en los libros de Chilam Balam. Aunque el rey utiliza estas pruebas como medio para prevenir que el enano le desplace en el trono, se expone a sí mismo como autoridad ilegítima al no poder superar las mismas pruebas. Por el contrario, al tener éxito en cumplir con estas tareas, el enano demuestra su derecho a la autoridad y toma el trono. Estas situaciones sostienen la alegoría de quién tiene derecho a controlar el territorio en la zona y sugieren la ilegitimidad de quienes actualmente pretenden ejercer este mismo control. Ciertamente, al igual que el enano, quizás el propio pueblo maya parece estar mal preparado para enfrentarse con los retos planteados por la política yucateca y/o mexicana. En términos materiales, las tasas de analfabetismo entre los mayas yucatecos contemporáneos siguen siendo altas, los de la comunidad maya tienden a estar en desventaja económica con respecto a los no mayas de la península, y aquellos que se autoidentifican cultural y lingüísticamente como “mayas” tienden a ser discriminados por los miembros de las culturas dominantes. La historia deja claro que, a pesar de estos aparentes obstáculos, los mayas sí tienen la capacidad de superarlos y reclamar lo suyo por derecho. Aunque muchos carezcan de los conocimientos “formales” de una educación de tipo occidental, como herederos de la civilización que produjo ciudades como Uxmal, poseen los conocimientos culturales necesarios para gobernar la península.

Conclusión

Centrándose en dos iteraciones de un solo tsikbal (más o menos un cuento o una historia) este capítulo ha mostrado cómo los narradores ejercieron el control cultural sobre la cultura maya y su entorno a través de su propia textualización del tsikbal “El enano de Uxmal.” A pesar de los cambios en la estructura de la historia, se puede argumentar que sí funciona como una alegoría de la realidad maya contemporánea cuando mantenemos en cuenta las propuestas gubernamentales como el llamado Tren Maya. Según el

poeta, pensador y activista Pedro Uc Be, este proyecto en particular no ha cumplido con sus promesas de construir hospitales y escuelas en la zona, y se lleva a cabo sin consultar al pueblo a pesar de que lleva el nombre del mismo. Al decir que “el gobierno no puede usar el nombre de las comunidades para continuar con el proyecto,” Uc Be demuestra cómo el nombre “Tren Maya” viola los derechos culturales del pueblo y los representa mal.¹⁷ En su libro *Resistencia del territorio maya frente al despojo*, el mismo autor pregunta con cierta risa sarcástica, “si un tren puede ser maya ¿por qué una boda con cocaína y diez asesinados en un hotel de cinco estrellas no puede ser maya?”¹⁸ En el contexto de este tsikbal no es irónico que una de las cosas que más ha impedido el progreso del mal nombrado tren no es la destrucción ambiental, sino la presencia de restos arqueológicos previamente desconocidos.¹⁹ Estos más bien sirven como evidencia de quienes pertenecían, pertenecen, y pertenecerán a la tierra, y quienes deben tender el poder de gestión en las relaciones con ella.

¹⁷ Aldo Munguía, “Comunidades no han visto beneficios prometidos por Tren Maya: Pedro Uc Be”. *El Financiero*. (5 de mayo, 2022). <https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2022/05/05/comunidades-no-han-visto-beneficios-prometidos-por-tren-maya-pedro-uc-be/>

¹⁸ Pedro Uc Be, *Resistencia del territorio maya frente al despojo* (México: www.ceccam.org, 2021), 11.

¹⁹ Carlos Rosado van der Gracht “outrage over threats to recently discovered Mayan ruins in the path of the Mayan train” *Yucatán Magazine*. (12 de diciembre, 2022). <https://yucatanmagazine.com/outrage-over-new-threats-to-recently-discovered-mayan-ruins-in-the-path-of-the-mayan-train/>

Capítulo 4.2

La rebelión de la palabra: Waldemar Noh Tzec y el arte de la autotraducción¹

*Rita M. Palacios
Conestoga College
Paul M. Worley
Appalachian State University*

<https://doi.org/10.61728/AE24120197>

¹ Esta contribución es una revisión del artículo de Worley (2017) “Máseual excluido/indio permitido: neoliberal translation in Waldemar Noh Tzec,” *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12:3, 290-314, y el capítulo “My Word Is My Rebellion: Waldemar Noh Tzec, K’anel, and the Refusals of Translation” del libro *Unwriting Maya Literature: Ts’ib as Recorded Knowledge* (Phoenix: University of Arizona Press, 2019) por Worley y Palacios.

U yóolil

Le xaak'al ts'üba' ku taamkach xokik bix le aj ts'üib maaya Waldemar Noh Tzec ku meyaj yéetel autotraducción ti'al u jets'ik u jóok'ol u ts'üib yéetel ti'al u k'uchul ti' aj xooko'ob ich kastelan t'aan, kalikil u chúumbesik u k'áatch'ita'al yéetel u k'eexel meyajilo'ob yo'olal le máasewal t'aano'ob tu noj lu'umil Mexico. Kex u máans-ts'üibta'al tak kastelan t'aan ma' u beetik u jach k'eexel le *discurso neoliberalo'*, le ba'ax ku yéensik yéetel ku p'éelilkuntik bix u wu'uyikubaj máak ichil u miatsilo'ob, jump'éeel éet xookil ich maa-yae' ku táasik jach k'a'ana'an k'áatchi'ob yéetel ku k'aat óoltik ka yana'ak ts'áaj óolil yo'olal le máasewal t'aano'obo'.

Resumen

Este ensayo analiza cómo el escritor maya Waldemar Noh Tzec juega con la autotraducción para asegurar la publicación y alcanzar un público lector de español, a la vez iniciando un proceso importante de cuestionar y subvertir las prácticas en torno a las lenguas indígenas del estado-nación mexicano. Aunque la traducción al español no produzca un cambio radical en el discurso neoliberal que reduce y homogeneiza identidades raciales y étnicas, una lectura simultánea del texto en maya genera importantes preguntas y hace un llamado para un compromiso con las lenguas indígenas.

El reconocimiento de los derechos lingüísticos de los ciudadanos plurilingües de México, gracias a la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas de 2003, es un notable logro de la reforma neoliberal. En comparación con Estados Unidos, un país sin una lengua nacional “oficial” cuya legislación reconoce numerosos movimientos proponentes del inglés como lengua oficial, la Ley General parece ser una de las leyes más progresistas aprobadas por los legisladores del hemisferio occidental durante los primeros años del siglo XXI. Esta ley no solo reconoce el derecho de los pueblos indígenas de México a sus lenguas ancestrales, sino además, en el artículo 7, decreta la responsabilidad del Estado mexicano de difundir las leyes y los mensajes en estas lenguas.² En otras palabras, la ley construye al Estado como una entidad sujeta a una especie de traducción intercultural, invirtiendo el típico flujo lingüístico unidireccional de conocimiento en lenguas indígenas al español. Los resultados materiales de estas políticas neoliberales son, sin embargo, más ambivalentes. A pesar del artículo 7, por ejemplo, una carta del 20 de agosto de 2009 dirigida a Enrique Fernández Nava López, exdirector del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), pregunta por qué los recibos escritos en lenguas indígenas por miembros de los gobiernos municipales deben ser traducidos para ser considerados válidos por el INALI. Los múltiples signatarios indígenas de la carta afirman que esta norma, “nos parece incongruente, tomando en cuenta que los recibos en francés, inglés y japonés no se les ha pedido traducción”.³ En resumen, una ley que garantiza los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas parece consolidar en la práctica un sistema en donde las lenguas indígenas se subordinan permanentemente al español y son solo legalmente válidas al ser acompañadas de una traducción a esta lengua.

En este contexto, el capítulo presente considera la producción poética del poeta y educador Waldemar Noh Tzec (1949-2020), miembro del famoso Taller de Calkiní y uno de los escritores más destacados del movimiento literario maya yucateco. Dado que Noh Tzec es un consuma-

² *Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas*. Traducido por Fidencio Briceño Chel, (México: CONACULTA, 2004) 5-7.

³ Sandra Rocío Cruz Gómez, et al., “Sandra Rocío Cruz Gómez et al a Enrique Fernando Nava López.” México. 20 de agosto de 2009, 2.

do poeta en español y trabajó como educador en Chiapas durante varios años, su obra en particular es un interesante punto de partida para hablar del activismo literario, el papel de la lengua y la autotraducción. Como señala Eva Gentes, “la decisión de escribir en una lengua originaria frecuentemente se asocia con un deseo de mantener viva la lengua originaria (del escritor) pero constituye una elección simple no obvia” puesto que los traductores desde estas lenguas y las posibilidades para la publicación monolingüe son casi inexistentes.⁴ En particular, aquí vamos más allá de la ya trillada “condición bilingüe” del escritor en lenguas originarias para señalar cómo la supuesta traducción de un texto en una lengua originaria al español puede ocultar los objetivos políticos, sociales y culturales del texto en la lengua originaria. No interpretamos tales instancias como malas traducciones, sino que las analizamos como momentos dentro de los cuales las ideologías del multiculturalismo neoliberal, por ejemplo, buscan enmarcar proyectos descoloniales aún presentes en el texto en la lengua originaria. Como nota Melissa Stocco en su libro sobre la autotraducción en la literatura mapuche, tal posicionamiento nos permite “pensar en un telos ético-político en la autotraducción [en las lenguas originarias] que pone en cuestión el paradigma monolingüe y monocultural castellano-occidental europeo”.⁵ Como evidencia la ya mencionada cuestión de los recibos, este tipo de traducción exige el discurso hegemónico del estado para la producción de textos en lenguas originarias las cuales acompañan simbólicamente los textos en español. A través de estos procesos todas las diferencias se trasladan a ese discurso hegemónico, reafirmando las normas y los valores del mismo. En este sentido, los textos en el español pueden ser considerados creaciones originales que potencialmente domesticarían sujetos originarios perturbadores. Esta disyunción entre el texto en una lengua originaria y el otro en español permite una multiplicidad de lecturas y posibilidades literarias.

Aquí argumentamos una lectura dual de dos textos de la colección *Noj Bálam/El Grande Jaguar* (1998) de Noh Tzec para ver y entender la do-

⁴ Eva Gentes, “Self Translation in Contemporary Indigenous Literatures in Mexico” en *Literary Self-Translation in Hispanophone Contexts-La autotraducción literaria en contextos de habla hispana* (Switzerland, Palgrave MacMillan: 2019), 95.

⁵ Melissa Stocco, *La autotraducción en la poesía mapuche* (New York: Peter Lang 2021), 10.

ble-conciencia del escritor en lenguas originarias. La doble conciencia es un concepto desarrollado por el sociólogo afroamericano W. E. B. DuBois que implica una especie de duplicidad psíquica del subalterno quien está “siempre mirando [a sí mismo] a través de los ojos de los demás”.⁶ Como tal, coincidimos con la posición de Paja Faudree, cuando especula la existencia de un movimiento hacia el reconocimiento pleno del bilingüismo de estos autores en esos momentos.⁷ Muchos de los poemas en este volumen, publicado como parte de la serie Maya Džiibo’ob, fueron escritos entre diciembre de 1994 y noviembre de 1995 cuando Noh Tzec era becario del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA) y del Instituto Nacional Indigenista (INI). Es decir, fueron escritos durante los dos años inmediatamente posteriores a la llegada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) al escenario internacional con el levantamiento del 1 de enero de 1994. Los textos analizados aquí provienen de una secuencia de cinco poemas en *Noj bálam* bajo el título “B”. Los dos primeros poemas de la secuencia, “Retrato hablado” y “Autorretrato,” describen las posiciones de sujeto degradado asignadas a los pueblos indígenas en el imaginario nacional mexicano y ofrecen una respuesta humanizadora a esas posiciones, respectivamente. Tras este diálogo, los tres poemas siguientes trazan la evolución de un sujeto indígena con el autocuestionamiento (“¿Maaxech?” “¿Quién eres?”), la politización y la celebración del levantamiento zapatista (“Tan in lískinba” “Me estoy alistando”), y finalmente la rebelión abierta (“Chan kuchdzón” “Soldadito”). Como veremos, los poemas se rebelan en contra de la traducción tanto en contenido como en forma y en su totalidad reflejan la doble-conciencia del poeta obligado a pensar y a escribir doblemente para públicos distintos.

“Retrato hablado”, “autorretrato” y los sujetos parlantes que desaparecen

“Retrato hablado” consiste en su totalidad en insultos comúnmente lanzados a los pueblos indígenas enunciados por un sujeto hablante no localizado. Estos insultos incluyen desde acusaciones de pereza, inutilidad, feal-

⁶ W. E. B. DuBois, *The Souls of Black Folk*. (New York: Penguin 1989), 5.

⁷ Paja Faudree, *Singing for the Dead: The Politics of Indigenous Revival in Mexico*. (Durham: Duke University Press 2013) 233.

dad y parentesco con el diablo, hasta el insulto del último verso, *indio*, que dada su carga simbólica en el imaginario mexicano, implica la totalidad de los otros insultos enumerados en el poema.⁸ Como nos recuerda Eduardo Subirats, durante el período colonial tales formulaciones negativas de “el *indio* demoníaco y perezoso” no solo eran emblemáticas de “un nuevo o un otro ‘orientalismo’” sino que también “tuvieron la fuerza de justificaciones de guerra y sirvieron como eficaces armas de destrucción”.⁹ A pesar de las permutaciones por las cuales este régimen de representación ha pasado a lo largo de los años, sigue siendo notable en su consistencia general. El *indio* incivilizado y demoníaco del período colonial se rearticula como un impedimento para la unidad nacional y el progreso después de la independencia así como una persona con necesidad de desarrollo a principios del siglo XXI. Incluso entre los mayahablantes de Yucatán, el término *indio* “es casi universalmente peyorativo”.¹⁰ Como sugiere el poema de Noh Tzec, desde la perspectiva de extranjeros occidentales, el *indio* es frecuentemente pasivo por definición, el objeto de la historia pero nunca su sujeto.

“Autorretrato” impugna los estereotipos negativos articulados en “Retrato hablado”, volviendo estas representaciones sobre sí mismas en un gesto de reivindicación étnica que contradice al *indio* de “Retrato hablado”. Mientras “Retrato hablado” está compuesto enteramente por adjetivos y evoca las imágenes impuestas por la cultura dominante de sujetos indígenas pasivos, “Autorretrato” representa un sujeto indígena activo capaz de autorrepresentarse. El poema se centra en el cuerpo de la voz poética y sus actividades cotidianas:

a veces
me limpio las lagañas
me limpio los mocos.¹¹

⁸ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam: tumben ik'tánil ti' maya t'an/El grande jaguar: nueva poesía en lengua maya* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1998), 79-80.

⁹ Eduardo Subirats, *El continente vacío* (México: Siglo XXI, 1995), 99.

¹⁰ Fernando Armstrong-Fumero, “A Heritage of Ambiguity: The Historical Substrate of Vernacular Multiculturalism in Yucatán, Mexico”, *American Ethnologist* 36, n.º 2 (2009): 303.

¹¹ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 80.

La voz poética describe actividades representativas de temas casi universales en torno a las funciones corporales, necesidades y placer. Como indican los últimos cuatro versos del poema, la voz masculina da sus razones:

porque estoy vivo
porque soy una persona
porque soy un ser humano
porque soy indio.¹²

Aquí el poema pasa de la humanidad universal del hablante a su particularidad humana, su condición de *indio*. Este gesto biológico afirma la humanidad última del *indio* y su condición de ser con los mismos derechos universales de cualquier otro sujeto humano. La reivindicación del término en este poema cuestiona los valores de la cultura dominante y sustituye las representaciones estáticas del poema anterior.

A pesar de estas aspiraciones, diríamos que los poemas no logran, en última instancia, perturbar el *ethos* asimilacionista del multiculturalismo neoliberal. Aunque los poemas reivindican al *indio* y humanizan una subjetividad *india*, lo hacen dentro de los límites de los términos impuestos por la cultura dominante de México y su historia. Después de todo, indio es una categoría racial europea, “una invención blanca” que “sigue siendo en gran medida una imagen blanca, si no un estereotipo”.¹³ El “Autorretrato” de Noh Tzec responde y reivindica el estereotipo negativo del *indio* pero, para el lector de la cultura dominante, deja intacto el marco eurocéntrico más amplio en el que el término sirve como punto de referencia clave. Es decir, el poema impugna el racismo pero no sustituye la noción o el concepto de indio por otro término representativo de los pueblos indígenas como agentes de sus propias historias fuera de las construcciones europeas. La subjetividad positiva del *indio* en “Autorretrato” encaja cómodamente con el perfil del *indio permitido* a medida que el estado multicultural neoliberal refina su aparato para incluir a dichos sujetos, con la formulación y reformulación de estos sujetos en los imaginarios nacionales, to-

¹² Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 80.

¹³ Robert Berkhofer, *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present* (New York: Vintage, 1979), 3.

mando prestadas las palabras de Ward Churchill (1998, 117), “asumiendo siempre la forma de una doctrina ‘inclusiva’, legitimando el actual status quo colonial” (énfasis en el original).

Leamos ahora las versiones mayas de estos dos poemas junto con sus homólogos en español, empezando por el último verso del segundo poema, “tu menel máseualen” porque soy un *máseual*.¹⁴ Como sugiere el *Diccionario Maya, indio* es una traducción literal de *máseual* en tanto que ambos términos tienen connotaciones de plebeyo.¹⁵ Es importante notar que se trata de un préstamo del náhuatl cuyo significado es también “plebeyo” o “gente común”.¹⁶ Curiosamente, la antología editada por Montemayor, *La voz profunda*, incluye una nota a pie de página de otro poema de Noh Tzec, en donde maseual “significa, ciertamente, *indio*, pero también campesino y, particularmente, gente común”.¹⁷ Además, a lo largo de la obra, *indio/máseual* parecería ser utilizado como un término de identificación panétnica de la forma en que el término *indígena* es comúnmente utilizado en el discurso académico. El pasaje de la dedicatoria lo confirma: el libro es para “in uetbatziloob / u maseualoob México”, traducido al español como “mis hermanos, los indios de México”.¹⁸ El significado *máseual/indio* aquí no se limita a la gente de Yucatán, los mayas yucatecos, o incluso los mayas en general, sino a todos los pueblos indígenas dentro de las fronteras de México. Como nos explica la intelectual Mixe Ana Matías Rendón en su magistral *La discursividad indígena: Caminos de la palabra*, no es una cuestión de aceptar las connotaciones de “indio” o no por parte del poeta, sino que un caso en el que “las mismas personas designadas como tales, le irán dando otra connotación”.¹⁹

Y claro: los matices de *máseual* escapan al término *indio*. Como señala Gabbert,²⁰ además de referirse a sí mismos como *cristiano'ob* “cristianos”

¹⁴ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 34.

¹⁵ *Diccionario maya* (México: Editorial Porrúa, 2001), 503.

¹⁶ *Diccionario maya*, 503.

¹⁷ Carlos Montemayor, ed. *La voz profunda: Antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas* (México: Joaquín Mortiz, 2004), 41.

¹⁸ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam* 6; 57.

¹⁹ Ana Matías Rendón, *La discursividad indígena: Caminos de la palabra* (México: Kumay, 2019), 28.

²⁰ Wolfgang Gabbert, “Sobre amigos y enemigos: La Guerra de Castas y la etnicidad

y *otsilo'ob* “pobres”, los rebeldes durante la Guerra de Castas de Yucatán (oficialmente 1847-1910) se referían a sí mismos como *másenales*, aunque Gabbert y otros estudiosos han cuestionado la idea de que los propios mayas concibieran este conflicto como el tipo de levantamiento racial sugerido por el título “Guerra de Castas”.²¹ Más bien, el nombre del conflicto muestra cómo la élite ladina utilizó el espectro de una guerra de razas para cerrar filas durante un conflicto que, desde una perspectiva rebelde, tenía más relación con la clase social y económica.²² Sin embargo, cabe agregar que *másenal* sigue en uso entre los descendientes mayahablantes de aquellos rebeldes, habitantes del hoy conocido como el estado de Quintana Roo²³ y sigue siendo empleado como término de identidad por los mayahablantes de toda la península.²⁴ Aunque se puede decir que el término “se refiere a la pobreza más que a la etnicidad como tal”,²⁵ no deja de ser un término de identidad en lengua maya connotador de la diferencia con respecto a quienes tienen el poder. Además, y a diferencia de la definición del *Diccionario Maya* citada anteriormente, muchos autodenominados *másenales* en Quintana Roo rechazan el “equivalente” “español *indio*”,²⁶ y otros han sugerido que el término *mestizo*, usado en Yucatán para designar a una persona indígena, es de hecho una mejor transposición de *másenal*.²⁷

en Yucatán”, *Estrategias identitarias: Educación y antropología en Yucatán*, editado por Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda (Mérida: Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 31-A, 2004), 71.

²¹ Ramón Berzunza Pinto, *Guerra social en Yucatán* (Guerra de castas) (Mérida: Maldonado Editores, 1997); Miguel Angel Astor-Aguilera *The Maya World of Communicating Objects: Quadripartite Crosses, Trees, and Stones* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010); Wolfgang Gabbert, “Social Categories, Ethnicity, and the State in Yucatán, Mexico”, *Journal of Latin American Studies* 33 no. 3 (2001); Wolfgang Gabbert, “Sobre amigos y enemigos”.

²² Wolfgang Gabbert, “Social Categories”; Wolfgang Gabbert “Sobre amigos y enemigos,” 77.

²³ Paul Sullivan, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between Two Wars* (Berkeley: University of California Press, 1991), 220-21

²⁴ Quetzil E. Castañeda, “No Somos Indígenas!”: Gubernamentalidad y la Identidad Maya de Yucatán”, *Estrategias identitarias: Educación y antropología en Yucatán*, editado por Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda (Mérida: Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 31-A, 2004) 19.

²⁵ Fernando Armstrong-Fumero, “A Heritage of Ambiguity,” 7.

²⁶ Wolfgang Gabbert, “Social Categories,” 472n49

²⁷ Fernando Armstrong-Fumero, “A Heritage of Ambiguity,” 304.

Se podría explicar este deslizamiento entre *indio* y *máseual* como una simple cuestión de imposibilidad de traducción directa, reconociendo la pérdida de significados en cualquier acto de traducción así como la omisión de significados alternativos. Sin embargo, e incluso en este caso, estos poemas cargan con el espectro del ethos multicultural del Estado neoliberal. Comentando los resultados paradójicos del multiculturalismo neoliberal en un artículo en donde *indio* y *máseual* son conceptos ampliamente intercambiables, Gabbert nota que “las opiniones afirmativas sobre la cultura maya que tiene la clase media etnificada reproducen muchos de los estereotipos generales del público nacional”.²⁸ Además de la preferencia de la glorificación de los triunfos de antaño de la civilización maya por sobre el presente maya, Gabbert encuentra que la política lingüística de la península promueve una versión artificialmente pura del maya yucateco, de manera que el habla cotidiana de la mayoría de los hablantes de maya es “denigrada como contaminada, degenerada y de valor inferior”, y se les debe “exigir [a los hablantes] que aprendan laboriosamente el maya ‘real’, ‘verdadero’, creado por los intelectuales (*bach maya*)”.²⁹ Teniendo en cuenta que el hablante promedio de maya yucateco entendería *indio* o *máseual* al conversar o leer en maya o español, ¿por qué traducir los términos? La respuesta, por supuesto, se encuentra en la noción artificial de pureza lingüística exigida por el estado multicultural neoliberal en la producción de textos bilingües. Independientemente de cómo los hablantes de maya utilicen comúnmente cualquiera de las dos palabras, una debe ser reivindicada por el maya y la otra por el español, y deben ser traducciones la una de la otra.

En este contexto, y en contraposición a *indio*, *máseual* en estos poemas significa una presencia maya más allá de las fronteras del estado-nación, una historia alternativa que interroga al estado-nación desde sus propios términos y cuya propia existencia pone en duda la legitimidad de tal estado-nación. Además, la afirmación positiva de la identidad aquí es paralela a movimientos similares, como se observa en la obra de Calixta Gabriel Xiquín,³⁰ o en la obra reciente de la activista e intelectual mixe Yásnaya

²⁸ Wolfgang Gabbert, “Social Categories,” 478.

²⁹ Wolfgang Gabbert, “Social Categories,” 479 [cursiva en el original].

³⁰ Ver análisis de Alicia Estrada, “The (Dis)Articulation of Colonial Legacies in Calixta

Elena Aguilar Gil. En “Ēētes, atom. Apuntes sobre la identidad indígena”³¹ Aguilar Gil detalla los desafíos epistémicos implícitos en un cambio hacia la comprensión de la identidad desde el interior de estas comunidades. Como explica, no solo su lengua, el mixe, no tiene un término traducible como “indígena”, sino más bien, desde la perspectiva mixe, el mundo está formado por *ayuuk jä’äy* “mixes” y *akäts* “no mixes”. Como señala al final del artículo, el reto para el lector no mixe es aceptar su existencia dentro de las formas mixes de entender el mundo como *akäts*, y “eso también es bueno”.³² En cuanto a si los mayas de Yucatán harían una conexión similar respecto a la incompatibilidad del *máseual* con el *indio*, Fidencio Briceño Chel señala a los rebeldes *máseuales* como prueba: “los mayas nunca fueron conquistados del todo—muchos dirían que más bien fueron invadidos, pero no dominados”.³³ En el espacio de una sola palabra, pues, hemos pasado de un proyecto que, en última instancia, reafirma el estado-nación y busca la inclusión bajo el paraguas del multiculturalismo neoliberal a un proyecto decolonial que desenmascara la colonialidad del poder y evoca imágenes de sangrienta rebelión anticolonial. En resumen, *máseual* connota una autonomía indígena en tensión y más allá del control del estado-nación mexicano desde siempre.

Este cambio en la subjetividad poética resuena en el resto del poema, al producirse las funciones corporales, las necesidades y los placeres de la voz poética:

tu menel kuxaanen
 tu menel maaken
 tu menel uíniken
 tu menel máseualen.
 porque estoy vivo
 porque soy una persona

Gabriel Xiquín's *Tejiendo Sucesos en el Tiempo/Weaving Events in Time*, *Romance Notes* 51 no.1 (2011): 137-47.

³¹ Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Ēētes, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena”, *Revista de la Universidad de México*, 18 (2017): 20.

³² Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Ēētes, atom” 23.

³³ Fidencio Briceño Chel, “Los (nuevos) usos de la lengua maya ante la ley general de derechos lingüísticos”, *Los mayas contemporáneos*, editado por Julio Roberto Jiménez, Ever Canul Góngora, y Manuel Buenrostro Alba (México: Plaza y Valdés, 2008), 89.

porque soy humano
porque soy un máseual.³⁴

Es decir, el poema no le devuelve la humanidad al *indio* oprimido (como en la versión en español del mismo poema) sino que la reclama para el *máseual* en estado de rebeldía, un cambio de énfasis decolonial que normaliza la oposición al estado-nación y sus prácticas, debido a la articulación de los mayas como sujetos de su propia historia con el término *máseual*. De esta manera, el poema legitima y humaniza esta otra historia. En consonancia con este tono, el propio poema se titula “In tzol xikin”, traducible como “Lo que aconsejo” o, más libremente, como “Lo que yo digo” (en contraposición al “Autorretrato” en español). La expresión *tzol xikin* se traduce fácilmente como “consejo”, pero pierde las connotaciones de orden, clasificación y ordenamiento sugeridas por la palabra maya *tzol*.³⁵ Por lo tanto, el poema no es solo un consejo o el autorretrato descrito en el texto en español. Más bien, sugiere un reordenamiento poético del estado de cosas esbozado en el primer poema, “U tzol xikin dzul”.

Recordando el título en español del primer poema “Retrato hablado”, es importante señalar una mejor traducción del título en maya, “Lo que dice el *dzul*”. Mientras el primero origina desde la posición de un sujeto no localizado, incorpóreo, el segundo es bastante claro con respecto a quién o qué está hablando: un *dzul*. Las traducciones del *Diccionario Maya* enfatizan la asociación del término con lo extranjero y con las personas de ascendencia europea,³⁶ a lo cual podemos añadir las glosas de Ronald Loewe de “no maya” y de “individuo de alta posición social”.³⁷ Peter Hervik resume las relaciones interétnicas que connota el *dzul* describiendo el término como “una especie de categoría global que comprende a aquellos individuos que son desagradables, envidiados, ricos, económicamente capaces, admirados o tecnócratas, que tienen en común la falta de familiaridad con las formas de vida locales... El rasgo más común de la categoría *ts'unul* es un conjunto de valores y elementos culturales occidentales” (cursiva en el ori-

³⁴ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 34.

³⁵ *Diccionario maya*, 863.

³⁶ *Diccionario maya*, 892.

³⁷ Ronald Loewe, *Maya or Mestizo?: Nationalism, Modernity, and Its Discontents* (Toronto: University of Toronto Press, 2010) 169.

ginal).³⁸ Por último, Armstrong-Fumero afirma la aplicación del término a los “hablantes mayas de comunidades rurales que han cultivado hábitos y habla urbanos”,³⁹ lo cual implica la posibilidad de costumbres urbanas y el desprecio a sus homólogos más rurales. Así, el título del poema muestra explícitamente cómo un otro cultural no-maya construye a los sujetos mayas, convirtiendo a los lectores no-mayas de la obra (en los dos idiomas) en copartícipes. Pasamos, entonces, de un poema en español en donde se articula la discriminación generalizada a la que se enfrentan los pueblos indígenas a algo muy diferente, un espejo frente al rostro del lector no maya.

No debe pasar desapercibida la presuposición en el poema de un acto previo de traducción del discurso de odio en español al maya, acto el cual afecta directamente una provincialización decolonial parodiada del español. Teniendo en cuenta la más apta traducción del título del poema, “Lo que dice el *džul*”, tenemos aquí un entrecruzamiento de lenguas cuando el texto maya se refiere a su equivalente en español. Cada palabra del poema aparece entre comillas para darle un giro irónico al estar, en palabras de Bajtín, “orientadas hacia el objeto, pero también hacia la palabra de otro, una palabra parodiada sobre el objeto que en el proceso se convierte *ella misma* en una imagen”.⁴⁰ El poema ofrece una respuesta irónica al discurso de odio en español, ya que, citando a Judith Butler, “constituye la ‘desoficialización’ de lo performativo, su expropiación por medios no ordinarios”.⁴¹ La transformación del discurso de odio en español a poesía en lengua maya le resta al estado de oficialidad del idioma hegemónico y a las relaciones sociales asimétricas que el discurso del *džul* reproduciría. A través de este acto de traducción paródica, estos insultos se convierten en un ejemplo de lo que Butler llama “una repetición en el lenguaje que fuerza el cambio”,⁴² un ejemplo del tipo de discurso insurreccional que constituye “la respuesta necesaria al lenguaje injurioso”. Cerrando un poema com-

³⁸ Peter Hervik, *Mayan People within and Beyond Boundaries: Social Categories and Lived Identity in Yucatán* (New York: Routledge, 2003), 27.

³⁹ Fernando Armstrong-Fumero, “A Heritage of Ambiguity,” 7.

⁴⁰ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, traducido por Caryl Emerson y Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 61.

⁴¹ Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997), 160.

⁴² Judith Butler, *Excitable Speech*, 163.

puesto casi enteramente por adjetivos, el verso final dice: “máseualech” o ‘eres un maseual’.⁴³ Con la terminación *-ech*, la cual nos pone frente a un *tú* indígena, esta traducción de la palabra *indio* subraya con finalidad e ironía la irreductibilidad mutua de *indio* y *máseual*. Es decir, *máseual* apunta tanto al *indio* reductor y despectivo en el idioma español así como a la otra historia que inevitablemente escapa esa traducción. Esta otra historia desaparece rápidamente a través de la traducción neoliberal y, como tal, permanece inaccesible para el lector monolingüe de español o inglés.

¿Quién eres?: revolución y palabra

Dentro de este contexto, examinamos las fisuras en torno al lenguaje, la raza, la representación y el estado-nación en los tres poemas de cierre de esta sección, tópicos también presentes en los poemas iniciales de la secuencia, así como la relación intercultural entre el lector, el poeta y los pueblos de México en general a través del texto. El tercer poema, “¿Maaxech? ¿¿Quién eres?” sugiere una respuesta en los siguientes versos:

kex ka a pit u pix a uich
dzule má bin u k'ajoltikech
aunque te hayas quitado la máscara
el dzul no te conocería.⁴⁴

Más bien, nos dice la voz poética, el *dzul* se enfoca en el indígena como sujeto racializado sin nunca verlo realmente. Estas líneas resuenan profundamente con la doble conciencia, pues el *dzul* es ipso facto incapaz de reconocer al sujeto indígena en una posición de diferencia. Además, hay que tener en cuenta que, como deja claro el propio título de la antología de escritura indígena editada por Montemayor, *La voz profunda* (2004), desde la perspectiva del nacionalismo mexicano del siglo XXI, la producción de literaturas indígenas desenmascara en cierto modo el “México profundo” de Bonfil Batalla para el lector mexicano no indígena. El poema de Noh Tzec cuestiona conscientemente la eficacia de este desenmascaramiento, incluso al participar en este mismo proceso. Además, al llamar la atención

⁴³ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 34.

⁴⁴ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 35.

sobre la impotencia de estos proyectos gubernamentales de “conocer al otro indígena” (nuestro énfasis), los poemas abogan por nuevas maneras de entender las relaciones interculturales en México, maneras puestas en práctica en forma y contenido en los poemas mismos. Como es lógico, y en consonancia con las ofuscaciones de la traducción exploradas anteriormente, aquí la palabra *dʒul* se traduce al español como blanco,⁴⁵ una estrategia que racializa a los no mayas como blancos y evita implicar al sujeto nacional mexicano mestizo. Así, el poema en español busca la solidaridad interétnica dentro de un México multicultural, mientras que el poema en lengua maya cuestiona directamente si los sujetos mexicanos eurocéntricos serán capaces de reconocer y respetar a los pueblos indígenas desde una posición de diferencia étnica, racial, lingüística y cultural.

Este deslizamiento es aún más evidente cuando la voz poética le dice al el destinatario del poema,

má pitik u pix a uich
 tené en k'ajólech
 tumén kin paktikech yétel u yich in puksík'al.
 no te quites la máscara
 Te conozco
 porque te veo con los ojos de mi corazón.⁴⁶

En este caso, el llamado a la solidaridad del hablante margina aún más los discursos nacionales dedicados a la inteligibilidad del sujeto indígena según las normas de la nación mexicana, sustituyéndolos por un tipo de comprensión basada en el reconocimiento mutuo. De manera reveladora, el hablante del poema se torna hacia un encantamiento ritual para invocar al destinatario como un ser relacionado con los vientos de los cuatro puntos cardinales, como hijo de la lluvia, el sol, el maíz y la tierra, así como hijo del jaguar, terminando con un reconocimiento,

tumén teché jajal maakech
 tumén teché jajal uinikech
 porque eres uno de los verdaderos hombres
 porque eres uno de los verdaderos humanos⁴⁷

⁴⁵ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 81.

⁴⁶ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 35.

⁴⁷ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 36.

Vemos un parentesco entre esta expresión y el nombre de los mayas lacandones para sí mismos, *jach winik*, *jajal uinik*, traducido aquí como “humanos verdaderos” y en español como “un humano verdadero”.⁴⁸ Así el poeta retoma el poder de nombrar presente en los dos primeros poemas. Sin embargo, al evitar el uso del término *máseul*, el hablante alinea el término de identidad de otro grupo maya con una expresión en su propia lengua, un profundo gesto de solidaridad interétnica maya en la medida en que sugiere una verdadera aceptación panmaya de las múltiples manifestaciones de lo maya que deben ser, y de hecho son, entendidas dentro de y según sus propias diferencias epistemológicas y ontológicas. En otras palabras, conectar *jach winik* con *jajal uinik* promulga el reconocimiento entre los miembros de los diferentes grupos mayas relatados en el poema, construyendo una unidad panmaya desde la diferencia en lugar de una insistencia en la similitud homogeneizadora.

Siguiendo esta trayectoria de solidaridad interétnica y panmaya, el cuarto poema de la secuencia, “Tan in lískinba” (“Me alisto”), consolida la identificación del hablante con una política maya de liberación revolucionaria y arroja más luz sobre la actuación maya y la estética decolonial del ts'üib.⁴⁹ En lugar de inspirarse directamente en un movimiento armado, al despertarse por la mañana el hablante reflexiona sobre cómo un rueseñor teje su canción,

ichil k'abché
 ichil en xikin
 ichil in puksik'al.
 en las ramas de los árboles
 en mis oídos
 en mi corazón.⁵⁰

Esta canción se describe en el contexto de un vigoroso grajo que canta,
 ti tuux ku tich'ik u koj
 ti tuux ku tich'ik u soj k'ay

⁴⁸ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 82.

⁴⁹ En *Unwriting Maya Literature* planteamos el uso del concepto maya ts'üib para ir más allá de la palabra escrita y romper con el análisis literario tradicional. Ts'üib, según lo describen los intelectuales mayas Irma Otzoy, Pedro Uc Be y Gaspar Pedro González, incorpora múltiples textualidades y genera múltiples significados.

⁵⁰ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 36.

tak tu káanalil múnyal
 tak tu káanalil k'in
 tak tu káanalil kaan.
 a donde sea que apunte su pico
 a donde quiera que sus fuegos su aguda canción
 hasta las alturas de las nubes
 hasta las alturas del sol
 hasta las alturas de los cielos.⁵¹

El canto del ruiseñor hace eco con la idea de Vološinov sobre el lenguaje como una entidad íntimamente individual en formas que paradójicamente construyen a ese individuo en relación con una comunidad.⁵² Sin embargo, recordando el concepto ts'ib, la canción no se canta simplemente, sino se “teje” al pasar por los oídos del hablante, conectando su corazón con su entorno natural. El canto casi indiscriminado y orientado al exterior manifiesta el posible poder de ese modo de producción artística en tanto al trasladarnos de la conexión íntima entre el ruiseñor y el hablante a un grito omnipresente y no menos conectado con el cielo. Es importante destacar que el hablante entiende este canto orientado hacia el exterior como un arma metafórica a través del uso del verbo *tich'ik*, traducido como “apuntar” y “disparar” más arriba. Este momento del poema marca, por tanto, el instante en que la voz poética se da cuenta del potencial inherente de una especie de rebelión literaria performática, “rebelándose con palabras” alistándose en el movimiento zapatista con sus “armas sonoras de guerra”, sus “palabras de fuego”, y gritando “¡kuxlak máseual!” “¡viva el máseual!”⁵³ Con este enunciado pasamos de las luchas por la pertenencia y la identidad de los tres primeros poemas a la afirmación sin tapujos de una presencia indígena activa aliada explícitamente con el movimiento zapatista cuando el hablante grita “¡viva Zapata!” y “¡viva Marcos!”. El orador se entiende ahora a sí mismo como un soldado que utiliza las palabras como armas. Esta comprensión se presta fácilmente a ser leída como una declaración

⁵¹ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam* 36.

⁵² V.N. Vološinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, traducido por Ladislav Matejka y I. R. Titunik (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 25-41.

⁵³ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 36.

sobre los propios poemas y sobre el lenguaje y su uso en los movimientos literarios indígenas contemporáneos.

El poema final de la secuencia, “Chan kuchdzón”, pone de relieve la imposibilidad de reprimir este tipo de rebelión lingüística cuando el rebelde *másenal* lleva sus armas a una plaza del pueblo y pasa bajo la mirada vigilante de un soldado mexicano. Aunque el soldado lo registra repetidamente, la voz poética señala que el soldado está preparado para luchar en una guerra convencional y, como tal, está buscando las cosas equivocadas. La búsqueda del soldado y, por extensión, los esfuerzos del Estado mexicano por reprimir la rebelión, son en vano en vista que el propio cuerpo del hablante y su lenguaje son su principal arma de resistencia, siendo sus municiones,

en chi
en koj
en uak'
en kal
en t'an
en tzeek
mi boca
mis dientes
mi lengua
mi garganta
mi voz
mis palabras⁵⁴

Es decir, el cuerpo mismo del sujeto indígena desafiante plantea un profundo desafío al estado mexicano porque este y sus agentes no pueden reconocer la presencia de tal rebelión ni, tal vez, como en los cuatro poemas anteriores, concebir la posibilidad de tal sujeto indígena. Escrito poco después del levantamiento zapatista y, por tanto, en un momento en el que el estado de Chiapas convulsiona bajo la respuesta militar del gobierno mexicano hacia los rebeldes zapatistas, el poema prevé el fracaso de las políticas gubernamentales destinadas a suprimir el movimiento zapatista y los ideales que representa. Además, al darle cuerpo al lenguaje y plantear las palabras como armas en esta rebelión, el poema sitúa las cuestiones del

⁵⁴ Waldemar Noh Tzec, *Noj bálam*, 84.

lenguaje y la traducción al frente para entender los movimientos literarios indígenas y sus relaciones con sus respectivos estados. Nótese que Briceño Chel cierra su artículo sobre la ley mexicana de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas con estos mismos versos.⁵⁵ Una cosa es escribir y ser traducido, y otra muy distinta, quizás, es que los miembros de una cultura dominante lean y entiendan la producción cultural de los sujetos subalternos. De hecho, si se leen estos poemas en español, la rebelión lingüística radical y la afirmación de una subjetividad *másenal* en los poemas mayas, así como la rebelión articulada por el hablante en “Soldadito”, pasan desapercibidas.

Conclusión

Es obvia la necesidad de cierto grado de competencia lingüística para leer un texto bilingüe de la manera aquí planteada, aunque esta estipulación no implica en absoluto esta lectura bilingüe como forma única de leer o acercarse a la producción literaria bilingüe. La producción literaria bilingüe es una condición previa a la publicación en el México multilingüe, y la mayoría de los pueblos indígenas de México y del resto de América Latina leerán estos poemas y otros textos en español. Dicho esto, esta circunstancia no significa no leer a través de los textos en español y en maya, y mucho menos leer simplemente el texto maya. En esencia, el lector se acerca intelectualmente a la comprensión de las lenguas, las “literaturas” y las culturas indígenas, ya que la obra de Noh Tzec invita tanto a los lectores no mayas como a los mayas a comprometerse con el texto en lengua indígena y en lengua española mientras se mueven físicamente de un lado a otro para representar el texto bilingüe. Quisiéramos concluir el presente capítulo afirmando el juego de Noh Tzec con las tensiones de ininteligibilidad y desconocimiento entre el estado y los sujetos mayas a lo largo de esta serie de cinco poemas. Tal vez ya no les corresponda a los pueblos indígenas incorporarse a los estados-nación latinoamericanos y a sus proyectos nacionalizadores, sino les corresponda, más bien, a los estados-nación y a sus ciudadanos entender la indigenidad desde la diferencia y adaptar sus políticas culturales, políticas y económicas en consecuencia.

⁵⁵ Fidencio Briceño Chel, “Los (nuevos) usos”, 98-99.

Sorprendentemente, Noh Tzec ha escrito una secuencia de poemas que exigen a su lector hacer precisamente eso, esbozando cómo, como medio para cooptar la producción literaria indígena, la traducción neoliberal puede, de hecho, aumentar nuestra conciencia sobre la dinámica del poder dentro de estos textos. Para aquellos quienes pueden leer estos textos a través de las lenguas también puede facilitar paradójicamente aquello mismo que pretende opacar, la expresión independiente de las voces indígenas en lenguas indígenas.

Referencias

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena. “Ēëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena”. *Revista de la Universidad de México* 18 (2017): 17-23.
- Armstrong-Fumero, Fernando. “A heritage of ambiguity: the historical substrate of vernacular multiculturalism in Yucatán, Mexico”. *American ethnologist* 36, no. 2 (2009): 300-316.
- Astor-Aguilera, Miguel Angel. *The Maya world of communicating objects: Quadripartite Crosses, Trees, and Stones*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.
- Bakhtin, M. M. *The dialogic imagination: Four Essays*. Traducido por Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Berkhofer, Robert F. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Vintage, 2011.
- Briceño Chel, Fidencio. “Los (nuevos) usos de la lengua maya ante la ley general de derechos lingüísticos”. En *Los mayas contemporáneos*. Editado por Roberto Jiménez, et. al., 87-101. México: Plaza y Valdés, 2008.
- Butler Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge 1997.
- Castañeda, Quetzil E. “No somos indígenas!?: Gubernamentalidad y la identidad maya de Yucatán”. En *Estrategias identitarias: Educación y antropología en Yucatán*. Editado por Castillo Cocom y Castañeda, 1-30. Mérida: Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 31-A, 2004.
- Cruz Gómez, Sandra Rocío, et al. “Sandra Rocío Cruz Gómez et al a Enrique Fernando Nava López”. 20 de agosto de 2009.
- Diccionario maya*. México: Editorial Porrúa, 2001.

- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Penguin Classics, 1989.
- Estrada, Alicia. "The (Dis)Articulation of Colonial Legacies in Calixta Gabriel Xiquín's *Tejiendo Sucesos en el Tiempo/Weaving Events in Time*". *Romance Notes* 51 no.1 (2011): 137-47.
- Faudree, Paja. *Singing for the Dead: The Politics of Indigenous Revival in Mexico*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Gabbert, Wolfgang. "Sobre amigos y enemigos: la Guerra de Castas y la etnicidad en Yucatán". En *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*, editado por Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda, 61-90. Mérida: Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 31-A, 2004.
- Gabbert, Wolfgang. "Social categories, ethnicity and the state in Yucatán, Mexico". *Journal of Latin American Studies* 33, n.o 3 (1 de agosto de 2001): 459-84.
- Gentes, Eva. "Self Translation in Contemporary Indigenous Literatures in Mexico". En *Literary Self-Translation in Hispanophone contexts - La autotraducción literaria en contextos de habla hispana*, editado por Lila Bujaldón de Esteves, Belén Bistué y Melisa Stocco, 75-102. Switzerland, Palgrave MacMillan: 2019.
- Hervik, Peter. *Mayan people within and beyond boundaries: Social Categories and Lived Identity in the Yucatan*. New York: Routledge, 2003.
- Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. Traducido por Fidencio Briceño Chel, 5-7. México: CONACULTA, 2004.
- Loewe, Ronald. *Maya or mestizo?: Nationalism, Modernity, and Its Discontents*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- Montemayor, Carlos, ed. *La voz profunda: antología de la literatura mexicana contemporánea en lenguas indígenas*. México: Joaquín Mortiz, 2004.
- Noh Tzec, Waldemar. *Noj bálam: tumben ik'tánil ti' maya t'an/El grande jaguar: nueva poesía en lengua maya*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1998.
- Pinto, Ramón Berzunza. *Guerra social en Yucatán: Guerra de Castas*. Mérida: Maldonado Editores, 1997.
- Rendón, Ana Matías. *La discursividad indígena: Caminos de la Palabra escrita*. México: Kumay, 2019.
- Stocco, Melisa. *La autotraducción en la poesía mapuche*. New York: Peter Lang, 2021.

Subirats, Eduardo. *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI, 1994.

Sullivan, Paul. *Unfinished conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Voloshinov V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Traducido por Ladislav Matejka y I. R. Titunik. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Worley, Paul. “Máseual excluido/indio permitido: Neoliberal Translation in Waldemar Noh Tzec”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12 (3): 290-314 2017.

Worley, Paul, y Rita M. Palacios. *Unwriting Maya Literature: Ts'übil as Recorded Knowledge*. Phoenix: University of Arizona Press, 2019.

Capítulo **4.3**

El monte y otros demonios: ¿en busca de género o *En busca de María Uicab?*

S.B. West

Northwestern University, Evanston, Illinois, Estados Unidos, Abiyala colonizada

<https://doi.org/10.61728/AE24120203>

U yóolil

Le ts'üba' ku k'ubik wa jayp'eel taamkach tuukulo'ob yo'osal u popolts'übil Georgina Rosado yéetel Carlos Chablé, *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil María Uicab* (2021), tuukulo'ob belbesa'an uti'al u xaak'alxokta'al ti' xch'uup yéetel xiib ichil u k'a'ajbesajil le ma' enaj u k'aba'ta'al u "Ba'atelil le Ch'i'ibalo'obo", u li'ik'ilba'atelil mas xanchajij ichil u náajatbilil way te tu jaatsillu'um yóok'ol kaabe'. Le múuch' ts'üba', ku jets'ik género bey jump'eel tsoolilba'il u ti'al táanxel tu'ux -u k'áat u ya'ale', le u p'a'at-tukulta'al máako'ob chéen je'ebix ch'uupo'ob wa chéen je'exbix xiibo'ob (*cisgénero*)- tu tuukulo'ob múuch' kaajo'ob táanxelilo'ob. Te'elo', kin máansik tukultbil bix u tak'bentubaj *genero estructural* ichil u k'a'ajbesajil u Ba'atelil le Ch'i'ibalo'obo' tu'ux ku nupbesikubáaj u xaak'alxokta'al yóok'lal Uicab yéetel u u popolts'übil Rosado yéetel Chablé'.

Resumen

Este capítulo ofrece algunas reflexiones sobre de la novela bilingüe de Georgina Rosado y Carlos Chablé, *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil María Uicab* (2021), reflexiones guiadas por la meta de proponer una exploración de género en la memoria de la (mal) llamada Guerra de Castas, el levantamiento más largo y exitoso de este hemisferio. Este capítulo ofrece una definición del género como una estructura colonizante y demuestra la importancia del abandono del binario de género —es decir, la articulación de hombre y mujer, o lo que se ha llamado posiciones de cisgénero— en el imaginario de mundos decoloniales. De ahí, considero el impacto que el género estructural tiene en la memoria de la Guerra de Castas a través de la yuxtaposición del trabajo antropológico sobre Uicab y novela de Rosado y Chablé.

“[P]ondré mis ejércitos y mis riquezas al servicio de la misión que me ha dado mi diosa Ixchel: impedir que los demonios se apropien de nuestros montes”(Rosado y Chablé 2020, 28)

Este capítulo ofrece algunas reflexiones más sobre de la novela bilingüe de Georgina Rosado y Carlos Chablé, *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil María Uicab* (2020), reflexiones guiadas por la meta de proponer una exploración de género en la memoria de la (mal) llamada Guerra de Castas, el levantamiento más largo y exitoso de este hemisferio. Este capítulo ofrece una definición del género como una estructura colonizante y demuestra la importancia del abandono del binario de género —es decir, la articulación de hombre y mujer, o lo que se ha llamado posiciones de cisgénero— en el imaginario de mundos decoloniales. De ahí, considero el impacto que el género estructural tiene en la memoria de la Guerra de Castas a través de la yuxtaposición del trabajo antropológico sobre Uicab y novela de Rosado y Chablé.

Iniciaré con una breve orientación a la centralidad del género como un campo semántico, político y estructural que desborda su actual expresión (neo)liberal como identidad u ontología sociobiológica. Aunque muchas veces se entienda así, esta orientación no implica quitarle importancia al entendimiento y visibilización de la experiencia de identidades, sino que, desde mi perspectiva, un enfoque unilateral en ella implica repudiar la causa o la raíz de la opresión para solo preocuparnos con sus síntomas. Cabe establecer también otras aserciones desde las cuales yo parto: primero, que el binario de género (división de la población mundial en hombres y mujeres) no es igual, ni necesariamente vinculado, a la sexualidad (los sentimientos, pensamientos, atracciones y comportamientos sexuales —y también vínculos emocionales— hacia otras personas) o al mito de la anatomía binaria (Zambrini 2014). Segundo, el binario de género refleja el impulso de la oposición binaria, el cimiento del pensamiento binario, el cual se manifestó por primera vez en este continente con el establecimiento del mundo eurocentrista o “moderno”. La violencia de tal sistema se halla en el establecimiento de fronteras rígidas, estáticas, e inmutables entre un concepto y otros imaginados de estar en oposición, lo cual paraliza la corriente natural, el flujo de lo ontológico y epistemológico.

Lo que yo asumo en este capítulo es que el género moviliza tal estructura, una que no puede desvincularse de lo que Aníbal Quijano ha llamado la colonialidad de poder; el género es, sobre todo, una importante expresión de una lógica opresora cuyo alcance logra extenderse a través de su naturaleza compulsiva —o uno es hombre, o una es mujer (Quijano 2000; Lugones 2016; Leo 2020). El aspecto coercitivo del género limita y coloniza la vida de manera violenta puesto que, a nivel social, legal, y político, solo a hombres y mujeres cisgénero se les otorgan subjetividades legitimadas dentro del estado (Aizura 2006). Esta división de sexo-género está vinculada con el biopoder Foucaultiano donde la división de labor se articula a través de las avenidas y gramáticas del género binario (Campbell and Sitze 2013). Así, el género binario frustra e invisibiliza no solo la gran sinfonía de identidades y cuerpos que existen o pudieran existir —también constituye y mantiene el poder del estado, el capitalismo, y la (re)producción del sujeto colonizado (McClintock 1995; Riley 1988; Wynter 2003).

Otras lógicas de género, o lógicas-otras de género para pedir prestado de la gramática descolonizadora de Catherine Walsh, pueden ser y son indígenas, africanas, y occidentales, pero pueden ser y son históricas y nuevas, también (Walsh 2012).¹ También representan, a veces, la (re)constitución de lo que no cupo y no cabe en la singularización eurocéntrica del planeta; otras veces, la experimentación e innovación de lo que nunca ha sido (Bey 2022). Estos residuos de género, lo que ha logrado y logra zafarse del capataz del género llamado binario, son, en otras palabras, de otros rumbos y también de ninguno. ¿Y qué tiene que ver todo esto con la novela? Yo postulo que la búsqueda de María Uicab como comandanta

¹ Otras aclaraciones importantes de Catherine Walsh:

“Otro”, en este sentido, no pretende referirse a un pensamiento más bien al otro antropológico de la alteridad. Se trata más bien de presentar y relacionar historias, luchas, experiencias y conocimientos vividos y contruidos dentro y marcados por el contexto del colonialismo y sus procesos de subalternización y racialización; es decir, por el conector común de la colonialidad (Mignolo, *Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge* 2003). Su uso aquí se relaciona con el introducido por el intelectual árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001). Es decir, una significación de un modo de pensar colectivo que se produce y se piensa desde la diferencia, hacia la liberación. Es un pensamiento que exige lucidez radical, un uso estratégico y un juego con lo político; pensamiento que abre posibilidades decoloniales, no solo en el ámbito social y político sino también en el de la existencia (Walsh 2007).

de y agente en la resistencia maya se sitúa en la búsqueda de una salida del binarismo de sexo-género.

En el contexto del norte global, o de las tierras desposeídas de los Ojibwe, los Odawa, y los Potawatomi de donde yo escribo, ha habido un flujo constante de investigación académica en los últimos años que articula el género y la raza como dos sistemas de opresión interrelacionados e interdependientes. La noción de raza, una categorización jerarquizante vinculada al establecimiento del mercado de labor capitalista según Aníbal Quijano y otros, funciona a través de esta misma lógica del género binario, como una categorización inescapable que logra definirse a través de la biología (sobre todo en el siglo XIX) o identidad (sobre todo en el momento contemporáneo). Una de las manantiales más formativas de esta postura es el trabajo de Hortense Spillers, una académica afroamericana quien delinea aspectos de la genereización femenina y masculina en el contexto de africanos esclavizados durante el periodo colonial en los Estados Unidos.² Según Spillers, “la ‘determinación de género’ toma lugar dentro de los confines de lo doméstico” y, dado que tanto el hombre como la mujer esclavizados son alienados de tal entorno, la categorización de hombre y mujer son en realidad foráneos e imposibles entre las subjetividades disponibles a los afroamericanos. Tal y como dice Spillers, “[En el barco negrero durante la trata colonial de esclavos africanos], en estas condiciones, uno no es ni mujer ni hombre, ya que ambos sujetos son tomados en cuenta como cantidades” (1987, 72). Por lo tanto, Spillers concluye que “bajo la presión de un orden patronímico, patrifocal, patrilineal y patriarcal, el hombre/mujer en la frontera, cuyo estatus humano y familiar, por la propia naturaleza del caso, *aún no había sido definido*” (Spillers 1987, 74, mi énfasis).³

² Generizar y genereización son términos basados en el inglés que describen con más precisión la realidad de que la relación entre sujeto/objeto y el género es activo y una acción.

³ Cabe recalcar que aunque el contexto de esclavitud en lo que hoy se llama estados unidos vis-a-vis el de la península maya son distintos, no están exentos de conmensurabilidad. Podríamos repasar por el proceso de la reservacionización (la parcelación de terrenos designados que servían como el único espacio donde los grupos nativos podían existir) en el contexto colonial anglosajón para empezar a darle cuerpo a estas importantes distinciones; sin embargo, esta y otras distinciones quedan fuera del alcance de este capítulo.

Algunos dirán que la falta de género funciona como el peldaño central en la deshumanización del sujeto africano esclavizado y/o afroamericano (tal y como dice Spillers, estos esquemas se heredan a las generaciones posteriores). Y tal vez estarán completamente en lo cierto. Sin embargo, lo que a mí me interesa en el contexto de este capítulo es imaginar las posibilidades decoloniales que existen en la suspensión de género que avanza Spillers —la meta que me he propuesto requiere entonces una complicación del campo semántico e ideológico conocido como el “humano” como el sitio a priori de dignidad.

En lo que sigue, quisiera establecer el título de la novela “En busca de María Uicab,” como nuestra estrella polar que orienta y a la vez justifica la búsqueda de una lógica-otra del género, o bien, la búsqueda de la suspensión de la lógica del género. Escrita por Georgina Rosado Rosado, profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de Yucatán, junto con Carlos Francisco Chablé Mendoza, cronista de Santa Cruz X Báalam Naj. *En busca de María Uicab* es un intento de “romper mitos” sobre la Guerra de Castas y la caída de Chan Santa Cruz (Índice Peninsular 2020). La participación del cronista Chablé, según el prólogo de la novela, no solo fue “imprescindible pues [...] enriquece la investigación de Georgina Rosado” (9) sobre el personaje de Uicab —su participación inculca a la novela con aspectos de la tradición maya cronista, y de tal forma desestabiliza la noción de género (en este caso, literario).

Según la investigación histórico-antropológica de Rosado llevada a cabo con Landy Santana Rivas, Uicab “fue reconocida como reina, sacerdotisa y jefa militar de los *cruzob* [sic], además de transmisora de las órdenes del oráculo, y tuvo la suficiente autoridad para nombrar y cambiar a los jefes militares de los mayas de Chan Santa Cruz” (2008, 113). Estas investigadoras enfatizan que, haciendo hincapié en el trabajo de Nelson Reed, otras investigaciones académicas sobre Uicab implican que al establecer su secta en Tulum, ella estropeó el movimiento al quebrantar la singularidad y unificación de la Santísima cruz, lo cual provocó su ruina. Reed indica que la pérdida de la unificación del movimiento está vinculada al género de Uicab, o más bien, su rebeldía contra su papel natural como mujer: “Las mujeres siempre habían tenido un papel secundario en la religión de los mayas, y estaban excluidas de todos los servicios de origen pagano;

debe haberse tratado en este caso de una personalidad desusadamente fuerte, que en tiempos agitados lograría quebrantar la tradición” (Reed 1964 citado en Rosado Rosado and Santana Rivas 2008, 114). Frente a ello, Rosado y Santa Rivas declaran que tal interpretación indica “la ausencia de la perspectiva de género” en la lectura de Reed, la cual ellas buscan remediar con una investigación etnohistórica enfocada en el testimonio de los miembros de la Iglesia Maya de Quintana Roo, quienes “a través de su historia oral reconstruyeron su pasado.” De tal forma, las investigadoras logran “interpretar con mayor profundidad las evidencias documentales” (2008, 114) para reorientar a la figura de Uicab bajo una luz positiva que redime su rol como líder y como sacerdotisa.

Lo que subyace al trabajo de Rosado Rosado y Santana Rivas es el deseo de refutar el flagrante sexismo antimujer que rige las conclusiones de Reed a través de un reencuentro con la figura de Uicab como un eje central de los Cruzo’ob. Y aunque esta medida sea importante, solo busca remediar una sola instancia del problema del sexismo, o a rasgos más grandes, la inflexión del poder. Sin embargo, sostengo que la imaginación creativa —sea narrativa u otras formas de ts’iib— provee un espacio para practicar el derrumbe del sistema eurocentrista de género, el cual provee las condiciones de opresión, según mi entender. De tal manera, me encuentro con algunas preguntas: si de alguna manera, María Uicab ya ha sido encontrada en la investigación de Rosado Rosado y Santa Rivas, ¿por qué, según el título de la novela, la siguen buscando? Frente a esta duda, lo que yo quisiera avanzar es que la novela (o mejor dicho, esta historia novelada) sobrepasa las expectativas de los autores —en vez de una narrativa orientada hacia el “rescate” de la participación de la mujer o de disipar mitos sobre la Guerra de Castas, *En busca de María Uicab* se da a una lectura Spillersiana en la que se pueden percibir los contornos de un rechazo del género binario. En lo que sigue, quisiera explorar la noción de la presencia iknalítica de Uicab, para pedir prestado el término del profesor-investigador Juan Castillo Co-com, y la relación que este término tiene con el abandono de género. De ahí quisiera parar en la relación entre Antonia, Josefa y María para tomar en consideración el nexo de género, raza e *iknal*.

La condición iknalítica de María

La forma física de María Uicab provee una primera condición de su búsqueda: a pesar de la centralidad que ella toma en la novela, María se encuentra a menudo ausente entre sus capítulos —solo aparece físicamente durante dos breves episodios de diálogo. A pesar de esto, María toma diferentes formas, formas casi fantasmales, apareciendo repentinamente en las oraciones de los líderes de Chan Santa Cruz y en las reflexiones de Antonia, la *ts'iib* o escribana de María, y es a través de estas y semejantes apariciones que ella hace presencia en cada capítulo de la novela. La índole fantasmagórica de María refleja un estado de exceso, o sobra, de lo que puede contener el cuerpo; es decir, ella es omnipresente en el sentido de que sus encuentros son plurales y ubicuos, y también es omniausente dado que ella no se encuentra muy rara vez como figura literomaterial en la narración. La noción de aparición en ausencia evoca el concepto de *iknal*, un concepto filosófico no filosófico, material y no material, que indica un radical desprendimiento de cronologías y corporalidades occidentales. Evidenciado por el sistema de inflexión aspectual que rige la lengua maya o *maaya t'aan*, Castillo Cocom avanza que la palabra *iknal* posibilita “que tiempo y lugar no tienen pasado, presente ni futuro; que los seres humanos y las cosas poseen la cualidad de la omnipresencia (estar presente a un mismo tiempo en todas partes), la ubicuidad (el querer presenciario todo y vivir en continuo movimiento) y la omniausencia (no estar en un lugar determinado a un mismo tiempo en todas partes)” (Castillo Cocom and Castañeda 2021, 13). Por lo tanto, *iknal* no solo reta el aspecto temporal colonizado, sino también la misma construcción de cuerpo y consciencia —tal y como sugiere Gayle Salamon, quien nos recuerda que “incluso decidir qué ‘cuenta’ como cuerpo y qué no, está estructurado por la historia de cómo se han entendido socialmente los cuerpos” (2010, 76). De esta forma, el *iknal* de María posibilita una forma con y sin cuerpo que supera las cosmovisiones “occidentalizadas,” o lo que Salamon llama lo histórico.

Lo que se revela entonces, dada esta suspensión iknalítica, es la manera en la que la novela sobrepasa las intenciones de sus autores en cuanto a la reivindicación histórica de Uicab como mujer. En vez del simple reivindicar a la líder mujer o de retar mitos sobre Chan Santa Cruz, las formas

iknalíticas de María rechazan el limitado rango de subjetividades liberales heredadas de la violencia colonial, abriendo así un plano tal vez paralelo a la suspensión de género que conceptualiza Spillers. Consideremos dos ejemplos. Primero, conocemos a María, pero una sin cuerpo, una que se encuentra en las oraciones de Antonia mientras esta habla con una María iknalizada desde su celda en Zací/Valladolid, capturada por los *ts'uulo'ob* durante el conflicto. Antonia como la *x ts'uib* o escribana de María, recuerda su relación y revela la intrincada e implacable relación de la Santa Patrona con la dinámica racializada del levantamiento. Rozando con lo homoerótico, las reflexiones *cuir* de la *ts'uib* serpentean metonímicamente —ella expresa celos y descontento con los tres maridos de María: el primero del nombre Mukul, un *jalach* que murió en la guerra; el segundo, con Jacinto Pat, el cual estableció la unión política con Santa Cruz X Báalam Naj; y el tercero, Ignacio Chablé, líder de esa zona. La *x ts'uib* señala que el primer matrimonio de María fue arreglado por su padre para asegurar que su “descendencia procediera de los linajes más antiguos;” al referirse al tercer matrimonio de María, Antonia toma nota del “dolor que [María sintió en su] *puksi'ik'al* cuando [Chablé] se arrodilló y abrazó los muslos [de María] diciendo: ‘In yaakumech’. Te amo” (11).

Estos matrimonios fracasados establecen conexiones alegóricas entre género y raza donde el fracaso de su primer matrimonio encierra el sueño (o pesadilla) occidental de pureza racial y el del segundo y tercero, el sentido genereizado del deber sexual. Por el lado racial, Antonia señala que María tenía poco interés en discursos de la pureza de sangre: “llamó hermanos a los que habían sido despojados de sus tierras, montañas y cielos, a los hombres más altos y de rostro alargado pero color miel como nosotros que llegamos con el mismo dolor incrustado en el *puksi'ik'al*, el de esos pueblos que sufren siendo agraviados por los invasores” y que “todos los máasewales somos hermanos sin importar dónde nacimos o nuestro color de piel” (18). Habla de las muchas veces que María acogió a asiáticos y africanos esclavizados en la península maya como parte del proyecto Chan Santa Cruz, de los “turcos” que “no lo eran” (13), haciendo referencia a la numerosa población de inmigrantes libaneses que fueron desplazados a la península en el siglo XIX, quienes también encontraron un hogar en el movimiento. Uicab no solo acogió a estas personas —enfatisa que lo

maya siempre ha reflejado un desafío vis-a-vis la noción de pureza racial y el imaginario biológico de lo maya. Ella refleja sobre ciertos episodios coloniales cuando un grupo de asiáticos esclavizados en Belice [sic] se salvaron y se volvieron “mayas como nosotros” (11) y cuando algunos “hombres negros que según nos cuentan los abuelos llegaron a las orillas de Ekab luego de que un barco naufragara” (11), quienes también se incorporaron en la vida maya. Dada la persistencia de Uicab de romper las fronteras que rigen el componente etnoracial de Chan Santa Cruz, el *iknal* de María abre la racialización del movimiento, algo posibilitado gracias a su propia genereización.

Lo que el género le provee a Uicab, o lo que posibilita una ruptura novedosa de raza en este caso, se observa mejor desde la perspectiva del prolífico trabajo historiográfico de Terry Rugeley, historiador de la Guerra de Castas, lo cual indica que al tratarse de los supuestos dos lados del conflicto, “el campo étnico de una persona no siempre fue un indicador infalible” (2009, 9) de sus alianzas. Sin embargo, en lugar de alejarse de lo etnorracial, Rugeley se conforma con la modificación del binario maya/blanco que se maneja hasta la fecha para imaginar y articular el conflicto, la cual toma la forma de introducir otros términos identitarios como vecino, hispano, indio, etc., para abrir las fronteras etnoraciales que controlan el imaginario del movimiento. Al recordarnos que “la historia exige una abreviatura práctica” (9), Rugeley nos revela las limitaciones del disciplinamiento epistemológico colonizado: la historia en su función unilateral y unilineal de producir un sujeto conocible requiere de una simplificación excesiva y violenta para circunscribir y reducir la complejidad con el fin de preservar la coherencia. La novela de Rosado y Chablé, en cambio, se desprende de la oposición binaria—que, por cierto, sirve como una de las piedras angulares más importantes de la epistemología occidental—y abandona las “exigencias de la historia”, así proveyendo un panorama mucho amplio del caos, multiplicidad y complejidad del conflicto a nivel de “raza,” “etnia,” permitiendo que los participantes ocupen varias posiciones entendidas como mutuamente exclusivas.⁴

⁴ Entiendo que aquí ando en aguas peligrosas, pues se podría escuchar o entender mi interpretación de esta novela como una simple representación del multiculturalismo (neo) liberal, o igual, una nueva iteración (aparentemente) más “radical” del impulso indigenista

El hilo del rechazo de facciones etnoraciales se retoma en el segundo ejemplo del rol de la María iknalítica en el rechazo de raza-qua-género. En él, María se encuentra nuevamente en su calidad iknalítica —presente, pero ausente, existiendo fuera y dentro de tiempo y lugar— esta vez manifestada en las cartas y en la relación que mantiene con Josefa, una llamada conversa rescatada de una relación doméstica abusiva cuando, paradójicamente, es secuestrada durante un ataque de rebeldes por Bernadino Cen.⁵ Como hija de una familia de hacendados, Josefa heredó la hacienda Kancabchén después de la muerte de su familia. Su esposo, Manuel, quien se casó con ella para apoderarse de su herencia, se dedicaba a torturar a Josefa tanto física como emocionalmente. Una noche, mientras Manuel estaba con una amante, una emboscada de tropas rebeldes cayó sobre Kancabchén. Bernardino, el líder de la unidad, encontró a Josefa escondida en un armario y ella supo de inmediato “que no me haría daño” mientras sus tropas arrasaban con la hacienda (32). Ella reflexionaba que aunque no fuera el caso, “era preferible morir a manos de estos bárbaros a seguir soportando el desprecio y las humillaciones de Manuel” (33). Al descubrirla, Bernardino la toma en sus brazos pero al escuchar los gritos ahogados de su hermana y las demás mujeres de la hacienda, ella “zaf[ó su] brazo de [la manzana de Bernadino] y le exig[ió] a gritos que no violaran a mi hermana y a las demás mujeres.” Al escuchar su petición, Bernardino “ordenó casi enseguida a su gente no hacer daño a las mujeres y dejarlas

en servicio del estado, como el de requerir que los electores políticos dejen de lado la “diferencia” para avanzar con un proyecto de nación enfocado en el ciudadano monolítico. Semejante cosa es, por supuesto, una violencia, una que participa en el epistemicidio, para tomar prestado de De Sousa. Esto indica, para mí, una especie de disciplinamiento del movimiento de Santa Cruz, en la forma de una relegación constante del “ser y llegar a ser diferente” (Bey 21) a los abrazos de un proyecto (neo)liberal que parece ineludible. Pero, como señala Bey sobre la postura feminista trans negra, y lo que quiero incluir en mi interpretación del movimiento Chan Santa Cruz tal como se representa en esta novela, es que tales desviaciones identificatorias son constitutivas de una “ontología fundamentalmente radicalizada”. vicio epistémico al servicio de encontrar otra manera de vivir unos con otros”, un mundo “de otra manera” (Espinosa Miñoso, Gómez Correal, and Ochoa Muñoz 2014) que busca el rechazo total de las estructuras hegemónicas que sirven de base a la identidad y al cuerpo ontologizado.

⁵ En este caso, la palabra conversa hace referencia a una mujer no-maya que apoya la causa de la Santísima Cruz.

libres” (33). Después de esta interacción, Josefa decide que quiere escapar de su infeliz matrimonio y abandonar su hacienda para estar con Bernardino. De ahí en adelante, ella hace referencia a esa noche no como la noche de su secuestro sino como la noche de “mi rescate” (35). Bernardino y Josefa tienen relaciones esa noche, descrita por ella como una “entrega mutua” (35) y cuando llega a Santa Cruz X Báalam Naj, la gente de Bernardino comienza a llamarla “jefa”.

Relevante a la lectura de esta escena es la interacción entre Josefa y María Uicab. Tras su matrimonio, Bernardino y Josefa viajan a Muyil para solicitar consejos de ella, a quien la pareja encuentra bajando del templo de las cruces. Uicab les ofrece estas palabras: “Yo, María Uicab, la santa patrona de estas tierras, seré desde hoy junto a mi esposo Juan Pat, la mensajera de las tres santas cruces; pondré mis ejércitos y mis riquezas al servicio de la misión que me ha dado mi diosa Ixchel: impedir que los demonios se apropien de nuestros montes.” Josefa recuerda la interacción que tuvo con la Uicab corporalizada, donde esta segunda le dice: “—Estaré muy contenta si aceptas ser mi hermana”. Después de su encuentro, Josefa experimenta una visión que ella describe de la siguiente manera: “[Uicab] me ayudó a levantarme agarrándome de los hombros y besó mi mejilla: a través de sus ojos me vi con ella en otras vidas, luchando juntas otras batallas” (29). Este diálogo refleja una de las escasas escenas en las que María se presenta en forma encarnada, pero también *iknalizada*, haciendo presencia literaria en la memoria-ausencia y en mundos-otros como el sueño, todos grabados en el diario de Josefa.

Así como en el primer ejemplo de las oraciones y reflexiones de Antonia sobre los maridos de Uicab, la hermandad formada entre Josefa la conversa y la presencia-ausencia de María ofrece una perspectiva crítica del rol del matrimonio heterosexual como espacio de la entrega del poder. En el primer ejemplo, descubrimos que María como mujer se encuentra obligada a entrar en matrimonio con Pat y con Chablé para poder ejercer poder y liderazgo en el contexto Cruzo’ob. Sin embargo, la María en ausencia con quien conversa Antonia está libre de los confines de género y de raza que se manifiestan a través del matrimonio—en otras palabras, el *iknal* de María no está sujeto a los límites coloniales-sociales que se le imponen. El segundo ejemplo con Josefa revela una tautología entre esta y

María términos de la expresión de poder y liderazgo femenino. En el caso de Josefa, su matrimonio se fracasa debido a los enlaces familiares de su primer matrimonio forzado y la posición económica de la que la familia goza. Crescencio Poot, otro líder del conflicto *máasewáal*, logra secuestrar a Josefa para poder recolectar la recompensa que ofreció la familia de Manuel por su regreso a Kancabchén. A pesar de su captura, Josefa nunca volvió a pronunciar una palabra en español, optando por hablar únicamente en maya el resto de su vida y así manteniéndose fiel a su aspecto de conversa. Tan es así que ella nunca volvió a dormir fuera del ropero donde Bernardino la encontró la noche de su rescate; en su último testamento, mandó a que la enterraran en ese mismo ropero diciendo que “no quiero saber si estoy dormida o si estoy muerta; solo espero aquí oculta en mi ropero el bendito momento en que mi amado Bernardino venga de nuevo a rescatarme” (31).

En cierta medida, el posicionamiento de la mujer como líder del conflicto refleja los objetivos de Rosado Rosado y Chablé al establecer la importancia y posibilidad de que Uicab (y Josefa) pudiera desempeñar tal papel. Sin embargo, ninguna de las dos pudo mantener su posición. Este fracaso es fundamenta y clave en lo destacable de la novela pues está claro que para que una mujer se convierta en vocero de las cruces, había que emparejarse con algún hombre que ya poseía la distinción de santo patrón. Pero eso no funciona al revés: la novela revela que solo el hombre poseía la característica de santo independiente de su pareja, lo cual se revela explícitamente durante una plática entre Josefa la conversa y Bernardino Cen cuando este le dice a su nueva esposa, “Ahora podrás mandar tú también conmigo porque serás mi mujer” (27). Yo sospecho que para Rosado Rosado y Chablé, tanto Pat y Uicab/Josefa y Cen están posicionados para representar una aparente dualidad que busca la desjerarquización y trabaja hacia una configuración horizontal y complementaria de género que según la antropología moderna, existe en ciertos contextos indígenas (Huanacuni 2010; Marcos 2017; Santana Rivas 2003; Segato 2014), pero desde mi parecer, está claro que tal orientación no se logra ni en el caso de Josefa (por ser capturada y devuelta a la hacienda) ni en el de María (por el sentido de obligación y falta de voluntad propia en sus matrimonios, además de las conclusiones metatextuales de Reed) gracias a que ninguna hubiera

podido llegar a tal liderazgo sin vincularse con un santo patrón masculino. ¿A qué se debe ese fracaso? A la mentira del binarismo. Aunque exista una dualidad desjarquizada entre mujer/hombre en ciertos contextos indígenas, estos mundos convergen con otros mundos profundamente jerarquizados y luego, vuelven a partir —no existen en el vacío ni tampoco en oposición binaria. La frustración del matrimonio de Josefa se encuentra alegorizada en la captura de devolución de Josefa a la hacienda (la tierra capturada) y los bienes de su familia (la riqueza capturada). El fracaso de los matrimonios de María se manifiesta en su carácter de obligación, situaciones en las que María no pudo ejercer agencia sobre su propia voluntad y sexualidad, además las conclusiones metatextuales que nos llegan de parte de Reed. Pero desde mi parecer, el concepto cisheterosexual está posicionado como el verdadero fracaso está pues demuestra los límites de la identidad de género como campo emancipatorio/decolonial capturado por los profundos abismos del género estructural. Es decir, cualquier intento de reivindicar a la mujer queda corto debido a la inescapabilidad del género estructural, o de la colonialidad de género, que exige un rendimiento de cuentas según el poder cisheteropatriarcal. El *iknal* de María, entonces, dirige su mirada hacia soluciones más complejas a la opresión.

Conclusión: el monte y otros demonios

La lectura que yo he propuesto revela dos campos importantes relevantes a la crítica de género-qua-raza —primero, el *iknal* de María rompe la distinción biológica etnorracial de Chan Santa Cruz sin caer nuevamente en el binarismo; y segundo, revela la imposibilidad de la complementariedad de género mientras exista el mundo colonizado. La abreviatura de la historia, para volver a la frase de Rugeley, ha establecido un axioma de ontologías violentamente biologizadas— sin embargo, distanciarnos de tales nociones dentro del conflicto conocido como la Guerra de Castas no significa perder el papel crucial y central de los “mayas” en el movimiento; más bien es el profundo rechazo de la noción misma de la identidad etnobiológica “maya”, señalada por Castillo Cocom y Castañeda que “interpela y sobrepasa el realismo maya creado en la larga noche de los tiempos del romance antropológico” (13). Al liberarnos del imposible proyecto libe-

ralizador perceptibles en el viaje de identidades generizadas y etnorracionalizadas en el que nos guio el *iknal* de María, ganamos/recuperamos la profundidad y la radicalidad de Chan Santa Cruz. La abreviatura de la historia que Rugeley evoca también delineó este movimiento maya en términos colonizantes como un movimiento que “pertenece” a los “mayas” donde “ellos” querían establecer su propio “estado” y recuperar “su” tierra. Este enredo lingüístico superimpone el lenguaje del proyecto liberal —establece una singularidad maya y orienta la tierra como un objeto que puede ser poseído en términos capitalistas. Lo que he intentado hacer en este breve capítulo es abordar el aspecto de género y su centralidad en estas configuraciones sistémicas.

Con el fin de iluminar las implicaciones de este trabajo, me gustaría regresar momentáneamente al enunciado de María con el que inicio este capítulo: “pondré mis ejércitos y mis riquezas al servicio de la misión que me ha dado mi diosa Ixchel: impedir que los demonios se apropien de nuestros montes [*k'áax*]” (28). La lectura del género que yo he ofrecido en este capítulo tal vez formaría parte del ejército discursivo del que dispone Uicab, uno que siempre ha sido enfocado en la protección de la tierra. Desde las primeras visiones de esta tierra representadas en los diarios del invasor Colón, podemos apreciar cómo la genereización de este hemisferio movilizó su colonización y despojo (Colón 2007); de manera similar, los representantes de la colonización le dieron nombre al concepto de la tierra indomada— el monte. Para ellos, el monte también es un demonio, un espacio impenetrable, desorganizada y un espacio que impedía la esclavización, el genocidio y el robo. Por lo tanto, el enfoque de este capítulo, hasta cierto punto, demuestra los límites de la representación identitaria como capaz de la decolonización —así como nos advirtió Spillers al señalar los límites de la ontología del binario de género—, optando a su vez por pensar en una gramática que desborda lo humano.⁶ Así, mi lectura orienta

⁶ Del diario del invasor más emblemático de la colonización de Abiyala: “Agora vi tanta disformidad como ya dixé; y por esto me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma qu'escriven, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d'ella fuesse como una teta de muger allí puesta, y qu'esta parte d'este peçón sea la más alta e más propinca al cielo, y sea debaxo de la línea equinoçial, y en esta mar Ocçéana, y en fin del Oriente, llamo yo fin de Oriente adonde acaba toda la tierra e islas.”

el *iknal* de María Uicab hacia un profundo rechazo de otro demonio conocido como el disciplinamiento etnorracializado del proyecto colonial-moderno de género, cuyo rechazo sostenido podría proveer los cimientos de la liberación de la tierra de su aspecto genereizado, para regresar a ser y convertirse en un nuevo k'áax indomable, incognoscible, y libre un k'áax convertido en demonio. Porque una tierra libre de género también posibilita la existencia de Marías libres de la obligación de matrimonio, Josefás libres de parientes capitalistas, y Chan Santa Cruces emancipadas.

Yuum bo'otik.

Referencias

- Aizura, Aren Z. 2006. Of borders and homes: the imaginary community of (trans)sexual citizenship. *Inter-Asia Cultural Studies* 7 (2): 289–309. <https://doi.org/10.1080/14649370600673953>.
- Bey, Marquis. 2022. *Black Trans Feminism*. Duke.
- Campbell, Timothy C., y Adam Sitze, eds. 2013. *Biopolitics: an encounter*. En *Biopolitics: A Reader*. A John Hope Franklin Center Book. Durham London: Duke University Press.
- Castillo Cocom, Juan A., and Quetzil E. Castañeda. 2021. “Visión etnográfica: imaginar el *iknal* maya.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26 (1): 10–24. <https://doi.org/10.1111/jlca.12543>.
- Colón, Cristóbal. 2007. *Los cuatro viajes. Testamento*. Editado por Consuelo Varela. Alianza Editorial.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz. 2014. Tejiendo de “Otro modo”: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en *Abya Yala*. Popayán, Colombia: Universidad de Cauca.
- Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen vivir, vivir bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Índice Peninsular. 2020. “Presentan ‘En busca de María Uicab’, Libro sobre la sacerdotisa maya de Tulum - Georgina Rosado y Carlos Chablé, sus Autores.” November 4, 2020. <https://www.facebook.com/indicemaya/photos/a.1149928971817967/2172435472900640/?pai->

- pv=0&eav=AfaWomEDsjmHqX9BsSkVzMKfdv1g3zu4V_1JVZhi-fwY3Zn-RXN7wYHJPcDXglHuUv3Q.
- Leo, Brooklyn. 2020. The colonial/modern [cis]gender system and trans world traveling. *Hypatia* 35 (3): 454–74. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.27>.
- Lugones, Maria. 2016. The coloniality of gender. En *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, editado por Wendy Harcourt, 13–33. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2.
- Marcos, Silvia. 2017. *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y la izquierda*. Chile: Editorial Quimantú.
- Mcclintock, Anne. 1995. *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial context*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203699546>.
- Quijano, Aníbal. 2000. Coloniality of power, eurocentrism and Latin America. En *Neptantla: Views from the South*, 533–80. Duke University Press.
- Reed, Nelson. 1964. *The Caste War of Yucatan*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Riley, Denise. 1988. “Am I that name?”: feminism and the category of 'women' in history. U of Minnesota P.
- Rosado, Georgina, and Carlos Chablé. 2020. *En Busca de María Uicab: reina y santa patrona de los mayas rebeldes*. Cuautitlán, México: Ediciones El nido del fénix.
- Rosado Rosado, Georgina, and Landy Santana Rivas. 2008. “María Uicab: reina sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875).” *Mesoamérica* 29 (50): 112–39.
- Rugeley, Terry. 2009. *Rebellion now and forever: mayas, hispanics, and Caste War violence in Yucatán, 1800-1880*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Salamon, Gayle. 2010. *Assuming a body: transgender and rhetorics of materiality*. Columbia University Press.
- Santana Rivas, Landy. 2003. “La construcción del género en la cultura maya.” *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, no. 225.
- Segato, Rita Laura. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres.” En *tejiendo de “otro modo”: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales* En Abya Yala,

- editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz. Popayán, Colombia: Universidad de Cauca.
- Spillers, Hortense J. 1987. "Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book." *Diacritics* 17 (2): 65–81. <https://doi.org/10.2307/464747>.
- Walsh, Catherine. 2007. "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes." *Cultural Studies* 21 (2–3): 224–39. <https://doi.org/10.1080/09502380601162530>.
- Walsh, Catherine. 2012. "'Other' knowledges, 'other' critiques: reflections on the politics and practices of philosophy and decoloniality in the 'other' America." *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (3). <https://doi.org/10.5070/T413012880>.
- Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation--an argument." *CR: The New Centennial Review* 3 (3): 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.
- Zambrini, Laura. 2014. "Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros." *Revista Punto Género*, no. 4: ág. 43-54. <https://doi.org/10.5354/2735-7473.2014.36408>.

Capítulo **4.4**

El iknal y la tercera voz silenciosa en la poesía (*ts'íib*) autotraducida de Isaac Esau Carrillo Can

*Zachary G. Brandner
Departamento de Lenguas
Murphy Foundation Fellow, Hendrix College*

<https://doi.org/10.61728/AE24120210>

U yóolil

Ku xaa'k'alkokta'al autotraducción je'ex jump'ée'el bix u yúuchul iknal tu iik' t'aano'ob Isaac Esau Carrillo Can. U t'aanil "iknal" waye' u k'áat u ya'alik u múuk' páayóolta'al máako'ob, ku jóok'ol ti' bix u tsolik ba'alo'ob le aj iik' t'aano'. Ku jajkunta'al, le u jach uts u na'ata'al le u k'áajóolta'al bix u tsolik ba'alo'obe', yaan ba'al u yil yéetel yanikil/ma' yanikili' [*presencia/ausencia*] le aj iik' t'aano', beyxan ts'áan ichil jump'ée'el xaa'k'alil yo'olal u k'aaxt'aanil (éejenta'an) ichil u bisbail k'ajlayil yéetel kaaj, je'exbix ku yilk'ajal ichil uláak' tu'uxil le ka'ap'ée'el t'aano'oba', maaya yéetel kastelan t'aan. Yo'olal le kúuchila', le aj iik' t'aano'obo' ku k'exiko'ob *jerarquías sociolingüísticas*. Le meyaja' ku ya'alik, iknale', je'ex jump'ée'el t'aan ontologyko, yaan ti' u múuk'a'an páajtalil ti'al u xulsik u tuukulil *binario* kolonyaal. Le tuukulo'oba' ku ye'esa'alo'ob bey wa ta'aka'antako'obe' ti'al u julta'al u k'a'ana'anil u bisbail máako'ob, jump'ée'el ba'ax mina'an tu k'ajlayil yéetel tu meyajilo'ob xaa'k'alxooko'ob ti' táanxel noj lu'umo'ob ku séen jo'osiko'obl xookil.

Resumen

Se explora la autotraducción como manifestación del *iknal* en la poesía del autor Isaac Esau Carrillo Can. El concepto de *iknal* aquí se refiere a la esfera de influencia interpersonal de la cual emana la agencia narrativa del autor. Se argumenta que la interpretación más apropiada para reconocer esta agencia, relacionada con la presencia/ausencia del autor, incluya una indagación acerca de la negociación intencional de las relaciones socio-históricas tal como se percibe plasmada en un tercer espacio entre los dos idiomas en la traducción, el maaya y el castellano. Desde este espacio los autores subvierten las jerarquías de lengua. El trabajo señala que el *iknal*, como concepto ontológico, tiene el potencial de dismantelar el pensamiento binario colonial. Estas ideas se presentan en un tono a veces íntimo para enfatizar la importancia de las relaciones interpersonales, algo que históricamente ha estado ausente en las prácticas académicas occidentales con propósitos explotadores.

Introducción

El ampliamente querido autor Isaac Esau Carrillo Can (1983-2017) abordó sus empresas con una postura decolonial que él describe con elegancia en la siguiente declaración de una entrevista con el promotor cultural Luís Mauricio Martínez: “Estar inmerso en una lengua y cultura que nos permite ver al mundo con otros ojos, nos impulsa a resistir y reexistir, ahí radica el resurgimiento”.¹ La afirmación de Carrillo Can sugiere que él se percibía inmerso en un proyecto sociocultural más amplio para elevar el maaya y a sus hablantes a través de sus esfuerzos. Sus objetivos no eran meramente creativos, ejemplificando el “arte por el arte”, sino también políticos, enfatizando el potencial del maaya para ofrecer una alternativa ontológica a la modernidad colonialista. Aunque estudios previos sugieren que el activismo centrado en un sentido compartido de identidad lingüística ha estado históricamente ausente en la península de Yucatán (Castañeda 2004; Cocom 2009; Llanes Ortiz 2019; Restall & Gabbert 2017), el compromiso político persiste entre agentes culturales como Carrillo Can, quienes promueven la producción cultural en maaya, llevando a cabo el resurgimiento al que él refirió.

El presente trabajo aborda tan solo uno de los medios mediante los cuales la poesía de Isaac Carrillo Can participa en el activismo lingüístico, resaltando explícitamente el potencial de la autotraducción para involucrar a distintos públicos con efectos políticos. Aunque evitamos especular sobre las motivaciones políticas no declaradas de un autor, observamos que autores como Carrillo Can se relacionan con diferentes audiencias a través de sus elecciones en la traducción (Burdette, 2019; Creegan Miller, 2020; Stocco, 2017; Worley, 2017). En lugar de limitar la libre expresión genuina, la autotraducción proporciona a los autores un punto intermedio en el cual ejercer su agencia entre las versiones en maaya y en castellano de un poema. Este tercer espacio representa un contexto subyacente flexible; silmultáneamente ausente y presente, silencioso y notablemente evidente. Se revela a través de las diferencias de significado entre las dos versiones de un poema, aunque sea intencional o intencionalmente.

Este ámbito intertextual encarna la relación entre dos idiomas (Ram 1995, 200). Dentro de esta esfera de influencia, discernible para aquellos

¹ Chacón, Indigenous Cosmolectics, 1.

que leen ambas versiones, el poeta puede comentar sobre esta relación, potencialmente cuestionando y corrigiendo la “cierta e innegable violencia” impuesta a un texto en maaya durante su traducción al castellano, tal como lo describe Paul Worley (2017, 296, trad.). Este ensayo considera al *iknal* como un marco apropiado para comprender las “zonas de contacto”² interculturales en la producción cultural en maaya o *ts'üb*.³

Traducido sencillamente como *lugar*, el morfema deíctico *-iknal* se refiere a una esfera de influencia interpersonal metafísica alrededor de una persona u objeto. Siendo móvil, el *iknal* puede seguir a una persona u objeto como lo haría una sombra, pero también permanece en su ausencia a través de sus relaciones interpersonales (Hanks 1990, 90 – 94). Barrera Vásquez traduce *-iknal* como “con, en compañía, en poder, en casa, o donde alguno está” (1990, 168 – 169). Gabriela Borge Janetti explica que “*iknal* indexa tanto la presencia, la ubicación de alguien, como la ausencia...” siendo tanto “egocéntrico como altercéntrico” (Borge Janetti 2017, 241-6, trad.). Juan Castillo Cocom describe *iknal* como “contexto espacial producto de relaciones”, y afirma que el concepto representa “la esencia del pensamiento maya”. El *iknal* es “una extensión de la agencia social, de la *perspectiva, presencia, acción y actitudes*.” (2017, 49-50, trad.).

A la luz de las descripciones del *iknal* proveídas por Castillo Cocom, se asevera aquí que las autotraducciones también representan el “contexto y producto” de las relaciones sociales. La voz poética que invoca a *u nojochil le k'uj'o'obo'* (los grandes dioses o seres divinos) para los lectores en maaya mientras se refiere al gran dios para aquellos que leen en castellano, lo hace adrede, como en el poema de Carrillo Can con el título de “U síijil t'aan / El nacimiento de la voz” (Carrillo Can 2012, 178-9). La agencia que emana como consecuencia de la presencia/ausencia del autotraductor no se aprehende plenamente a través de una sola versión, sino que emerge al leer ambas. Considerar el *iknal* en este contexto proporciona una alternativa ontológica a los marcos interpretativos occidentales, permitiéndonos escapar de binarios rígidos y “ver el mundo con otros ojos”.

En este sentido, el marco que propongo coincide con una tendencia creciente entre los estudiosos de humanidades que buscan entender tradi-

² Pratt, “Arts”, 33-40.

³ Paul M. Worley y Rita Palacios, *Unwriting Maya Literature*, 3-4.

ciones filosóficas no occidentales para desarrollar marcos interpretativos (Fabricant and Postero 2018, 137 - 139). Estos denominados “otros saberes” a menudo enfatizan la intersubjetividad; el reconocimiento de que las entidades se constituyen mutuamente en sus relaciones (por ejemplo, los textos y los lectores). Shawn Wilson, un académico de la etnia cree, explica que la “relacionalidad” (*relationality*) es central en los sistemas de conocimiento no occidentales, ya que “la realidad no es un objeto sino un proceso de relaciones” (2008, 73, trad.). Sin embargo, un enfoque responsable para la interpretación decolonial debe evitar reducir los conceptos de origen “no occidental” a un conjunto de procedimientos operativos, ya que hacerlo extrae inapropiadamente conceptos filosóficos de sus orígenes en las relaciones mutuamente constitutivas entre personas, paisajes, y otros seres vivos (Reiter 2022, 21).

Por ende, se enfatizan tanto las relaciones personales como la necesidad de reconocer a los autores como individuos en este trabajo. Ambas cuestiones han estado ampliamente ignorados por los académicos históricamente y son aún más importantes entre extranjeros como yo, que escriben etnográficamente sobre la producción cultural en maaya y otras lenguas originarias de México. Describo brevemente cómo comencé esta investigación durante mis estudios de posgrado en los Estados Unidos, sin tener ningún vínculo personal con el Mayab anteriormente. Luego, presento con mayor detalle el legado de Isaac Esau Carrillo Can para los que no estén familiarizados con sus invaluable aportes creativos. Analizo su poesía en las secciones siguientes, presentando una lectura de las auto-traducciones a la luz del *iknal*.

El autor negocia relaciones sociohistóricas, mirando en ambas direcciones simultáneamente desde este espacio tercero intersticial. Esta “doble mirada” es un eje fundamental del pensamiento mesoamericano (Chacón 2018, 13-23).⁴ Concluyo el análisis de los poemas de Isaac Carrillo Can discutiendo brevemente las implicaciones sociopolíticas de la autotraducción entre el maaya y el castellano. Sugiero que los lectores de autotraducciones en maaya/castellano consideren cómo los autores negocian las relaciones entre “naciones, idiomas, estructuras y sus agentes” a través de sus elec-

⁴ Véase también: Rebas. “Límites históricos y epistemológicos en los estudios subalternos”, 107-118.

ciones (Ram 1995, 200, trad.). El iknal representa el ámbito dentro del cual los poetas y sus obras resisten la hegemonía lingüística del castellano implícita en la compulsión de producir las autotraducciones.

Posicionalidad del investigador

La primera vez que escuché los sonidos placenteros del maaya fue cuando pasaba por Chankom, Yucatán, a finales de diciembre de 2012. Quería visitar el pueblo porque había leído *Chan Kom: A Maya Village* (1934) poco antes como estudiante de etnografía. Las descripciones del pueblo que escribieron Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas son ahora famosas, si no infames, entre los estudiosos. Las suposiciones homogeneizadoras que sustentan su trabajo han cambiado significativamente desde la década de 1930, aunque se podría argumentar que no lo suficiente. Convencí a mi compañero Miguel Uh Zapata, nativo de Mérida y actual catedrático de matemáticas en el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt), de hacer una parada en Chankom durante nuestro viaje de cinco horas desde el aeropuerto caótico de Cancún hacia las calles más tranquilas de los barrios periféricos de Mérida. Oí a dos hombres conversando en maaya mientras me encontraba ante la casa encerrada, parecida a una pequeña capilla, de Alfonso Villa Rojas en el antiguo centro del pueblo. Los dos se apoyaban en una pequeña camioneta estacionada a unos tres metros de distancia, en las calles por lo demás vacías al atardecer. En ese momento, no sabía que un millón de personas o más hablaban maaya en toda la península, en Texas, el sur de California y en todo el mundo. Los documentales y libros de texto que yo había visto parecían sugerir que los “mayas” y su idioma habían desaparecido hace siglos. En ese instante, supe que encontraría la manera de estudiar maaya'taan.

Pasaron cuatro años antes de que tuviera la oportunidad de estudiar maaya formalmente en OSEA-CITE bajo la tutoría de Quetzil Castañeda y Edber Enrique Dzidz Yam durante el verano de 2016.⁵ Me alojé con Alfonso y Jacinta Cetz Ceme y de ahí empecé a forjar vínculos íntimos con mi familia anfitrión y otros miembros de la comunidad de Pisté. Además de ayudarme con mi maaya, esta comunidad cambió mi vida de muchas

⁵ La Escuela Abierta de Etnografía y Antropología (Open School of Ethnography and Anthropology) ubicada en Pisté, Yucatán: <https://www.osea-cite.org/>.

maneras que aún no he podido asimilar por completo. Aún gozo de amistades duraderas con miembros de la familia Cetz Ceme y los he visitado con la mayor frecuencia posible desde 2016. Mis estudios de maaya siguen siendo desafiantes, pero continúan en curso.

De regreso en los Estados Unidos, cambié mi enfoque académico anterior de estudios coloniales por la producción cultural contemporánea en maaya. Mis exploraciones finalmente me llevaron al trabajo de Isaac Esau Carrillo Can. Reconociendo que la mayoría de las investigaciones actuales sobre el “renacimiento literario” en lengua maya se centran en varios autores a la vez, elegí dedicar mi tesina doctoral a la obra de Carrillo Can.⁶ Mi trabajo busca reconocer y respetar a los autores por sus interpretaciones únicas del conocimiento colectivo. La antropóloga lingüística Paja Faudree argumenta que “centrarse en el papel de los autores como individuos nos permite percibir las habilidades únicas y el impacto de cada uno con claridad, tanto como los autores se definen a sí mismos, y son definidos por otros, en contraposición a sus colegas” (2015, 29, trad.).⁷ Este enfoque sobre las experiencias interseccionales de los individuos representa un cambio radical respecto a la investigación esencialista de Redfield y sus contemporáneos. Vemos a Isaac Carrillo Can como un individuo complejo con ideas innovadoras sobre el lenguaje, la historia, la sociedad y las artes. Aunque nunca tuve el placer de conocerlo en vida, he podido cultivar una gran amistad con su obra a través de su legado. Su *iknal* permanece en su ausencia y sostiene su voz eflorescente, feliz de platicar con nosotros en cualquier momento.

Isaac Esau Carrillo Can

Isaac Esau Carrillo Can nació el 31 de mayo de 1983 en Peto, Yucatán, una localidad de alrededor de 20,000 habitantes ubicada cerca del centro geográfico de la península y a solo 136 km al sureste de Mérida. El periodista Alonso Hernández explica que Carrillo Can creció en una familia “...que le enseñó el ser y estar orgulloso de ser mayahablante, lo cual utilizó para

⁶ Piggot, *Writing The Land, Writing Humanity*, 18-20.

⁷ Faudree, “What Is an Indigenous Author”, 29. Cita original: “focusing on the role of individual authors allows the unique abilities and impact of each to come into focus, as authors define themselves – and are defined by others – in opposition to their peers”.

romper barreras y posicionar la cultura maya en México y el extranjero” (Hernández, 2017). Arraigado en su comunidad, Carrillo Can aprovechó de su educación universitaria para promover su lengua en iniciativas creativas por doquier.

Fue un miembro activo de la Escuela de Creación Literaria Maya bajo la tutela del respetado maestro, poeta y dramaturgo Feliciano Sánchez Chan. Carrillo Can se desempeñó como instructor en la Academia de Lengua Maya “Itzamná” en Mérida a su lado. Él fue patrocinado por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA) dentro del programa “Jóvenes Creadores” en 2011, 2013 y 2016. Obtuvo varios reconocimientos a lo largo de su breve carrera. En 2007, ganó el Premio Waldemar Noh Tzec por su cuento “Ba’alo’ob mix juntéen u’uya’ak / Cosas nunca antes oídas”. Al año siguiente, fue galardonado con el Premio Nacional Alfredo Barrera Vásquez por el relato “U yáakam pak’o’ob / El lamento de las paredes”. Carrillo Can ganó el prestigioso Premio Nezahualcóyotl, un reconocimiento nacional al arte verbal en lenguas originarias de México, por su aporte de la novela *U yóok’ otilo’ob áak’ab / Danzas de la noche* en 2010. Además de un número desconocido de obras inéditas, sus aportes incluyen numerosos poemas, cuentos cortos y al menos dos piezas teatrales.

Aparte de sus escritos, Carrillo Can llamó la atención como actor, miembro del grupo musical “Agua y miel” y editor de varios proyectos creativos; entre ellos la antología *Kan ik’ti’ili* (2012) y la colección infantil *Kanules del Mundo Maya* (2014). Experimentó con las artes plásticas en la exposición “Leti” en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas en Bogotá en 2015, y fue autor de la obra “Uj / Luna”, exhibida en la Universidad Duke y en la Galería de Arte Huret & Spector de Boston, Massachusetts. Compañías de teatro regional como U Síjil Péepen Teatro (Teatro Nacimiento de la Mariposa) y la Compañía Itinerante de Teatro Maya “Isaac Esaú Carrillo Can” han representado sus obras teatrales en varias ocasiones. El propio Carrillo Can participó como actor y colaborador en diversas producciones.

A través de la puesta en escena y las prácticas de actuación experimentales, Carrillo Can se apartó de las convenciones del teatro comunitario tradicional. Con la obra “U ximbal ecob / El Paseo de los Astros”, Carrillo Can concibe un tsikbal profético en escatología maya en la cual las

fuerzas malévolas del inframundo toman el control del cosmos después de la destrucción de la tierra debido a la avaricia, el orgullo y el olvido. Esta obra combina elementos inventados por el autor que coexisten en la misma dimensión que aquellos tomados de fuentes precolombinas auténticas. Las obras de Carrillo Can demuestran su capacidad para moverse entre sus roles como innovador artístico y promotor del conocimiento colectivo.

Las autotraducciones de Isaac Esau Carrillo Can

Durante la semana anterior a la redacción de este texto, escuché inesperadamente la voz de Isaac Carrillo Can, narrando un documental del Co-nahcyt sobre la arqueoastronomía maya en Conway, Arkansas. La primera vez que escuché su voz fue en los discos compactos que acompañan la antología *Kuxa'an T'aan: Voz viva del Mayab* (2012) donde se encuentran dieciséis poemas de Carrillo Can junto con escritos de Briceida Cuevas Cob, Waldemar Noh Tzec, Feliciano Sánchez Chan y Wildernain Villegas Carrillo. La presencia de Isaac Carrillo Can en *Kuxa'an T'aan* indica su pertenencia entre algunos de los poetas más reconocidos del Mayab.

Las grabaciones de los participantes recitando sus propias obras en maaya y castellano, sirven como un medio para involucrar a los oyentes tanto como a los lectores, permitiendo que el público escuche las versiones de los poemas en ambas lenguas. El lingüista Francesc Ligorred Perramon explica en el prólogo que las voces de estos poetas son las “de la tradición oral”, “de la escritura jeroglífica” y “de los mayas de hoy” (16). Esta descripción insinúa relaciones ambiguas entre el habla, la escritura y el tiempo histórico. Las complejidades inherentes en estas relaciones están presentes en varios de los poemas de Isaac Carrillo Can en *Kuxa'an T'aan* y en otros lugares donde su obra problematiza las nociones binarias de oralidad y escritura.

Leyendo entre los dos idiomas en el poema titulado “U s'ijil t'aan / El nacimiento de la voz”, podemos notar la agencia traductora del autor desde el mismo título. La palabra *t'aan* puede ser traducida como *el habla, la palabra, el idioma, la lengua o la voz* (Bricker et al., 1998, 288, trad.). Carrillo Can elige la voz en su traducción entre estas opciones. El poema “Neek' / Semilla” comienza con la frase *In t'aane'*, que él traduce como *Mi voz, mi pa-*

labra, en castellano.⁸ Tomando en cuenta su polisemia, *t'aan* no es reducible a *voz*, a *palabra* ni a ningún otro vocablo castellano. Las decisiones del auto-traductor revelan cómo él negocia esta relación lingüística para dirigirse a diferentes audiencias mientras que intenta transmitir el mismo significado. En otras ocasiones, amplía la brecha semántica entre las dos versiones. Aunque estas diferencias reflejan las diferencias inherentes entre los dos idiomas, representan también las decisiones conscientes de Carrillo Can.

En “U sïijil t'aan”, la voz poética explica que *t'aan* nació cuando el *gran dios* surgió repentinamente del agua, anunciando el día cero con su trompeta de concha para inaugurar la primera tormenta de lluvia (178). La versión en maaya describe la apariencia de una pluralidad de seres divinos desde las aguas primordiales (u nojochil le k'ujo'obo'), en lugar del singular *gran dios*. La discrepancia resultante señala a una decisión consciente de elaborar diferentes versiones de la historia de origen. El intertexto alude a mundos espirituales culturalmente distintos. Sin embargo, este poema sobre los orígenes del lenguaje comparte con el discurso bíblico las asociaciones entre la intervención divina, las aguas primordiales y “la Palabra” (*En el principio era el Verbo*).⁹ El vocablo griego del texto bíblico original sería *logos*, concepto tan polisémico como el de *t'aan*.¹⁰ El poema en maaya enmarca la pluralidad de seres divinos (le k'ujo'obo') en un discurso cuasibíblico, sugiriendo una afinidad intertextual con documentos coloniales tempranos como los Libros de *Chilam Balam*. Leído de esta manera, el poema complica las fronteras entre la espiritualidad precristiana y cristiana.

Volviendo al concepto de *t'aan*, la versión en castellano siempre lo define como *voz* en “U sïijil t'aan”, mientras que permanece ambigua en maaya hasta la última estrofa. Para los lectores en maaya, esta cosmología poética puede referirse al nacimiento de la voz, el habla, las palabras o el lenguaje. Carrillo Can espera hasta la última estrofa para desambiguar *t'aan* en maaya. Las primeras líneas de esa estrofa proporcionan el contexto para *t'aan* cuando describe la voz sonora:

⁸ Círculo de Poesía, “Xochitlájtolí: Isaac Esau Carrillo Can”.

⁹ Reina Valera, 1969, Juan 1:1.

¹⁰ Moss, “Right Reason in Plato and Aristotle”, 182.

U juum le t'aano' u xch'upul palil tuukul,
 La voz es la voz, es la hija de los pensamientos,
 (Carrillo Can, 179).

El nacimiento del lenguaje es también el nacimiento de la sonoridad del habla (juum). La frase *U juum le t'aano'* podría haberse traducido como *el sonido de la palabra* en lugar de voz. La lectura de ambas versiones en diálogo proporciona perspectivas intrigantes en cuanto a las relaciones entre distintas ontologías del lenguaje, tal como el autor desea plasmarlas.

El poema “U sñijil t'aan” termina con las siguientes palabras que una vez más abarcan diferentes medios de comunicación:

jump'éeel siibal ts'a'ab tumen k'ujo'ob utia'al ma' u
 xíibil k'a'ajesakil kex tumeen taak u bisa'al tumeen
 le ja'abo'obo'.
 La voz, el regalo de los dioses para que la memoria
 permanezca a pesar de que el tiempo quiera llevársela

(179)

La afirmación acerca de la relación entre el lenguaje y la memoria en la versión castellana complica las nociones binarias de oralidad y escritura. Esta observación se respalda con lo que Carrillo Can escribe en el prólogo de la novela *Xéexet'alo'ob kuxtal / Retazos de la vida* (2015), escrito por Vicente Canché Moo:

La voz es uno de los instrumentos que tiene el pueblo maya para dejar el legado de su pensamiento y espíritu, son esas palabras que se convierten en letras para que el viento no se las lleve, para que la memoria permanezca a pesar del paso del tiempo y desde luego para que puedan ser leídas en los días postreros (Canché Moo, 15).

Carrillo Can desafía cualquier jerarquía histórica entre las tradiciones orales y escritas al difuminar la distinción entre ellas, sugiriendo una equivalencia e interconexión entre estos dos sistemas de representación. Aunque el poema “U sñijil t'aan / El nacimiento de la voz” no se refiere directamente al lenguaje escrito, *t'aan* sirve como un medio mediante el cual la

voz poética hace referencia a la relación entre el lenguaje y la memoria o permanencia lingüística.

Otro poema sonoro que juega con estas ideas es “Cháak / Lluvia”, en que la precipitación está imbuida con el poder del habla:

ch'aj (1)
 ch'aj
 ch'aj
 llora el cielo (4)
 ch'aj
 ch'aj
 ch'aj
 hace nacer a sus hijos (8)
 ch'aj
 ch'aj
 ch'aj
 arroja vida en la brecha trillada de la muerte. (12)
 (Carrillo Can, 194).

Este uso de la onomatopeya es común en la narración de cuentos y constituye la base de muchos sustantivos y verbos comunes en maaya.¹¹ En su análisis de la poesía de diversas lenguas, Luz María Lepe Lira señala cómo la onomatopeya es ampliamente reconocida como una característica de las tradiciones orales y afirma que “La escritura de onomatopeyas como un recurso para reencarnar la voz se utiliza en la literatura indígena privilegiando el efecto sonoro de la magia de las palabras y su poder” (36). Cuando Isaac Carrillo Can emplea la onomatopeya para representar gotas de lluvia, sonidos de aves y otras voces no humanas en sus poemas, describe estos sonidos como el *t'aan* de los seres vivos.

Interesantemente, a veces él decide traducir los ruidos onomatopéyicos, cambiando *kla*, *kla*, *kla* por *croac*, *croac*, *croac* en el poema “Áak'abil Cháak / Lluvia nocturna” (Carrillo Can, 186-7). Esta voz emana del “Señor de la Lluvia” (Yuumil le ja'o), una rana. El poema parece complicar una observación de Lepe Lira, corroborada en sus lecturas de Ong, Viereck y otros teóricos conocidos, de que “La inclusión de las onomatopeyas

¹¹ Bricker, *A Dictionary of The Maya Language*, 320-2.

remite al problema de la intraducibilidad” (38). Una vez más, la poesía de Isaac Carrillo Can nos insta a reconsiderar la universalidad de la división entre el lenguaje oral y escrito y desafía las expectativas.

Aunque difumina las fronteras jerárquicas entre oralidad y escritura, Isaac Carrillo Can enfatiza la importancia de la sonoridad lingüística. Volviendo brevemente a “U sñijil t’aan”, los seres divinos supremos (u nojochil le k’ujo’obo’) emergen del agua con una “voz relampagueante”, haciendo sonar la trompeta ceremonial de los comienzos. En “Bobatil t’aan / Augurio” Carrillo Can también resalta los sonidos pluviales de la creación (Xochitlájtohi, 2017). Se presenta aquí la versión castellana en su totalidad, ya que será relevante para el análisis a continuación:

Llegará el tiempo en el que Voz sea el nombre de un mes,
 en el que la petición a Cháak sea para que lluevan voces,
 que los cantos a Aj Muken Kaab sea para que brote la miel de
 los sonidos.
 Llegará el tiempo en el que los ancianos se reúnan a cantar su
 memoria,
 las ancianas a plantar semillas oscuras
 y nuestros hijos coman lo dulce de nuestra palabra.
 Llegará el día en el que Voz sea el nombre de un mes
 y tengamos que marcharnos,
 el día de emprender la travesía hacia lo espeso de la bruma,
 el día en el que el eco de nuestro instinto se oiga en el tronco del
 gran árbol.
 Ahora que no canta la lechuza,
 ahora que tu rostro no se cubre de polvo,
 haz de tu lengua un pájaro,
 que anide en el árbol del tiempo
 y que su canto no se apague aún en tiempos de sequía.

Este poema emplea el modo subjuntivo a lo largo de su extensión, señalando un momento indeterminado en el futuro. La voz poética describe este futuro con un tono esperanzado. El futuro profetizado es aquel en el cual las personas obtienen su sustento del *t’aan* (plural *t’aano’ob*). Ellos

rezan al dios de la lluvia Cháak, quien enuncia la lluvia sobre ellos. Cantan al señor de las abejas y la apicultura para que les otorgue “la miel de los sonidos” (u kaabil juumo’ob). La asociación entre la dulzura y el lenguaje se repite en el sexto verso, donde los niños disfrutaban “de lo dulce de nuestra palabra” (ka jaanta’ak u ch’ujkil k t’aan tumeen k paalal). A diferencia de algunos jóvenes de hoy en día que ven poco valor en hablar el maaya, los niños en aquella época se deleitarán en alimentarse con las voces de sus ancianos.

En estos ejemplos, se aprecian las asociaciones entre el lenguaje sonoro y el paso del tiempo en la obra de Carrillo Can. Aunque pierde su sonoridad al grabarse en escritura, las voces ancestrales se amplifican por medio de la escritura “para que la memoria permanezca”. La escritura es el método para medir el tiempo en ambos sentidos: contarlo y grabarlo. El motivo de la medición del tiempo, explícito en el poema “Bobatil t’aan”, es una seña a menudo asociada con los habitantes precoloniales del Mayab. Los habitantes y visitantes de la región hoy en día estarán familiarizados con las imágenes ampliamente difundidas del cargador del tiempo que carga los días jeroglíficos sobre sus hombros. Víctor Montejo, un respetado pensador jacalteco, se refiere repetidamente a las tradiciones calendáricas como un componente crítico de la herencia cultural compartida entre diversos grupos descendientes de los mesoamericanos (26).

Estas tradiciones ancestrales constituyen una base impresindible en que los escritores de las lenguas mayas fundamentan un posicionamiento a veces conscientemente decolonial.¹² Gener Llanes-Ortiz explora el desarrollo de la política identitaria en la península yucateca, explicando que “... los proyectos de identidad aspiran a infundir un sentido de ancestro común, convergencia política y solidaridad económica entre los descendientes de los mayas postclásicos en la región” (172, trad.). Las asociaciones que Isaac Carrillo Can establece entre el tiempo y el lenguaje, la visión profética de un “resurgimiento”, nos conducen naturalmente a una conversación sobre la política decolonial presente en su obra. La visión de un futuro del lenguaje revalorizado en “Bobatil t’aan / Augurio” exige una resistencia contra la marginación del Maayat’aan en el presente.

¹² Cabe mencionar que se adopta en este ensayo la definición de la descolonización proveída por el filósofo colombiano Santiago Gómez Castro (2017). Véase: Castro, “¿Qué hacer...?”, 249-72.

Las decisiones que toma Isaac Carrillo Can al traducirse en castellano son manifestaciones de su participación en el “resurgimiento” lingüístico-cultural, que emana del *iknal* que permanece presente entre mundos en su ausencia ya que transmite su “*perspectiva, presencia, acción y actitudes*” (Castillo Cocom 2017, 50, trad.). Su negociación del espacio intertextual es única. Por ejemplo, elige traducir la onomatopeya entre idiomas mientras que muchos otros autores de lenguas mayas no lo hacen, como se demuestra en la siguiente sección. Honramos las interpretaciones únicas de los autores mientras reconocemos que buscan dar voz a preocupaciones colectivas, instando a los lectores más allá de la división binaria entre la individualidad y el colectivismo.

Las implicaciones sociopolíticas de la “lógica del tercero incluido” en la autotraducción

En años recientes, académicos han comentado sobre las estrategias que los autores a veces emplean para producir textos bilingües que no son autotraducidos de manera directa, sino que son escritos de manera doble (Ashcroft, 2013; Burdette, 2019; Creegan Miller, 2020; Stocco, 2017; Worley, 2017). Comentando sobre la producción cultural como *ts'üib*, Paul M. Worley y Rita Palacios observan cuando que las traducciones al castellano divergen significativamente de primeras versiones en lenguas mayas, este fenómeno constituye un “gesto decolonial” que requiere “una interculturalidad lingüística radical” por parte de los lectores (2019, 147, trad.). Esta aseveración resuena con la observación de la lingüista ayüükjã'äy (mixe) Yásnaya Elena Aguilar Gil de que los autores de México en lenguas originarias “hacen un trabajo que por naturaleza es intercultural”.¹³ El gesto descolonizador radica en el control del autor, dado que él adapta el contenido del texto original con relación a los lectores incapaces de leerlo.

Por ejemplo, Tiffany Creegan Miller señala que el poeta k'iche' Humberto Ak'abal “transcribe y traduce selectivamente” el poema “Xalolilo lelele”. De esta manera, él limita la agencia interpretativa de los lectores ignorantes de su lengua (655). Creegan Miller lo interpreta como una estrategia para socavar la subyugación discursiva de las lenguas mayas al

¹³ Gil, “¿Literatura? ¿Indígena?”.

castellano. Hannah Burdette describe una estrategia distinta en la obra del lingüista y poeta k'iche' Pablo García Ixmatá. Las autotraducciones que proporciona para su obra *B'ixonik tzij kech juk'ulaj kaminaqib' / Canto palabra de una pareja de muertos* describen cosmologías completamente distintas entre los dos idiomas (Burdette 2019, 92–97). La investigadora explica:

Mientras la versión en castellano evoca la imagen de un Dios cristiano capaz de perdonar pecados y rescatar almas del purgatorio, la versión en k'iche' invoca a los ancestros mayas, cuyos espíritus se ofenden por causa de las transgresiones de los muertos vivientes, es decir, por su abandono de las rituales y prácticas heredadas, *o k'ojb'al* (94, trad.).

Esta descripción podría acordarnos del poema “U síjil t'aan / El nacimiento de la voz” donde la traducción de Carrillo Can hace referencia a distintos mundos espirituales de manera parecida. En todos los casos, los autores pueden asumir la obligación de proporcionar una traducción al castellano como una oportunidad para socavar las mismas jerarquías de lengua que instituyen esa obligación para empezar. Cuando los autores buscan acomodar a todos los lectores, el idioma en sí parece poder ejercer su propia agencia desde el iknal que se esconde invisible en el tercer espacio. La autoridad que ejerce el escritor sobre el acceso al conocimiento local representa un acto decolonial que le brinda al espacio intersticial una sensación de la presencia del autor, incluso en su ausencia. El iknal como una esfera móvil de influencia e interacción sugiere agencia (Cocom 2017, 50).

El teórico Bill Ashcroft sugiere que la “poesía poscolonial insiste en la presencia” al evadir una interpretación fácil (2013, 131, trad.). Él explica cómo varios poetas caribeños confrontan a los lectores al obligarlos a experimentar su propia otredad en los mundos culturales representados. Esto se logra, por ejemplo, cuando el poeta caribeño Linton Kwesi Johnson escribe fonéticamente en el patois jamaiquino, dirigiendo su obra a audiencias cuya mayoría no conoce su habla. La presencia de la voz narrativa se siente presente desde un tercer espacio cultural que complica “las relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación” asociadas muchas veces con las zonas de contacto en los estudios poscoloniales (Ashcroft, 125, trad.). El teórico observa que en “textos interculturales” la presencia tiene que negociarse ya que representa un punto de encuentro

entre autores y lectores en un “espacio silencioso dentro del lenguaje” (131, trad.).

El *iknal* es igualmente un punto de encuentro, pero su voz (*t'aan*) interviniente se encuentra más allá de cualquiera de los dos idiomas. Podemos reconocerlo y esperar entenderlo, pero no podemos “escucharlo”. Es como si el autor se nos comunicara telepáticamente desde su *iknal*. Desafía la lógica binaria de los idiomas dominantes. Coincidiendo con los otros investigadores que se mencionan en este apartado, Melisa Stocco discute el desmantelamiento de fronteras colonizadoras en la poesía autotraducida mapuche. Ella aplica la descripción de Silvia Rivera Cusicanqui del concepto aymara *ch'ixi* (144). Cusicanqui, una respetada socióloga boliviana, se describe a sí misma como mestiza y *ch'ixi* diciendo que:

La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (Cusicanqui, 69).

Este concepto aymara no debe parecer tan extraño. Su relación a los temas que se discuten aquí es evidente. El concepto *iknal* también obedece “la lógica del tercero incluido” ya que representa la presencia/ausencia y la individualidad/colectividad a la vez. Es interesante considerar cómo los versos autotraducidos de varios pueblos originarios latinoamericanos parecen desmantelar los binarismos occidentales por medio del mismo contacto intercultural y lingüístico que la colonialidad busca imponer. Subyacente en este encuentro se revela la falsedad de las premisas racistas fundamentales del eurocentrismo. Sin embargo, es solamente a través de las lecturas holísticas, incluyentes del tercer espacio discursivo, que nosotros como lectores apreciamos la profundidad de la autotraducción intercultural.

Conclusión

En palabras del académico guatemalteco Arturo Arias, autores como Isaac Esau Carrillo Can que se autotraducen desde lenguas originarias “desarticulan el mito de que la información, los imaginarios sociales y el aprendizaje son producidos exclusivamente por letrados cosmopolitas o discipli-

nas académicas” y desafían “la máquina de producción de conocimiento centrada en el Occidente” (614, trad.). Estos autores atenúan los desequilibrios sociohistóricos y complican el pensamiento binario. El científico político Bernd Reiter explica que el proceso continuo de escaparnos de los “binarismos excluyentes de la lógica occidental” es el “primer paso para alejarnos de la arrogancia colonial”. Comprometernos en esta empresa nos permitirá reconocer otras “formas de ver y ser en el mundo” (Reiter 2022, 36, trad.). Las palabras de Reiter coinciden con las de Carrillo Can que citamos al empezar (“ver el mundo con otros ojos”), y así nos permiten cerrar un ciclo que nos dejará en su presencia, con su iknal. En mi lectura, el iknal es emblemático de una trascendencia decolonial y del “resurgimiento” en el cual Isaac Carrillo Can sigue presente y muy activo a pesar de su ausencia. Como un individuo que le da voz única a una colectividad de mayahablantes, nos sigue enseñando.

Referencias

- Arias, Arturo. 2018. “From Indigenous Literatures to Native American and Indigenous Theorists: The Makings of a Grassroots Decoloniality”. *Latin American Research Review* 53, no. 3: 613-26.
- Ashcroft, Bill. 2013. “Transcultural Presence”. *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*, editado por Ranjan Ghosh y Ethan Kleinberg, 122-43. Cornell University Press.
- Barrera Vásquez, Alfredo et. al. *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida: Ediciones Cordemex, 1990.
- Borge Janetti, Gabriela. 2017. “Intercultural Translation and Indigenous Articulation in Higher Education”. *Translation Spaces* 6, no. 2: 230–50.
- Bricker, Victoria R. 2019. *A Historical Grammar of the Maya Language of Yucatan, 1557 – 2000*. University of Utah Press.
- Bricker, Victoria R. and Eleuterio Po’ot Yah, Ofelia Dzul de Po’ot. 1998. *A Dictionary of The Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán*. Salt Lake City: University of Utah.
- Burdette, Hannah. 2019. *Revealing Rebellion in Abiyala: The Insurgent Poetics of Contemporary Indigenous Literature*. University of Arizona Press.
- Carrillo Can, Isaac Esau. 2012. “Kóotsbankóots t’aan / Ráfagas de voz”.

- Kuxa'an T'aan / Voz viva del Mayab*, editado por Francesc Ligorred Perramon, 170-99. Mérida: Sedeculta / UNAM / UTM.
- Castañeda, Quetzil. 2004. "‘We Are Not Indigenous!’ An Introduction to the Maya Identity of Yucatan". *Journal of Latin American Anthropology* 9, no. 1 (Apr.): 36–63.
- Castro, Santiago Gómez. 2017. "¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al ‘giro decolonial’." *Analecta Política*, 7, no. 13: 249 – 272.
- Chacón, Gloria E. 2018. *Indigenous Cosmolectics: Kab'awil and The Making of Maya and Zapotec Literatures*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, .
- Castillo Cocom, Juan A. 2009. "‘It Was Simply Their Word’: Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the Politics of Respect". *Critique of Anthropology* 25, no. 2: 131–55.
- Castillo Cocom, Juan A., Timoteo Rodríguez, y McCale Ashenbrenner. 2017. "Ethnoexodus: Escaping Mayaland." In *‘The Only True People’: Linking Maya Identities Past and Present*, editado por Bethany J. Beyette y Lisa J. LeCount, 47–72. University Press of Colorado.
- Creegan Miller, Tiffany D. 2020. "‘Kixinto’, k’u Xa Jub’iq’": Negotiating K’iche’ Maya Orality, Self-Translation, and Cultural Agency in "Xalolilo Lelele" by Humberto Ak’abal". *Revista de Estudios Hispánicos* 54, no. 3 (oct.): 653–77.
- Fabricant, Nicole y Nancy Postero. 2018. "The Indigenous Studies Turn". *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*, editado por Juan Poblete, 128-44. New York: Routledge.
- Faudree, Paja. 2015. "What Is an Indigenous Author?: Minority Authorship and the Politics of Voice in Mexico". *Anthropological Quarterly* 88, no. 1. The George Washington University Institute for Ethnographic Research: 5–35.
- Gil, Yásnaya Elena Aguilar. 2015. "¿Literatura? ¿Indígena?", *Letras Libres*, 26 marzo, <https://letraslibres.com/libros/literatura-indigena/>. Consultado 10 diciembre, 2023.
- Hanks, William F. *Referential Practice: Language and Lived Space among The Maya*. University of Chicago Press, 1990.
- Hernández, Alonso. 2023. "Issac Esaú Carrillo Can (1983-2017): Una voz en maya para la poesía". *Ulisex Magazine*. <https://ulisex.com/issac-es>

- au-carrillo-can-1983-2017-una-voz-en-maya-para-la-poesia/. Accedido 10 de diciembre.
- Lepe Lira, Luz María. 2009. *Lluvia y viento, puentes de sonido: Literatura indígena y crítica literaria*. Consejo Para La Cultura y Las Artes de Nuevo León; Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Llanes-Ortiz, Genner. 2019. "Maya Knowledges, Intercultural Dialogues, and Being a Chan Laak' in the Yucatán Peninsula." *Transcontinental Dialogues: Activist Alliances with Indigenous Peoples of Canada, Mexico, and Australia*, editado por R. Aída Hernández Castillo et al., 166-90. University of Arizona Press.
- Moss, Jessica. 2014. "Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of 'Logos'". *Phronesis* 59, no. 3: 181–230.
- Pigott, Charles M. 2020. *Writing the Land, Writing Humanity: The Maya Literary Renaissance*. New York: Routledge.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone." *Profession, Modern Language Association* (1991): 33–40.
- Ram, Harsha. 1995. "Translating Space: Russia's Poets in the Wake of Empire." *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, editado por Anuradha Dingwaney y Carol Maier, 199-222. University of Pittsburgh Press.
- Rebasa, José. 2021. "Límites históricos y epistemológicos en los estudios subalternos". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*, editado por Mabel Moraña, 107-18. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas. 1962. *Chan Kom: A Maya Village*. University of Chicago Press.
- Reiter, Bernd. 2022. *Decolonizing the Social Sciences and The Humanities: An Anti-Elitism Manifesto*. New York: Routledge.
- Restall, Matthew, y Wolfgang Gabbert. 2017. "Maya Ethnogenesis and Group Identity in Yucatán, 1500–1900". *The Only True People': Linking Maya Identities Past and Present*, editado por Bethany J. Beyyette y Lisa J. LeCount, 91-130. University Press of Colorado.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Stocco, Melisa. 2017. "Approaching Self-Translation in Latin American

- Indigenous Literatures. The Mapuche Bilingual Poetry of Elicura Chihuailaf and Liliana Ancalao”. *Hispanófila*, no. 179: 141–55.
- Worley, Paul M. 2017. “Máseual Excluido/Indio Permitido: Neoliberal Translation in Waldemar Noh Tzec”. *Latin American & Caribbean Ethnic Studies* 12, no. 3 : 290–314.
- Worley, Paul M. y Rita Palacios. 2019. *Unwriting Maya Literature: Ts'üib as Recorded Knowledge*. Tucson: University of Arizona Press.
- “Xochitlájtoli: Isaac Esau Carrillo Can”, *Círculo de poesía: Revista electrónica de poesía*, 30 abril, 2017, <https://circulodepoesia.com/2017/04/xochitlaj-toli-isaac-esau-carrillo-can/>. Accedido 10 diciembre, 2023.

Capítulo **4.5**

La cosecha

Laura Otto
University of Würzburg, Germany

<https://doi.org/10.61728/AE24120227>

U yóolil

Tu noj lu'umil Mexicoe', le ba'ax ts'o'ok u táasik u k'eexpajal bix u yooxoj k'iin [*cambio climático*] yo'olal ba'ax ku méentik wíinik, je'ex u ya'abtal yáax k'iino'ob, u k'amtal u k'áaxal ja', u kíilbal cháak yéetel u jach yooxoj k'iin te k'áak'nabo'obo', ku yila'al yéetel ku pakta'al tumen kaajo'ob. Úuch u ya'abtal u k'uchul u k'áaxil k'áak'nab Sargassum tu chowakil u jaal ja' Caribe káaj 2015e', ku p'atik jump'éel k'a'ana'an k'eexil ti' lelo'. Le u k'áaxil k'áak'naba' ma' chéen tu k'askuntiko'ob báak'paachili', beyxan ku p'atiko'ob ma' tojilta'an ba'alo'ob ich kaaji'. In xaak'alxook xúmbal/cha'an/tsikbaltbil tin meyajtaj ku ye'esik aktáanil, le k'áaxilo'oba' jejeláas ba'ax u k'áat u ya'aliko'ob ti' jejeláas máako'ob. Le kóom tsikbal "*La Cosecha*" ku nupik u nu'ukuloob xaak'alxook yéetel u ba'alo'ob ma' jaajtaki', ku jultik bix u bimbil u kuxtal máako'ob, ba'ax yaan u yilo'ob yéetel u jeel noj lu'umo'ob yéetel ti' u k'áatchi'ob máaxilil te *Antropoceno*'. Le ba'axo'ob kaxáanta'abo' *narrativa matizada* yéetel ma' *esencializadora* ichil jejeláas tuukulo'ob meyajil *decoloniales beyxan poscoloniales*, beyxane' le xúmbal/cha'an/tsikbaltbil xaak'alxooko'.

Resumen

En México, los impactos del cambio climático antropogénico global, manifestados en crecientes sequías, intensas lluvias, tormentas y temperaturas más cálidas en los océanos, son localmente visibles y palpables. La masiva llegada de algas Sargassum a lo largo de la costa caribeña desde 2015 marca un punto de inflexión significativo en este contexto. Estas algas no solo afectan al medioambiente, sino que también moldean injusticias sociales. Mi investigación etnográfica destaca que las algas tienen significados diferentes para diversos actores. El relato corto "*La Cosecha*" entrelaza material de investigación con elementos ficticios, arrojando luz sobre las transiciones en las trayectorias de vida, las interconexiones transnacionales y las preguntas de pertenencia en el Antropoceno. Los resultados subrayan la necesidad de una narrativa matizada y no esencializadora dentro del marco de perspectivas decoloniales y poscoloniales, así como de la investigación etnográfica.

Contextualización antropológica del cuento

México no es la excepción en lo que se refiere a los efectos del cambio climático antropogénico, pues sufre al igual que otros lugares de aumento de sequías, lluvias más fuertes, tormentas intensas y temperaturas más cálidas en los océanos, entre otros. Todo esto provoca a su vez un aumento en la migración de las zonas rurales a las urbanas y condiciones cada vez más difíciles en la agricultura, afectando a cultivos como trigo, café y mango Ataulfo, entre otros (i.e., Nüiler, Eric 2011; Nawrotzki, Raphael et al. 2015; Hernández-Ochoa, Ixchel M. et al. 2018). A esto se suma la llegada en masa de algas sargazo en la costa caribeña de la península de Yucatán desde 2015 (i.e., Hu, Chuanmin et al. 2015; Rosellon-Druker, Judith et al. 2023; Chávez, Valeria et al. 2020). Las algas pintan el agua de color marrón, impiden la fotosíntesis de la fauna submarina, provocan la muerte de peces y pueden causar problemas respiratorios y náuseas, así como irritaciones de la piel en los seres humanos. La aparición de las algas marca un importante punto de inflexión en la transición de la Riviera Maya, que lleva produciéndose desde los años setenta (i.e. Azcaráte, Matilde Córdoba 2020). Las transiciones, tal y como yo las entiendo, no son fenómenos que tengan un punto de partida y un punto final claros (i.e., Lazar 2014), sino que deben entenderse como procesos continuos. Los cambios y las transiciones se renegocian constantemente, generan nuevas dinámicas y modifican la vida cotidiana de la población local de diversas maneras.

Mi interés etnográfico-antropológico está dedicado a las transformaciones y transiciones costeras. De 2019 a 2023, llevé a cabo una investigación etnográfica sobre el arribo de algas y las formas emergentes de lidiar con ellas. Como parte de mi investigación etnográfica, colaboré con científicos en Puerto Morelos que intentan comprender la llegada de las algas y, al mismo tiempo, actúan cada vez más como ambientalistas; trabajé con limpiadores de playas que buscan retirar las algas de las playas -especialmente para los turistas-; y conversé y entrevisté a trabajadores de organizaciones no gubernamentales (ONG), pescadores, turistas y operadores de hoteles. Los resultados de la investigación muestran que el *Sargassum* tiene consecuencias de gran alcance, por lo que puede describirse como un “alga múltiple” (basado en Mol, Annemarie 2002). Esto significa que la

manera sobre cómo el sargazo es entendido y cómo es afrontado, dependen del actor y de la situación en cuestión. Por un lado, el alga genera cada vez más atención para la protección costera y contribuye a la valorización de otras especies, como los pastos marinos (Otto, Laura 2023a). Por otro lado, el desembarco del alga plantea cuestiones sobre la justicia costera, ya que no son pocas las zonas turísticas de la Riviera Maya que reciben cada vez más atención e inversiones para la protección costera mientras que las comunidades pesqueras del sur de la Península deben enfrentar solas el problema y a veces incluso se ven desplazadas por el alga (Otto, Laura 2023b). También muestra cómo la idea de paraíso turístico hace que las algas sean gobernables al mismo tiempo que crea problemas medioambientales que sin embargo también son abordables (McAdam-Otto, Laura 2022). Como parte de un proyecto llevado a cabo con Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) en 2022, del cual se publicó un folleto sobre sargazo en inglés, español y maya, pudimos mostrar cómo las ideas de una separación del conocimiento “científico” y “tradicional” acerca de la llegada de las algas, no son sostenibles sino que las diferentes formas de conocimiento se superponen y no pueden separarse.

Mi proyecto de investigación sobre el sargazo también muestra que la llegada de las algas evoca ideas sobre las comunidades mayas como especialmente cercanas a la naturaleza, a las que se recurre cada vez más como expertas en el tratamiento de las algas, aun cuando ellas mismas no conocen ninguna solución o respuesta al problema. Dichas comunidades, sin embargo, no dudan en enfatizar la injusticia que experimentan debido al fenómeno del sargazo. En mi trabajo de campo, expresaron frustración debido a que el gobierno del estado de Quintana Roo centraba todos sus esfuerzos en la limpieza de las playas de las zonas turísticas (por ejemplo, Cancún o Playa del Carmen). Los participantes en la investigación que se describieron a sí mismos como mayas también mencionaron que las oportunidades de ocio, como visitar un parque acuático o un club de playa, solo son posibles para ellos durante los periodos de mayor sargazo, cuando el turismo internacional disminuye, porque el resto del año tienden a ser excluidos. En los pueblos pesqueros, también me enteré que las familias afectadas por las algas temen por su seguridad alimentaria y están muy preocupadas por cuánto tiempo podrán continuar viviendo en la costa.

Además, se puso de manifiesto la percepción de que los mexicanos son especialmente descuidados con el medioambiente y los problemas de residuos, como expresaron principalmente viajeros de EE. UU. y Europa durante mi investigación de campo. Esto coincide con ideas e imaginarios generalizados sobre los mayas y los mexicanos en general que han sido promovidos por la antropología durante muchas décadas (para una perspectiva crítica sobre el papel de la antropología en México, véase Salazar, Rodrigo L. 2023), a medida que se hacen visibles las transformaciones poscoloniales y las formas de alterización (Said, Edward 1978). Por último, pero no menos importante, en mis presentaciones se me pregunta repetidamente si los mayas no tienen soluciones para el problema, o hasta qué punto no es de extrañar que México y otros países del Caribe se vean afectados, dado que son conocidos por su uso insostenible de los recursos. Con ello no se reconoce que el sargazo es un fenómeno y problema global, y que no solo quienes se ven afectados por sus consecuencias están implicados en su desarrollo. Por último, pero no por ello menos importante, el origen de las floraciones de algas sigue siendo objeto de enigma en diversas disciplinas. Entre otras cosas, se discuten como posibles causas las perturbaciones cambiantes y las condiciones del viento, los aportes de nutrientes al océano, así como los cambios climáticos antropogénicos asociados a la deforestación a lo largo del Amazonas (Hu, Chuanmin et al. 2015; Rosellon-Druker, Judith et al. 2023). Culpar a los habitantes por la aparición del sargazo pone en evidencia una falta de reconocimiento de causas complejas de su origen. Estas preguntas, que incluyen pistas para las respuestas esperadas, señalan a los afectados por las algas atribuyendo su supuesta incapacidad a determinadas posiciones sociales.

Mi investigación tiene un propósito distinto, pues se enfoca a fenómenos naturaleza-cultura que escruta críticamente la separación occidental entre naturaleza y cultura y reflexiona sobre la comprensión de los problemas ambientales, la contaminación ambiental y la naturaleza. Otros investigadores parecen haber entrado al campo para reproducir sus propias ideas sobre dichos temas de forma acrítica y, en caso de duda, de forma despectiva hacia otras formas de verlos y tratarlos (i.e., Gesing, Friederike et al. 2019; Beck, Stefan 2008). Las dinámicas aquí esbozadas deben desmenuzarse en el contexto de un examen antropológico-etnográfico del

sargazo en la costa del Caribe mexicano y, de ser posible, contar una historia diferente, diferenciada y no esencializante, orientada (en la medida de lo posible) hacia enfoques decoloniales y poscoloniales. Parte de este empeño es el cuento “La Cosecha”, escrito para esta antología.

El relato se basa en mi investigación etnográfica a lo largo de la Riviera Maya (2019-2023) y se nutre de las publicaciones ya mencionadas. En el sentido de la etnografía como “ficción verdadera, verdad ficticia”, combina material de investigación de campo con aspectos ficticios. Los protagonistas de la historia deben entenderse como figuras acumuladas en las que se enlazan y se hacen narrables las historias y biografías de muchos actores del campo. Se condensan diversas observaciones y análisis de campo: la bióloga Soledad Flores es representativa de los numerosos biólogos marinos con los que trabajo sobre el terreno preocupados por el futuro de la Riviera Maya y las posibilidades de convivencia multispecífica en el futuro. Carmelita encarna en la historia a los numerosos migrantes de Chiapas que conocí durante el trabajo de campo, quienes debieron abandonar su trabajo como agricultores y jornaleros de la cosecha debido al cambio climático y encontraron empleos en el sector turístico de la Riviera Maya, incluso como limpiadores de playas. En el fondo, la historia trata de las transiciones en el curso de la vida, de las interdependencias transnacionales, de la migración y la movilidad, de la pertenencia en el Antropoceno. Y todo esto es algo que nos concierne a todos, en México y en el resto del mundo.

La cosecha

El coche ya lleva unos días preparado y se encuentra esperando en la calle. Los faros apuntan hacia la salida del pueblo, listo para partir en cualquier momento. Bajo el sol abrasador, el brillo de la pintura plateada del Nissan Versa oculta sus numerosos defectos. Los elevallenas eléctricos ya no funcionan correctamente y el aire acondicionado lleva mucho tiempo averiado. El dibujo de los neumáticos está desgastado y ya no se puede confiar en los limpiaparabrisas. De todas formas, como cada vez llueve menos, no había motivo para arreglarlos.

El coche es el último recuerdo que le queda a Carmelita de Robert. Él se lo dejó cuando decidió renunciar a su sueño mexicano personal, como

siempre decía él, y volver a Estados Unidos. Sus modernos *bungalows* ecoturísticos están ahora abandonados en el campo, descomponiéndose, igual que su viejo coche. El Nissan de Robert nunca tuvo airbag, ABS ni ESP. Esto lo distingue de los numerosos Versas que se fabrican en México para la exportación. Probablemente, de vuelta en Utah, Robert conducía un coche que cumpla rigurosamente las normas internacionales de seguridad. Carmelita ya casi no piensa en él.

Mientras que los recuerdos de Robert son cada vez menos dolorosos, los recuerdos de los frondosos y verdes árboles de mango, cuyos frutos hacían que el pueblo oliera regularmente a miel dulce, duelen cada vez más. De niña, a menudo se preguntaba por qué el pueblo donde creció se llamaba El Paraíso. Desde que el aroma del mango Ataulfo ha desaparecido, conoce la respuesta. Cuando los invitados de Robert le preguntaban cómo era el paraíso, ella les decía: “No se puede ver, solo oler”. A menudo, veía caras asombradas. Los olores no se pueden publicar en Instagram.

Carmelita observa cada vez con menos frecuencia a los grajos picoteando los mangos fermentados que han caído de los árboles, pavoneándose por el pueblo, ligeramente borrachos. Cada vez observa a más recolectores que ya no están solo ligeramente bebidos, sino por culpa de la pena, completamente borrachos. Como en otras regiones de Chiapas, más de dos tercios de los habitantes del pueblo viven por debajo del umbral de la pobreza. Las crecientes sequías y las plagas de escarabajos dificultan cada año más la vida de los cosechadores y jornaleros. Rara vez pueden permitirse mangos Ataulfo; desde hace tiempo, la mayor parte de la fruta se exporta. Carmelita observa que con cada caja de mangos se exporta también a los aldeanos: Se les contrata como personal de servicio en complejos turísticos y *bedhouses* de la mundialmente famosa Riviera Maya. Viven entre los 22 millones de habitantes de Ciudad de México. Se marchan, como 400,000 mexicanos cada año, a Estados Unidos. Todos buscan su suerte más allá de El Paraíso. Carmelita no sabe si encontrarán lo que buscan. Se es una de muchos en todas partes. Eso lo sabe con certeza. Carmelita piensa en los muchos más a menudo de lo que piensa en Robert.

Robert piensa a menudo en su estancia en México. En su camino hasta convertirse en uno de los grandes en la escena del ecoturismo. En los *posts* de Instagram que decían de sus *bungalows* y su cafetería: el mejor lugar para ver y ser visto. En los muchos huéspedes de Brooklyn y Berlín. En Carmelita, que le enseñó a oler el paraíso. En las noches en las que bailaba salsa con ella sin ser descubierto, a la sombra de los árboles de mango, al ritmo de “Yo no sé mañana”, sabiendo con certeza que regresaría a Utah.

Su hotel boutique en medio del parque nacional va bien. A los huéspedes de Brooklyn y Berlín les gustan los batidos de mango aquí tanto como en México. Robert ya no los anuncia como “local y regional”, sino como “de comercio justo”. Funciona de maravilla. Una vez a la semana va con su flamante Nissan Navara nuevo al mayorista y recoge los mangos encargados. Gracias al excelente equipamiento de la camioneta, no le ha dejado tirado ni una sola vez.

Mientras carga las cajas de mangos, su mirada recorre los artículos de periódico en los que va envuelta la deliciosa fruta. Robert hace una breve pausa; un titular ha captado su atención. “Sargazo: la plaga que mantiene en vilo al paraíso mexicano”. Hojea el texto. Se cita varias veces a Soledad Flores, una científica de Puerto Morelos. Soledad Flores. El nombre le resulta conocido. Recuerda vagamente a una Soledad Flores que fue su huésped en uno de los bungalows hace muchos años, que tenía una extraña pegatina con “*I love Seagrass*” en su coche, y a la que observó mientras paseaba sola por los campos de mangos a altas horas de la noche y que le observaba a él bailar con Carmelita. “Yo no sé mañana”.

-----■

Cuando Soledad abre la ventana por la mañana, se marea. La fuerte brisa sopla algo más que arena y polvo. El olor a huevos podridos le da en la cara. Sus tarjetas de visita de la universidad vuelan por los aires. Profesora Soledad Flores, directora del Instituto de Pastos Marinos y Arrecifes, Universidad de Investigaciones Costeras, Puerto Morelos, México. Ella no recoge las tarjetas que vuelan por ahí, son una pista de lo que fue. A partir de ahora es pensionista.

Hoy no cierra la ventana rápidamente como otros días. Ella respira fuerte y profundamente, como si el mal olor la reforzara en su decisión.

La casa lleva unos días vacía, solo quedan el colchón hinchable y una manta. Su vieja furgoneta está embalada y cargada en el garaje. El cubo, que siempre estaba lleno de agua para salvar a las tortuguillas, ha dado paso a cajas y maletas. Cuando vuelvan a encontrarse masas de tortugas atropelladas en la autopista, el periódico dirá que se han perdido. Como si fueran incapaces de encontrar el mar. Qué burla. Nunca se habla de que las luces de la densa urbanización costera las confunden y las atraen en la dirección equivocada.

Treinta años de vida costera no caben en una furgoneta. Soledad piensa en todos esos años en el laboratorio. En sus estudios en Estados Unidos. En su infancia en Nuevo México. En los años en los que no podía ser descubierta por la policía. En la alegría cuando por fin eran legales. De inmigrantes ilegales a familia inmigrante reconocida. Y luego la oferta de trabajo de Puerto Morelos. Dirigir un laboratorio. Su sueño durante mucho tiempo. De vuelta a México. De Soledad Flores a doctora Soledad Flores a Profesora Soledad Flores.

Para visitas en El Paraíso apenas hubo tiempo todos esos años. Tras la muerte de sus padres, volvió a viajar allí, se alojó en un *bungalow* y vagó por los campos de mangos por la noche siguiendo los pasos de sus días de infancia. No quería que la reconocieran. Recordó las historias de sus padres sobre el duro trabajo en los campos, el ardor en los pulmones por la exposición a pesticidas y la piel quemada por el sol. Antes de que se fueran a Nuevo México, Soledad jugaba a menudo con otros niños en las plantaciones, se subían a escondidas a los árboles, comían los mangos ligeramente fermentados y se tambaleaban por el pueblo.

Y ahora es pensionista Soledad Flores. Le cuesta aceptarlo.

Carmelita aún recuerda bien las celebraciones en el pueblo el 27 de agosto de 2003, cuando el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial anunció que le concedían al gobierno de Chiapas la denominación de origen del mango Ataulfo. Banderines de colores ondeaban al viento. Los habitantes del pueblo estaban encantados de que sus mangos fueran reconocidos como algo especial. Era como con el champán de Francia. Inmediatamen-

te se imprimieron nuevas pegatinas y se reetiquetaron las cajas. Mango Ataulfo del Soconusco. Denominación de Origen. Hecho en México. Por aquel entonces, todos habían encontrado trabajo en las granjas de El Paraíso. Carmelita, sus hermanos, hermanas, primos, primas. Eden, quien se hizo cargo de la plantación de mango de sus padres, siempre le fascinó Carmelita, cuando la veía recoger los frutos con tanto cuidado y delicadeza que nunca se dañaba.

Recoger mangos era una de las actividades favoritas de los turistas en los *bungalows* de Robert. La palabra mágica es ecoturismo. Eden no entendía por qué Carmelita ayudaba en su cafetería. En general, no entendía en absoluto lo que ella veía en él.

Cuando Carmelita observaba a los huéspedes con sus atuendos boho y sus pendientes de plumas cosechando mangos en sus vacaciones como un agradable descanso del ajetreo diario en casa, veía a sus abuelos sacudiendo la cabeza delante de ella. Ellos no habrían entendido la recolección de mangos como actividad de ocio. Para ellos, cosechar la cálida fruta amarilla bajo el sol abrasador era un trabajo duro. Empaquetaban 2,000 cajas a la semana. Ahora, en el pueblo se envasan como mucho 600 en el mismo periodo. Cuando Carmelita pasea por las plantaciones, a menudo se desespera por encontrar árboles en flor. Los ancianos del pueblo cuentan que nunca ha sido fácil con el cultivo y la cosecha, pero los retos son cada vez mayores y ellos tampoco tienen una receta secreta para saber qué hacer. Ancianos sin consejos le dan a Carmelita la misma sensación incómoda que Ataulfo sin olor.

-----■

Hace poco, Soledad se topó con un reportaje en el periódico sobre el cultivo del mango Ataulfo en el Soconusco, que le recordó sus innumerables conversaciones con Juan, el vendedor de mangos más simpático que uno se pueda imaginar. Después de todos estos años como clienta fiel, todavía le observa fascinada mientras ensarta y pela hábilmente los Ataúlfos en unos sencillos pasos y los transforma en un mango en palo en un abrir y cerrar de ojos. Han sido su dosis diaria de El Paraíso durante décadas. Debe de haber comido incontables mangos a lo largo de los años. Se han

vuelto caros. Juan habla de la falta de lluvias en los campos de Chiapas, demasiados bichos, lluvias torrenciales, sequías y falta de polinización. Demasiado poco de una cosa y demasiado de otra, piensa Soledad mientras escucha a Juan contando sus informes. Demasiado e insuficiente a la vez.

Por un instante piensa en los *bungalows* en los que se alojó una vez, en sus paseos por los campos iluminados por la luna y se pregunta qué habrá sido de los bailarines bajo el árbol de mango.

El último artículo del periódico sobre la economía del mango en el Soconusco informa lo que ella llevaba mucho tiempo observando: Cada vez más gente abandona los pueblos y la afluencia a la Riviera Maya no deja de aumentar. Como muy tarde, cuando Soledad tiene que ir a Cancún o Playa del Carmen —lugares que prefiere evitar— para dar una conferencia, se da cuenta de la rapidez con que avanza la urbanización en la región. Hay numerosos asentamientos informales que albergan a los migrantes a lo largo de la carretera. El término “migrantes climáticos” aparece una y otra vez en los artículos. Cuando lee sus historias, le viene a la memoria su propia historia familiar. El término migrante climático no existía cuando sus padres abandonaron Chiapas.

Los mangos que se destinan a la exportación y consiguen cruzar la frontera son probablemente más populares que los aldeanos de El Paraíso que llegan a EE. UU. Los Ataulfos son “dulces” y “suaves”, su pulpa no es fibrosa. En EE. UU. se les llama “*honey mango*”. Ataulfo es un trabalenguas. Se le llama rebranding. Robert, a menudo, los llamaba “*Honey*”. A ella no le gustaba oírlo. Le bastaba con ver a Eden poner montones de pegatinas con “*Honey mango*” en los Ataulfos. Rebranding. Aunque lo hiciera a regañadientes.

Carmelita siempre vuelve a pensar en cruzar la frontera hacia Estados Unidos con los mangos que ha cosechado. No le queda mucho que la ate a Chiapas. ¿De aldeana de El Paraíso a inmigrante ilegal? ¿Volver a encontrarse con Robert? ¿Vivir el sueño americano después de que el sueño mexicano haya fracasado? Mejor no.

Carmelita arranca el viejo Nissan. Es hora de conducir, de seguir los mangos hasta la costa, donde los convierten en batidos de mango en los

resorts con vistas al mar, si es que no los cortan antes y los venden en vasos de plástico a los turistas hambrientos de la calle. Fue Eden quien le dio la idea de irse a la costa, aunque la echará mucho de menos, sabiendo que el sentimiento no es mutuo. Al menos allí olería a mar.

La ventanilla del coche está abierta y no huele a nada. Tal y como ella esperaba. Tiene por delante casi 18 horas de viaje antes de llegar a Puerto Morelos. No es fácil intentar empezar de cero, pero es mejor que quedar sentada en El Paraíso inodoro. Carmelita pisa el acelerador. “Yo no sé mañana” retumba en los altavoces. ¿Por qué precisamente tiene que seguir funcionando la radio del viejo coche?

-----■

Soledad se había imaginado sus años previos a la jubilación de otra manera. No recuerda cuándo fue la última vez que encontró tiempo para investigar la *Thalassia testudinum*, un pasto marino. El tema de las algas es demasiado urgente, los periodistas preguntan constantemente, todo el mundo quiere saber qué pasa, nadie reconoce la costa. Todas las conferencias y artículos de las revistas especializadas giran en torno al sargazo. El pasto marino se ha quedado en un segundo plano. Aun así, nunca se le ha ocurrido sustituir la pegatina “*I love Seagrass*” que adorna su furgoneta desde hace tres décadas por otra “*I love Sargassum*”. Nunca ha conseguido hacerse amiga de las algas. El hecho de que sus resultados de laboratorio sean muy elogiados por otros científicos y den lugar a publicaciones de renombre no cambia las cosas. Suele decir a los periodistas: “Yo no diría que elegí el *Sargassum*, él me eligió a mí”.

A veces, Soledad sueña con las matas de algas que flotan en el Atlántico y que a primera vista, desde un avión, parecen manchas de petróleo. Mientras estén flotando, las algas no le dan dolor de cabeza a Soledad. Al fin y al cabo, almacenan dióxido de carbono (CO²) y limpian el mar de metales pesados. Colegas de todo el mundo investigan el potencial del sargazo como sumidero natural de carbono. Las algas pueden servir para producir biocombustible, etanol o plástico. Aunque las primeras series de pruebas son prometedoras, Soledad espera que estas soluciones no lleguen demasiado tarde. No acaba de fiarse del todo ello. No para de oír a sus vecinos

decir que las algas son la respuesta de Dios a la contaminación marina provocada por el hombre. Hay días, en los que Soledad quiere darles la razón. La Soledad, que en realidad es científica racional.

A menudo encuentra peces muertos en el *Sargassum* varado y oye decir a los pescadores que temen por sus ingresos tanto como por su seguridad alimentaria. Soledad observa que las tortugas no pueden excavar nidos en la playa. Ella ve cómo las praderas de pasto marino se estropean por la carga de algas y erosiona la costa. Observa brigadas cada vez más numerosas de limpiadores de playas que no solo retiran toneladas de sargazo día tras día, sino también arena. Sus camisetas de trabajo con la inscripción “Playas Limpias” anuncian lo que los turistas esperan y, a pesar de los esfuerzos, no encuentran. Por no hablar del olor nauseabundo, que no solo le recuerda a Soledad, a huevos podridos. El olor a mar, que siempre le ha dado sensación de calma y de hogar, ha sido sustituido por el olor a algas. Un olor que le produce ansiedad y preocupación.

Le resulta casi insoportable ver cómo el sensible ecosistema se derrumba rápidamente bajo la presión de los desembarcos de sargazo, cómo el agua azul turquesa brillante se vuelve marrón, cómo las crías de tortuga mueren entre las montañas de algas. Solo Juan sabe que, a la vista de estos acontecimientos, se ha diagnosticado a sí misma una depresión de ecóloga.

Se ha apoderado de ella un sentimiento apagado, a veces se siente impotente e indefensa, se pone sentimental, siente como si perdiera el suelo bajo sus pies. Hace poco le dijo a Juan, mientras comían juntos un Ataulfo por la noche, que cuando bucea, ya no visita a sus amigos, sino sus tumbas. Llamar amigos a los peces y a los corales probablemente sería considerado absurdo por todos, excepto por Juan. Pero para Soledad, es la mejor descripción. Seguramente, al igual que los peces, las tortugas y los pastos marinos, se siente desplazada por las algas. Fue Juan quien le dio la idea de volver a El Paraíso, aunque la echaría mucho de menos. Al menos allí olería a Ataulfo dulce como la miel en lugar de a algas sulfurosas.

-----■

Carmelita no ha vuelto a encender la radio en todo el viaje. Está cansada y sale de la autopista, aliviada de que el Nissan no se haya rendido y la haya

traído hasta aquí sana y salva. El café de la gasolinera no sabe bien, pero le servirá. Aparca junto a una furgoneta tan llena como su Versa. Se queda extrañada por la pegatina “I love Seagrass” que adorna el maletero de la furgoneta. Tiene la sensación de haberla visto hace años.

La cola de la máquina de café es larga. Se pone a la cola y oye sonar un teléfono móvil. La dueña mira la pantalla y aparta la llamada. Pero enseñada vuelve a sonar. Esta vez contesta. Ya no es la encargada, ahora es jubilada. A Carmelita no le suena que la desconocida se haya acomodado ya a ese papel. Carmelita la oye responder a algunas de las preguntas del interlocutor. Las praderas marinas de la costa se erosionan cada vez más. Sí, es preocupante. 600 toneladas de algas en un solo día, eso es mucho. Carmelita recuerda los mangos en los campos de Soconusco. 600 toneladas de mango. Son cifras con las que Eden solo puede soñar en su plantación de El Paraíso. Demasiado y demasiado poco al mismo tiempo.

-----■

Soledad cuelga. Es tiempo de ojear el estante de los periódicos. Su atención se detiene en el titular de Crónica, el mismo periódico que hace algún tiempo también le pidió una entrevista a ella sobre el Sargazo. “Sargazo: la plaga que mantiene en vilo al paraíso mexicano”. Ojea el texto. Lo de siempre: Los desembarcos de algas han causado daños masivos a la industria turística en los últimos años. Al mismo tiempo, cientos de recolectores de regiones agrícolas como Chiapas u Oaxaca encuentran trabajo como limpiadores de playas. Como siempre, los periodistas internacionales preguntan si la comunidad maya no tiene respuesta. No, les contestará Soledad, no la tienen. Pero están tan unidos a la naturaleza, dicen entonces. Por sus propias visitas a las comunidades mayas de la región, sabe que están tan desconcertados y abrumados al igual que todos los demás. También ellos obtienen su información de Internet, a menudo de Facebook. Prefiere no mencionar que algunos de ellos incluso se están beneficiando de la plaga de algas, ya que más turistas visitan los cenotes que gestionan y están generando muchos más ingresos desde que desembarcó el Sargazo. Por último, pero no por ello menos importante, el creciente número de visitantes a los cenotes está contribuyendo a la degradación ecológica de

las fascinantes cuevas kársticas. Pero Soledad está cansada de leer en los periódicos sobre los mayas como sanadores y entendidos de la naturaleza o como contaminadores del medio ambiente y se niega a alimentar este discurso. Se limita a responder que todo el mundo está igual de sorprendido y abrumado por el Sargazo. Soledad piensa en las numerosas personas de los asentamientos en constante crecimiento que se cruzó de camino a sus conferencias por la autopista. Hacen el trabajo que nadie más quiere hacer. Están todo el día al sol abrasador. Respiran el mal olor. Ganan salarios de miseria. ¿Se diferencia la recolección de algas de la de mangos? Soledad lee más concentrada. Su móvil vuelve a sonar. Con una mano busca el teléfono en el bolsillo del pantalón y con la otra coge el periódico. Soledad no se da cuenta de que la mujer que está detrás de ella, junto a la máquina de café, hace lo mismo. Se sonríen cansadas y cada una coge un periódico. En la radio suena “Yo no sé mañana”.

Referencias

- Azcaráte, Matilde Córdoba. 2020. *Stuck with tourism. Space, power, and labor in contemporary Yucatan*. Berkeley: University of California Press.
- Beck, Stefan. 2008. “Natur | Kultur. Überlegungen zu einer relationalen Anthropologie.” *Zeitschrift für Volkskunde* 104(2): 161–199.
- Chávez, Valeria, Abigail Uribe-Martínez, Eduardo Cuevas, Rosa E. Rodríguez-Martínez, Brigitta van Tussenbroek, Vanessa Francisco, Miriam Estévez, Lourdes Celis, L. Verónica Monroy-Velázquez, Rosa Leal-Bautista, Lorenzo Álvarez-Filip, Marta García-Sánchez, Luis Masia, y Rodolfo Silva. 2020. “Massive influx of pelagic Sargassum spp. On the coasts of the Mexican Caribbean 2014–2020: challenges and opportunities.” *Water*. 12(10). Recuperado 11 de diciembre 2023 de: doi: 10.3390/w12102908
- Gesing, Friederike, Michi Knecht, Michael Flitner and Katrin Amelang. 2018. *NaturenKulturen. Denkräume und Werkzeuge für neue politische Ökologien*. Bielefeld: transcript.
- Hernández-Ochoa, Ixchel M., Senthold Assenga, Belay T. Kassiea, Wei Xionga, Ricky Robertson, Diego Notelo Luz Pequeno, Kai Sonderd, Matthew Reynolds, Md Ali Babare, Anabel Molero Miland, Gerrit

- Hoogenboom. 2018. "Climate change impact on Mexico wheat production". *Agriculture and Forest Meteorology* 263: 373–387.
- Hu, Chuanmin, Lian Feng, Robert F. Hardy and Eric J. Hochberg. 2015. "Spectral and spatial requirements of remote measurements of pelagic Sargassum macroalgae". *Remote Sensing of Environment* 167: 229–246.
- Lazar, Sian. 2014. "Historical narrative, mundane political time, and revolutionary moments: coexisting temporalities in the lived experience of social movements." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 91–108.
- McAdam-Otto, Laura. 2022. "It's all about the beaches." Sargassum algae, tourism, and coastal transformations along the Mexican Caribbean. *Coastal Studies & Society*. Recuperado 11 de diciembre 2023 de <https://doi.org/10.1177/263498172211323>
- Mol, Annemarie. 2002. *The body multiple. Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Nawrotzki, Raphael, Lori M Hunter, Daniel M Runfola and Fernando Riosmena. 2015. "Climate change as a migration driver from rural and urban Mexico". Recuperado 11 de diciembre 2023 de <https://iopscience.iop.org/journal/1748-9326>
- Niiler, Eric. 2011. "The disappearing Mexican Mango." *The World*. Recuperado 11 de diciembre 2023 de <https://theworld.org/stories/2011-05-26/disappearing-mexican-mango>
- Otto, Laura. 2023a. Whose beach paradise? tourism and the governance of Sargassum algae along Mexico's Caribbean coast." *Cultural Analysis* 21(2): 11–34.
- Otto, Laura. 2023b. "Working seagrasses. Emerging coastal ethics in the Mexican Caribbean." *Maritime Studies*. DOI: 10.1007/s40152-024-00354-4
- Rosellon-Druker, Judith, Laura McAdam-Otto, Justin J. Suca, Rachael Seary, Adriana Gaytán-Caballero, Elva Escobar-Briones, Elliott L. Hazen and Frank Muller-Karger. 2023. "Local ecological knowledge and perception of the causes, impacts and effects of Sargassum massive influxes: a binational approach." Recuperado 11 de diciembre 2023 de <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/26395916.2023.2253317>

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. London: Routledge.

Salazar, Rodrigo L. 2023. "History of anthropology in Mexico: from nation building to the recognition of diversity." *Histories of Anthropology*. Recuperado 11 de diciembre 2023 de https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-21258-1_15

Capítulo **4.6**

Beber en el equilibrio del amor

Donny Limber Brito May

<https://doi.org/10.61728/AE24120234>

1. De Nos Otros

Huelo
estas tristes cervezas
y también
huelo
el fondo
vacío
de la madrugada.

Chocan
sus cristales
inacabables en el aire
como espumas
que pecan entre mis labios
fermentadas de amor.

Duele
esta nostalgia
que ingiere mi mano
y me absorben
tus líneas inagotables que cruzan
mis anhelos lluviosos.

Dime, Bukowski,
si caigo al fondo de-l-a-mar,
me recogerás
como las tapas
de tu cuerpo
astillado
de tanto beber
mis alegrías.

Dime que me ahogarás
en la desnudez

y que en otras
copas húmedas botellas
sin que desdibuje
tu rostro
en este río
sonsacado y atado tocaando
brindaremos el último suspiro que fumamos juntos
sin certezas, cervezas, ni cerezas,
tan soo ste oloor a de nos otros.

2. El Sol de la XTabay

Seco las palabras
con el sol de ayer
y tiendo mis recuerdos
en las cuerdas danzarinas del aire
como espíritus voladores al cielo.

Bebo
la primera
palabra,
me embriago
en el mar
de las evocaciones
atemporales
y en estas lagunas
más hondas
de mi silencio.

Toco fondo
una y otra vez
en las sol-edades superiores
de la corona de voces y espinas.

Tomo la cruz
de las nubes mareadas
de tanto ir y venir
de los días sin versos
y me pongo la última voz
como un eco de dioses.
Porque si eres tú, sálvate -a ti mismo-
de las benditas noches
hasta romperme con los vasos
somnolientos de la mañana.

En el fondo de Sol-entonces-,
la XTabay celebra sus palabras al tiempo:
la puerta de la noche
da a la mañana embriagante,
da hacia afuera y hacia adentro
es como quieras verla a través de sus cristales
y en el recuerdo de mis desnudas primaveras,
o es que prefieres el sol que senos da.

3. En el recuerdo de tus cicatrices

Invento
los recuerdos
en la realidad
de estas lagunas
extraviadas.

Recuerdo
que nos hemos visto
en alguna línea colectiva
donde se sumergen los labios
en el marpaladar de mi boca velada
por la tarde incierta de rosas y delirios.

Ven y quíereme
en el recuerdo creado
por los arcángeles.
Porque sus alas vuelan a mis pasos
más vacíos que la inmadrugada
vestida de magia y colores.

4. Entre mis cicatrices

Aquí estoy
en la niñez de mis inventadas
sonrisas, con el sueño
y el recuerdo de las mañanas desprendidas
de las nubes que llenan mi cuerpo
como un bosque de libélulas sin hélices.

Ven y tóname
de los pétalos que revolotean
entre mis cicatrices
y deja que me consuman
las rosas
de tu tierra azul,
azul tierra.

5. Huellas sin mí

Huellas que huyen
de las mañanas
y de las nostalgias
que paralizan
este cuerpo.

Son las huellas
que huyen de mí.
Porque no estaba muerto,
andaba de parranda
con mis sombras melancólicas.

Del montón
de dedos
solo navegan caminos
y distancias trazadas
en mi interior
más solemne.

Los ojos
me miran vivo
y casi muerto,
casi sobre este mundo,
eso lo sé desde que nací
en la adolescencia de mis almas
que sudan al tocarte la cara.

Mis huellas
no dejan huellas
en ninguna rosa,
ni en los labios.

Solo tengo
la huella de ti que me dejaste
en la mano antes que viniera la luz
y que hoy aturden mis huellas.

6. Huellas sin ti

No digas que no tienes huellas,
 si tus huellas florecen
 entre mis índices
 y eternizan entre las líneas
 de la palma de nuestras manos.

Y sobre este ayer que se desnuda en ti,
 recuerdo que nos embriamamos,
 me dejaste tu rostro
 en mi rostro,
 sin huellas Amor
 mío, huellas sin
 mío Amor.

Eres la misma
 entre las sombras,
 extrañamente nada y todo.
 La luz de los lienzos
 hoy marcan las huellas
 en la soledad de tus dedos
 y junto a las manos traslúcidas
 de nuestra infancia,
 mueren las huellas que huyen de ti.

7. Equilibrio de palabras

Tensa
la cuerda
flora
hasta
que el alma
pierda
su equilibrio.
Fija bien
la línea
del cenizonte
hasta que la luna
quede ahogada
en mi mano
y no
cruces
la línea
de la suerte
hasta
que la muerte
pierda su sonrisa
o hasta
que asome
su cara
más embriagada.
Que no se ahogue
el vacío que nos une
con la última gota que derramó
la lluvia dulcinea de tus ojos.
Porque nuestro
d-e-s-equilibrio
nos hace unasola
ada palabra con pluma de avepoema.

8. Arca del Creador

No te duermas,
creo que el mundo está vivo,
las nubes se cansan
y se duermen sobre sus rocas.

No te duermas,
creo que Adán y Eva están vivos,
las serpientes se concentran
y lloran en las ramas de sus deseos.

No te duermas,
creo que las montañas están vivas,
los cielos se mojan
y forman ríos en sus altares.

No te duermas,
creo que sigue lloviendo,
las aves sueñan
que están despiertas en este sueño.

No te duermas,
solo sueña y bebe de la palabra,
porque los árboles tejen anhelos
en las huellas que dejaron
los pies desaparecidos de la mañana.
Apenas me agarró el ensueño
como agarra la noche a sus luciérnagas.
Duermo en la última
consciencia -arca-
del creador.

9. Yo Creador

Leer
poesía
es una constante
oración con Dios.

Y escribir poesía
es una constante
oración con el Creador.

Tanto
leer
y
escribir
viene de la mano
de dios,
a veces,
del hijo
y algunos
días
en el rostro
de mi espíritu
santo:

Amen yo creador
Yo creador Amen
Amen yo creador
Amén
Amen
Amén
...

10. En el reflejo de mis ríos

El colibrí
toma su pico
en esta flor
y vuela como una flecha
colorida al cielo.
Entonces, nace el arcoíris
de tus ojos
que miran
este instante,
me siento
plagada de palabras
en el margen de este río.
Y como si nada,
noto unas plumas
en esta última hojarasca
y coloreo una luz
con plumaje de colibríes
en el reflejo de mis ríos
que miran al danzante arcoíris
de la tarde.

11. Sin letras, todo es nada

Las hojas
sin letras
es nada
y las letras
sin hojas
es también
nada.

Árboles
sin hojas
sigue siendo
nada
y hojas
sin árboles
siempre
es nada.

Cielo
sin mar
es nada
y mar
sin cielo
es nada.
Mujer
sin hombre
es nada
y hombre
sin mujer
es en sí, nada.

Ahora,
amor

sin amor
es nada
y amor
sin amor
es versionetamente nada.

El cielo
sin estrellas
es nada
y las estrellas
sin el cielo
es nada.

12. Con musas, todo o nada

El poeta
sin musas
es nada
y las musas
sin el poeta
es nada.

El alegre
sin sus vinos
es nada
y el vino
sin su ebriedad
es nada.

En fin,
el Creador
sin sus Demonios
es nada
y los Demonios
sin su Creador
es versionetamentenada.

En
realidad,
es
todo
o
nada
como
todo
es
nada

en el equilibrio
de la palabra.

Todo
o
nada,
y,
o,
beber
en
el
equilibrio
del
amor.

Capítulo **4.7**

K'ak'il puxsi'ik'al

Rosa Carolina Dzib Suaste

<https://doi.org/10.61728/AE24120241>

I

Cruje la piel vieja
chamuscada
suelta una espiral
de añoranzas.

Que se estrellan en
el cóncavo huano
dónde ennegrecidas
perduran veinte lunas.

II

Pasan veinte lunas
las añoranzas suspendidas
semillas transmutan para
las carnes exigentes
que ardientes devoran.

Cuando las carnes exigentes
sueñan con devorar semillas
y las migajas en espaldas
de hormigas viajan

Las añoranzas se retiran
para yacer ondulantes
en hilos que susurran;
¡brotan!
cuando de ellas
emanan palpitantes y
pequeñas llamas.

III

Las añoranzas silenciosas
amamantan a las pequeñas llamas
hasta que crecen

indómitas
salvajes
anárquicas

con pieles resplandecientes
de un fuego impetuoso
que palpita y cambia.

IV
Veinte inviernos pasan
ya no hay más
carnes exigentes
que devoran semillas
ni añoranzas ennegrecidas
silenciosas y condenas.

Solo quedan esperanzas
que susurrantes:
cantan;
hija
in chan k'ak'il puxsi'ik'al
gracias.

Silencio

Tu alma cae
haciéndose añicos

resuena en el silencio
como las centellas
de un día lluvioso.

-Crujido-

Tu cuerpo inerte
se arrodilla en
el barranco plateado
cae...

-Crujido-

Ya no queda
más de ti que
el silencio.

Coladera

Te fuiste como la nieve
en un día soleado;
a raudales llevándote todo.

Deshaciendo
entre mis dedos
todo lo antes dicho

Arrastrando los recuerdos
de tus caricias en mi pelo.

Mojando mis sonrisas
dañando mis ojos
dejando rancias
Mis memorias.

Lo arrastras todo,
para desaparecer en
la coladera del abandono

En donde yo
solo observo como
lo último de nosotros
cae haciendo eco.

Capítulo **4.8**

K'aay ku xu'ulul. Efimero canto

Wildernain Villegas

<https://doi.org/10.61728/AE24120258>

Payalchi'

Ku payachi'itik
Yuumtsil
in ch'üich'
puksi'ik'al
yéetel
k'iine' ku
súikten sayabil.

YEJ

Kin tukultik,
 táan in ch'ichik máaskab
 tu bak'el che',
 u che'ej ku xímbal tu najil xook,
 u k'abo'ob, in xiik'o'ob,
 u tsaayalil kukuláankil,
 tutus e'esajil utia'al u tu'usul k'iin.

Kin k'a'asik, táan u tsirin máaskab:
 wáa ka' béeylak in meentik yéetel in éek' nook'
 junp'éeel nojoch pak'il naj utia'al in ta'akik
 ti' u jaats' le eejoche'en cháako'obo',
 ba'ale' chen ku béeytal in pulik k'uuxil
 ti' chúun che'ob ma' táan u béeytal u ketkeno'ob.

Leti'e' muumun k'abche'
 ku nojochtal tin kelembal,
 kin wa'alik u k'aaba' yéetel kin taam kóol iik'
 tuyo'sal le che'o'ob luubulo'obo',
 bin u k'ajolto'ob u meek' le k'áak'o',
 bin u p'at na'an u nook' le lu'umo'
 yéetel u book ta'an táan u paa'tik
 u k'áaxal ja'il maayóo utia'al paak'áal.

Kin tukultik yéetel kin tukultikinbáa beyo'
 kin jaan wilik tin púx,
 u jaats' yej máaskab naayal u yóol:
 ku yáalkab yiits, teene' uláak' junp'éeel che'en
 tu táan u níikil le k'áaxo',
 yáanal u yaak' uk'aj k'iin
 ku yuk'ik' in k'i'ik'el.

ǂTU'UX KIN BIN TI' LE SÚUTUKA'?

Te' tin p'ataj in chúuja'
ba'ale' ma' táan in kaxtik.
Ts'o'ok in xúmbatik le sáastalo'
yéetel kin suut tuka'atéen
ti' u yooxel u che'il le ya'a'.

In xáak'abo'obe' báak'o'ob te' che'obo',
tin sataj u pe'echak le keejo'
ǂBa'ax tia'aten in ts'oon?

Ts'o'ok u xu'upul teen ja' beeyxan k'eeyen.
ǂTu'ux kin bin ti' le súutuka'?
ǂTu'ux ku p'áatal in paasel?

Yaan in bin tu paach u ki'ibokil le iiko',
beyo' kex chéen iik'e' ma' táan u binetik teen,
mix uk'ajil, utia'al ma' u je'elel in xúmbal.

K'AAY KU XU'ULUL

I.

Síinik'e' ku tsíibtik u beel
 tu tojil u muumun le'il le paak'alo',
 ku k'uchul u koj le ch'íich'o'
 yéetel le bejo' ku p'áatal na'an u síinikil,
 le ch'íich'o' ku kajsik u xik'nal
 ba'ale' ku chu'ukul meen moson.

II

Le kaaj tu'ux ku kajtal kolnáalo'ob
 ajmeyaj che' náano'ob, aj meyaj kaabo'ob
 yéetel ajts'óono'ob
 bey je'ebix tuláaka kaaj,
 tu'ux u chak nikte'il sáastale'
 ku kúmil
 yéetel k'áaxal ja'e' ku súutul lu'um.

III

Ku maan iik',
 u bin u xéexet'al nikte'ob,
 u múuyalilio'ob chúumuk k'iin,,
 juntúul ch'íja'an yéetel u xaan xóolte'
 beeyxan u che'ej tun bin u xu'upul u che'ej,
 ku máan joojochil k'ab
 ku mu'yaj k'áatik junp'éel taak'in.

ǂTu'ux máan iik',
 tu'ux máan chúumuk k'iin yéetel ch'íja'an?
 ǂBa'axten na'an u chíikulal,
 mix lu'um, mix u jujuyil lool
 utia'al u xo'okol u k'aylayo'ob?

P'ILI'IS

Yaan maax ti' teen
ku ts'übtik u a'almajt'aan,
ku yóotik u meentibáal k'áak',
ba'ale' ku yilike' leti'e'
u p'ili'isil
u t'aan,
ch'iich'
ku lúubul
k'aayil
k'aayil
tak u súutul
ch'ench'enkil.

TS'OOK T'AAN

Ts'o'ok u machiken kúmil yéetel u xiiko'ob,
 yaan súutuke' u k'abo'obe'
 ku ki' bak'iko'ob in kaal.
 In ch'upul paale' o yoojel,
 ku ya'alik teen u yicho'ob béeyxan u méek'
 ken u k'áat juntséel tin wayak'o'ob.

K'iine' yaan u ts'o'okol u xokiken
 yéetel ken u cha'aj u ts'ook t'aan
 yaan u k'a'alal u joonail wiik'.

ǂBa'ax túun kun úuchul
 yéetel payalchi'o'ob
 tu ka'ansaj teen le ch'ench'enkilo',
 le paak'alo'ob ma' in jocho',
 le usbil paax ma' táan u kanikeno',
 ki'iki' t'aano'ob yéetel ch'owak tsikbal t'aan'ob
 taak u xútilo'ob tu boonil in k'abo'ob,
 yéetel in naj, béeyxan u che'ej in paalalo'ob
 tu kúuchil nikte' tu'ux kak ki'iki t'antik le iik'o'?

Efímero canto

Invocación

Invoca a
Yuumtsil mi
corazón
de pájaro
y el día
obsequia su
abundancia.

Filo

Pienso en él
mientras hundo acero
a la carne vegetal,
en su risa camino a la escuela,
en sus manos que son mis alas,
prolongación de latidos,
truco de magia para engañar al tiempo.

Le recuerdo y el metal tintinea:
si pudiera hacer de mi camisa sucia
un castillo para esconderlo
de relámpagos oscuros,
mas solo puedo batir coraje
contra tallos indefensos.

Es una rama tierna
que sobre mis hombros crece,
digo su nombre y suspiro árboles caídos
que conocerán el abrazo del fuego
y dejarán desnuda a la tierra
con aroma a ceniza, esperando
la lluvia de mayo para la siembra.

Le pienso y me pienso y de pronto
descubro
el filo distraído en mi rodilla:
mana savia, soy un árbol más
en la plenitud del derrumbe,
bajo la lengua del sol sediento
que bebe mi sangre.

¿A dónde voy ahora?

Aquí dejé el calabazo,
no lo encuentro.
He recorrido la mañana
y vuelvo una y otra
a las cicatrices del mismo chicozapote.

Mis pasos se enredaron en los árboles,
extravié las huellas del venado,
¿De qué me sirve la escopeta?

Ya no tengo agua ni pozole.
¿A dónde voy ahora?
¿Dónde queda la choza?

Iré tras el aroma del viento,
al menos no me faltará aire,
ni sed para seguir caminando.

Efímero

I

La hormiga dibuja su sendero
hacia el huerto de hojas nuevas,
llega el pico del ave
y el sendero se queda sin hormigas,
el ave emprende su vuelo
y lo alcanza el remolino.

II

Este pueblo de campesinos,
apicultores, carpinteros
cazadores y yerbateros,
se parece a cualquiera,
donde la rosa de la aurora
se marchita
y la lluvia se hace polvo.

III

Pasa el viento,
migración de pétalos,
las nubes del mediodía,
anciano con su lento bastón
y su sonrisa ya casi sin sonrisa,
pasa la mano temblorosa
que suplica una moneda.

¿Dónde estuvo el viento,
dónde el mediodía, el anciano y la mano?
¿Por qué no hay pergamino,
ni arena, ni polen
para leer sus historias?

Chispa

Alguien desde mi
escribe su historia,
intenta ser hoguera,
y se descubre
chispa
de su verbo,
ave
cayendo
de trino
en trino
hasta
ser
silencio

Último vocablo

Me ha tocado con alas la muerte
y a veces sus manos
rodean el cuello.
Mi pequeña hija lo sabe,
me lo dice con sus ojos y su abrazo
que exigen un espacio en mi sueño.

El tiempo terminará de leerme
y cuando exhale el último vocablo
cerrará la puerta del hálito.

¿Qué será entonces de los conjuros
enseñados por el silencio,
huertos aún sin cosechar,
la flauta que no me aprende,
versos y novelas con deseo
de germinar en la tinta de mis manos,
y la casa y sonrisa de mis hijos
en el jardín donde alabamos al viento?

Sección **V**

**U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el
lugar etnográfico del tsikbal**

Capítulo 5.1

Reflexiones del tsikbal y el iknal

Angel Abraham Ucan Dzul

Alina Dianela Ballote Blanco

Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

<https://doi.org/10.61728/AE24120265>

U yóolil

Le xak'al ts'íib je'ela' ku kaxtik u ts'aaba'al tsikbalbil yo'osal IKNAL tu táan u tuukulil tumben maaya'ob; le xak'al xook je'ela' u ts'íibil u tuukulil maaya wíinik, ma' u tuukulil táanxen lu'umili'. U ts'íibile' ku tsikbaltik yo'osal <u xoxot' t'aan IKNAL> bey jée bix u tukultik juntúul xoknal, yéetel bix le xoxot' t'aana' takpaja'an ti' u noj ka'ansajil yéetel bix u yúuchul noj ts'aa xook UIMQROO. Ku tsolik xan yo'olal u noj xoxot' t'aan TSIKBAL. Le ka'ap'éel xoxot'taano'oba' ts'o'ok u bin junk'al ja'ab jach k'ajóolta'an. Tuláak' ba'ale' ku ya'alik ka ts'abak meyajbil ti' <u Sistema TSIKBAL> yéetel jump'éel tsol áantajil kambal wa tutorial ichil u Sistema Tutoria'ob. U a'almaj t'aanil le Tutoriao' uti'al ka u láak'int u yáantajil ti' xoknalo'ob, ajka'ansajo'ob ma'tech u t'aniko'ob maaya yéetel u noj najil xook. Le ts'íib je'ela' ku xak'alxokik ka'ap'éel noj xoxot' t'aano'ob, ts'aka'an ka'ach ichil u miatsil maaya, chéen ba'ale' ts'o'ok u ch'aik muuk' te ja'abo'oba', beyxan ku t'anik máak ka ts'aa u yóol ti'ob wa ku k'abetkunso'ob.

Resumen

Este artículo busca hacer una aportación más sobre el término iknal en el pensamiento maya contemporáneo; además, el análisis realizado es desde el punto de vista del maya y no desde del pensamiento occidental. El texto aborda el concepto iknal desde la perspectiva del estudiante y cómo el término está inmerso en la enseñanza y en el modelo educativo de la UIMQROO. Además, se da una breve definición del término junto con tsikbal, las cuales han ganado popularidad en las últimas dos décadas. Asimismo, sugiere la implementación del tsikbal y de un tutorial dentro de las tutorías con el objetivo de que tanto profesores maya hablantes y no maya hablantes las apliquen para el beneficio de los estudiantes, profesores y la institución. El texto explora dos palabras, que desde siempre han existido en la cultura maya, pero han tenido auge los últimos años, también alienta a la constante reflexión sobre dichos términos.

Introducción

El siguiente texto contiene una reflexión y análisis sobre los términos iknal y tsikbal, las cuales fue producto después de la revisión de varios textos, experiencias educativas y tsikbalo'ob (pláticas) con otros colegas.

Iknal "La presencia en la ausencia"
frase reconocida en el medio intercultural maya universitario.
-Anónimo-

Este documento busca ampliar una respuesta de tsikbal acerca del pensamiento maya contemporáneo analizado desde el punto de vista del maya y no desde el punto de vista del pensamiento occidental. De igual manera trata de explicar la relación que hay de este pensamiento junto a otras concepciones como el iknal y la identidad maya desde la investigación, la narrativa y la experiencia. En el contexto de la investigación, el cuerpo académico de Educación y Cultura de la UIMQROO, también contribuye al soporte de sus objetivos específicos la cual da seguimiento a las estrategias de enseñanza congruentes con la percepción subjetiva de los mayas contemporáneos sobre su identidad.

Finalmente, la constante reflexión del tsikbal, iknal y de la identidad del maya percibida desde diversas aristas como la experiencia docente, la institución y el mayero son una de tantas respuestas originadas desde la apertura del modelo intercultural.

La identidad del maya

El elemento de transición educativa entre el maya moderno y contemporáneo se dio con la transformación comunicativa electrónica e Internet a finales del siglo XX. Con la aparición de este último en conjunto con las redes sociales, blogs, comunicación instantánea y demás dieron paso a una nueva etapa dinámica entre las lenguas originarias. Aunque esto no sea el punto de este tema, es importante mencionar que gracias a la tecnología los mayas contemporáneos han realizado un gran aporte y rescate de lo maya para los mayas.

En una conferencia del Centro INAH-Yucatán Nojol: U muuk'il máaxo'on. Nuestra fuerza identitaria, Briceño Chel (2021) menciona que “se ha interpretado a la cultura maya por aspectos como piedra, artesanía, traje, gastronomía, pueblos mágicos o historia y tradición, sin embargo ¡somos un pueblo vivo!”, y que “somos más que solo vestigios arqueológicos”. Estamos en el momento de un amanecer del maya después de un período de sueño letargo que lo mantenía como un ser subordinado a un tipo de pensamiento ajeno a lo que es su cultura y manera de pensar.

La educación intercultural en la península de Yucatán dio continuidad a ese pensamiento profundo en lo académico con la formación de los nuevos mayas universitarios. México es un país pluricultural; si hacemos una visita al pasado, encontraríamos diversas maneras de pensar, aunque después de la invasión a México, todo se debe recuperar tanto que en actualidad no existe una “cátedra de la filosofía de los pueblos originarios” como menciona el filósofo Dussel (2019). Sin embargo, desde principios de siglo se empezaron a emplear términos con contenido profundo en la lengua maya por mencionar “Tsikbal”, “Iknal”, “Xímbal” y se fueron intensificando como las voces generadoras de la identidad.

De acuerdo con Hernández Díaz (2017) en sus reflexiones mencionaba que en el *popolnáj* la cual “era la casa donde dialogaban y discutían asuntos políticos, con mayor jerarquía en función de analizar diversos temas de la cultura y el pensamiento en acción” entonces para el maya contemporáneo los centros educativos se transformaron en los nuevos espacios donde a través de “tsikbal”, “xímbal” e “iknal” dan inicio a un intercambio incipiente de experiencias para dar continuidad a la comunicación contemporánea con la comunidad maya.

En sus aportaciones hacia la filosofía de las lenguas originarias, Robles Gil (2013) describe que en el pensamiento profundo de nuestros pueblos en el Abya Yala contiene un sentipensar que identifica a cada cultura a partir de acciones, el haber y el ser. Cada cultura en el continente Americano tiene una forma de pensar que lo identifica y contiene un significado único que es como un símbolo por lo que sobresale.

Los mayas contemporáneos, a pesar de haber sacrificado parte de su gran sabiduría durante la invasión española, en la actualidad han acuñado nuevos conceptos cargados de un significado que solo se comprende

dentro del idioma y forma parte de su identidad, como describe Flores Guerrero (2013). Un caso particular de que se emplea de manera común dentro de la comunidad maya actual es el uso de expresiones que señalan, no solo por comunicar, sino la apertura hacia definidas situaciones de pertenencia por mencionar: “maya’on” somos mayas, “weyano’one” aquí estamos, “laak” pariente, “kiik” hermana, “suku’un” hermano mayor, entre otros. Esar estas expresiones o incluso el respetarse entre mayas fortalece esa identidad.

El pensamiento del maya contemporáneo, como menciona García Guzmán (2010), se refleja al darle significado a términos que son únicos en la comunicación entre sus habitantes pues son palabras claves que contienen contenido relevante para los ojos del maya y para aquel que ha decidido conocer de él. Por decir, para saber un padecimiento como el cirro es la observación la que enseña el significado porque solo la cultura lo comprende y no la medicina occidental y así como otros casos como el comprender el lenguaje de los animales perros, lechuzas que anuncian situaciones.

Iknal

El concepto “Iknal”, para contextualizar un poco más el modelo, la palabra “Iknal” significa “con, en compañía, en poder, en casa, o donde alguno está” (Barrera Vazquez 1998 citado en Modelo Educativo Intercultural 2010). Estos conceptos en sí, no parecen tener algún significado o relación a las tutorías; sin embargo, desde la filosofía maya y aplicado al “acompañamiento académico” este concepto se refiere a la presencia/ausencia del tutor, es decir, que el tutor puede no estar presente físicamente pero este está presente de manera ausente. Resulta algo confuso, ¿Pues cómo puede ser posible tener presencia en la ausencia? Castillo Cocom (2016) afirma que para poder comprender esto hay que entender que la filosofía maya “se resume en: Presencia/Ausencia, Ubicuidad/Omnipresencia (estar presente en muchos lugares y situaciones al mismo tiempo)”. Entonces, esto puede explicar el por qué se podría estar y no estar al mismo tiempo.

Tsikbal

El tsikbal, en su definición más austera, se puede decir que no es más que una charla, una plática. De acuerdo con el diccionario Cordemex (1980), la definición de tsikbal es conversación, plática o charla o las acciones conversar, platicar, charlar. No obstante, en la cultura maya, “tsikbal” es más que una simple plática. May Noh (2013) afirma “Dentro del tsikbal se manifiestan sentimientos, emociones, dudas, enojos, risas, inconformidades, confianza, respeto y conocimiento. Dentro de los mayas el tsikbal significa mucho más que una simple conversación...”

No obstante, el tsikbal también es considerado una “técnica dialógica o conversativa” (el sueño maya), el cual tiene bondades que serán de gran utilidad en la tutoría. Como técnica de recolección de datos, ese término fue acuñado por el Dr. Juan Castillo Cocom “El tsikbal como herramienta de investigación, es resultado del trabajo académico y de investigación del Dr. Juan Castillo Cocom en los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo” (Canul Góngora citado en Cahuich Salazar 2017.) Esta técnica tiene la ventaja, a diferencia de otras, de crear cierta confianza entre el locutor y el receptor, lo que podría derivar en una plática amena, amistosa y natural, no forzada. Ek Martín (2014) la describe como “una conversación natural donde ambas partes hacen preguntas y responden. En esta plática ligera, sin presiones, se obtienen datos más conectados con la intimidad humana”.

El iknal en el estudiante

¿Cómo explicar la existencia del iknal en el estudiante? En Otoño de 2015 se realizó un ejercicio comparativo con dos estudiantes de las licenciaturas en Lengua y Cultura de quinto semestre, un estudiante del medio rural y un estudiante del medio urbano. Ambos estudiantes participaron en la redacción de oraciones, de manera separada, con la palabra iknal como una actividad libre. El resultado fue el uso de la palabra Iknal en ambos estudiantes, a partir de diversos puntos de vista como interpretativa y como relación humana. La interpretativa se refiere a cómo comprenden desde el español y la otra, es cuál es el elemento simbólico o de valor en la oración en la comunicación en maya.

Ejemplo A.¹

- 1) Tene' binen xímbal iknal in suk'u'un. Fui de visita en casa de mi hermano
- 2) Yaan in bin wéenel iknal in chíich Tengo que ir a dormir en casa de mi abuela.

1) En el ejemplo 1 del estudiante, él demostró que el iknal tiene relación directa con alguien cercano a la familia, el hermano mayor; otros ejercicios demostraban lo mismo y no amigos.

2. En la oración 2, la persona hará compañía a un familiar que vive solo o es la que se tiene más afecto en la familia. Esto ocurre en las comunidades ya que cuando duermen solos los abuelos o tías siempre los acompañan los sobrinos por las noches. El sentimiento de iknal es común, es parte de la familia porque se refieren más a ellos.

Ejemplo B.²

- a) Táan in biin yiknal in suku'um. Estoy yendo con mi hermano
Estoy yendo donde (se encuentra) mi hermano.
- b) Xeen yiknal a chíich. Anda con tu abuela / Anda donde
(está) tu abuela.

1) En la oración a, el estudiante demostró, al igual que Collí Ake, que su iknal tiene una relación directa con alguien cercano a la familia, el hermano mayor.

2) En la oración b, al igual que la primera, demuestra la misma situación que en la de Collí Aké. Esto es que el iknal es un elemento, que a pesar del tiempo, es un elemento que se ha internalizado en el sujeto.

El uso de la palabra iknal siempre va acompañado de elementos claves de la familia en las conversaciones. Entonces, este término no se encuentra aislado sino también forma un binomio con el tsikbal es decir “tsikbal iknal”.

¹ Marco Colli Ake. mensaje de correo electrónico al autor, octubre 22, 2015.

² Jorge Cauch Salazar, mensaje de correo electrónico al autor, octubre 20, 2015

Ikmal como enseñanza en el aula

El discurso ikmal propone que al principio de cada semestre de los cursos de lengua maya, el estudiante debe elegir un representante de la comunidad maya denominado majan nool/chüich para que sea la persona que acompañe al universitario en el transcurso de la universidad del medio intercultural para realizar tareas relacionadas con el aprendizaje de la lengua maya y a la vez a aprender de un maya de más de 52 años. El aprendizaje que se obtiene de esta persona adulta es mucho más extensa porque posee mayor convivencia con la lengua, al igual que en tradiciones, costumbres y experiencias. Adicionalmente, con el ikmal del majan nool/chüich se busca generar en el estudiante un respeto a pesar de no pertenecer a una institución. Como se ha mencionado el majan nool/chüich ayuda al universitario intercultural y al profesor a abonar en los cursos de enseñanza de lengua maya con parte de los contenidos de la asignatura Taller de lengua maya tales con actividades como pronunciación, comunicación, historias, medicina tradicional, la milpa, tradiciones y costumbres.

En la siguiente imagen se aprecia a Alex Balam de Tihosuco, Felipe Carrillo Puerto, un estudiante de la licenciatura en Turismo Alternativo del taller de Maya V. Él, al principio del curso Otoño 2023, encontró a su majan nool, Felipe Urich Moo de la comunidad de X-yatil, Felipe Carrillo Puerto, con quien realizaba consultas escolares, sin embargo, unas semanas antes de finalizar el semestre su majan nool falleció. Él sintió tanto afecto por el finado que la conexión con su ikmal lo dejó sin aliento que dos semanas antes del fin del curso decidió que su majan chüich sería la viuda doña Honorina Colli Cach. Entonces, hubo un lazo ikmal de comunicación con esta familia debido a que se creó un lazo afectivo, no solo de respeto sino de aprecio hacia el otro.



A. Balam realizando una actividad con su majan nool Felipe Urich Moo. Foto. Balam



A. Balam retoma la actividad xímbal iknal majan chiich con Honorina Colli Cach. Foto. Balam

De acuerdo con una entrevista informal en 2015, Cauich Salazar en su percepción del iknal mencionaba que “... se refiere a acompañar a una persona, no solo en el camino físico, sino también en lo conceptual y espiritual, en no dejar solo, en estar donde la otra persona, de esta manera, podría significar interacción o enseñanza.” Con esto se concluye que este concepto tiene un significado sustancial porque se ha implementado con una enseñanza maya.

El iknal en las tutorías

Hablar del modelo de tutorías en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo es entrar a un mundo de tutorías o “acompañamiento académico”, concepto como se refiere el Modelo Educativo Intercultural (2010) particularmente diferente, al menos en la escritura.

El concepto de tutoría no es para nada nuevo. No obstante, es en los últimos años que este concepto ha comenzado a tomar más importancia. De acuerdo con Narro Robles y Arredondo Galván (2013) “En los años recientes la tutoría se ha convertido en uno de los temas de mayor actua-

lidad y relevancia en las tendencias y políticas educativas de la educación media superior y de la educación superior en nuestro país”. Sin embargo, a pesar de la adopción de este modelo por parte de las escuelas, algunas escuelas aún no han logrado que tantos los profesores como alumnos la consideren como una función básica de la vida universitaria.

Cabe destacar que a pesar de que el modelo de tutorías ha sido adoptado en las escuelas media superior y superior de nuestro país, ésta no tiene el mismo enfoque en todas las universidades, García Pérez (2010) menciona que “En las universidades anglosajonas, se persigue la educación individualizada, (...) En el Reino Unido, Australia y Estados Unidos, el tutor es un profesor que informa a los estudiantes universitarios y mantiene los estándares de disciplina”, esto nos lleva a pensar que no existe una manera única de realizar las tutorías, pues este dependerá de los objetivos de la tutoría de cada institución.

Retomando lo mencionado por García Pérez, se puede entender que las tutorías varían en cada institución, pero al final, termina siendo lo mismo, una guía o enseñanza académica que busca ayudar a los estudiantes. La Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo), desde sus primeros años de creación, ya contaba con un modelo de tutoría a la que llamaron “Ikmal”, la cual es un modelo “peculiar” comparado con otras universidades del estado.

El Modelo Educativo Intercultural (2010) asevera que el modelo de tutoría toma en cuenta

... la lengua y cultura de los estudiantes... [y otros elementos como] las asesorías que ofrecen los profesores por cada materia y que están abiertas a todos los estudiantes, no solo a los tutorados del profesor; los talleres de desarrollo humano que se ofrecen durante todo el primer año a los estudiantes de nuevo ingreso, el impulso que se da al esquema de aprendizaje autónomo, a la forma de dar clases, el sistema organizacional y de toma de decisiones de la institución, el trabajo en las comunidades durante las prácticas de campo de los cursos y durante los veranos en proyectos de vinculación, el trabajo en equipo, el diseño de los planes de estudio, el modelo educativo, la movilidad académica, entre otros componentes del sistema.

Es decir, que el Ikmal toma en cuenta muchas otras actividades institucionales, además de las funciones convencionales o comunes de otras uni-

versidades y lo más importante, que la tutoría recae no solamente en una persona, sino en varias, en todas aquellas personas que son responsables de cada uno de los elementos descritos anteriormente, entre ellos se puede mencionar, además del profesor tutor, “al profesor asesor, al estudiante asistente de profesor, al abuelo tutor de las comunidades...” (Ek Martín 2021). En el caso del abuelo tutor, se trata de una persona de la comunidad que sabe maya y cuya función es guiar/enseñar al estudiante sobre temas diversos o actividades de la vida cotidiana.

Desafortunadamente, este modelo es desconocido por la mayoría de los estudiantes según Ek Martín, quien menciona “en una encuesta aplicada a 87 alumnos de octavo semestre de las ocho licenciaturas del colegio (UIMQRoo), se encontró que solo el 7 % conciben el iknal como una estrategia de acompañamiento académico. Esto precisa el desconocimiento del modelo y desfavorece su aplicación por la falta de difusión y por la inexistencia de metodologías de trabajo” (2021) e incluso en su texto, él propone un plan de implementación del modelo Ikmal.

Se ha mencionado que el modelo Ikmal no ha funcionado como debería en la Universidad, y esta afirmación no es solamente por el autor Ek Martín (2021), sino también por los datos recientes acerca de los porcentajes de deserción de los estudiantes. De acuerdo con un documento facilitado por el departamento de Servicios escolares de la institución (ver anexo 1, tabla 1), el porcentaje de deserción de estudiantes ha tenido sus sube y baja pero de manera general el porcentaje ha aumentado, en resumen, en el 2009 se dieron de baja 54 estudiantes y en el 2022, 197; es decir, el modelo ikmal como acompañamiento de los estudiantes no pareciera tener éxito. En el caso del promedio general por programa educativo (ver anexo 1, tabla 2), se puede ver que los promedios más altos son 7.9 del programa de Salud comunitaria (SC) seguido de los programas de Tecnologías de Información y comunicación (TIC), Turismo Alternativo (TA) y (LyC) Gestión y desarrollo de las Artes (GA) con 7.2 y Lengua y cultura (LyC) con 7.0. Los otros tres programas restantes, Desarrollo Empresarial (IDE), Ingeniería en Sistemas de Producción agroecológicos (AGRO) y Gestión Municipal (GM) no alcanzan el mínimo, 7.0, en otras palabras, los promedios de los estudiantes son pobres, para ser calificaciones de universitarios.

Con los datos presentados anteriormente, se puede deducir que algo del o totalmente el modelo “Ikmal” no está funcionando, tal vez al inicio

funcionó pero ahora ya no. El porcentaje de estudiantes desertores van en aumento y sus promedios no son para nada alentadores, ¿Qué hacer o cómo ayudar a mejorar ese modelo?

Tsikbal dentro del Iknal

Aparte de los elementos mencionados anteriormente, que son parte esencial en el modelo Iknal, existe un elemento muy importante que muy probablemente está presente en el modelo, pero no se le ha dado la importancia adecuada, además de que no se menciona en dicho modelo, ese elemento es el tsikbal.

En este sentido, el tsikbal se convierte en una herramienta primordial para los profesores y tutores, pues un solo tsikbal podría ayudar al alumno en algún problema que éste esté enfrentando en algún momento, podría sentirse en confianza de hablar abiertamente sobre algún tema que se le dificulta abordar con personas no cercanas.

Afortunadamente, a pesar de que el tsikbal es parte de la cultura maya, no está restringido únicamente a maya hablantes o bilingües, también lo puede realzar un no maya hablante, solamente que éste debe conocer la cultura y saber cómo realizarlo para que la plática pueda llevarse de la manera más natural posible y que el otro hablante se sienta en confianza, May Noh (2013) asevera que “El tsikbal es una técnica que se puede utilizar con maya hablante y con no maya hablantes y se da mejor después de haber cierto grado de acercamiento”.

Como se mencionó anteriormente, puede ser que este elemento ya sea considerado por algunos profesores de la universidad, muy posiblemente por profesores originarios de la región, pero ¿Qué pasa con aquellos que no lo son? De allí, la importancia de considerar agregar el tsikbal dentro del modelo en papel. ¿Qué se podría hacer para agregarlo? Se podría considerar la implementación de un tutorial en el que se establezcan los criterios para realizarlo, esto con el objetivo de buscar siempre el beneficio de los estudiantes y sea una herramienta de apoyo para que el estudiante alcance el éxito, ya sea con una formación profesional, una vida académica más amigable y fácil, o el apoyo en ciertos ámbitos de la vida que las asignaturas de cada licenciatura no ofrece. Entonces, el diseño de este tutorial, aunque

suene banal o innecesario, ayudará a los tutores académicos (profesores) no originarios de la región a conocer y entender parte de la cultura maya. Este tutorial podría ser otro elemento que marque un verdadero cambio en los estudiantes y en la institución. No diría que es el descubrimiento del hilo negro del éxito en los estudiantes, pero sí una herramienta que podría ayudar tanto a los profesores como a la institución, pues beneficiará desde los estudiantes hasta la misma institución. ¿Cuáles serían esos beneficios?

A continuación se mencionan algunos de ellos:

- *Ayudaría a reducir el porcentaje de deserción de los estudiantes.* Los tutores, al servir de guía y dar seguimiento a los estudiantes, éstos podrán sentirse acompañados y ayudados en momentos en los que sientan que no pueden seguir sus estudios o que se sienten confusos o perdidos por tantos procesos desconocidos.
- *Aumentaría el promedio de los estudiantes.* Los discentes podrían mejorar en las asignaturas que más dificultades tienen (como los idiomas) al asistir con un tutor que pueda ayudarlo a aclarar sus dudas, y no solamente será un mejoramiento en su calificación sino también en su motivación para seguir aprendiendo y continuar con sus estudios.
- *Ayudaría a los profesores a tener un tutorial de cómo abordar ciertos temas.* A veces, al desconocer el modelo, los profesores se sienten perdidos y no saben cómo empezar o cómo realizar el primer contacto con los tutorados. Un tutorial podría ayudarles a tener más confianza para saber cuándo y cómo empezar, así como ideas para saber cómo abordar a los estudiantes en ciertos momentos o problemas.
- *Los profesores se sentirían más confiados y a tomar más en serio su función como tutor.* Al no tener capacitaciones, planes o incluso desconocer las funciones de un tutor, un tutorial lo ayudaría a visualizar qué realizar y determinar cuándo llevarlo a cabo.
- No solamente los alumnos y profesores podrán beneficiarse de un plan tutorial, sino la institución misma, pues al aumentar los promedios por programa educativo, y baje el porcentaje de las deserciones, muy probablemente aumente el porcentaje de titulados.

Finalmente, el pensamiento maya no solo es labrado sobre piedra o un arte popular, como se ha calificado por otros, sino que contienen palabras generadoras del pensamiento e identidad maya apreciada por aquellos que

viven sumergidos en ella. El tsikbal tiene una función mucho más profunda y no se refiere a una plática común y académica; y lo es con iknal que no es lo mismo hacer compañía como en una tutoría a estar con alguien que desde la ausencia presencia el seguimiento y la conexión sobre los intereses del otro.

En la medida que más conceptos se integren, fungirán como un soporte más en el por qué la lengua maya tiene un tsikbal e iknal y cómo estos has sido empleados por los mayas contemporáneos desde diversas áreas de estudio para hacerle frente a las situaciones en la transición del siglo XX y XXI.

Referencias

- Barrera Vásquez, Alfredo, Juan Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores. 1980. *Diccionario Maya Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Mérida, Yucatán, México: Ediciones Cordemex.
- Briceño Chel, Fidencio. "Cuarta Conferencia: Nojol: 'U Muuk'il Máaxo'on'. Nuestra Fuerza Identitaria." n.d. [Www.youtube.com](https://www.youtube.com/watch?v=msLpGEy-zpxY). Accessed november 23, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=msLpGEy-zpxY>.
- Cauich Salazar, Jorge. 2017. "Chi'ich Nak: Nostalgia Entre Los Mayas." Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Castillo Cocom, Juan. "En Presencia Y Ausencia; Diálogo Filosofía de Los Mayas (Tsikbal/Iknal: U Tuukulil Maaya Wiiniko'Ob) - Universidad de Autónoma Del Estado de Quintana Roo." n.d. [Saladeprensa.uqroo.mx](http://saladeprensa.uqroo.mx). Accessed December 23, 2023. <https://saladeprensa.uqroo.mx/noticias/3461-filosofia-maya/>.
- Dussel, Enrique. "Descolonización Del Pensamiento." n.d. [Www.youtube.com](https://www.youtube.com/watch?v=06t4WF69hOs). Accessed november 20, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=06t4WF69hOs>
- Flores Guerrero, David. "Los Mayas de Yucatán: La Pérdida, Intercambio Y Legado." n.d. [Www.revista.unam.mx](http://www.revista.unam.mx). Accessed April 26, 2023. <http://www.revista.unam.mx/vol.14/num6/art12/index.html>.
- Hernández Díaz, Miguel. "Reflexión Filosófica Del Maya En El Pasado Y El Presente." *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana*. May 16, 2017.

<https://filosofiamexicana.org/2017/05/16/filosofia-maya-pasado-y-presente/>.

Martín, Paulino Eleazar Ek. 2021. “Propuesta de Implementación de Un Modelo Ikmal En La UIMQRoo.” https://www.academia.edu/49445530/Propuesta_de_implementaci%C3%B3n_de_un_modelo_Ikmal_en_la_UIMQRoo.

May Noh, Suemy. 2013. “Mayanizando a los Mayas: Una Estrategia de Titulación Universitaria”. Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo-

Narro Robles, José and Martiniano Arredondo Galván. 2013. “La Tutoría: Un Proceso Fundamental En La Formación de Los Estudiantes Universitarios.” *Perfiles Educativos* 35 (141): 132–51. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982013000300009&lng=es&tlng=es

Sara Lilia G. 2010. “El papel de la tutoría en la formación integral del universitario.” *Tiempo de Educar* 11, no. 21: 31-56. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31116163003>

Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. “Modelo-Educativo-Texto.pdf.” n.d. Google Docs. Accessed november 13, 2023. <https://drive.google.com/file/d/1SQ0O78arL0NM99MqGJVC6KC-n1UFtdRDY/view>

Anexo 1

AÑOS	No. DE ESTUDIANTES DE BAJA	No. ESTUDIANTES INSCRITOS EN EL PERIODO	EGRESADOS	ÍNDICE
2009	54	536		10.07
2013	66	576	0	11.46
2018	133	833	7	16.10
2019	93	825	12	11.44
2020	171	915	1	18.71
2021	210	906	2	23.23
2022	197	0	897	21.96

Tabla 1. Porcentaje de deserción general

Promedio general por Programa Educativo		
Programa Educativo	Promedio general del programa educativo	
	Primavera 2022	Otoño 2022
Ingeniería en Desarrollo Empresarial	7.2	6.4
Ingeniería en Sistemas de Producción Agroecológicos	7.1	6.9
Ingeniería en Tecnologías de Información y Comunicación	7.2	7.2
Licenciatura en Gestión Municipal	5.3	5.0
Licenciatura en Gestión y Desarrollo de las Artes	7.0	7.2
Licenciatura en Lengua y Cultura	6.7	7.0
Licenciatura en Salud Comunitaria	7.4	7.9
Licenciatura en Turismo Alternativo	7.0	7.2
Maestría en Educación Intercultural	7.7	8.6
Totales:	6.9	7.0

Tabla 2. Promedio General por Programa Educativo

Capítulo **5.2**

El báaxal t'aan: una aproximación a su conceptualización y practicidad en Tihosuco, Quintana Roo

Hugo René Ballado Poot
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

<https://doi.org/10.61728/AE24120272>

U Yóolil

Le múuch' ts'íiba' jump'éeel xaak'alil ti' in tesis, tin ts'íibtaj yéetel t'aanajen o'olal, tu yo'osal in K'amikinbáaj je'ex licenciado ti' T'aan yéetel Miatsil tu Noj Najil Xook UIMQRoo tu wíinalil noviembre tu ja'abil 2021. Le xaak'alxooko' xíimbal/cha'an/tsikbaltbilo' úuch in beetike', kux kaxtik ka natk'aja'ak ba'ax u k'áat u ya'alik báaxal t'aan ti' jejeláas kúuchilo'ob yéetel súutukilo'ob tu'ux ku yúuchul. Tin xak'altukultaj wa jayp'éeel t'aano'ob yaano'ob te diksyoonarios ti' u k'íitsil Kolonyaa yéetel ti' le k'ii-no'oba', tu yóok'lal jejeláas ts'íibo'ob yéetel u jeel nu'ukbesajo'ob (je'ex úuch u ch'a'abal u tsikbalo'ob le aj báaxal t'aano'obo'), chéen ba'ale', te xaak'alxooka' chéen kin t'i'itbesik wa jayp'éeel tsikbalo'ob (le ba'axo'ob tu ya'alo'ob teen le aj báaxal t'aano'obo') anchaj yo'olal le Tsikbalo' ku méen-tiko'ob u natk'ajal le t'aano' yéetel bix u yúuchulil.

Resumen

Este capítulo es una revisión de mi tesis que escribí y defendí para obtener el título de licenciado en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo en noviembre de 2021. La investigación de corte etnográfico consistió en una búsqueda minuciosa busca comprender cuáles son los significados del *báaxal t'aan* en diferentes tiempos y espacios de práctica. Se analizaron algunas palabras y conceptos planteados en los diccionarios coloniales y contemporáneos, por medio del conocimiento formal y el conocimiento informal (tomando en cuenta las experiencias de los practicantes), pero en esta entrega, presento únicamente algunas experiencias compartidas (narrativa que los participantes comparten en la dialéctica entablada con ellos) por medio del *Tsikbal* que conllevan a una comprensión del concepto y práctica del mismo.

Introducción

En este capítulo se realizan reflexiones basadas en las experiencias de practicantes del *báaxal t'aan* —cuya definición operacional en este texto será juego de palabras o juego humorístico— para comprenderlo en tiempos y espacios divergentes. A través de las experiencias recopiladas mediante el *Tsikbal* y la observación participante, se intenta hallar aquellos conceptos e ideas que están presentes en la practicidad y realidad del fenómeno social de la lengua maya. En este capítulo se comparte el área de estudio, la metodología, la experiencia de un adulto, la experiencia de un joven y algunas breves conclusiones que continúan la orientación de este trabajo.

Área de estudio

El poblado de Tihosuco, Quintana Roo se encuentra a 70 kilómetros de la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. La población total de Tihosuco cuenta con 4,607 personas, de las cuales 2,403 son masculinos y 2,204 femeninas.

Metodología

En este trabajo se utilizó la etnografía in situ (o multilocal) como enfoque de investigación cualitativa y al *tsikbal* como método para la recolección de datos para comprender este tema de esta tesis. Este trabajo de corte etnográfico me llevó a ser prosélito por incursionar en una forma diferente de realizar investigación científica. George Marcus (2001) con decoras analogías desarrolla la etnografía multilocal que considera a los objetos de estudio como “multilocales” debido al surgimiento de nuevos retos empíricos de las sociedades zambullidas en un mundo posmoderno. Este autor destaca la manera de comprender a la etnografía en un mundo globalizado. Para él, la etnografía multilocal se opone a la etnografía tradicional, aquella etnografía que estudiaba las situaciones políticas y económicas de pequeñas localidades, envolviendo al estudio etnográfico en la interpretación de procesos históricos de construcción social posmodernistas, y que presentaba una falta de emparejamiento entre la teoría y las prácticas de los sujetos sociales.

Por una parte, la etnografía describe e interpreta realidades observables a partir de la visión de los protagonistas (miembros de las sociedades), y elimina cualquier vacío en el meollo y argucia algunos estudios cualitativos. La etnografía busca un acercamiento al comportamiento de las realidades humanas que están encajadas en elementos, —los elementos son las variables o propiedades de un fenómeno determinado—, que surgen a través de la interacción social (Martínez Miguélez, 2005). Los elementos del fenómeno pueden ser cambiantes.

El método y la técnica utilizados en esta investigación fueron el *tsikbal*. Fue seleccionado por ser el método que mejor se adapta a este trabajo. Es un método desarrollado por el Ph.D. Castillo Cocom. El *tsikbal* es un método para la recolección de datos en el paradigma de investigación maya de tipo cualitativo, y constituye todo el bagaje intelectual que ha sido producto de la Colonia (Castillo Cocom, Cal y Ramos Rodríguez 2016); se incorporan procesos de construcción del conocimiento con visiones prolíficas y divergentes. El *tsikbal* surge de la conversación entre interlocutores que presentan confianza paralela al estar expuestos a un determinado contexto de investigación vida cotidiana.

Según Castillo Cocom, este método de recolección de datos discrepa de los métodos utilizados en la antropología analógica que se caracteriza por la noción del “otro” como un agente pasivo en la investigación. El *tsikbal* genera un clima de confianza entre interlocutores, hay alternancia de la información y verosimilitud, la flexibilidad de las preguntas de la conversación abierta es una de las características de esta propuesta metodológica que está en constante desarrollo. El *tsikbal* es un diálogo entre interlocutores en la que el hilo de la conversación es fluido, fiable y se plantean perspectivas de los sujetos de investigación.

El báaxal t'aan: contexto a través de la experiencia y el espacio-tiempo de un adulto

Para comenzar por este camino de la comprensión del fenómeno sociológico, es importante aclarar que gracias a la observación práctica, inclusión en la práctica y el diálogo, esbozo esta aproximación por el concepto báaxal t'aan. En el *Tsikbal*, Alfredo Pat Pool, participante de 52 años de

edad, nos comparte lo que comprende por *báaxal t'aan* y cómo esto ha representado diferentes cosas mientras se encuentra en un “juego de palabras”. Conforme a su experiencia, puede asumir un significado sobre este concepto. Sin embargo, hay muchos más elementos que se presentan en el diálogo como ejemplificaciones, para qué se utiliza, cómo nivel cómico-chusco asciende en la locución, qué aspectos sociológicos limitan la práctica en la vida cotidiana, en qué espacios se practicaba años atrás, con quiénes se practicaba en los setenta y algunas perspectivas propias. Primero, presento la transcripción y su traducción para facilitar la comprensión del tópico. Seguidamente, planteo un análisis de los fragmentos discursivos de cada participante.

Maya

Tene' báaxal t'aane' jump'éeł ba'al ma' de seriedadi' ma' jump'éeł ba'al seguroi', chéen ka inventartik ba'al a wa'alej. Ti' teen lete báaxal t'aan beyo'. Por ejemplo, tache' táan a wu'uyik tsikbal ku beet a compañeros bey tu yora tu'ux yaan jump'éeł chan grupo wa ich amigose' táan wu'uyik tun bin a kaxtik tun bin a na'aksik, beet cuenta táan a aumentart le tsikbalo', despuese' u láak le compañeroo' ku ya'aik:

- “jaaja' túun ta wa'alej”,

- “jaaj tin wa'alaj, pero chéen ba'axli”

Ka ts'o'ok le tsikbal je'elo', ma' wa de jump'éeł ba'al seguroi' chéen ba'axli' bey úuchiko'.

- “Ma' chéen creetik le ba'al kin wa'aik tumen tene' chéen xan tin wu'uyaj chéen tun báaxlo'ob ka tin wu'uyaj ka tin wa'aj beyo' leméentke' pos tene' tin k'áatik wa jaaj beyo' wa ma', wa ma' post tene' chéen báaxli” ka ts'o'oki’.

Español

Para mí el *báaxal t'aan* es algo que no implica seriedad, algo no seguro, solamente se inventa cosas para decir. Para mí, eso es. Por ejemplo, tú estás escuchando una plática que hacen tus compañeros cuando hay un

pequeño grupo o con tus amigos, estás escuchando y buscas cómo elevarlo. ¡Imagínate que estás aumentando el nivel de la plática! Después, otro compañero dice:

- “¿lo dices en verdad?”

- “sí, lo dije, pero jugando”

Y así termina la plática. No es algo serio, solamente es un juego. Así era antes.

- “no vayas a creer lo que digo porque yo solamente escuché que estaban jugando, lo escuché y contesté así, por eso pues yo estoy preguntando si es verdad o no, si no lo es, yo solamente estaba jugando”, y así termina.

El interlocutor considera que el *báaxal t'aan* es un juego de habla que se realiza en grupo en contextos diferentes y con compañeros de generación, o amigos. Para hacer más inteligible su mensaje ejemplifica y traslada diálogos de sus experiencias de un pasado que, lejano o cercano, representan niveles cómicos de los chistes -sobre esta afirmación y para una revisión ahondada (Ballado Poot, 2021). Esta práctica no puede comprenderse únicamente como broma, juego de palabras o chiste como lo plantean los diccionarios porque existen implicaciones sociales, históricas y psicológicas implícitas. Algunas de estas implicaciones en cuestión social son que los participantes más albureros llegan a un estado apoteosis (ensalzamiento) que es efecto de sus competencias y puede producir moralina dependiendo de los participantes del *báaxal t'aan*.

Maya

Yaan casos jaaj xan, yaan chéen tun locoilo'ob, chéen chiste, ti'al u ts'íiko'ob más chisteil. Yaan ora ichile', ken toarnake', bey yaanale' chéen men jach serio le máako', jach su'ulak le wiinko' tan tratart a topik, tun tratar a wa'aik ba'al ti', tan burlartik:

- *"Pero pues u jaajile' chéen yo'osal ba'ax ken a ya'aik, wa a p'u'ujule'"*

- *"Leméent ma' báaxal yéetel lelo'"*.

Leti' tiun le je'elo'. Wa tu yaaj óoltej, ku ch'íik tun de serio le ba'alo' leti' mu seguer tun u creetike' pues yaan a wa'aik ti':

- *"Chéen tin báaxal, chéen tik cotorrear. Ma' creetik le ba'alo'"*

Español

Hay casos en los que sí es verdad, pero hay otros que solamente andan de locos, solamente son chistes (lo que se hace) para que generar más chistes. Hay ocasiones que sucede y sucede que la persona que tratas de decirle de cosas o que estás burlando es muy seria o la persona es muy tímida:

- "Pero la verdad es solo para ver cómo vas a reaccionar, si es que te molestas"

- "Por eso, no juegues con eso"

Es eso. Si ves que le afecta (o duele), va a tomarlo en serio y para que no lo siga creyendo le dices:

"Solo estoy jugando, solamente estamos cotorreando. No vayas a creerlo".

Según Pat Pool, en la práctica puede haber personas se enojen. Algunas de las consecuencias pueden llegar a ser increpancias o tajantes arremetidas para algún participante, producto del enojo de otro por no "aguantar"

el discurso cómico que alcanza una cualidad oprobiosa. Estos ejemplos proporcionados responden al concepto general que plantea el diccionario del CORDEMEX, que postula al “chanceo” como el aproximado. A pesar de que “chancear” sea un concepto aproximado, el uso de la palabra chanceo en el habla coloquial local es minoritario. Con base en sus experiencias, acuñó que el juego de palabras se zanja a personas de la misma edad; en su época como niño, comenta que no podía cotorrear con personas adultas, a menos que el adulto decida estar inmerso en albures o de cotorreo.

Además, Pat Pool comenta que el fenómeno puede generar problemas con las personas de una misma línea generacional pues el discurso puede llegar a ser lastimero. Esta situación se debía a que los niños o jóvenes le debían circunspección y decoro a sus *nuktakilo'ob* [sus mayores]. En la siguiente parte de la conversación se logra percibir una de las diferencias contrastadas entre la época de los setenta y la actualidad. El interlocutor comenta que nunca acostumbró a “juego palabrear” con adultos porque en esa época los diálogos en relaciones interpersonales eran más serios que ahora. Para aquel entonces, ser serio con una persona se comprendía como acto de educación y respeto hacia el otro.

Maya

To'one' mik julkikba'on ichilo'ob leti'ob. Nunca ku ya'aikto'on ku tsikbalto'on de báaxal. Jach mix ba'al. Mix tun ya'ako'ob. Mu béeytal in tsolik bix u báaxal t'aano'ob leti'ob. Es que jach estricto le úucho'. Ma' bey bejlake'.

Men teche' yaanal bix u forma úuch a ch'ijil te edado'. Yéetelo'obe' ma' u suukchaj in báaxal t'aan u puuli'. U deber u seguer beyo' men jump'éeel ejemplo te paalo'. Leti'e' le educación le beyo'.

Español

Nosotros no nos metemos con ellos. Nunca nos decían o platicaban a modo de juego. Para nada. No lo decían. No podría explicarte cómo ellos hacían báaxal t'aan. Todo era estricto en ese tiempo. No como ahora.

Porque crecían de forma diferente en esa época. Nunca me acostumbré a jugar con ellos. Debe seguir siendo así porque es un ejemplo para los niños. Eso es educación.

El incluir a los adultos o adultos mayores no solo tenía repercusiones en el desarrollo de la ubicua y la práctica cómica-discursiva. También representaba una educación deficiente nacida en el seno familiar. El interlocutor comenta que, si un adulto notaba que un niño “se quería comparar” a un adulto en el juego humorístico en turnos de habla, el adulto podría interpretar que el infante o adolescente había recibido una educación evanescentemente pobre.

El Báaxal T'aan: la experiencia de un participante joven

Después de haber reflexionado sobre los conceptos y la practicidad de este fenómeno social según la experiencia de nuestro interlocutor que explicita sus concepción del *báaxal t'aan*, es pertinente también prestar atención al titileo de luz que emite la experiencia juvenil para no cerrarnos el camino a la comprensión y aproximación al concepto. En este sentido, a continuación también presento algunos segmentos de una conversación realizada con Eduardo Pat Tamay, un joven de 27 años de edad aproximadamente, para tomar en cuenta la ulterioridad de la práctica —no obstante, resalto que se puede leer más sobre este carácter “ulterior” en mi trabajo de titulación— pues el tiempo y el espacio puede implicar una práctica sociodiscursiva diferente.

Maya

Le báaxal t'aan suuka'an in meentko' tene' ken yaana'ake' yéet in amigos wa éet in familiae', ken in wu'uy tun tsikbalo'obo', pues tene' in wil k'aas p'u'uja'ano'ob pues ku taal in tuukul in jáan a'aik ba'al yóol u che'éjo'ob yo'olal mu seguer u yaant u p'u'ujilil wa ts'ik u paakato'obtuba'obe.

Lemeentke', teen kin in wil beyo' pues ju'up' báaxal t'aan éetelo'ob, kin ju'up'ul tsikbal, kin ju'up' in jáan juul ba'alo'ob bey ts'in meentko', chéen ken in wile' tun

káaj u che'ejo'obe', tun káaj u ka'a tsikbalo'ob uts, normal, ichuba'ob. Ti' u chíun-sa'al ki'imak óolalo'.

Bejlake' pues tene' suuk in

kamaj báaxal t'aan éet in amigo, éetel in primos, éet in tíos, pues yaan ora thúne', yaan ora ken xi'iko'one' leti'obe' tun tsikbalo'ob, tun ya'ako'ob ba'a beya', tene' ku taal tin tuukul kin jáan a'aik jump'ée ba'al ts'iin meentik. Chéen ken a wilej, tun ki'imakkúunt u yóol beyaniko'obo'.

Le báaxal t'aano' ku jáan taal ta tuukul ka jáan a'ak jump'ée ba'al, pues le-ti'obe' ken u yilo'obe', ku seguirkech u corriente. Yaan orae' pues tun ya'ako'ob ba'ale', yaan orae', wa séeb a p'u'ujle', mu seguer u báaxal t'aano' men yaan ora yaan báaxal t'aane' de yayaaj, ma' jach thúun uts u meenta'al le báaxal t'aano' men yaan jach ku séeb u p'u'ujle', pues ken jo'op' a wa'aik thúun beyo', ku káaj u pooch'kech, wa ku káaj u ya'aik teech ba'a. Ku ts'ükiltubaj.

Español

El *báaxal t'aan* que yo suelo hacer sucede cuando me encuentro con amigos o con familiares, cuando escucho que están platicando y pues yo noto que están un poco enojados, entonces llega repentinamente a mi mente algo que decir para que se rían y no sigan molestos o mirándose seriamente.

Por ello, cuando distingo algo así, empiezo a chingar con ellos, empiezo a platicar, empiezo a añadir cosas que he hecho, y cuando me doy cuenta, comienzan a reírse, inician con pláticas buenas y normales entre ellos. Así se inicia con la ventura.

Ahora, pues yo estoy muy acostumbrado a chingar con mis amigos, mis primos, mis tíos, a veces cuando nos vamos, ellos platican y están diciendo “de cosas”, yo repentinamente pienso algo que decir sobre lo que he hecho. Cuando uno se da cuenta, se están alegrando los corazones de quienes están ahí.

El *báaxal t'aan* llega inesperadamente a tu pensamiento para decir alguna cosa, pues ellos cuando lo notan, te siguen la corriente. A veces están diciéndose de cosas, y a veces, si tú te enojas rápido, no siguen cotorreando porque en ocasiones el albureo hiere (afecta), no es, entonces, muy bueno hacer *báaxal t'aan* si rápido se enoja, y al decirle eso, comienza a insultarte o comienza a denigrarte. Se enoja.

Para Pat Tamay, el *báaxal t'aan* significa chingar, cotorrear o pavear —el significado de este último verbo no es paralelo a lo que plantean los diccionarios del español—, y jugar mientras se hace cómicas reminiscencias sobre lo que él mismo u otra persona ha realizado. Los hechos que se cuentan en forma de bromas consecutivas pueden pertenecer a quienes se encuentran en el grupo de *báaxal t'aano'ob* o no. Sin embargo, puede haber participantes que son recordados por cosas chuscas y curiosas que les hayan sucedido. Estas reminiscencias generan el discurso cómico y los prolongan en la cadena hablada. Súbitamente, este interlocutor comenta que el conjunto de bromas en un juego de palabras se realiza de forma improvisada, con alta lucidez en pensamientos que llegan a la mente y parecen óptimas para ambientar el espacio de acto comunicativo.

Pat Tamay también comparte que el *báaxal t'aan* puede herir o provocar funestas emociones a algún participante, e incluso puede incursionar en insultos o camorras por la presencia de advenedizos que se ofenden por el discurso cómico que otro ha generado. Para él, en el *báaxal t'aan* actual las irrisiones, albures o escarnios no son circunscritos ni mermados de la práctica porque existen como parte del humor negro. Existe esta sujeción tácita entre el discurso negro-humorístico al hablar de ello. Los espacios de práctica de las dos épocas (colonial y actual, véase comentarios del adulto) no son similares necesariamente, por ello, la pregunta posterior en el *tsikbal* fue: *tu'ux yaanech ken a beetik báaxal t'aan*. En castellano significa: ¿en dónde te encuentras cuándo haces albureas con alguien? El participante comenta lo siguiente:

Maya

Le ka in báaxal t'aano' yaan ora jóok'a'anen parque, wa ma'e' ti' yaanen tin escuela, wa ti' tu'ux kin xook, ken taak u momento beyo', ken na'ak ek' óol tik xook

wa tik meentik ba'al bey ts'úu na'ak ik óol, pues kik káaj k báaxal t'aano'on. Pero ma' wa de k pooch'ikbaj. Chéen ku jáan tuukulile:

- "Pues lela' sáam in meentej".

Tun káaj u che'ejo'ob. Yaan ora chéen bey k bino'on. Yaan ora ku xaantal tik báaxal t'aan.

Teen ken kuxa'an in mama pues kin báaxal t'aan éetel. Yaan ora wa tíun meentik ba'al beya', ku jáan taal teen u tuukule', kin jáan jóok's u apodo. Tene' tin báaxal t'aan éete, yaan ora ku k'aas p'u'ujl in mama, pero ku suuk tu yu'ubej, pues chéen ken a wu'uyej tun káaj u ka'a a'aik teen ba'al, wa sáam in jáan a'al ba'al ti', leti'e' ku ka'a sutik teen, chéen o'olal ik máan p'u'uja'ano'on kin báaxal t'aan yéet in mama wa yéet in papa.

Español

Cuando hago *báaxal t'aan* a veces me encuentro en el parque, o estoy en la escuela, en el lugar en el que estudio; cuando llega el momento de ello, cuando nos aburrimos de las clases, o de hacer algo que nos ha aburrido, pues empezamos a pavearnos. Pero no se trata de estar insultándonos. Solamente se piensa rápidamente:

- "Pues esto ya lo he hecho".

Comienzan a reírse. En ocasiones, así terminamos. A veces tardamos cotorreando.

Cuando mi mamá vivía, pues cotorreaba con ella. A veces si estaba haciendo alguna cosa, pensaba prontamente sacar apodos. Cuando jugaba con ella, mi mamá a veces se enojaba, pero cuando se le hacía costumbre escucharlo, sin darme cuenta, comenzaba a responderme con cosas, si recién le había dicho algo, ella me volteaba la tortilla, y solo jugábamos con mi mamá y mi papá para que no estuviéramos molestos.

Los espacios de práctica que el joven nota no son restringidos y las figuras parentales no inhiben la práctica, con padres, primos, tíos y gente adulta, al menos en la época en la que el joven ha desarrollado sus habilidades *báaxal t'aaneras*. La práctica “pacífica” tiene limitantes tales como el uso de insultos y palabras ofensivas porque, en primera instancia, es una práctica humorística y recreativa que busca pacifismo y beatitud entre las personas involucradas. Para conseguir emociones de felicidad y alegría, existen algunas destrezas que el practicante puede desarrollar para desenvolverse en un ambiente cómico. Una de estas habilidades es la asignación de apodos a segundas o terceras personas a modo de broma.

Maya

Jaaj. Yaan máake' ku ts'üik a apodo beyo', chéen tun báaxal t'aan. Yaan ora, pues teche' ma' uts u ya'ala'al teech beyo', pues ka na'aksik a bilis, wa ka p'u'ujul. Le beyo' chéen báaxal t'aan k'a'ana'an u ch'üik máak, wa ma' k'a'ana'an ch'üik ti' u p'u'uj máaki'.

Bay úuch in a'ako', le báaxal t'aano' chéen o'olal ek naystik óol.

Español

Sí. A algunas personas se les asigna un apodo, pero solo son bromas. A veces pues si a ti no te gusta que te hablen así, pues sube tu bilis (te alteras), o te enojas. Pero eso solo debe tomarse como broma, no es para que se enojen las personas.

Así como lo dije anteriormente, el *báaxal t'aan* sirve para distraernos la mente.

Pat Tamay destaca que el uso de apodos y de práctica del juego de palabras pueden ser motivo de riñas internas de los practicantes. Este participante no solo reitera su punto de vista sobre esta actividad, sino que genera un contraste entre una concepción que podría presentar una persona que desconoce la práctica y una que la conoce. Advierte que “el juego de

palabras” merece ser vista como una actividad en el que las risas llevan al practicante a un estado de nirvana, que subsane el *óol* (estado anímico del ser humano), que mitigue fatiga y molestias, pero no como una actividad que las genere. Recordando la experiencia de los tres participantes anteriores entrecruzados, la diferencia de edades y de género no representa una divergencia en cuanto a advertencias de la práctica; sobre sus posibles efectos positivos y negativos, así como los espacios de uso de la lengua para la interacción social. El interlocutor no expresa ejemplos reales para no comprometer a personajes animados. La razón de ello es porque el mismo discurso cómico suele ser ocasional y dinámicamente vulgar.

Maya

Le báaxal t'aano' u béeyt a meentik éet lemáax a k'a'aj óole', wa a novia, a amigo, a familia, a papá, abuelos, u béeytal báaxal t'aane', pero pues yaan xane' a wilik yéet máax jún béeyt a meentk le báaxal t'aano' men ma' tuláakal máak suuk u báaxal t'aan. Yaane' pues ka wa'aik ba'al, séeb u p'u'ujul. Leti'obe' ma' suuka'an u báaxal t'aan. Wa constante ti' yaanech bey, chéen ken a wil leti' tu juun ku káaj u báaxal t'aan.

K'a'ana'an a wil máax jach ku báaxal t'aano'obo', wa le mu báaxal t'aano' chéen náaj a juulkabaj men yaan ora problemas ku taask le ken a juulabaj báaxal t'aan yéet u jeel máako'ob bey séeb u p'u'ujlo'obo'.

Yaan ora posible u lóoxkech. Ko'ox a'ake' wa jump'éel tsikbal de más pooch'il wa ba'axe', pues séeb u p'u'ujul beyo'. Pues yaan orae', aja'ak máak bey chiichnaka', pues mu béeytal a jáan báaxal t'aan porque séeb u p'u'ujle beyo'.

Español

Se puede hacer báaxal t'aan con alguien que conozcas, puede ser tu novia, un amigo, tu familia, tu papá, tus abuelos, puedes jugar con ellos, pero pues también necesitas observar con quién puedes hacer *báaxal t'aan* porque no todas las personas acostumbran a cotorrear. Hay quienes les dices algo y rápido se enojan. Ellos no están acostumbrados a jugar. Si

constantemente estás ahí, te vas a dar cuenta que por tu cuenta empezarás a chingar.

Debes ver quién sabe jugar, porque no vale la pena que te metas con quien no juega ya que a veces te trae problemas hacer *báaxal t'aan* con otra gente que rápido se enoja.

A veces es posible que te golpee. Supongamos que hay una plática en la que hay más insultos o algo así, pues se enojará fácilmente. A veces cuando alguien apenas se despertó y está malhumorado, pues no puedes intentar hacer *báaxal t'aan* porque estando así rápido se enojará.

Pat Tamay alega que la gente adulta no permitía a los infantes incorporarse al juego de palabras por el simple hecho de ser niños sin experiencia, niños que le debían respeto a los mayores; en caso de no obedecer, habría punitiva respuesta. Pat Tamay observa que las nuevas juventudes alburean a los adultos. Parece no agraderle tal vicisitud, pero coincide con que las libertades que se les da a la niñez y las juventudes son la llave para su participación en el albureo. No obstante, su vehemente experiencia parece sorprenderle pues hasta ese momento supo que no tuvo que hacer más que estar inmerso en pláticas cómicas para aprender a pavear a sus conciudadanos.

Maya

Mas o menos kin k'aas u'nyk u ya'ako'obe' pues te úuchilo' le nukuch máako'obo' jach máan estricto bey tu paalo'obo', jach séeb u jaats'ko'ob. Leti'obe' ken u ya'alo'obe' juntúul paale' mu béeyt u compararkubaj yéetel juntúul nojoch wíinik, mu béeyt a jáan a'aik ba'al ti' juntúul nojoch wíinik men teche' todavía paalech, leti'obe' ts'úu nukuch wíinko'ob.

Bejlake' ken in wike' tak juntúul u aabil juntúul nojoch máake', séeb u jáan a'aik ba'a ti' men túun ma' bey te úuchil jach máan séeb u p'u'uj le papatsilo'ob, le nukuch taata'obo', pero pues bey úuch u ka'ansa'al ti'ob úuchilo', pero bejlak túune' ts'úik diferente k ka'ansa'al to'on men to'one' yaanto'on diferente libertad ek jáan tsikbal,

a'al ba'al, parejoo' u tomartal en cuentalo'ob.

Tene' ka káaj in máan yéet in papa, yéet in láak'o'ob, yéet in tíose', tene' ken xi'iken tu paacho'ob, ken in nu'neyj tun báaxal t'aano'ob, pues tun bin u p'aatal tin pool beyo'. Mak tiun ken xi'iken bejlak yéet in wéet xooko'ob yaan báaxal t'aan kin nu'uy u ya'ako'ob le nojoch máako'obo'.

Español

Más o menos escucho que se diga que antiguamente los abuelos eran muy estrictos con sus hijos, y los pegaban fácilmente. Ellos decidían que un niño no podía compararse con un adulto mayor, no podías decirle algo de la nada a un abuelo porque tu aún eras un infante, y ellos ya habían crecido (vivido).

Hoy en día, veo que hasta el hijo de un abuelo le dice cosas fácilmente porque los papás y los abuelos ya no se enojan mucho como antes; pero pues así era como los educaban anteriormente, pero ahora se nos ha educado de diferente manera ya que nosotros tenemos diferentes libertades para platicar, opinar, y se nos toma en cuenta parejamente.

Cuando empecé a andar con mi papá, mis hermanos y con mis tíos, yo andaba detrás de ellos y escuchaba que estaban cotorreando, y así fue quedándose en mi cabeza. Con decirte que cuando ahora voy con mis compañeros, hay *báaxal t'aan* que escucho que digan los abuelos o señores.

Aparentemente, y a pesar de que estas prácticas se realizaron en dos tiempos diferentes, el *báaxal t'aan* se restringe a menores de edad por personas adultas pues, si bien ha sufrido cambios y se ha desarrollado a través del tiempo, muchas características permean desde hace, al menos, 60 años. No obstante, este estudio no termina aquí, pues además de las conceptualizaciones que se han hecho del *báaxal t'aan* (juego de palabras, chanceo, albureo, paveo, entre muchas más), existen muchas características más que pueden surgir en el estudio sociológico y fenomenológico de este tema de acuerdo con su practicidad. Hasta ahora, el esbozo por comprender algunos conceptos a través de la experiencia y el diálogo con practicante

permite ver y vislumbrar desde un ángulo llano, la conceptualización y el empirismo de estas personas, sin embargo, es importante aclarar que pueden existir muchas prácticas diferentes que tienen relación con el mismo practicante, y que su comprensión no es tarea fácil, si no es a través de la observación, el diálogo y la experiencia.

Consideraciones finales

En este capítulo, la revisión de mi trabajo de titulación, de investigación etnográfica in situ permitió describir, contrastar y explicar el fenómeno estudiado gracias al trabajo experimental en el que se realizaron *tsikbalob*. La información recopilada permite obtener narrativas que aportan a la literatura pertinente de estudios sociales vistos desde la óptica antropológica. Este trabajo disertó sobre los registros disponibles del concepto y lo hallado en conversaciones. Estas conversaciones generan una aproximación a la comprensión de la temática desde perspectivas divergentes de personas de Tihosuco, Quintana Roo, y moldean conceptos diferentes que presentan múltiples características según el espacio-tiempo donde ocurre la práctica. Durante la revisión de registros en diccionarios se encontraron conceptos que no son asimilados por los practicantes y que presentan vacío de significado pragmático en contextos semánticos divergentes (Ballado Poot, 2021). Algunos de estos conceptos hallados en el trabajo de titulación son: juego de palabras, chistes, bromas, chacoteadas y guasas, pero según la experiencia, existen otros conceptos como el pavelo y el chancelo.

La consulta con jóvenes y adultos permitió visualizar el contraste pragmático entre dos épocas, situando al *báaxal t'aan* en diferentes momentos y espacios de práctica interactiva que suponía la unión y reunión de dos o más personas para entablar una conversación chusca. No obstante, este trabajo inserta conceptos nacidos de la experiencia de los *kaajnáalo'ob* tales como irrisión, socarronería y escarnio en humor negro, albureo, chancelo, juego cómico en turnos de habla, conversación cómica recreativa, práctica cómica-discursiva, motivos o ideas conversacionales, y la renovación del concepto “pavelo”. Los aportes teóricos y metodológicos se destinan al estudio de las ciencias sociales en general. Esta investigación también sienta las bases para una revisión que implique una codependencia entre lo teóri-

co y lo empírico para la formulación de conceptos que requieren ser contextualizados, en una investigación posterior de carácter sociolingüístico.

Referencias

- Ballado Poot, Hugo René. 2021. “El *Báaxal T’aan* Significados en los Registros de la Época Colonial y sus Significados en la Época Actual”. Tesis de licenciatura, Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Castillo Cocom, Juan Ariel. 2021. “Relatos Iknalíticos”. *El Universal* sección Confabulario.
- Castillo Cocom, Juan Ariel, Ángel Cal y Tomás Ramos Rodríguez. 2015. “El Tsikbal: Paradigma de Investigación Maya”. En Ever Marcelino Canul Góngora, María Elena Cruz Cáceres y Ángel A. Ucán Dzúl (Ed.), *Diálogos e Intersaberes: Interculturalidad y Vida Cotidiana*, 26-51. México, Editorial Malú de Balam Publicaciones.
- Marcus, George. 2001. “Etnografía en/del Sistema mundo. El Surgimiento de la Etnografía Multilocal”, 111-127. *Alteridades*.
- Martínez Miguelez, Miguel. “El método etnográfico de investigación”. Fundación Merced, consultado el 24 de mayo de 2021, <https://fundacionmerced.org/bibliotecadigital/wp-content/uploads/>.

Tsikbalo’ob

- Pat Pool, Alfredo. 2021. *El báaxal t’aan: significados en los registros de la época colonial y sus significados en la época actual (tsikbal iknal* Ballado Poot, Hugo René). Tihosuco, Quintana Roo, México.
- Pat Tamay, José Eduardo. 2021. *El báaxal t’aan: significados en los registros de la época colonial y sus significados en la época actual (tsikbal iknal* Ballado Poot, Hugo René). Tihosuco, Quintana Roo, México.

Capítulo 5.3

U tsikbalil wáayo'ob. Conversaciones sobre los wáayes en la Península de Yucatán

*Alberto C. Velázquez Solís
Universidad Intercultural de Campeche*

<https://doi.org/10.61728/AE24120289>

U yóolil

Le múuch' ts'íiba' jump'éel xaak'alil utia'al je'el u béeyta'al u na'atik máa-xo'ob le wáayo'obo'. Ku ya'alale', leti'ob máako'ob ku suutkuba' ti ba'al-che'ob je'e bix wáay peek', wáay miis, wáay koot, yéetel uláako'ob. Le bee-tike' te ts'íiba' tin xaak'altik ba'ax chíikulal yaan ti' u tsikbalil wáayo'ob yéetel ba'ax k'áat u ya'alal u moots' u t'aanil "wáay" ichil uláak t'aanilo'ob je'ex wáayeb, wayúum, wawayki', ichil tuláklo'ob yaan jump'éel ba'al ku suutik wa ku k'eextik, ba'ale beyxan ku ye'esik ba'ax ba'alo'ob táan u ta-alo'ob. Tin xak'altik kan p'éel tsikbalo'ob ku t'anik ti' wáayo'ob utia'al u yo'ojel u na'atik yéetel u tuukul ku taaso'ob tu paach le tsikbalo'oba'.

Resumen

Este capítulo es parte de una investigación que busca conocer qué son los wáayes. Se cuenta que estos seres son personas que pueden transformarse en algún animal, así por ejemplo el wáay perro, el wáay gato o el wáay águila, entre otros. Por lo tanto, este documento se centra también en los elementos simbólicos que hay dentro de la raíz del término "wáay" que se encuentra igual en otras palabras como: wáayeb, huaya, waway ki', ya que algunas de ellas comparten la idea de algo que se transforma, cambia o que revelan cosas que están por suceder. Para esto, se analizan cuatro historias o tsikbales relacionados con los wáayes con el fin de entender y conocer los elementos que se encuentran escondidos detrás de los relatos sobre los wáayes.

Introducción

En este capítulo se presentan algunos relatos y conversaciones sobre los wáayes.¹ Seres que son definidos como brujos que se convierten en algún animal. Sin embargo, son mucho más que eso y, al mismo tiempo, la idea de “*wáay*” es mucho más compleja que una persona que se transfigura en animal, sino que tiene que ver con elementos que simultáneamente son y no son, pero que se revelan o se dejan ver, muestran cosas, al mismo tiempo, en que generan puentes y conexiones.

En este documento inicio revisando el término “*tsikbal*”, que comúnmente se traduce como una diálogo o conversación, pero que su significado es mucho más potente y filosófico. En sí mismo, ha sido utilizado como un elemento de la literatura, pero también como una metodología de investigación, incluso política.

Posteriormente se revisa, desde la literatura disponible, qué son los *wáayo'ob*, asimismo se aborda el significado que está oculto en la palabra *wáay*, para esto se analizan otros términos como: *wayúum*, *wáayeb*, *wawáay ki'*, *wayak'*, que nos permiten entender la raíz profunda hacia un sentido que se relaciona con algo que se muestra, se revela, pero nunca de manera clara, si uno pudiera imaginar la idea, sería como la representación del sueño, algo que se ve borroso, brumoso, turbio, pero que es real. Así, la conexión entre una y otra cosa, es de manera similar, una forma de ver y mirar a través de, lo cual, podría considerarse hoy día una forma de avatar, pero que es ante todo, la posibilidad de conectarse con otro ser por lo que se puede ver, sentir y percibir el mundo a través de sus ojos.

Para finalizar dicho apartado, se presentan cuatro historias contadas en diferentes lugares y momentos relacionadas con los *wáayo'ob* (*wáay koot* o *wáay-águila*, *wáay peek'* o *wáay-perro*, *wáay toro* y *wáay mis* o *wáay gato*), mismas que se irán analizando y tejiendo. Por último, se presentan algunas consideraciones finales.

¹ En este documento se escriben las palabras en maya con base en el alfabeto de 1984, salvo cuando sea una cita. Por otro lado, se mantienen sin cursivas las palabras en maya que se han españolizado, tal sería el caso de wáayes, ya que es españolizar la palabra *wáay* al ponerle el plural en español y que la misma oralidad local utiliza dicho término en español. En cambio, estará escrita en cursivas cuando su plural se presente en maya (*-o'ob*).

Una breve aproximación al tsikbal

Antes de iniciar sobre los relatos de los wáayes, es importante revisar qué es un *tsikbal* y cómo se entiende desde el pensamiento maya. En primer lugar, existe una polisemia relacionada con dicho término. Desde la investigación interdisciplinaria se relaciona con la idea de “conversaciones/ diálogos/ pláticas/ tertulias/ palabras/ silencios/ sonidos/ viajes/ tours/ mapas/ topografías/ etnoéxodo/ interactivos/ participativos/ recíprocos/ solidarios/ alternos” (Castillo, Cal y Ramos 2016, 37). Ahora bien, desde su propia lógica, podría pensarse como: relato, historia, conversación, cuento, narración. Es así que para los mayahablantes decir: *u tsikbalil in kaajal* refiere a las múltiples historias que se cuentan en el pueblo. *Le ba'ax ku tsikbaltik le nojoch máako'obo'* se entiende como lo que cuentan los abuelos, esos relatos que son vivencias, que se han transmitido de generación en generación, pero que además representan en sí mismos formas literarias que entre diversas formas de narración nos enseñan, nos ayudan a entender la manera en que percibimos el mundo, los seres de aire o *iik'* que habitan el *yok'olkaab* (la faz de la tierra). Anécdotas que finalmente nos enseñan quiénes somos.

El *tsikbal* de los abuelos viene acompañado de enseñanzas, pero además, son un elemento central para entender el respeto hacia todas las cosas, son palabras sabias que se transmiten en la intimidad de la plática en el fogón y que se quedan grabadas en la memoria: “U tsikbal t'aano'ob: popol t'aano'ob, ba'alo'ob úucho'ob tu kuxtal, kaylajo'ob, ikt'aano'ob, chíikulil t'aano'ob, e'esajo'ob. Tuláakal tsikbal t'aane' yaan u kuxtal, kex ka' u ka'aten tsikbalt tuláak k'iine', jela'an yéetel jach ma'alob u yu'uba'al. Bix u juum u t'aan, u jéetstik juumo'ob, ba'alo'ob túumbentak ti' junp'éel tsikbal t'aan wa bix u k'éexel ba'ax ku tsolik, ku meentiko'ob ka'ach u t'iilil ak xikin yéetel ak wicho'ob ti' le tsikbalo'” (Villegas 2018, 196).²

Si bien existe una tendencia a pensar el *tsikbal* como aquello que se deshebra, ya que su raíz etimológica podría ser “*tsiik'*” o desmenuzar o

² Los “*tsikbal t'aano'ob* (platicar palabras): cuentos, anécdotas, historias, leyendas, mitos, profecías, magia. Cada *tsikbal t'aan* tenía vida propia y aunque alguno se repitiera al día siguiente, sonaba distinto y siempre interesante. Las modulaciones de su voz, onomatopeyas, gestos, los datos nuevos o giros de la misma historia, hacían que nuestros ojos y oídos estuvieran atentos” (Villegas 2018, 197).

deshebrar y “*ba'al*” cosa u objeto (Novelo 2015), es decir, analizar las cosas, hacerlas finas, es ir descomponiéndolas; sin embargo, hay una segunda idea que viene de respetar las cosas, es decir de *tsiik* o respeto (*tsiik a táataj* o respeta a tu papá) y *ba'al* cosa, es decir, es aquello que se hace con mucho respeto (Ek Martín 2014, 18; Velázquez 2023). Puede ser también una alegoría de que aquello que se cuenta se hace con respeto.

Por otro lado, está la idea del *tsikbal* como “diálogo permanente”, relacionado con la literatura maya y, al mismo tiempo, se ubica el “*ichil Tsikbal*” como literatura maya que está anclada en el pasado epigráfico, el cual se mantuvo durante la época colonial hasta llegar al “*tumben k'aayilo'ob*” (Ligorred 2016, 35). En otras palabras: “Los mayas hablan, cuentan, cantan, rezan, crean y recrean el *tsikbal*, los mayas esculpen y escriben en piedras, estelas y papeles, escriben *Chilames* para no olvidarse de recordar, para acordarse de olvidar, escriben libros en los pueblos y palabras en la red: dominadores de los signos del territorio y de la poética, usan todos los alfabetos de ayer y mañana, por eso hoy escriben de qué hablan y hablan de escribir” (Ligorred 2016, 40).

El *tsikbal* es en sí, la manera que tenemos los mayas de conversar algo. Si me preguntan, las mejores tsikbaleadas ocurren en la cocina, ahí junto al fogón, en esas historias que te cuentan cómo era la vida en el pueblo antes, junto a todas los relatos que vivieron los más antiguos. Es así, que en este documento se retoman esas historias contadas en diversos fogones, de distintos pueblos y de diferentes momentos. Si bien, únicamente retomo cuatro relatos sobre los wáayes (*wáay peek'*, *wáay miis*, *wáay koot* y *wáay toro*), muchas de las reflexiones y la manera de entender el significado de lo que es *wáay* viene de muchos otros tsikbales. Aquí he tratado de tejer todas esas historias que vienen de lugares como: Motul, Sanahcat, Yaxcabá, T'icul, Muná, Dzitbalché, Chablekal, Homún, Kanxoc, Conkal.

Los wáayes entre relatos y apariciones

Entre los mayas de la península de Yucatán se cuenta sobre la presencia de los *wáayo'ob*, quienes muchas veces son pensados como “brujos”, sin embargo, el término en sí mismo va más allá de dicha idea. También se cuenta que son personas que pueden convertirse en animales, hay quienes

afirman, por ejemplo, que el *wáay peek'* es un ser que la mitad de su cuerpo es persona y la otra es un perro. Aquí el interés es entender cómo estos seres sobre pasan la idea de tiempo y lugar desde el pensamiento maya. Si bien dentro de los diversos tsikbales existen ideas contradictorias, es importante tener en cuenta cómo los relatos se van transformando con el devenir del tiempo, con la percepción de quienes lo vivieron y a quienes se lo contaron.

Lo primero es entender qué es un *wáay*, para esto, es importante hacer una exégesis del término *wáay*, para entender el significado que guarda. Dicha palabra se encuentra escondida dentro de otras, como puede ser, *wayúum*, *wayak'*, *wawáayki'*, *wáayeb*. Todos estos comparten la misma raíz: *wáay*, aunque es posible que por su composición vayan teniendo transformaciones morfológicas. Por otro lado, existe evidencia arqueológica que habla sobre los wáayes, por ejemplo, en el tablero de los 96 glifos en Palenque se menciona en la columna I2 “*bak-le-wa-waay-la*” que ha sido traducido como “huesuda nawal”.³ En este sentido, sabemos que el *wáay* es la forma en maya de referirnos al nahualismo.

Para Ruz (2016, 143), la palabra *wáay*, viene del tzeltal y se relaciona principalmente con el sueño, las visiones o premoniciones, así como con la brujería. Adicionalmente menciona que: “El *hwáay* sería una manifestación de ese potencial malo de *tuukul* cuando se convierte en animal [...] es una ‘parte mala’ de la persona (su *tuukul* “pensamiento, intención”) que sale a caminar en particular durante la noche” (Ruz 2016, 143). Por su parte, Houston y Stuart (1989: 5) mencionan que la raíz *wáay* se encuentra presente en casi todas las lenguas mayenses y está relacionado con “sueño”, “dormir”, “transformación” y sugieren que el sustento principal de dicho concepto es una “coesencia” que se comparte entre una persona y un animal. Asimismo, Klingler y Lazo (2008, 140) mencionan que el glifo WAY siempre aparece relacionado con “dioses, personas y linajes”. Actualmente los wáayes están asociados, aunque no es exclusivo, con animales domésticos (gatos, perros, chivos, gallos, cochinos, borrego), siendo los no domésticos casos muy escasos y extraños (zorro, culebra, pulga).

Quintal (et al. 2013) menciona que: “La representación del wáay ha variado a lo largo de la historia; en la época prehispánica el wáay era visto

³ Puede leerse la transliteración en: <https://pueblosoriginarios.com/meso/maya/maya/96glifos.html>. Consultado el: 5 diciembre de 2023.

como un elemento constitutivo de la persona, un alter ego [...] en la época actual los mayas consideran que las personas pueden transformarse en *wáayo'ob*; se convierte de esta forma en personas especiales asociadas con la acción nocturna, la brujería y las actividades no aceptadas socialmente” (Quintal et al. 2013, 80).

Que sean pensados como una especie de alter ego, implica que pueden tomar forma de otros seres, no exclusivamente animales, aunque esta idea es la menos común. Sin embargo, en muchos pueblos la Xtabay es considerada un *wáay*, de hecho, su nombre nos deja ver esta idea, ya que en algunos pueblos como Komchén de Martínez, Motul o Yaxcabá la mencionan como: *Wáay Taabay* o *xTaab wáay*, si bien todos conocemos la idea de que es una mujer con cabello largo, hay quienes afirman que un *Taab wáay* puede manifestarse en la forma de alguien a quien añoras, sea hombre o mujer, por eso la sigues y te vas perdiendo hasta que te mete en el monte y te lleva, ya sea a un lugar con espinas (ceiba, alguna mata de limón) o incluso alguna zanja o sáaskaabera (cueva). Dicho lo anterior es importante pasar a analizar algunas palabras que están relacionadas con el término “*wáay*”.

Para el caso de *wayúum* o lo que en español yucateco denominamos “guaya” o “huaya” (*melicoccus bijugatus*), es un fruto perteneciente a la familia de las sapindáceas, su textura es similar a la de una uva, aunque su color es más parecido al salmón, y básicamente es un pequeño fruto que no se come, sino que se anola (*nóol*), es decir que una vez que el fruto se ha introducido a la boca, se le va dando vueltas con la lengua hasta llegar a la semilla, la cual es escupida. Desde pequeño, los mayores siempre nos decían que había que tener cuidado con este fruto, en primera porque es resbaloso y te lo puedes tragar, pero también había que tener cuidado de no mancharse con el juguito de la guaya, ya que este es transparente, pero al caer en la ropa y secarse, este queda de color sangre. En más de una ocasión seque mis manos en mi camiseta después de comer huayas, ¡y bueno! ya se pueden imaginar el resultado y la regañada que me metieron.

Del mismo modo, a veces decimos que tu ropa ya está *wawáay*, es decir que está desteñida, borrosa, o que las personas estén *wawáay* se relaciona también con el mal de pinto, sería como desteñido, borroso, algo que ha cambiado de condición.

En el caso de *wayak'* o soñar decimos que no es un simple sueño, eso

sería *náay*, sino que más bien es un sueño en el que ocurren revelaciones, en el que de manera turbia, brumosa, se nos revelan cosas que están por venir, premoniciones. Del mismo modo, en el sistema calendárico *ja'ab* existen los días *wáayeb*, el cual marcan días de revelaciones y reflexión, que marcan el final del año maya (julio), está relacionada con la idea de soñar, y al mismo tiempo con el de la transformación de la persona, pero sobre todo, con la transformación del tiempo y la pronosticación del ciclo anual, aunque Landa también menciona que en estas fechas hace su aparición el “demonio Uuayayab” o Ekuuayayab (Landa 1985, 88). Quizá los días del *wáayeb* puedan ser la mejor definición de un tiempo liminal, ubicado en una franja espacial, en un margen, que se ubica más en el no tiempo, es decir, es revelación de lo que viene a partir de lo que fue. A diferencia del pensamiento occidental en el que concluye diciembre (período de 31 días), y por lo tanto concluye un año, e inmediatamente inicia un nuevo mes y año, el *wáayeb* no es propiamente considerado como un mes, sino como un período de agüero de lo que aún no está iniciado, en un tiempo que tampoco ha concluido del todo.

En este sentido, podemos ver que la palabra *wáay* en un sentido profundo tiene que ver con la posibilidad de la transformación o transmutación, se está y no se está, se es una cosa y otra a la vez, se está en un lugar y en otro. Así, el *wáay*, es la propiedad que tienen los *jmeeno'ob* de “convertirse” en su animal guardián, pero no es que en sí misma sea una transformación. La idea quizá más cercana es la de un “avatar”, alguien que puede ver y sentir a través de los ojos y la esencia de otro ser, en estos casos, de un animal guardián.

Decimos coloquialmente que un *wáay* es alguien que se transforma en animal. El *jmeen* se encuentra en su hamaca, en un estado que además no está ni dormido ni despierto, sino en trance. Hay quienes relatan cómo empieza a moverse o dar vueltas en su hamaca como si tuvieran convulsiones. Esta idea es recuperada por Balam y Quintal (2016, 190) quienes retoman lo que les conversó María Jesús Cen Montuy, “recuerdo así un poco que mi abuelo lo dijo un día, que esos “wayes” en la noche se vuelven “wayes”, que en su hamaca puras vueltas dan, su [...] todo su cuerpo así se retuerce, como si le da un ataque que retorcido quedas y se vuelve animal”. En ese momento es cuando dicen que se está convirtiendo en su animal.

Hay quien dice que cuando deja de dar vueltas en la hamaca, cuando se para ya es animal. Don Gerardo, un *jmeen* de Yaxcabá (Yucatán), me contó que mientras la persona se está moviendo es que ya es *wáay*, de tal manera que es como si estuviera soñando, pero en realidad es que está convertido en animal, cuando se deja de mover es que ya dejó de ser *wáay*.

Desafortunadamente la oralidad va en todas las direcciones, lo cual nos complica entender del todo la idea de *wáay*. Si pensamos, como mencionamos al principio, que el *wáay* puede ver a través de su animal guardián, implica entonces que se está en uno y otro lugar al mismo tiempo.

Pensemos, por ejemplo, en el *wáay koot*, el cual es una persona que se puede convertir en un ave enorme, de hecho *koot* se traduce como una especie de águila. La primera vez que escuché esta historia fue en Yaxcabá, Yucatán en 2010. Ahí me contaban que cuando llegó el huracán Isidoro en septiembre de 2002, hubo escasez de alimentos, ya ni las tiendas tenían nada. Solo había una, porque el dueño de la tienda dicen que era *wáay koot*, entonces en las noches se veía que el ave se iba volando hacia Campeche, por ahí del “Camino Real”. Cuando llegaba la mañana, el ave ya había vuelto y la tienda se encontraba de nuevo surtida. Decían que el ave traía una especie de tapete en las patas con la mercancía. Por eso igual hay quien le dice *wáay poop* o el *wáay* tapete. Aún más interesante, es que al llegar a Dzitbalché en 2023, mis estudiantes me contaron esta misma historia, pero me decían que el *wáay koot* volaba hacia el oriente de Yucatán, ahí camino a Valladolid (ubicación cercana a Yaxcabá).

En este sentido, el *wáay koot* representa alguien o algo que está en dos lugares distintos en un mismo tiempo, ambos conectados a través de los relatos que cuentan que este *wáay* viene volando de tal o cual lugar, pero al mismo tiempo, esto se realiza en un margen temporal que tampoco es claro, dado que a veces se le veía ir o volver, pero nunca las dos cosas.

En Homún, Yucatán don Doro me contaba que cuando era niño, en aquel entonces cerca del cabo del pueblo que está por la capilla de la Gualupana, venía caminando, cuando de pronto sintió una presencia cerca de donde se encontraba un antiguo corral, era un toro negro, más grande de lo normal, que de repente empezó a rebuznar y a “querer hacer fiesta” y así fue dado que lo empezó a “corretear”. Afortunadamente no se encontraba lejos de su casa, y pudo llegar bien, pero en la tarde ya tenía

calentura, le dijeron que se trataba del señor de los toros,⁴ y que era mejor que vaya a ver al *jmeen* para que lo santigüe, no vaya a ser que haya cargado aire. Así que fue a ver al *jmeen*, a don Catín, quien lo santiguó y le dio unas hierbas para evitar que pase a más.

A diferencia del *wáay koot*, el *wáay* toro es mucho más agresivo, es quizá al que más miedo le tienen los pobladores y el que más daño puede causar. A este ser, es más frecuente verlo cerca de donde había ranchos y corrales, pero también se aparece todavía más cuando se acerca la fiesta del pueblo. Hay quienes piensan que este *wáay* tiene la facultad de avisar que se avecinan cosas malas. En muchos pueblos como Komchén y Chablekal (Yucatán), es considerado parte de los *k'ak'aas ba'alo'ob* (seres de aires que ocasionan enfermedad), lo cual coincide por lo señalado por Balam y Quintal: “Mención especial merece el *wáay* toro que es propiamente la encarnación del mal —*k'ak'asbal*— o del diablo” (Balam y Quintal 2016, 189) o *k'ak'aas iik'* (Klingler y Lazo 2008). Por lo tanto, quien lo ve puede enfermarse, pero también te puede cornear y causarte la muerte. Se cuenta también que los *wáayes* aparecen por la noche, pero este relato sucedió durante el día, lo cual fue una de las cosas que más le causó asombro a don Doro. Sobre todo, porque claramente se podía distinguir que no era un toro cualquiera, ya que incluso se veían sus ojos rojos y la forma de bramar no es la típica de un toro. Daba la impresión (se sentía) que era otra cosa, porque hasta se le puso la piel erizada, según cuenta don Doro.

En Komchén, por ejemplo, cuentan que había un potrero abandonado. En esa calle, la mayoría de los vecinos contaban que habían visto al señor de los toros, sin embargo, a diferencia de otros *wáayes*, aquí no sabían quién era la persona que se convertía en este animal, quizá porque incluso es más considerado como una representación del mismísimo demonio. La narración es muy similar a la contada en Homún. Primero, empieza a bramar el toro, se escucha como si hubiera varios toros moviéndose apresuradamente y, de repente, aparece y te corretea. En una ocasión, un señor que fue perseguido por el *wáay* toro se tuvo que subir un árbol, después de un rato al intentar bajarse sintió que lo jalaron y se cayó. Después de eso no recuerda nada, pero de nueva cuenta, tuvieron que santiguarlo para que

⁴ En algunos pueblos a este lo mencionan como el *wáay toro* o *wáay wakax*, mientras que en otros pueblos es más conocido como Juan t'u'ul.

pueda volver a estar bien. En Komchén Martínez (Motul, Yucatán) doña Emilia me contaba que incluso, si ves a Juan T'u'ul y cargas aire, tienes que ir a buscarlo y torcarlo, para que se te quite el mal aire que cargaste. Aún más difícil es el hecho de que, a quién se le aparece muchas veces tiene que estar en estado de ebriedad, lo cual incluso complica el hecho de tener que torcarlo. Además de tener que salir a buscarlo, sin saber con exactitud dónde encontrarlo, más allá de: “por ahí han visto que sale”.

En Yaxcabá, Yucatán me contaron la historia de un *wáay miis* (*wáay* gato).⁵ Esto le sucedió a la hermana de mi amigo Francisco. Ella, cuando se metía a bañar, siempre que entraba, veía que un gato se asomaba por la ventana. Después de un tiempo le pareció extraño que siempre se asomaba ese gato cuando ella se iba a bañar. Así que acudió con un *jmeen* para preguntar qué estaba pasando. Así que él le comentó que ese gato que veía era un joven que estudia con ella, pero ese joven está aprendiendo a ser *jmeen*. Le dijo: “A él le gustas, pero tú no le haces caso, por eso te anda acechando”. Entonces el *jmeen* le dio un fruto, similar a un pequeño limón, el cual santiguó. “Cuando te metas a bañar, mete este fruto y ponlo cerca de tu ropa, cuando veas que entra el gato trata de tirarle en sus ojos”. Así lo hizo entonces, hasta que un día le alcanzó a dar en los ojos al gato. Al día siguiente, el joven se acercó a ella con el ojo morado y le pidió disculpas y se comprometió a no seguirlo haciendo, de lo contrario, ella pediría que le hagan daño.

Otro *tsikbal* relacionado con un *wáay* me lo dijo Silvia Chalé, quien vive en Chablekal, Yucatán. Ella me contó que había un señor en Temozón (pueblo vecino de Chablekal), donde había un señor llamado Saatul Dzul. En una ocasión, él venía conversando con otro señor que trabajaba cerca de Chablekal, en un monte que se conoce como *Kunché*. Ese día, había estado tomando con don Saatul Dzul, a quien le comentó que ya se iba a ir antes que le agarre la noche, pero don Saatul le dijo que no se preocupe que él lo acompañaba y lo llevaba. Al dejar de tomar se empezaron a ir caminando, pues en ese entonces no eran común los coches, ni la carretera.

⁵ Este relato se incluyó en mi tesis de maestría, Velázquez (2012). Una versión en maya fue publicada en Velázquez (2016) en *K'iintsil* (contraportada de *La Jornada Maya*), información disponible en <https://www.lajornadamaya.mx/k'iintsil/53471/u-tsikbalil-juntuul-waay>

Al llegar al cabo de Temozón, don Saatul le dijo: “quieres que lleguemos más rápido, pues móntate en mi espalda”. Cuando volteó a ver el otro señor, ya no estaba don Saatul, en su lugar había un perro enorme. Al día siguiente, cuando despierta ese señor y ve que está en su terreno, pero no se acuerda cómo llegó y don Saatul ya no estaba. Eso mismo pasó en otro par de ocasiones, así que ya decidido le preguntó a don Saatul qué pasó, cómo había llegado. Y él le contestó: te traje en mi espalda. Soy *wáay peek'*...”.

En este sentido, se cree que cada *wáay* tiene una característica asociada con el animal al cual se convierte, así, el *wáay mis* es figón y anda siempre acechando, mientras que el perro, pensando en aquellos que nos acompañan a la milpa, se caracteriza por esa posibilidad de desplazarse por los caminos a mayor velocidad que si se va a pie. Mientras que en el caso de los pájaros se caracterizan por esparcir frutos y semillas, en este sentido, que un “brujo”, como cuentan coloquialmente, pueda volar por las noches y surtir de mercancía su tienda durante el desabastecimiento por desastres socionaturales, es una alegoría de la posibilidad de poder esparcir los granos de diversas plantas. Finalmente, el *wáay* toro, como hemos dicho, es una mención aparte, ya que se asocia con algo todavía más malo, pero sin lugar a dudas, siempre es sinónimo de maldad, enfermedad, muerte y dificultades. Desde luego, aún hace falta profundizar en el sentido que está detrás de los *wáayo'ob* pues aquí apenas han sido esbozos, resultado de diversos tsikbales, por lo tanto más que mis propias conjeturas, han sido producto de ese ir deshebrando las vivencias y anécdotas de quienes han estado cerca de los *wáayes*.

Consideraciones finales

Si bien me gusta pensar que el *wáay* es lo más parecido a un avatar, existen historias como la del *wáay peek'* que van más en la idea de la transmutación. En este sentido, no tenemos certeza de que una persona pueda transformarse directamente en animal o únicamente desarrollar la conexión y capacidad de poder ver, sentir, percibir y estar a través de un animal guardián. No obstante, no nos queda duda, de que el *wáay* representa la concepción de ser y no ser simultáneamente, de estar y no estar. Cuando a un *wáay* le pasa algo, al supuesto “brujo” que está detrás también. Existen

diversas historias de personas que han ido a “cazar” a un *wáay*, casualmente las historias que me han contado en este sentido se trata mayormente de *wáay* chivos o *wáay k'éek'eno'ob* (cochinos). Sin duda, hace falta reflexionar colectivamente más en este tenor. Aquí la intención era abrir la conversada a una serie de dudas e inquietudes, que van más allá de narrar las vivencias relacionadas con estos seres, para entender el sentido que se mantiene detrás de los *wáayo'ob*.

Por otro lado, he tratado de mantener la manera en que habitualmente se cuentan estas historias desde la oralidad, desde el *tsikbal*. Así, por ejemplo, la sección relacionada con palabras que se relacionan con la misma raíz de *wáay*, provinieron de tsikbales con diversas personas que, desde sus vivencias y desde el *maaya t'aan* (lengua maya), reflexionábamos si tal o cual palabra podría estar relacionada. Así, aquí faltaron algunos otros términos, como el del *waya'as*, o esa forma de percibir/sentir/toparse o estar en presencia de espíritus. Tampoco quería agotar esta idea, pues considero que este capítulo es el pretexto para seguir tsikbaleando sobre este tema, y otros que se desprenden de aquí, sobre todo sin perder de vista, que más allá de la transmisión oral de los wáayes, era necesario ir desmenuzando qué sentido hay detrás de la figura del *wáay*, en un sentido tanto filosófico asociado con la etimología de dicho término, pero también en un sentido relacionado con la cosmo percepción de quienes tsikbalean sus recuerdos sobre los wáayes.

Referencias

- Balam, Patricia y Quintal Ella F. 2015. “Con poder para tratar con los vientos: jméeno'ob, aluxo'ob, waayo'ob entre los mayas de la Península”. En *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, editado por: Patricia Gallardo y Françoise Lartigue, 173-199. México: IIH-UNAM.
- Ek Martín, Paulino. 2013. *El noviazgo entre los mayas de Tipikal, Yucatán: Repensando las Experiencias de ayer y Hoy*. Tesis de licenciatura, Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Houston, Stephen y David Stuart. 1989. “The Way Glyph: Evidence for “Co-essences” among the Classic Maya”. *Research Reports on Ancient Maya Writing*, no. 30: 1-16.
- Klinger, Christian y Catherine Lazo. 2008. “The role and function of

- Wáay-Beings in the Context of Present-Day Yucatec Maya Life”. En *Maya Daily Lives. Proceedings of the 13th European Maya Conference*. París, editado por Philippe Nondédéo y Alain Bretón, 139-148. Mark Schwaaben: Saurwein Verlag.
- Landa, Fray Diego. 2016. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa, 1985.
- Ligorred, Francesc. 2016. *Ka'a sijil Maya ichil tsikbal / Renacimiento literario maya*. (De la tradición filológica a la reivindicación poético-territorial). *Lenguas y literatura indoamericanas*, 18, no. 2: 33-61.
- Novelo, Yazmin. 2015. *Fortalecimiento lingüístico e identitario en el proceso de creación y escucha del túumben maaya k'aay (música maya contemporánea)*. Tesis de Maestría, Universidad Mayor de San Simón.
- Quintal, Ella Fanny (et al.). 2013. “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”. En *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Tomo II, Pueblos Mayas, editado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, 57-94. México: INAH.
- Ruz, Mario Humerto. 2012. “Mercedes de la Garza, Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas”. *Península VII*, no 1: 137-144.
- Velázquez, Alberto. 2012. *De prácticas y saberes entre la milpa y el solar. Género, cosmovisión y medio ambiente*. Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Velázquez, Alberto. “U tsikbalil juntúul wáay”. *La Jornada Maya*, 7 de mayo de 2016.
- Velázquez, Alberto. 2023. *U tokchaja'al u lu'umil u k'áaxil maaya kaaj. Arrebato/defensa de la tierra, el monte de los mayas*. México: CLACSO/Cátedra Alonso/Cooperativa editorial Retos.
- Villegas, Wildernain. 2018. “Tikbalo'ob yéetel in nool/Conversaciones con el abuelo”. *Chiricú Journal: Latina/o Literatures, Arts, and Cultures*, 3, no. 1: 196-205.

Capítulo 5.4

Waya'as e iknal: lo invisible y la ubicuidad maya peninsular

Adrián D. Cetina Catzín
Universidad Intercultural de Campeche

<https://doi.org/10.61728/AE24120296>

U yóolil

Tak te'e súutuka' u t'aanil le iknalo' u k'axto'omubáa ichil junp'éel u tukul maaya ku ye'esike' je'el tu'uxake' ti' yani'. Je'el bixake', le tuukul je'ela' ku ye'esik bix u péeksikubáa le maayaob ichil le múul bisbail yantal yéetel mina'antal ichil u kuxtalo'obo'. Le jaatsil ts'úba' ku t'aan yo'sal le waya'aso', le je'ela' ku ye'esik bix u múul bisikubáa le ba'axo'ob ma'atáan u páajtal u yila'alo'obo' yéetel le muuk'o'ob táakpaja'ano'obo' yéetel le ma'atecho'obo', chéen u tia'al ts'a'abil k'ajóoltbil junp'éeli', le je'elo'ob túuna' ma' chéen ku ye'esiko'ob bix u yila'al le iknalo', ti' yani' ba'ale' mina'an xani', beey xan bix u na'ata'al tumeen le maayaobo' u muuch' bisikubaob antal yéetel mina'antal. Utia'al u tso'okole' kex talam u na'ata'al antal yéetel mina'antal ku síijil múul meyajo'ob ichil maayaob, u lu'umkabil yéetel u yóolo'ob.

Resumen

Hasta el momento el *iknal* ha sido interpretado desde la noción abstracta de la ubicuidad que está ligada a este concepto del maya peninsular. No obstante, dicha característica matiza las relaciones y dinámicas de presencia-absencia desde las que los mayas peninsulares negocian su posicionalidad y su existencia como parte de su statu quo. Este capítulo aborda la naturaleza de estas dinámicas por medio del concepto *waya'as*, el cual refleja el reconocimiento que los mayas peninsulares hacen de las relaciones que guardan con seres invisibles y energías presentes-absentes, por mencionar algunos, las cuales no solo ilustran la noción de ubicuidad del *iknal*, sino también cómo desde las relaciones de presencia-absencia se articulan distintos entendimientos que son clave para los mayas peninsulares. Se concluye que, a pesar de su carácter abstracto, dentro de la relación presencia-absencia yacen dinámicas y sistemas desde los que los mayas peninsulares negocian el mundo y su ser.

Introducción

Las historias y relatos sobre energías y entidades supernaturales describen cómo las interacciones e intercambios entre seres vivos, energías y entidades supernaturales forman parte de las dinámicas que rigen las relaciones de los mayas peninsulares con el mundo. Si bien a menudo estos relatos van acompañados de advertencias, implícitas o explícitas, sobre las consecuencias de faltar el respeto a las entidades supernaturales o alterar el equilibrio entre el orden del mundo natural y supernatural, también resaltan el poder de las entidades y energías supernaturales, las cuales a pesar de su invisibilidad o aparente ausencia siempre están presentes y forman parte de los procesos mediante los que los mayas peninsulares negocian el mundo y su ser. Es importante precisar que este capítulo comprende un texto reflexivo orientado hacia proporcionar un panorama general de aspectos subyacentes del *iknal* que resultan imprescindibles para comprender cómo los mayas peninsulares definen su lugar en el mundo y su ser. En este sentido, el abordaje de *waya'as* se plantea como un puente para visibilizar estos aspectos ligados al *iknal*, por lo que se presentan de manera sintetizada discusiones sobre las dinámicas de flujos e intercambios de energías que forman parte del concepto *waya'as*.

Dicho lo anterior, a continuación, utilizo *waya'as* para examinar el papel de la ubicuidad como agente activo del sistema que da forma al mundo y la vida de los mayas. Primero examino aproximaciones a la concepción espacial maya a través del concepto *iknal*. Después, me enfoco en el concepto *waya'as* y algunos aspectos encapsulados en este concepto para comprender mejor el sistema a través del cual lo natural y lo supernatural dan forma al conocimiento y la comprensión de los mayas peninsulares sobre su mundo. Posteriormente, ahondo en las implicaciones del concepto *waya'as* y lo que involucra para los mayas peninsulares. Por último, presento mis reflexiones sobre las implicaciones de estos aspectos como parte de las negociaciones de la espacialidad y del ser de los mayas peninsulares.

Ikmal y la espacialidad maya peninsular

La literatura existente sobre las nociones de espacialidad entre los mayas peninsulares se basa en el análisis lingüístico de su lengua. Este último dirigió la atención a las partículas lingüísticas o morfemas, y al concepto *iknal*, para puntualizar las relaciones espaciales que se encuentran codificadas en el habla de los mayas peninsulares. Además de esbozar el papel de los morfemas lingüísticos como marcadores o identificadores de orientación, este marco de análisis también dirigió la atención a un elaborado sistema de relaciones espaciales y negociaciones de movimiento que ocurren entre los mayas, lo natural y lo supernatural (Hanks 1990; Castillo Cocom, Rodríguez & McCale 2017; Hernández Reyna & Castillo Cocom 2021). Los análisis del *iknal* describen cómo este concepto define la presencia o existencia de los individuos en correlación con sus relaciones con dominios espaciales concretos y abstractos, así como con todo lo que habita en estos (Hanks 1990; Castillo Cocom, Rodríguez & McCale 2017; Hernández Reyna & Castillo Cocom 2021).

Hanks se centra en la *deixis*¹ de los mayas peninsulares, analiza cómo el lenguaje refleja las nociones mayas del espacio vivido (Hanks 1990). Parte de su trabajo analiza algunos morfemas que identifican diversas prácticas de referencia espacial en las que la localidad del lugar de un individuo —así como varios lugares de su vida diaria (por ejemplo, espacios agrícolas y domésticos)— implica negociaciones con cosas visibles e invisibles. En este sentido el lugar de un individuo no solo se refiere al espacio que ocupa el cuerpo físico, sino a todas las demás cosas y entidades que están presentes —aunque sean invisibles a los ojos— como parte de los dominios naturales y supernaturales del espacio. Por ejemplo, Hanks ilustra esto utilizando el caso de la milpa y los rituales agrícolas por medio de los cuales se invocan entidades supernaturales. Sostiene que espacios como el del sistema de cultivo de la milpa existen como lugares naturales y supernaturales.

Dado que el propósito de Hanks era examinar las nociones de espacio a través del lenguaje, su descripción de *iknal* es general. Sin embargo, reconoce que como parte de la conceptualización del espacio de los mayas

¹ El estudio de la *deixis* abarca el análisis de palabras y frases que contextualizan las nociones de tiempo, lugar y posicionalidad de una persona.

se establecen negociaciones con energías y seres de orden natural y supernatural. Las interpretaciones de Castillo Cocom, Rodríguez & McCale, así como de Hernández Reyna & Castillo Cocom sobre el *ikenal* ilustran mejor los indicios señalados por Hanks sobre este concepto, ya que estos académicos definen este concepto como: 1) la cualidad de estar presente, una presencia perpetua que implica comprensiones del espacio corporal de uno en un lugar incluso cuando un individuo no está físicamente en esa ubicación (Castillo Cocom, Rodríguez & McCale 2017, 49-50); 2) el espacio propio, la cualidad de estar presente sin estar, es decir un estatus en el que las contradicciones, dinamismos y desplazamientos arraigados en sus experiencias (de negociación identitaria) causan incertidumbre sobre las comprensiones del “ser” de los mayas (Hernández Reyna & Castillo Cocom 2021, 166).

Las definiciones anteriores reconocen que el statu quo de los mayas se relaciona estrechamente con su conceptualización del espacio, y que dicha conceptualización resulta de las interacciones y relaciones de los mayas con elementos y seres del orden natural y supernatural. Para los mayas peninsulares, tanto *ikenal* como *deixis* se vinculan con negociaciones con elementos visibles e invisibles que son esenciales para comprender el núcleo del “ser” encarnado y desencarnado de uno. En este sentido, es clave considerar los trabajos de Castillo Cocom, Rodríguez & McCale y Hernández Reyna & Castillo Cocom que sitúan al *ikenal* en contextos de negociaciones identitarias, pues permiten analizar cómo los estereotipos e imaginarios de la mayanidad se han convertido en elementos/entidades invisibles con las que los mayas interactúan para negociar y definir su statu quo (Castillo Cocom, Rodríguez & McCale 2017; Hernández Reyna & Castillo Cocom 2021). Aunque estas obras reconocen tales dinámicas e interacciones entre mayas y elementos visibles e invisibles, el marco epistémico-ontológico del *ikenal* centra su atención al espacio abstracto en el que ocurren dichas negociaciones de tal manera que estas quedan implícitas en las nociones de espacialidad y ubicuidad maya peninsular.

Si bien los enfoques actuales sobre la conceptualización maya del espacio reconocen la existencia de elementos y entidades naturales-supernaturales que participan en la comprensión de la posicionalidad —y de la identidad étnica—, la esencia de las interacciones entre mayas y elementos

y entidades de orden natural-supernatural permanece eclipsada. Esto es algo problemático porque las relaciones con lo invisible también juegan un papel crucial tanto en la comprensión de su posicionalidad como de su mundo. Dentro de este tipo de interacciones se ubican intercambios con el *iik'* (aire, energía, aliento, espíritu o energía vital) y el *ool* (corazón metafórico vinculado a la psique, desde el que se definen aspectos anímicos-emocionales), a los cuales se les relaciona con los sistemas que soportan la vitalidad de la lengua y cultura, su conocimiento e inclusive se conciben relaciones de salud-enfermedad de los mayas peninsulares (Chi Canul, 2014; Llanes-Ortiz 2020; Jiménez-Balam, Castillo-León & Calvalcante, 2020). En su análisis del concepto *kaanbal* (aprendizaje), Llanes-Ortiz describe el campo articulador del sistema de aprendizaje de los mayas. Al examinar este sistema aborda el proceso a través del cual los mayas aprenden y crean conocimiento. Específicamente, Llanes-Ortiz sitúa el *iik'* y *ool* de los mayas como elementos vulnerables a lo visible e invisible (elementos y entidades) con los que interactúan en los múltiples espacios de su vida diaria, y sostiene que a partir de dichas interacciones se fundamenta su conocimiento (Llanes-Ortiz 2020, 211-212).

Aunque Llanes-Ortiz no proporciona ejemplos que ilustren la vulnerabilidad del *iik'* y *ool* mayas, esto es algo capturado en relatos e historias populares. Por ejemplo, aquellas sobre las personas elegidas para convertirse en *jmeen* (similar a chamán), quienes pasan por un proceso de transformación que a menudo implica perderse en la selva y, después de unos días, regresan con nuevos conocimientos sobre su mundo. También hay historias sobre un período del año en el que los mayas deben tener mucho cuidado con los *k'aak'as iik'o'ob* (malas energías/entidades), ya que, durante este tiempo estas energías se mueven libremente y cuando se exponen a ellas, estas podrían causarles algún tipo de enfermedad. De manera más específica, por ejemplo, Jiménez-Balam, Castillo-León & Calvalcante aluden a la susceptibilidad del *ool* y cómo a partir del (des)balance de este, los mayas peninsulares definen sus emociones y estados anímicos, además de también poder conducir a la manifestación de malestares y enfermedades (Jiménez-Balam, Castillo-León & Calvalcante, 2020). Siguiendo estos últimos señalamientos ahondo en las implicaciones que las negociaciones con lo invisible tienen, más allá de lo hasta ahora descrito con relación al establecimiento de su posicionalidad, para los mayas peninsulares.

De iknal a waya'as

Waya'as es una palabra del maya peninsular que ha eludido la documentación lingüística. Incluso entre los glosarios maya-español más populares este concepto no tiene una definición clara. Por ejemplo, la única entrada registrada en la obra de Gómez Navarrete forma parte de la sección español-maya, en la que *waya'as* se utiliza como equivalente de visión (Gómez Navarrete 2009, 109). Por su parte, en la obra de Barrera Vázquez se describen variaciones de esta palabra que involucran encuentros con entidades míticas-supernaturales (Barrera Vázquez 1980, 917). De manera similar, en Translate.com se define *waya'as* como una “alucinación”. Cada una de las definiciones anteriores podría considerarse hasta cierto punto como correcta dependiendo del contexto en el que se use la palabra, pero entre los mayas peninsulares *waya'as* tiene otros significados los cuales son cruciales para comprender las características de las negociaciones a través de las cuales determinan su posicionalidad y statu quo.

Hasta ahora el estudio lingüístico de la *deixis* ha ayudado a identificar referencias y atributos de ubicación espacial y personal abstractos presentes en la lengua maya peninsular. Como resultado, el concepto *iknal* se convirtió en un elemento central para explicar y comprender cómo conceptualizan el espacio los mayas peninsulares. Si bien la traducción de *iknal* describiría algo parecido a “en compañía de”, el análisis de Hanks sobre la *deixis* y las prácticas referenciales describió las complejidades de *iknal* y un espacio abstracto moldeado por varios vínculos que se establecen entre los maya hablantes, sus contextos inmediatos y su mundo socialmente construido (Hanks 1990, 3).

Iknal describe un espacio abstracto sustentado en negociaciones de presencia y ausencia, engloba las presencias y ausencias que siempre acompañan a una persona en un espacio-abstracto-metafísico que permite a los mayas peninsulares posicionarse en el mundo. *Iknal* “es la cualidad encarnada y desencarnada de ‘estar presente’ (...). Es un campo transponible de conciencia y acción sensorial, tanto compartido como individualizado” (Castillo, Rodríguez & McCale 2017, 65). Sin embargo, mientras que *iknal* transmite importantes nociones de espacio que implican negociaciones con elementos/entidades visibles e invisibles, este concepto solo concibe

dicho espacio como un resultado de las relaciones y negociaciones que una persona establece con lo visible y lo invisible, pero las negociaciones están implícitas como parte del resultado final.

Mi interés por visibilizar estas negociaciones, y el rol de lo imaginario/invisible en los (des)entendimientos de los mayas sobre su identidad étnica, me hizo recordar cómo la gente describía los encuentros con los *wáa-jo'ob*.² Por ejemplo, la expresión *jóok' júuntul wáay tin beel* (literalmente: un *wáay* salió/apareció en mi camino) se suele utilizar para describir este tipo de encuentros, pero en lugar de limitarse a ofrecer un registro de dicha experiencia diciendo *Tin wilaj juntúul wáay* (literalmente: vi un *wáay*), se utiliza la palabra *jóok'* (literalmente: salir o aparecer) pues se alude a cómo el *wáay* salió de algún lugar para manifestarse. También está el caso de los *iik'o'ob*, “aires” o energías, que pueden establecer vínculos con el medio natural que, a diferencia de los *wáayo'ob*, en muchos casos se trata de energías residuales amorfas que habitan un objeto o un lugar. Aunque también existe la referencia de los “días sin nombre” del calendario maya *Tsolke'in* que es un periodo de cinco días en los que los *k'aak'as iik'o'ob* o malas energías circulan libremente en el mundo natural, lo cual supone un riesgo para la vida de los mayas.

Esto último resonó con las historias de mis familiares sobre las vivencias o experiencias de *waya'as*, me había olvidado de estas historias porque hablar o escuchar algo sobre ello es raro. En la mayoría de los casos, estas historias conectan con experiencias que no ocurren muy a menudo y que a la gente no le gusta compartir. Por ejemplo, durante la pandemia mi mamá me contó del fallecimiento de su vecino “don José”, cuando lo hizo me dijo *tin nu'uyaj u waya'asil 'tambo'*³ (escuché el *waya'as* de tambo) a lo que agregó que había escuchado que llamaba a la puerta como lo había hecho por tantos años cuando pasaba a vender frutas. En este sentido, *waya'as* no se trata del hecho simple de una aparición, sino más bien este concepto subraya el evento de la manifestación de energías o esencias residuales que se encuentran grabadas o almacenadas en un lugar u objeto como resultado de la interacción prolongada que un individuo tuvo con ellos. Esto se

² Plural de *wáay*, se puede referir a una persona con la capacidad de transformarse en un animal o un ser supernatural de naturaleza maligna.

³ Apodo o sobrenombre con el que comúnmente se le conocía a don José.

puede vislumbrar en la poética lírica de Villegas Carrillo quien usa *maya'as* para describir cómo la presencia de su abuela se manifiesta ante él con “los cantos y poemas que recitaba, los ecos del Popol Wuj, el aroma de sus plantas medicinales y sus rituales” (Villegas Carrillo 2018, 199).

Waya'as describe aspectos tanto simbólicos como físicos de la espacialidad que complementan los principios de ubicuidad del *ikenal*, delinea el espacio como algo más allá de las características o elementos físicos, una construcción vinculada a las negociaciones entre los *iiik'o'ob* o energías residuales y el *óol* de los mayas peninsulares para definir su posicionalidad y ser. Sin embargo, la naturaleza de las energías con las que establecen dichas negociaciones puede ser tanto buena como mala por lo que existe la posibilidad de que afecten anímica, física e incluso mentalmente a la persona. Por ejemplo, la expresión españolizada “sataol” deriva del maya (*sa'at u yóol*, perdió su *óol*) y describe cuando una persona se pierde a sí misma o su cordura, algo que suele pasar cuando son afectados por algún tipo de *iiik'* (*aire o energía, por lo general de tipo negativo*) al cual pudo exponerse por entrar o pasar por un lugar “cargado” de esta(s) energía(s). Este tipo riesgos se procura minimizar, pues el respeto a los *iiik'o'ob*, deidades y seres supranaturales se refleja en el balance que los mayas buscan mantener por medio de las distintas ceremonias que realizan con el objetivo de presentarles respeto, agradecerles y/o apaciguarlos.

Las pocas referencias que pude encontrar sobre *maya'as* se encuentran en los trabajos de Villegas Carrillo, Knowlton y el diccionario Cordemex, las cuales en conjunto con el uso cotidiano del concepto y las situaciones que describen conducen a identificar que lo invisible o abstracto juega un papel importante no solo para que los mayas peninsulares entiendan su lugar en el mundo, sino que las negociaciones con lo invisible dan forma a las experiencias cotidianas de los mayas para navegar su mundo y entender la esencia de su ser (Barrera Vázquez 1980; Villegas Carrillo 2018; Knowlton 2018; Pat Medina 2023).

Mayas y waya'as

Lo anterior se vuelve importante para entender las nociones que describe *maya'as*, ya que en este concepto subyacen referencias a cómo las relaciones establecidas entre energías, objetos y lugares específicos transforman

el espacio en un agente con el potencial de afectar a una persona. Esto es algo que Houston y Stuart han argumentado señalando que para los mayas los objetos pueden convertirse en recipientes de energías (o coesencias, como ellos se refieren a ellas), además que al analizar la conexión de la raíz *may* con los conceptos de sueños y dormir, señalan que los objetos pueden considerarse entidades con agencia latente (Houston & Stuart 2008). Asimismo, Houston y Stuart a partir del análisis de glifos de sitios arqueológicos argumentan que la idea de la fusión entre objetos y energías, así como la agencia y el poder resultantes de este proceso, ha sido parte de la cosmovisión maya desde el período Clásico (250-900 D.C.).

Las referencias sobre la agencia y el poder del espacio también se pueden apreciar en cómo los mayas distinguen entre la agencia que tienen los *iik'o'ob* independientes —por ejemplo, energías y entidades supernaturales— y otros agentes no vivos. Por un lado, los mayas realizan rituales como el *Ch'a'a Cháak* y el U *Janlil Kool* para las deidades de la lluvia y el del monte y por otro, realizan rituales como el *Jeets' Lu'um* para pacificar las energías de la tierra o “arreglar” la tierra, como Hanks describe este ritual (Hanks 1990, 341). Los humanos pueden ser dañados por los *iik'o'ob*, pero el primer y segundo ritual están diseñados para protegerlos del castigo o daño de una entidad con su propia agencia, mientras que el tercer ritual reconoce el posible daño de un objeto que se ha combinado con energías que en conjunto pueden ser perjudiciales para los humanos. Es importante enfatizar que los mayas no conciben a todos los *iik'o'ob* como entidades independientes y para el caso de las experiencias que encapsula el concepto *waya'as*, las energías son residuales, se acumulan y se almacenan —en algunos casos fusionan— con el objeto o lugar anfitrión.

En las Figuras 1 y 2, parto de los análisis de Hanks (1990) y Llanes-Ortiz (2020) para ilustrar las relaciones e intercambios que los mayas establecen con lo natural y lo supernatural como parte del sistema que da forma a su conocimiento y comprensión del mundo, y de su mismo ser. Los intercambios o negociaciones de los mayas con lo invisible se construyen a partir del principio del equilibrio con lo natural y supernatural; cuando se mantiene el equilibrio, las energías fluyen entre todas las partes (figura 1), registrando y transmitiendo información sobre el mundo, sin afectar el *óol* del individuo. Sin embargo, cuando los humanos perturban el equilibrio y

agitan las energías que habitan los espacios naturales y supernaturales, el equilibrio se rompe y las energías pueden volverse en su contra (figura 2). Rituales como *Ch'a'a Cháak*, *U Janlil Kool* y *Jeets' Lu'um* han sido una forma de mantener el equilibrio, demostrar respeto y pacificar las energías y entidades con las que los mayas peninsulares compartimos el mundo.

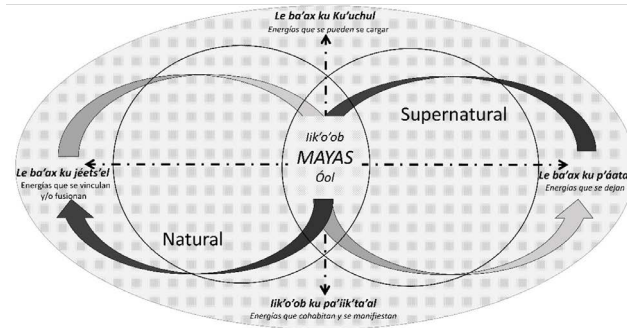


Figura 1. Mayas, ubicuidad y energías en equilibrio.

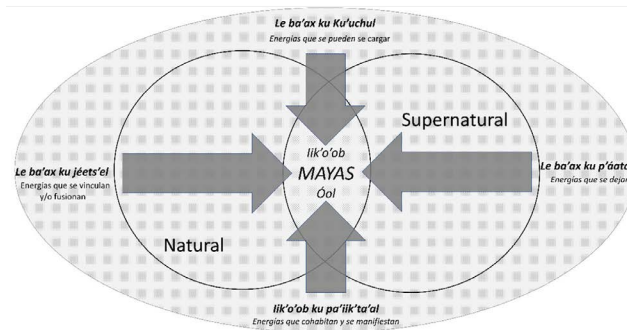


Figura 2. Mayas, ubicuidad y energías en desequilibrio.

Las experiencias de *maya'as* surgen de los intercambios entre humanos, lo natural y lo supernatural. Reflejan el estado del equilibrio de dichos intercambios y dependiendo de la cantidad, así como del tipo de energías (buenas o malas), involucradas en estas experiencias pueden representar una señal de que el equilibrio se está perdiendo y que es necesario hacer algo para solucionarlo (p. ej., realizar una ceremonia como las antes descritas, hacer una ofrenda para agradecer a las deidades u honrar a los muertos), o

la respuesta a una transgresión del equilibrio en cuyo caso las malas energías atacan o afectan humanos como castigo por su transgresión como lo describe Pat Medina en su estudio del sistema ritual maya contemporáneo (Pat Medina 2023).

Conclusión

En este contexto, tomando en consideración las ideas de flujo e intercambio de energías (*ik'o'ob*) como procesos cruciales que articulan las relaciones de los mayas con su mundo (natural y supernatural), y la capacidad del *ik'o'ob* de fusionarse con el espacio físico, *waya'as* proporciona información sobre conceptos y características clave que dan forma a las interacciones entre el espacio, los seres vivos y lo invisible. *Waya'as* enfatiza la cualidad del espacio para actuar como recipientes de energías, y si bien una parte implica comprender la espacialidad como algo construido, también implica la idea del espacio que en conjunto con lo invisible interviene como un agente con el poder de afectar la vitalidad del ser humano por medio del vínculo que crea con las energías. De tal manera que *waya'as* ayuda a identificar los principios a partir de los cuales los mayas establecen su posicionalidad, así como las negociaciones subyacentes que ocurren con lo invisible como parte de la ubicuidad que describe el *iknal*. Es difícil capturar o expresar con palabras las implicaciones más profundas que lo invisible o abstracto puede tener para los mayas peninsulares como parte de las dinámicas que sustentan el conocimiento y las relaciones de los mayas con su mundo. *Waya'as* subraya cuán sutiles son las relaciones de los mayas con el espacio, el nivel de conciencia que tienen sobre las entidades y energías que cohabitan su mundo, y el equilibrio necesario para que esas energías sigan fluyendo sin perturbaciones, y les permitan continuar navegando su mundo y su ser.

Referencias

- Barrera-Vásquez, Alfredo. 1980. Mérida: Editorial Cordemex.
- Castillo Cocom, Juan Ariel, Rodríguez, Timoteo, & McCale, Ashenbrener. 2017. "Escaping Mayaland". En *The Only True People*, editado por Bethany J. Beyette y Lisa J. Lecount, 47-72. Boulder, Co.: University Press of Colorado.
- Chi Canul, Hilario. 2014. "Cuerpo, alma y carne de la lengua maya. Vitalidad lingüística: desde la lengua maya, a lo maya y con lo maya". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*: 213-237.
- Gomez Navarrete, Javier Abelardo. 2009. *DICCIONARIO INTRODUCTORIO ESPAÑOL - MAYA*
- Hanks, William F. 1990. *Referential practice: Language and lived space among the Maya*. Chicago, IL.: University of Chicago Press.
- Hernández Reyna, Miriam, & Castillo Cocom, Juan Ariel. 2021. "Ser o no ser indígena": Oscilaciones identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en México. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 147-171.
- Houston, Stephen and Stuart, David. 2008. El glifo way: evidencia de la existencia de "coesencias" entre los Mayas del período Clásico. *Center for Maya Research*: 1-16. Top of Form
- Jiménez-Balam, Deira, Teresita Castillo-León, & Lilia Calvalcante. 2020. "Las emociones entre los mayas: significados y normas culturales de expresión-supresión". *Península* 15, no. 1: 41-65.
- Knowlton, Timothy. 2018. "Flame, Icons And Healing: A Colonial Maya Ontology". *Colonial Latin American Review*, Vol. 27, No. 3: 392-412.
- Llanes-Ortiz, Genner. 2020. "La academia como territorio: reflexiones sobre epistemologías indígenas e investigación". *CUHSO (Temuco)* 30, no. 1 (2020): 203-220.
- MAYA -ESPAÑOL. Chetumal, Q. Roo: Universidad de Quintana Roo.
- Pat Medina, Rosely. 2023. "Payalchi': oralidad y corporalidad en el Sistema Ritual Maya Contemporáneo". En *Voces de la Alteridad: Cuerpos, subjetividades y gobierno*, coordinado por Patricia Brogna, Zardel Jacobo & Rodolfo Cruz Badillo. Ciudad de México, México: UNAM.
- Villegas Carrillo, Wildernain. 2018. "T'ikbal'o'ob Yéetel in Nool / Conver-

saciones Con El Abuelo”. *Chiricú Journal: Latina/o Literatures, Arts, and Cultures* 3, no. 1: 196–205. <https://doi.org/10.2979/chiricu.3.1.15>.

Capítulo 5.5

Un encuentro con lo maya: ritualizando el reconocimiento

Edber Enrique Dzidz Yam

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

U yóolal ts'íib

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

Resumen

El presente capítulo explora las complejidades de la práctica ritual en dos contextos en que “los mayas” llevan a cabo sus rituales. Distingue las prácticas del entorno rural-contemporáneo y el institucional. El objetivo es analizar cómo el flujo de los signos rituales —íconos, símbolos e índices—, ritualiza reconocimiento y valores sobre cultura e identidad en ambos contextos. El capítulo invita a la reflexión del quehacer cultural de las instituciones y sus implicaciones en el contexto social de los mayas contemporáneos —quienes se identifican como mayas por hablar la lengua, vivir en la península de Yucatán o por herencia cultural.

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Reconociendo los rituales por la península de Yucatán

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

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

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

En Chankom, Yucatán, Redfield y Villa Rojas ([1930] 1962) identificaron que los habitantes distinguían tres tipos de especialistas en rituales:² el h-meen (el hacedor), dzadzac (herbolario) y pulyah (hechicero). Villa Rojas

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

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

Los yuumtsilo’ob son acreedores de un discurso especializado que se separa de la traducción de los rezos católicos. El discurso ritual consiste en súplicas que invocan los yuumtsilo’ob, expresando relaciones con el territorio, posesión de tierra o problema de salud por la que se solicita la atención. Hanks (1990), en sus estudios en Oxlutzcab, Yucatán, indica que cuando alguien recurre al jmeen³ le pide solicitar permiso para trabajar las tierras, cazar y cuidar de su salud. Esto es señal del interés por mantener un acuerdo con los yuumtsilo’ob que tienen el control de los espacios de la selva. El trabajo

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

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

³ Jmeen, literalmente significa “hacedor”, artifice, oficiante, o la persona encargada de hacer los trabajos rituales.

la tierra, senderos [mensuras] forestales, antiguos lugares de residencia y eventos memorables en la historia local” (Vapnarsky y Le Guen 2011, 203).

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

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

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

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

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

⁴ En este punto, se puede mencionar a los mayas de Tixcocal Guardia, Tuzik o Chumpón que no se adscribieron a la identidad yucateca.

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

3. Ritual en contexto cotidiano

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

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

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

Por lo tanto, como si fuésemos los nuevos ocupantes, necesitábamos

renovar el permiso sobre el uso de la propiedad. Las ceremonias ayudarían a restablecer el acuerdo. Villa Rojas señala que:

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

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

El jmeen solicitó una gallina para sacrificar, pero Florencia, mi madre, compró tres para poder compartir con los ritualistas al final de su trabajo. Según ella la comida preferida de los protectores es el chak k'ool⁵ acompañado de noh waah⁶ para el talam yuumtsil (protector o guardianes superiores). La albahaca (niktê) se ofrece para que los protectores invocados mitiguen su sed con agua limpia y también para mantener el espacio limpio. Tanto el k'eex como el looj solar comprenden de dos distintos tipos de rogaciones—que por espacio no integro en la discusión. Ambos están coordinados por un registro de habla ritual de nombres de los guardianes del monte, nombres de las tierras (ejidos o antiguos asentamientos), santos católicos y otros recursos lingüísticos. En la rogación, la partícula lingüística bin, reportativo evidencial,⁷ contribuye para expresar significados de “dicen que/ se dice

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

⁶ Es una variedad de pan hecha de maíz, parecido al tamal, sin relleno.

⁷ Forma lingüística que expresa fuente de información (Aikhenvald 2004), el bin ayuda a distanciar a los hablantes del contenido que reportan (AnderBois 2019; Dzidz Yam 2020; Le Guen 2018; Lucy 1993).

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



Imagen 1. El espacio ritual improvisado.

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



Imagen 2. La ofrenda para los yuumtsilo'ob.

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

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

Los evidenciales están marcados como **bin**.

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

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

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

3. 2 Ritual en la universidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



Imagen 4. El ritual prehispánico⁹. (UIMQRoo 2018)

La ceremonia donde se actúan los rituales⁹ finaliza con las siguientes palabras expresadas por el jmeen. A diferencia del jmeen descrito en la sección anterior, este no realiza la limpieza de los vientos que invocó y en el discurso ritual, el evidencial bin está ausente; aun cuando este tiene un papel esencial en la rogación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Conclusión

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

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

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

La subsección 3.2 describe otros datos etnográficos de la práctica ritual en el contexto institucional educativo. Se mostraron ejemplos que dan cuenta sobre la idea de vestirse de maya y actuar en el discurso de "lo maya". Explicué que en el contexto institucional se utiliza estratégica y parcialmente la documentación académica (antropología y arqueología) para producir la idea de lo maya. Es decir, los elementos que se incluyen en el ritual denotan algún signo extraído de la arqueología, la cosmovisión,

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

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

Aunque no ser tradicional es tradicional, para los propósitos de forjar autenticidad no es práctico que las comunidades indígenas rurales interactúen como tal. La ritualización del reconocimiento surge del proceso de regimentar una sola versión de la cultura, guiando a los mayas contemporáneos a ser los espectadores de cómo se debería practicar la cultura maya. Empleando la perspectiva de Turner (1995 [1969]), estos rituales pasan por un proceso liminal de ruptura, suspensión y recreación, sirviendo

como un medio para la transformación social de los estudiantes. A medida que ellos representan y experimentan los rituales en entornos institucionales, se crea un sentido de comunidad (*communitas*) que normaliza el patrón organizativo, el universo cosmológico, el cronotopo y el discurso a emplear para obtener el reconocimiento ¿cómo esto puede tener efecto en el plano social de los mayas?

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

Referencias bibliográficas

- Aikhenvald, Alexandra. 2004. *Evidentiality*. New York: Oxford University Press.
- AnderBois, Scott. 2019. "Reportatives and Quotatives in Maya Languages". En *proceedings of Form and Analysis in Mayan Linguistics*, 5. <https://escholarship.org/uc/item/2rf3727m>.
- Appiah, Kwame A. 1994. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction". En C. Taylor, A. Gutmann, K. A. Appiah et al. (Eds.), *Multiculturalism: Examining "The Politics of Recognition"*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 149–64.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Traducido por C. Emerson y M. Holquist, editado por M. Holquist. Austin: University of Texas Press.

- Ball, Christopher. 2018. *Exchanging Words: Language, Ritual, and Relationality in Brazil's Xingu Indigenous Park*. Santa Fe: School for Advanced Research y Albuquerque: University of New Mexico.
- Blume, Anna. 2011. "Maya Concepts of Zero." *Proceedings of the American Philosophical Society* 155, no. 1: 51–88. <http://www.jstor.org/stable/23056849>.
- López Caballero, Paula. "Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity in Mexico". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1 (2021): 124-146. Accedido el 21 de diciembre de 2023. <https://doi.org/10.1111/jlca.12535>.
- Casillas Muñoz, María de Lourdes, y Laura Santini Villar. 2006. *Universidad Intercultural: Modelo Educativo*. México, D.F.: CGEIB/SEP.
- Castañeda, Quetzil E. 1996. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castillo, Naix'iel. 2022. *Educación para todos: Universidades interculturales para la población indígena*. México: Ciencia UNAM-DGDC. Consultado el 20 de diciembre de 2023. <https://ciencia.unam.mx/leer/1228/educacion-para-todos-universidades-interculturales-para-la-poblacion-indigena>.
- Castillo Cocom, Juan. 2005. "It was simply their word" - Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the politics of respect". *Critique of Anthropology* - CRIT ANTHR 25: 131-155. DOI: 10.1177/0308275X05052016.
- Castillo Cocom, Juan. 2007. *Maya Scenarios: Indian Stories In and Out of Contexts*. Kroeber Anthropological Society. 96.
- Castillo Cocom, Juan y Saúl Ríos Luviano. 2012. "Hot and Cold Politics of Indigenous Identity: Legal Indians, Cannibals, Words, More Words, More Food". *Anthropological Quarterly* 85, no. 1: 229–56. <http://www.jstor.org/stable/41427094>.
- Castillo Cocom, Juan A. y Quetzil E. Castañeda. "Visión etnográfica: Imaginar el Iknal maya". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1 (2021): 10-24. Accedido el 21 de diciembre de 2023. <https://doi.org/10.1111/jlca.12543>.
- Dietz, Gunther, y Laura Selene Mateos. 2019. "Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas XXV*, no. 49:163-

190. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31658531008>.
- Durkheim, Émile. [1912] 1995. *The Elementary Forms of Religious Life* (Traducción e Introducción de Karen E. Fields). New York: Free Press.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dzidz Yam, Edber. 2020. *El uso del habla reportada (HR) en el habla infantil del maya yucateco: una aproximación hacia el desarrollo*. Tesis de Maestría. Mexico: CIESAS-DF.
- Farris, Nancy M. 1992. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Fields, Karen E. 1995. "Introducción" en *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford. 1957. "Ritual and Social Change: A Javanese Example". *American Anthropologist* 59, no. 1: 32–54. <http://www.jstor.org/stable/666528>.
- Geertz, Clifford. [1973] 2000. "Religion as a Cultural System" en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. NY: Basic Books.
- Hernández Reyna, Miriam, y Juan A. Castillo Cocom, 2021. "Ser o no ser indígena": Oscilaciones Identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en México". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26, no. 1: 147-171. Accedido el 21 de diciembre de 2023. <https://doi.org/10.1111/jlca.12532>.
- Hanks, William F. 1984. "Sanctification, Structure, and experience in a Yucatec ritual event". *Journal of American Folklore* 97(384): 131–166.
- Hanks, William F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hanks, William F. 1996. *Language and Communicative Practices*. Boulder, CO: Westview Press, Inc.
- Hanks, William F. 2010. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Los Angeles: University of California Press.
- Honneth Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge UK Oxford: Polity Press; Blackwell.
- Lebrun, David, Rosey Guthrie, Nathan Hendrie, Eric Marin, Jay O. Sanders, Sarah Holt, y Michael D. Coe. 2008. *Cracking the Maya Code*. Widescreen. WGBH Educational Foundation. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.232153792&site=eds-live&scope=site>.

- Le Guen, Olivier. 2018. "Managing Epistemicity among the Yucatec Mayas (Mexico)". En *Metacognitive Diversity: An Interdisciplinary Approach*, editado por J. Proust y M. Fortier, 193-222. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Marion. 2019. "Las universidades interculturales en México, 2003-2019: principales cifras, desigualdades y retos futuros". En *LAS UNIVERSIDADES INTERCULTURALES EN MÉXICO: Historia, desafíos y actualidad*, 69-96. México: UNAM, IISUE, PUEES.
- Lucy, John. 1993. "Metapragmatics Presentationals: Reporting Speech with Quotatives in Yucatec Maya". En *Reflexive Language*. Reported Speech and Metapragmatics, 91-126. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw. [1922] 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dattón.
- Merlan, Francesca. 2014. "Recent Rituals of Indigenous Recognition in Australia: Welcome to Country". *American Anthropologist* 116, no. 2: 296-309. <http://www.jstor.org/stable/24028980>.
- Mignolo, Walter. 2008. "La opción descolonial". *Revista LETRAL*, número 1: 3-22. <http://hdl.handle.net/10481/51072>
- Mignolo, Walter, and Catherine E. Walsh. 2018. On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press.
- Morphy, Howard. 2006. "Sites of Persuasion: Yingapungapu at the National Museum of Australia". En *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations* editado por Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja y Tomas Ybarra-Frausto, 469-499. New York, USA: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822388296-026>.
- Myers, Fred R. 2014. "Showing too much or too little: Predicaments of painting indigenous presence in Central Australia". En *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*, 351-389. University of Nebraska Press.
- Peirce, Charles S. 1986. *La ciencia de la semiótica*. Argentina: Ediciones Nueva Visión Buenos Aires.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. [1930] 1962. *Chan Kom: A Maya village*. Washington, D.C.: The Carnegie Institute.
- Redfield, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rhodes, Catherine. 2020. Dually authenticated and doubly modern: Institutionalizing jach maaya in the Yucatan today. *Journal of Linguistic Anthropology* 30(3), 326-352.
- Robbins, Joel. 2001. "Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual." *Current Anthropology* 42, no. 5: 591-614. <https://doi.org/10.1086/322557>.
- Sámano, R. M. A. 2004. "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis". En: José Emilio Ordoñez Cifuentes (coordinador). *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho*. XII Jornadas Lascasianas. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Serie Doctrina Jurídica. Núm. 179, México.
- Silverstein, Michael. 2003. "Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life." *Language & Communication* 23: 193-229.
- Schmelkes, S. 2009. "Interculturalidad, democracia y formación valoral en México". *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 11 (2). Revisado en noviembre de 2022 en: <http://redie.uabc.mx/vol11no2/contenido-schmelkes2.html>.
- Stasch, Rupert. 2011. "Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action". *Annual Review of Anthropology* 40, no. 1. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145623>.
- Sullivan, Paul R. 1984. *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. PhD. dissertation. The John Hopkins University.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1985. "A Performative Approach to Ritual". En *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press: Cambridge.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition". En C. Taylor, A. Gutmann, K. A. Appiah et al. (Eds.), *Multiculturalism: Examining "The Politics of Recognition"*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 25-73.
- Turner Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Itha-

ca N.Y: Cornell University Press.

Turner, Victor. 1995 [1969]. "Liminality and Communitas". En *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.

Tuz Chi, Lázaro. 2009. *Cosmovisión e Identidad en los Rituales Agrícolas de los Mayas Peninsulares*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca: Instituto de Iberoamérica, Facultad de Ciencias Sociales.

UIMQRoo. 2018. *Ceremonia Maya de Inicio del V Encuentro de Universidades Interculturales de México 2018*. Revisado en: <https://www.facebook.com/176572969856015/videos/362863587794287>

Vapnarsky, Valentina, Claude Barras, Cédric Becquey, David Doukhan, Martine Adda-Decker y Loril Lamel. 2015. "Analysing Rhythm in Ritual Discourse in Yucatec Maya Using Automatic Speech Alignment". Interspeech. *Speech beyond speech*, Sep 2015, Dresden, Germany. hals-hs-01250490

Vapnarsky Valentina y Le Guen, Olivier. 2011. "The Guardians of Space and History: Understanding Ecological and Historical Relations of the Contemporary Yucatec Maya to Their Landscape." En *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes*, editado por C. Isendahl y B. Liljefors Persson. Acta Mesoamericana, Vol. 23, 191-206. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben, Germany.

Villa Rojas, Alfonso. [1935] 1992. *Los Elegidos de Dios: Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista.

Wirtz, Kristina. 2014. "Illustrations." En *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History, xi-xiv*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/9780226119199-002>

Zapata, Claudia. 2008. "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anti-colonialista." *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2: 113–140.

Capítulo 5.6

Sobre el Tren Maya, el *tsikbal* y la “voz comunitaria”. Un rompecabezas metodológico

*Jorge Capetillo Ponce
Departamento de Sociología
University of Massachusetts Boston*

<https://doi.org/10.61728/AE24120319>

U yóolil

Ichil u wíinalilo'ob mayo yéetel *junio* ti' 2019e', junmúuch' xaak'alxooko'ob múuch'besa'an tumen aj-k'a'ansajo'ob, aj-yits'alilo'ob, u xoknáalibo'ob UQROO yéetel UMAS Bostone' tu méentajo'ob jump'éeel xaak'alxook ti' ukp'éeel mejen kaajo'ob tu péetlu'umil Quintana Roo yéetel Campeche, tu'ux ken máan le Noj Tsúimin K'áak'o' (Tren Maya), yéetel u kúuchilo'ob jeelelil le kéen jo'op' u meyajo'. Le xaak'alts'íiba' ku ye'esik u xéet'emal u je'ets'elmelel tuukul le xook máak'anta'abo', beyxan jump'éeel xaak'alil yo'olal le u ts'íib óolalil u muk'a'ankúunsa'al u "t'aan kaaj" uti'al u ts'áabal ichil le tse'ekt'aan yo'olal u yutsilo'ob yéetel u k'aasil ba'al táasik le Tsúimin K'áako'. Yaan xan u máanchi'k'ajal jump'éeel xaak'alil yo'olal Tsikbal je'ex uláak' jump'éeel xéet'mal xook ku béeytal u táakbesa'al uti'al ka p'áata'ak le xaak'alxook tu beelilo'. Tu ts'ookole', ku ts'áabal wa jayp'éeel e'esajilo'ob tu'ux tu nu'ukbesláanta'al le bix u meyaj jo'olpóopilo', lela' leti' FONATUR, tu yóok'lal le mejen kaajo'obo' yéetel bix u péeksik u yóolo'ob.

Resumen

En los meses de mayo y junio del 2019 un grupo de investigación formado por académicos, artistas y estudiantes de la UQROO y UMASS Boston realizaron un estudio de campo en 7 comunidades en los estados de Quintana Roo y Campeche por donde pasarán los rieles y se construirán estaciones del Tren Maya. El ensayo presenta diversos componentes de la metodología que se utilizó, así como una discusión sobre el objetivo de rescatar la "voz comunitaria" para insertarla en el debate sobre los pros y contras del Tren Maya. También se inserta una breve discusión del Tsikbal como otro componente que se podría sumar a la metodología para hacerla más penetrante y eficaz. Finalmente, se presentan algunos ejemplos de la metodología gubernamental, particularmente de FONATUR, hacia las comunidades y las reacciones de ellas en contra.

1. El estudio inicia

En cuanto se oficializó en 2018 la construcción del Tren Maya como proyecto prioritario del sexenio de López Obrador, solicité un grant a mi universidad en Boston (UMASS) para llevar a cabo una investigación inicial. Me lo otorgaron al poco tiempo y entonces contacté a Ever Canul Góngora y otros colegas y amigos (Wilberth, María Elena, Yesenia y Gloria) del Centro de Estudios Interculturales (CENEI) de la Universidad de Quintana Roo (UQROO), con quienes había colaborado anteriormente, a ver si estaban interesados. No solo lo estuvieron, sino que fue gracias a sus contactos, conocimientos y experiencias trabajando en las comunidades de la región que fue posible llevar a cabo exitosamente el proyecto.

Durante los primeros meses del 2019 hablamos algo de la etnometodología de Harold Garfinkel como inspiración teórica y sobre detalles de logística. Rápidamente conformamos un equipo de académicos, artistas y estudiantes de la UQROO listos para realizar la investigación. Y así, en caliente, durante los meses de mayo y junio de ese mismo año realizamos un estudio de campo en siete comunidades localizadas a lo largo de dos tramos por donde se anunció que pasarían las rieles y se construirán estaciones del Tren.

Cinco de las comunidades están localizadas en el tramo que va de Tulum a Bacalar (Uh May, X-Hazil, Tres Reyes, Muyil y Carrillo Puerto), y los habitantes son en su gran mayoría mayas. Las otras dos comunidades se localizan en el tramo que va de Bacalar a Escárcega, en el municipio de Calakmul, de nombre Zoh Laguna y Valentín Gómez Farías. Estas comunidades son mucho más diversas, con habitantes que provienen de hasta 25 diferentes estados de la república.

De los ocho miembros del equipo, cinco eran bilingües, y dos de ellos maestros universitarios de lengua maya. Además de observación participativa se llevaron a cabo entrevistas con líderes comunitarios, oficiales de gobierno, artistas, ambientalistas, maestros, trabajadores sociales y académicos tanto en maya como en español y fueron captados en grabadora, video y cámara fotográfica, con la aprobación escrita de los participantes.

Como la gran mayoría de los miembros del equipo tenían contactos establecidos con personas en alguna o varias de las comunidades seleccio-

nadas, ellos llegaron a acuerdos con los participantes sobre la manera de compensación, que por lo regular tomo la forma de elaborar comidas para todos, proveer agua, café y refrescos, así como rentarnos espacios para realizar grupos focales y entrevistas. En particular las comidas en cada comunidad fueron clave, pues fue ahí donde se abrieron espacios para entablar relaciones informales entre el equipo y los participantes. Esos momentos de convivencia informal incluía platicar, caminar por el pueblo y a veces conocer a familiares y amigos de los participantes. Así se creó un ambiente de familiaridad propicio al entendimiento mutuo. De esta manera, empezamos a vislumbrar los contornos de la famosa pero poco entendida “voz comunitaria”.

Una parte importante del proyecto fue adquirir información sobre la opinión de las comunidades sobre el Tren, y la obtuvimos a través de entrevistas y de dos grupos focales (uno con mujeres y el otro con hombres) en cada comunidad visitada, excepto en Carrillo Puerto donde fue mixto. Los participantes eran mujeres y hombres de entre 25 y 80 años. Los grupos focales de mujeres fueron coordinados por las mujeres del equipo y el de hombres por los hombres. También fueron en maya y español. Al final se hacían transcripciones de los grupos focales y entrevistas y se traducían a las dos lenguas.

Este fue seguramente el primer estudio multidisciplinario no-gubernamental sobre el Tren Maya realizado al mero principio del sexenio. Tiene como particular atractivo el que intenta proyectar la visión o “voz” de las comunidades seleccionadas antes de que llegara la cargada del gobierno, la prensa, los empresarios, los políticos, la mafia, entre otros. Es decir, antes de que se sobrecargara el ambiente y se contaminara por tantos actores interesados, como paso en años posteriores.

Nuestro objetivo en ese entonces era primero entender para luego contactar y en lo posible colaborar con los diversos actores gubernamentales y no gubernamentales involucrados, para así insertar la ya mencionada “voz comunitaria” al interior del debate sobre el Tren. En ese entonces nuestra idea era —y así se lo explicamos a la gente que participo en nuestro estudio— compartir todos los materiales académicos y visuales con las comunidades, y realizar una visita posterior para discutir los hallazgos y las posibilidades de colaboración futura.

Y en eso arribo la pandemia con los resultados que todos conocemos.

Ahora que recuerdo me parece que más o menos le pegamos a la metodología. No fue una metodología rígida o rigurosa, no solo por falta de tiempo para planearla en detalle sino también porque queríamos dejar espacios para improvisar. Nos interesaba no solo que sabían o pensaban los participantes sobre el Tren sino también detalles de su vida diaria y sus conocimientos compartidos. Es decir, queríamos que fuera un estudio que incluyera la vida cotidiana comunitaria, algo cercano al concepto de conciencia colectiva de la que habla Durkheim.

Al tener algo de improvisación, la metodología resultó también flexible y hasta experimental. Claramente estaba inspirada en métodos provenientes de la sociología occidental, como mencione anteriormente, pero los espacios de improvisación y el ambiente informal que se creó al interior del estudio provenían más bien de los conocimientos y la experiencia de campo de los miembros del equipo y de lo que aprendíamos al interactuar con los miembros de las comunidades estudiadas. Quizá le podríamos llamar una metodología “criolla” o “mestiza”.

Un componente central de la metodología provino de los previos lazos que miembros del equipo tenían (a veces por años) con individuos y familias en las comunidades, que crearon un ambiente de confianza y hasta familiaridad. Por otro lado, es indudable que la posibilidad de expresarse en maya (y muchas/muchos lo hicieron) fue un componente clave. Estos dos componentes minimizaron los niveles de autoritarismo o paternalismo característico en este tipo de interacciones entre académicos y locales, entre investigadores e investigados, en donde frecuentemente ocurre que se restringen las opciones de intercambio a los intereses del grupo investigador, marginando así a los investigados y silenciando al Otro al que se quiere entender.

2. La “voz comunitaria” y el tsikbal

Como mencioné anteriormente, desde el principio del proyecto estuvimos conscientes de que un objetivo central era entender cuál era la voz marginada de los pueblos visitados para luego transmitirla hacia afuera vía eventos y reportajes académicos y periodísticos, así como por video y

fotografías.¹ Detrás de este objetivo estaba la famosa pregunta de Spivak sobre si es posible que el subalterno hable (*Can the subaltern speak?*), que ha ejercido una gran influencia en el campo de los estudios culturales y poscoloniales en las últimas décadas.

Queríamos recuperar la voz de los sujetos subalternos —en este caso mayormente mayas— que había quedado silenciada por la historiografía hegemónica en México y Occidente en general, y colaborar a que esta voz se convirtiera en agente de cambio. Como declaro Spivak, el subalterno es una figura de diferencia radical: el Otro que no puede hablar porque no forma parte del discurso imperante, ha sido excluido, atrapado en el silencio. Queríamos entender las voces subalternas y abrir espacios para diseminarlas.

Aun con la limitante del corto tiempo (por lo regular uno o dos días) de estancia en cada comunidad, siento que el grupo de trabajo entabló un diálogo que tendía a que ambas partes, investigadores e investigados, construyeran narraciones compartidas, recíprocas. Esto provocó entendimiento, en lugar de desconfianza o confusión, resultado del método tradicional de extraer información de manera unilateral en este tipo de estudios, que al final se convierte en monólogo del equipo investigador. Es en este sentido que la metodología utilizada nos acercó a un entendimiento inicial de los intereses y valores de los entrevistados, lo más cercano que llegamos a la “voz comunitaria”.

Ahora que estamos retomando el estudio, más de cuatro años después y con el íterin de los aun desconocidos efectos de la pandemia, considero que nuestra metodología mestiza se enriquecería con la adopción del *Tsikbal*, un concepto teórico maya al que fui introducido recientemente por el

¹ En 2019 se publicaron varias entrevistas en donde yo explique los puntos principales del proyecto en periódicos locales, así como en programas de noticieros televisivos en Quintana Roo. Yo presenté al público un reporte de investigación en la conferencia de Intersaberes en octubre de 2019. El estudiante de la UQROO Pedro Dziz elaboro un excelente documental de 17 minutos y Gabriel Chan realizó una exposición de sus fotografías en la misma conferencia de octubre 2019. El documental ya estaba en maya y español. Lo planeamos traducir también al inglés y presentarlo en universidades norteamericanas. Ya estaba agendada una presentación en UMASS Boston y otra en Harvard, que incluía invitaciones a miembros del grupo investigador y a miembros de las comunidades que participaron. Y en eso llegó la pandemia.

Dr. Juan Castillo Cocom, para acercarnos aún más a la “voz comunitaria”. Él lo define como un concepto maya asociado a la conversación a través del tiempo y del espacio de la epistemología maya. Castillo Cocom lo ha usado como herramienta de investigación, más específicamente como metodología interdisciplinaria de investigación etnográfica.

Según Castillo Cocom, el *Tsikbal*, para aquellos que hablan maya yucateco, es el locus de la negociación entre memoria y olvido, y es transmitida de generación en generación, de boca a oído. Son conocimientos, valores, hábitos, actitudes, quehaceres y costumbres: narraciones de la cotidianidad en la experiencia in situ. Tiene algo del concepto de *habitus* que desarrollo Pierre Bourdieu.

Un elemento primordial (y una diferencia con nuestra metodología) es que en el *Tsikbal* se dialoga y se conversa desde el principio, a diferencia de las preguntas predeterminadas que elaboramos para los grupos que estudiamos, tanto en los grupos focales como en las entrevistas. Aunque a veces las preguntas predeterminadas, sobre todo en los grupos focales (que fueron de entre 8 y 20 integrantes) desembocaban en diálogos y conversaciones informales sobre diversos temas además del Tren.

El *Tsikbal* genera información más humana, en el sentido de que fluyen sentimientos que son compartidos por las personas que están inmersas en conversación, en lugar de las preguntas puntuales e interrogativas usuales en entrevistas, que más bien frustran y crean desconfianza y hasta temor en los participantes. Según Castillo Cocom el *Tsikbal* se da solo entre maya hablantes, y si la persona que entrevista solo habla español eso impide que surja el *Tsikbal*, pues es un tipo de creatividad reflexiva que solo ofrece la lengua maya.

Eso es algo que no puedo evaluar pues no hablo maya, pero si me di cuenta durante mis visitas a las comunidades que había más pasión, intimidad y cotidianeidad entre aquellos que hablaban maya, que cuando se veían forzados a hablar en español. Esto más bien me pareció lo que nos pasa a todos al hablar en nuestra lengua materna, pero Castillo Cocom lo ve como algo que emerge de estructuras muy particulares y únicas de la lengua y cultura maya. Aun así, sospecho que el *Tsikbal* es algo más universal.

Como mencione anteriormente, por lo regular en cualquier investigación se elaboran las preguntas y luego se trasladan a un lugar predetermi-

nado en donde se lleva a cabo la entrevista o grupo focal. A diferencia, el *Tsikbal* es improvisado, basado en el diálogo y se puede dar hasta en la calle, es solo cuestión de platicar y escuchar. Me recuerda a un grupo focal que hicimos en Tres Reyes, en donde como el único lugar adecuado para entrevistas era un cuarto pequeño que usaron las mujeres, los hombres nos ubicamos alrededor de una enorme ceiba que estaba en el centro del pueblo. Solo el lugar cambio el ambiente, y la plática se tornó más sincera e íntima y hablamos de muchas más cosas que el Tren. Aunque se habló mayormente en español, yo creo que en ese momento nos acercamos al *Tsikbal*, en donde es más fácil entablar la plática, que puede suceder en cualquier lugar, y se platican cosas íntimas, algo que no se puede hacer en la entrevista tradicional. Ese día también me sentí más cercano a esa “voz comunitaria”.

Además de que Castillo Cocom subraya que el *Tsikbal* debe ser en maya, también considera que es mucho más conveniente que se conozca a la persona o personas que se va a entrevistar de antemano, y mientras más tiempo mejor. Esto es claramente en oposición a la manera tradicional de estudiar grupos utilizando métodos occidentales, en donde el anonimato es casi indispensable.

3. La metodología gubernamental

Existieron varias instancias durante los dos meses de investigación de campo en donde los participantes nos platicaron de encuentros con oficiales del gobierno —sobre todo de Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) y de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT)— que empezaban a llegar a sus pueblos, y que fueron excelentes ejemplos de esa comunicación autoritaria o monólogo del que hablamos anteriormente, esa que más que permitir el intercambio de ideas y el entendimiento crea confusión y rechazo.

No hay duda que en los inicios del proyecto del Tren existía confusión y desconfianza al interior de las comunidades estudiadas por lo que consideraban una falta de información coherente por parte del gobierno. Es decir, el plan gubernamental que se difundió (mayormente por FONATUR) llegaba a muy pocos miembros de las comunidades, sobre todo a

los líderes de pueblos y ejidos que en general no transmiten la información hacia abajo, hacia la comunidad en general. Lo poco que sabían del Tren les había llegado a través de periódicos y televisión.

Los participantes insistieron en que el gobierno debería visitar las comunidades y entablar diálogo directamente con los habitantes y no solo con los líderes. Querían saber por dónde pasaría el Tren, si van a tumbar casas, que tipo de compensación se les va a dar por entrar en sus tierras o si el gobierno quiere que sea gratis el acceso como ha pasado anteriormente, si es posible entrar en sociedad con el gobierno, que va a pasar con la basura, el agua, el ruido, los animales, la seguridad, la posible venta de sus productos en las estaciones, etcétera.

Un ejemplo claro de comunicación autoritaria que varios participantes denunciaron fue la consulta gubernamental sobre el Tren Maya de noviembre del 2018, pocos días antes de la toma de posesión del nuevo gobierno. Consideraban que careció de difusión de información confiable y sobre todo de participación ciudadana. Existió un consenso al interior de los entrevistados sobre que los foros informativos promovidos por FONATUR posterior a la consulta fueron solo eso: espacios para difundir unilateralmente la información del gobierno hacia las comunidades, y que de ninguna manera promovían lo que las comunidades desean: un diálogo franco entre las dos partes, una verdadera consulta comunitaria.

Uno de los puntos que menos era entendido por los participantes en el estudio era lo que el gobierno llama *Polos de Desarrollo*. De manera inesperada, cuando nos preparábamos para visitar las dos comunidades seleccionadas en Campeche fuimos contactados por el encargado de FONATUR del tramo Bacalar-Calakmul-Escárcega y por el director de la reserva de Calakmul y nos preguntaron si podían participar en nuestros grupos focales en Zoh Laguna y Gómez Farías. Nos pareció extraña la petición, pues como oficiales de gobierno ellos contaban con muchos más recursos que nosotros, pero aceptamos, pues era una oportunidad única para ver a representantes del gobierno interactuar con miembros de las comunidades. Y la metodología era flexible.

En Zoh Laguna, el encargado de FONATUR nos dio una explicación bastante amplia de que significa un polo de desarrollo. Primero él y los otros dos oficiales presentes explicaron que este megaproyecto no se cen-

tra únicamente en la construcción del Tren, sino que es un proyecto de “reordenamiento regional tanto en lo urbano como en lo económico”, lo cual fue poco entendido por los participantes, pues no entró en detalles. Zoh Laguna es una población cerca de Xpujil, el pueblo más grande de la zona. Y para explicar la creación de un polo de desarrollo tomaron los oficiales como ejemplo Xpujil. Primero dijeron que Xpujil era un pueblo “muy feo y mal planeado” (la mayoría de los participantes o habían vivido o tenían parientes y conocidos en Xpujil), por lo que se construiría una población paralela bien planeada, una nueva y bonita Xpujil cerca de la actual, con capacidad para albergar hasta 50,000 personas, y ahí serían trasladados los habitantes de Xpujil.

Las reacciones en contra de los oficiales del gobierno no se hicieron esperar. Muchos de los participantes cuestionaron como es que decide el gobierno por ellos sobre donde van a vivir, sin preguntar si quieren mudarse, sin explicar qué tipo de vivienda y escuelas se van a crear, que tipo de seguridad existirá, que pasaría con las tumbas de sus antepasados en los cementerios, y en particular que otras personas llegarían a este polo de desarrollo, de dónde vendrían, etcétera. Fue tan recia la reacción de los participantes y el número de cuestionamientos, que la sesión terminó y los oficiales gubernamentales se fueron. Al día siguiente en Gómez Farías, cuando nos reunimos con ejidatarios, los oficiales llegaron unos minutos, pero se fueron casi de inmediato, pues sintieron que “eran aún más combativos que el día anterior”.

4. Los grupos de mujeres y otros temas

Dentro del plan metodológico consideramos desde un principio que era necesario dividir los grupos focales por género, para así permitir mayor libertad de expresión, sobre todo en lo que respecta a las mujeres. Como se apuntó anteriormente, los grupos focales de mujeres fueron coordinados también por mujeres del equipo de investigación. Un tema recurrente al interior de estos grupos fue la falta de voz y voto femenino en las decisiones comunales y ejidales. Es decir, existió un consenso sobre el patriarcalismo que aún existe en sus comunidades, y que les impide insertar su voz en el actual debate sobre el Tren. Y que en la gran mayoría de los casos los

hombres no reconocen la voz femenina en las decisiones importantes de la comunidad y el ejido.

Existió una preocupación mucho más marcada al interior de los grupos focales realizados con mujeres que con hombres sobre la criminalidad y la falta de seguridad que podría llegar a sus comunidades con el tren, así como por el impacto negativo de la deforestación en la milpa, la medicina tradicional, la flora y la fauna. Existió más consciencia y preocupación sobre el medioambiente que en los grupos focales de hombres.

Las participantes también expresaron gran preocupación porque el tráfico de drogas, asesinatos y robos que ocurren en Cancún, Playa del Carmen y otros destinos en la Riviera Maya, y sobre los que leen en periódicos y ven en televisión a diario, lleguen a sus comunidades y a sus familias. También mencionaron en varias ocasiones el posible impacto cultural que tendrá el arribo diario de miles de turistas nacionales y extranjeros en sus comunidades. En resumen, ellas veían al Tren como un posible vehículo de vicio, criminalidad y debilitamiento cultural, y subrayaron que nadie de ellas ha oído algo sobre el tema de seguridad y menos aún de femineidad en los pocos foros informativos de FONATUR a los que habían asistido u oído por testimonio de otros.

Otro tema recurrente fue los reclamos históricos contra el gobierno federal (en particular contra la SCT), sobre todo en el tramo estudiado de Tulum a Bacalar en Quintana Roo, donde la gran mayoría de los habitantes son mayas. El reclamo tiene más de medio siglo, cuando se construyó la carretera Cancún-Chetumal y años después el cableado de la luz. La SCT nacionalizó terrenos ejidatarios mayas prometiendo pago y en muchos casos no llegó. Ahora, que por tercera vez llega el gobierno a sus ejidos con el tren, ellos exigen que les paguen lo que el gobierno les debe antes de arrancar con el proyecto.

En el segundo tramo, que va de Bacalar hasta Calakmul en Campeche y en donde las comunidades son de origen étnico mucho más diverso, en realidad no existen reclamos históricos sino presentes. Después de una larga sequía las reservas de agua se han agotado. Hay racionamiento de agua en la zona. La gran mayoría de los participantes en los grupos focales de esa región no entendían como se planea una estación del tren en la gran ciudad maya y reserva ecológica de Calakmul sin resolver el problema más

básico: el agua. Esta zona se encuentra en el medio de la reserva ecológica más extensa del país, y existe una conciencia ambientalista bastante generalizada en los habitantes en cuanto al efecto del Tren en la flora y fauna de la zona.

La desconfianza, los reclamos históricos y presentes, así como las acciones y planes gubernamentales antes mencionados, fueron elementos que siempre estuvieron presentes cuando conversamos sobre qué tipo de arreglo con el gobierno sería el más conveniente para las comunidades si se concretizaba el tren. Se habló de venta, renta o asociación, pero no hubo consenso en cuanto a cuál opción era mejor. Sobre lo que si hubo consenso fue en la total ausencia de un componente de capacitación y asesoría financiera y compraventa de bienes raíces a las comunidades afectadas por la construcción del tren, incluso en los servicios de las ONG que operan en la zona.

Un tema que siempre suscito gran pasión en los participantes en el estudio fue el uso, nuevamente, de la palabra Maya para denominar el proyecto del Tren y así atraer turismo internacional masivo. Esto fue considerado por la mayoría de los grupos focales en las comunidades mayas como un abuso, como un símbolo del viejo y distorsionado énfasis gubernamental en la cultura maya antigua y no la presente. En el grupo focal en Carrillo Puerto, uno de los centros más importantes de activismo y pensamiento maya y en donde se planea construir una estación del tren, los entrevistados coincidían en que el proyecto diseñado por FONATUR no le ha dado importancia alguna a la difusión y fortalecimiento de la cultura y sobre todo a la lengua maya, olvidándose casi por completo de la historia maya después de la conquista.

Consideran que se sigue promoviendo el mito antiguo de esos misteriosos y geniales mayas que desaparecieron súbitamente, que no tienen nada que ver con sus descendientes del día de hoy. Nadie había escuchado planes para difundir la historia más reciente, desde la guerra de castas hasta los problemas que las comunidades mayas afrontan en la actualidad. Para los entrevistados, el gobierno no ha oído a los mayas. No hay ningún plan de estudio y difusión de las artes mayas, de la música maya o de la misma lengua maya dentro del proyecto de FONATUR, por lo que el proyecto no puede ser un Tren Maya. Consideraban que otros están decidiendo

que es la cultura maya, no ellos, y hasta les están imponiendo esta nueva versión de su cultura.

En el segundo tramo estudiado, de Bacalar en Quintana Roo a Calakmul en Campeche, la mayoría de la población no tiene raíces mayas, sino que provienen de una gran diversidad de grupos étnicos de casi todos los estados de la República. Ellos se sienten marginados completamente por el uso de la palabra Maya para denominar y promover no solo el tren sino toda la región: el Mundo Maya.

El estudio se enfocó más en las expectativas socioeconómicas, políticas y culturales de las comunidades que en el efecto ecológico del tren en la región, pero siempre fue un tema presente. La gran mayoría de los entrevistados expresaron su preocupación por el impacto del Tren Maya en la flora y fauna de la región, pero como no tenían información sobre qué tipo de tren es, o a veces por donde va a pasar, existía confusión sobre la magnitud del efecto ecológico. La gran mayoría comparten la preocupación de miembros de las ONG ambientalistas que los han visitado sobre el impacto ecológico negativo que tendrá el tren, aunque existieron quejas sobre paternalismo de las ONG con las comunidades.

Señalaron que a veces no entienden la relación histórica y cultural que las comunidades estudiadas tienen con el medioambiente, con la flora y fauna de su alrededor, y que ellos no necesitan ni requieren de su aprobación. También se mencionó en ocasiones que algunos ambientalistas que los visitaron eran muy radicales, preocupándose más por jaguares y abejas que por el bienestar de los miembros de las comunidades.

Referencias

- Bourdieu, P. 1990. *The Logic of Practice*. Trans. Richard Nice. Stanford CA: Stanford University Press.
- Carbonell, N. 2006. *Spivak o la Voz del Subalterno* (Opinion 20/11/2006) Rebellion.
- Castillo Cocom, J., T. Rodriguez, y A. McCale. 2017. "Ethnoexodus: Escaping Mayaland". En Beyyette, B. y LeCount, L. (eds). *The Only True People*. Chapter 3, pp. 47-72.
- Castillo Cocom, J. 2021. "Vision Etnográfica: Imaginar el Iknal Maya". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, (26: 1) pp. 10-24.
- Castillo Cocom, J. y Saul L. 2012. "Hot and Cold Politics of Indigenous Identity: Legal Indians and Cannibals, More Words, More Food. *Anthropological Quarterly* 85(1): 261-288.
- Castillo Cocom, J. Cal, A. y T. Ramos Rodriguez. 2015. "El Tsikbal: Paradigma de Investigación Maya". Canul Góngora, E (Coord.). *Diálogos e Intersaberes: Interculturalidad y Vida Cotidiana*. Universidad de Quintana Roo, pp. 20-46.
- Durkheim, E. 1997. *The Division of Labor in Society*. Trans. W.D. Halls. Foreword by Lewis Coser. New York: Free Press.
- Fuentes, A. 1990. "Harold Garfinkel: La Etnometodología". *Revista de Sociología* (5) pp. 115-127.
- Martínez García, B. 2008. "La Investigación en la Cotidianidad Social desde la Fenomenología." En *Tiempo de Educar*, (9:17) enero-junio 2008, pp. 35-56.
- Schutz, Alfred. 1993. *La Construcción Significativa del Mundo Social. Introducción a la Sociología Comprensiva*, Ediciones Paidós, Barcelona.

Capítulo 5.7

Primicia: hacer un looj y un k'eex a la antropología

Juan A. Castillo Cocom

Quetzil E. Castañeda

Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

Indiana University y OSEA—Escuela Abierta de Etnografía y Antropología

Es costumbre que el jmèen, al terminar de realizar la ceremonia del ch'a chaak, se dé la vuelta y desde el altar se dirija a los presentes saludándolos con un “buenos días”. Así concluye el trabajo de limpiar y redimir la antropología. Los saludamos: buenos días lector.

Érase una vez un antropólogo estadounidense recién licenciado en Chicago, de nombre Robert Redfield, que escribió un libro sobre un pueblo maya de Yucatán, en colaboración con un maestro de escuela mexicano, de nombre Alfonso Villa Rojas, que llevaba unos años trabajando en una comunidad ese poblado de nombre Chan Kom (Redfield y Villa Rojas 1934). La colaboración consistió principalmente en el conocimiento y la comprensión de esa comunidad desarrollados por el mexicano a los que se dio forma y estructura en una narrativa analítica concebida por el gringo. La colaboración fue enormemente beneficiosa para ambos: Villa Rojas siguió a Redfield de vuelta a Chicago para obtener su doctorado, punto de partida de su propia e importantísima carrera como líder de la antropología mexicana. La narrativa interpretativa de Redfield sobre Chan Kom, basada en una teoría de la cultura y de la comunidad, dominó la antropología mundial durante al menos treinta años. Mientras tanto, Chan Kom, la “aldea que eligió el progreso” (Redfield 1950), se convirtió en la celebridad antropológica estrella: era la representación ejemplar de lo “tradicional”, lo “auténtico” y lo “verdadero” de la cultura maya, en el horizonte del imaginario estadounidense. Casi cien años después, el pueblo de Chan Kom sigue siendo presentado por los estadounidenses del más alto nivel, especializados en estudios mayas, como ejemplo de la auténtica cultura maya.

Consideremos, por ejemplo, la décima edición, revisada en 2022, del libro de Michael Coe, *The Maya*, ahora en coautoría con Stephen Houston: Publicado originalmente en 1966, es un resumen “clásico” de los conocimientos más actuales de 4000 años de civilización maya; ha sido un libro de texto clásico de introducción sobre los mayas para cursos de arqueología a nivel licenciatura. Por “libro de texto clásico”, se entiende que es una artesanía tremendamente lucrativa que se vende y que hace más dinero que cualquier máscara de madera tallada en Chichén Itzá o incluso en una “galería de arte” de Cancún. En el décimo y último capítulo, titulado “The Enduring Maya” (“Los mayas perdurables”), hay breves retratos de algunos de los mayas “contemporáneos”, “vivos”, “perdurables” bajo estos títulos de sección:

- “The Lacandon” (“Los lacandones”)
- “Highland Maya Yesterday and Today” (“Los mayas de las Tierras Altas de ayer y de hoy”),
- “The Tsotsil Maya of Zinacantan”, “Los mayas tsotsiles de Zinacantán”
- “The Yucatec Maya: The Maya of Chan Kom” (“Los mayas yucatecos: Los mayas de Chan Kom”) (Coe y Houston 2022, 277-295).

Recuerden que este libro señala con mucho detalle muchos puntos de la cultura y los orígenes del “Período Clásico Maya” (250-900 AEC). Sin embargo, en escasas veinte páginas, la diversidad de culturas y comunidades mayas durante los últimos doscientos años a través de tres naciones, es reducida a las idealizadas comunidades mayas de Zinacantán y Chan Kom. ¿Por qué no se ha armado un escándalo por esta aberración? Si hace treinta años preguntábamos (Castañeda 1996) ¿cómo es posible que Coe utilice a Chan Kom como descripción de los mayas peninsulares contemporáneos? Hoy, tenemos que preguntarnos cómo es posible que Stephen Houston —que revisó esta décima edición— decidiera no cambiar significativamente este capítulo o eliminarlo por completo. Ese capítulo perpetúa dos tropos sobre los mayas: la importancia y el valor de los mayas vivos de hoy radica en su continuidad inmutable como una cultura del pasado —que ha sido romantizada arqueológicamente— y en su asombrosa supervivencia a las calamidades sociopolíticas.

Invitamos a los lectores a consultar en su lugar la muy diferente *Very Short Introduction* (2020) de Restall y Solari sobre los mayas que cubre los mismos 4,000 años de historia con el mismo rigor, pero de una manera éticamente más consciente. Por ejemplo a diferencia de Coe y Houston que reproducen el imperialismo científico del “maya yucateco” (ver capítulo de Castañeda este libro), Restall y Solari se preocupan más por la ética y la política de la identidad, es decir, por el derecho maya a la autoidentificación. Al menos, Redfield y Villa Rojas no cometieron este error.

No obstante, el ejemplo de *The Maya* de Coe ilustra cómo los mayas peninsulares siguen enmarcados dentro del Quincunx de Chan Kom (véase Castillo Cocom 2005, Castañeda y Castillo Cocom 2002). El paradigma redfieldiano sobrevuela e impregna el estudio antropológico de la península. La lógica redfieldiana de qué y cómo estudiar a los mayas es evidente en etnografías producidas tan tarde como en la década de 1990, por ejemplo,

el estudio de Peter Hervik (1999) de las etiquetas de identificación de clase en Oxkutzcab se desarrolla directamente del capítulo 3 “Race and Class” (“Raza y clase”) de la obra de Redfield de 1941 *The Folk Culture of Yucatán*. La etnografía de Alicia Re Cruz (1992) es un tercer reestudio del clan Ceme de Chan Kom que sigue al reestudio del propio Redfield de 1950 y al estudio de Elmendorf de 1977 sobre las mujeres del clan Ceme. El paradigma redfieldiano es identificable por el enfoque en la aldea maya como el locus comunitario de la tradición maya en una batalla romantizada y atemporal entre lo “auténtico”, la “continuidad” y el “progreso” externo (“cambio”) traído por los extranjeros y el capitalismo expresado por carreteras, trenes, cruceros, turistas y botellas de Coca-Cola (por ejemplo, Kintz 1990; Castañeda 1996, 35-67).

A partir de la década de 1990, las nuevas generaciones de etnógrafos formados en Estados Unidos empezaron a romper con este paradigma (Breglia 2006; Castillo Cocom 2005; Castañeda 1996, 2009, 2021; Himpele y Castañeda 1997; Bianet Castellanos 2010, 2020). Aunque unos pocos comenzaron sus carreras de posgrado en la década de 1990 —incluyendo muchos que recibieron formación de trabajo de campo en o tienen una estrecha asociación con la Open School of Ethnography (OSEA) (ver Castañeda s.d.)— casi todos comenzaron a publicar hasta después de la década de 2010: Armstrong-Fumero (2012), Campbell (2018), Córdoba Azcárate (2020), Loewe (2010), Martínez-Reyes (2016), Mathews (2009), Rhodes (2016, 2024), Taylor (2018), Walker (2011). Formados dentro del horizonte disciplinario de la antropología maya. Todos estos trabajos (con pocas excepciones, por ejemplo, Walker 2011), se basan en estudios fundamentados en una comunidad, pero no son estudios de pueblos como un campo de batalla entre el cambio vs. la continuidad. Por el contrario, se trata de estudios que priorizan la comprensión de las personas (ver el trabajo etnográfico de Reyes-Foster 2018, que indaga la dimensión ética del trabajo de campo etnográfico en un hospital psiquiátrico donde un porcentaje elevado de los pacientes son mayas) y las comunidades mayas como actores que participan en procesos globales y regionales, de la misma manera que lo hacen otros seres humanos de cualquier etnia o cultura. El imaginario romántico queda transgredido y destrozado. La mayoría de ellos se centran en la política y la dinámica económica del turismo, el patrimonio y los enfoques críticos de las políticas de identidad. Unos po-

cos, como Rhodes (2024) junto con colegas de disciplinas de literatura y estudios lingüísticos (ver Worley, Buckenmeyer, Brandner) son pioneros en un problema de investigación totalmente nuevo: la lingüística maya, la revitalización y la producción cultural de la lengua maya.

En la península hay otros estudiosos que se han formado fuera del paradigma redfieldiano. En este volumen traemos a la palestra a una nueva generación de académicos mayas y una cohorte de veteranos académicos con reconocimiento en México y el extranjero. El grupo emergente está compuesto por egresados de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo). Algunos acaban de concluir sus estudios de licenciatura en Lengua y Cultura y están buscando continuar sus estudios de posgrado; otros han proseguido sus estudios de maestría y doctorado en instituciones de prestigio de México y los Estados Unidos. La mayoría de estos egresados, han recibido formación adicional en etnografía en OSEA a través de la colaboración institucional existente entre la UIMQRoo y OSEA. El grupo de veteranos está compuesto mayormente por profesores de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo y otras universidades nacionales. En este contexto, surge, la pregunta: ¿De qué manera estos académicos y este volumen rompen el paradigma redfieldiano?

El punto de partida fundamental para muchos de los colaboradores son los dos conceptos vinculados de *tsikbal* e *ikenal*: “diálogo” y “lugar del ser”. Pero ¿qué significan estos conceptos y cómo se relacionan con una etnografía que trascienda a Redfield y su herencia del pueblo maya tradicional en el eterno yin/yang de continuidad/cambio? ¿Qué es la etnografía?

En primer lugar, señalemos que estos capítulos son etnografías en el sentido amplio del concepto. Las etnografías son descripciones y análisis parciales de la vida cultural y la experiencia de un pueblo, incluidas sus acciones y elecciones sobre cómo vivir, qué hacer y cómo crear significado en situaciones que pueden no controlar. Sí. Las etnografías son escritas por antropólogos formados por la maquinaria educativa del mundo académico para escribir y pensar de maneras específicas. Los capítulos de las secciones II y III son antropológicos en este sentido heredado y tradicional. Y, sin embargo, nótese cómo rompen el paradigma redfieldiano: en la Sección II: *U tsikbalil k'áax: diálogos etnográficos desde el ikenal y le ecología'o*, los autores profundizan en el modo en que la ecología, la selva, el medioambiente son un lugar propio del ser que está en “diálogo” multidimensional

y de múltiples capas con los pueblos y comunidades mayas. Estos autores escriben desde los lugares disciplinarios de la antropología cultural, la ecología cultural y la etnografía del medioambiente. Estos capítulos contribuyen a comprender cómo los procesos políticos y económicos de alcance regional e incluso global son actores en los que participan los pueblos mayas.

En la Sección III: *Wüinik, kaaj, myáatsil*: diálogos de(l) “ser” dentro y entre la comunidad y la cultura los autores escriben desde los lugares disciplinarios de la etnografía y la sociología para reconsiderar los objetos de estudio clásicos en el campo de la antropología cultural: persona, pueblo, cultura. Estos colaboradores rompen con el enfoque tradicional redfiel-diano de diversas maneras, en primer lugar descartando el tedioso drama del cambio frente a la continuidad. Estos autores ilustran que la cultura y las comunidades mayas son un proceso de devenir y desenvolvimiento de negociación, no de una “tradición auténtica” preexistente, estable e inmutable, y de un “cambio externo”, sino más bien de visiones fluidas y momentáneas de lo que es el pasado y de lo que puede ser el presente. Estos capítulos ofrecen análisis etnográficos que exploran las relaciones dinámicas —el *tsikbal*— entre las personas, la comunidad y la cultura que constituyen las formas de ser y de experimentar el ser maya (o no maya). Estos autores rompen y queman el imaginario antropológico impuesto de lo maya para crear nuevos imaginarios de lo maya.

Más allá de los géneros narrativos tradicionales de la antropología académica existen otras formas y modos de documentar, analizar, explicar e interpretar la cultura. Los medios sociales digitales en los que constituimos nuestros seres y comunidades fenomenológicas y culturales también son etnografías. Son etnografías cotidianas que documentan la vida y la experiencia diarias. La diferencia significativa de la etnografía como proyecto “académico” —si es que puede proponerse tal significado— es el valor analítico de la reflexión con una visión de compromiso colectivo y ético. Así, la literatura, la ficción, la poesía, el teatro, la música, la pintura, la fotografía y las artes gráficas son formas de producción cultural que también deben entenderse como etnografías. Son formas y medios de “autoetnografía”. Sección IV: *Tu yiknal u ts'übil maaya*: etnografía maaya a través de la poesía y ficción, los colaboradores no solo presentan folklore, narrativas,

poesía, sino que analizan e interpretan los significados vivenciales de la maya. Así, la poesía y la ficción, así como los comentarios de estos textos, son formas y modos de etnografía por su revelación de la fenomenología del ser maya. Algunos de estos capítulos están escritos por personas étnicamente mayas, mientras que otros están escritos por dzulo'ob (personas que no se identifican como mayas). Algunos escritos en el lugar de ser maya y otros son comentarios sobre los escritos desde el lugar de ser maya.

En la sección final, *Sección V: U tsikbalil iknal: tu yiknal leti'o'ob y el lugar etnográfico del tsikbal*, los autores escriben explícitamente en los géneros de la geografía cultural, la antropología y la lingüística antropológica para analizar el lugar del tsikbal en el pensamiento y la experiencia mayas. Juntos, estos capítulos finales contribuyen a un campo emergente de comprensión —la filosofía maya— al analizar la inherente “racionalidad lógico-significativa” (para usar la famosa frase de Clifford Geertz) inmanente a las formas mayas de hablar, actuar y hacer. Al hacerlo, estos autores contribuyen a una conversación significativamente nueva sobre el lugar de la etnografía en la cultura maya, así como el lugar del *tsikbal* en la etnografía de la cultura maya: *tu yiknalo'ob y el lugar etnográfico del tsikbal*. Abren nuevos campos de estudio y nuevos enfoques.

En conjunto, este volumen, compuesto por estas innovadoras contribuciones, aporta algo aún mayor y más grande. Esta obra consigue algo que debería haberse hecho hace mucho tiempo. Para comprender mejor este logro, consideremos una analogía, es decir, consideremos esta colección de investigaciones antropológicas y afines como la encarnación de un jmèen. Si bien los capítulos individuales han realizado las diversas tareas colectivas y separadas asociadas con la preparación de una nueva milpa —cortar, desbrozar, quemar el monte, plantar, deshierbar y proteger el cultivo— este libro en sí mismo, como unidad integrada, es jmèen: Este jmèen —libro hace looj (limpieza) para k'eex (redimir) el kool (campo) de la antropología maya y así renovar el *sujny* (fertilidad) de este campo para un nuevo ciclo de producción. Este volumen hace el trabajo del jmèen. Y los autores te entregan sus capítulos como ofrendas de alimento para que pienses, comas y sueñes. He aquí, pues, querido lector, la ofrenda para que la tomes. Come, querido lector, este *hanlikool* para una antropología nueva, redimida y limpia. *Hante'ex*.

Referencias

- Armstrong-Fumero, Fernando. 2012. *Elusive Unity: Factionalism and the Limits of Identity Politics in Yucatán, México*. Boulder: University Press of Colorado.
- Astor-Aguilera, Miguel Astor. 2010. *The Maya World of Communicating Objects: Quadripartite Crosses, Trees, and Stones*. University of New Mexico Press.
- Bianet Castellanos, M. 2010. *A Return to Servitude: Maya Migration and the Tourist Trade in Cancún*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bianet Castellanos, M. *Indigenous Dispossession: Housing and Maya Indebtedness in Mexico*. Readwood City: Stanford University Press.
- Breglia, Lisa C. 2013. *Living with Oil: Promises, Peaks, and Declines on Mexico's Gulf Coast*. Austin: University of Texas Press.
- Breglia, Lisa C. *Monumental Ambivalence*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Castañeda, Quetzil E. 2021. "Buscando espiritualmente a los Mayas': hacia un enfoque decolonial de las espiritualidades mayas de la Nueva Era." *Ciencias Sociales y Religión*, 23 DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15166>
- Castañeda, Quetzil E. "Policing Illegalities in a UNESCO World Heritage Site". Manuscrito inédito.
- Castañeda, Quetzil E. 2009. "The 'Past' as Transcultural Space: Using Ethnographic Installation in the Study of Archaeology." *Public archaeology* 8 no. 2–3: 262–282
- Castillo Cocom, Juan A. 2005. "It Was Simply Their Word': Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the Politics of Respect," *Critique of Anthropology*, 25, no. 2: 131–155.
- Castillo Cocom, Juan A. and Quetzil E. Castañeda. 2021. "Visión Etnográfica: Imaginar El Iknal Maya." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26 no. 1: 10–24. <https://doi.org/10.1111/jlca.12543>.
- Castillo Cocom, Juan A. and Quetzil E. Castañeda. 2002. "Deciphering the Archaeology Glyph: The Experience as Fiction," Conferencia pronunciada en el American Anthropological Association Annual Meeting, New Orleans.

- Coe, Michael D. and Stephen Houston. 2022. *The Maya*. Tenth Edition. London: Thames and Hudson.
- Córdoba Azcárate, Matilde. 2020. *Stuck With Tourism: Space, Power, and Labor in Contemporary Yucatan*. Berkeley: University of California Press.
- Hernández Reyna, Miriam y Juan Ariel Castillo Cocom. 2021. “Ser o no ser indígena’: Oscilaciones Identitarias dentro de la Interculturalidad de Estado en México,” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26, no. 1: 147–171.
- Hervik, Peter. 1999. *Mayan People Within and Beyond Boundaries: Social Categories and Lived Identity in the Yucatán*. Amsterdam : Harwood Academic Publishers.
- Himpele, Jeffrey and Quetzil E. Castañeda. 1997. *Incidents of Travel in Yucatán*. Watertown, Ma: Der. USA: Documentary Educational Resources.
- Kintz, Ellen. 1990. *Life under the Tropical Canopy: Tradition and Change Among the Yucatec Maya*. Fort Worth: Holt, Rinehart, and Winston
- Loewe, Ronald. *Maya or Mestizo?* 2010. Toronto: University of Toronto Press.
- Martinez-Reyes, Jose E. 2016. *Moral Ecology of a Forest: The Nature Industry and Maya Post-Conservation*. Albuquerque: University of Arizona Press.
- Mathews, Jennifer P. 2009. *Chicle: The Chewing Gum of the Americas, From the Ancient Maya to William Wrigley*. Albuquerque: University of Arizona Press.
- Restall, Matthew and Amara Solari. 2020. *The Maya: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Reyes-Foster, Beatriz M. 2019. *Psychiatric Encounters: Madness and Modernity in Yucatan, Mexico*. New Brunswick New Jersey: Rutgers University Press.
- Rhodes, Catherine R. 2016. “Making Maya Linguistics, Making Maya Linguists: The Production of Maya Scientific Expertise and Models of Personhood in the Yucatan Today.” Tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania. <https://repository.upenn.edu/edissertations/2548>
- Rhodes, Catherine R. 2024. *Beyond Maya, Beyond Modern: Linguistics, Higher Education, and Theorizing Demodernity in Yucatán*. Austin: University of Texas.

- Taylor Sarah R. 2018. *On Being Maya and Getting By: Heritage Politics and Community Development in Yucatán*. Albany, NY: IMS Culture and Society.
- Walker, Cameron Jean. 2011. *Heritage or Heresy: Archaeology and Culture on the Maya Riviera*. University of Alabama Press.

Acerca de los autores

José Crisanto Franco Moo

Es doctor en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Master en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones José María Luis Mora y Licenciado en Humanidades por la Universidad Autónoma de Campeche. En el 2018 fue reconocido con el Premio Salvador Azuela que otorga el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM). Es articulista en los periódicos Diario de Yucatán y La Jornada Maya. Sus líneas de Investigación se abocan a la historia regional y la geopolítica de Yucatán en los siglos XIX y XX. Desde el 2018 se desempeña como Consejero ciudadano del Distrito 1 en el INE, en el estado de Yucatán.

Hugo René Ballado Poot

Egresado de la licenciatura en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo) con mención honorífica, actual académico del Centro de Estudios Educativos A.C. con el proyecto Xímbal Kaambal en comunidades de Quintana Roo, traductor de español, maya e inglés, investigador y docente de lengua maya adscrito a la UIMQRoo.

Como investigador ha desarrollado estudios sobre temas antropológicos y educativos. Ha participado en un libro titulado *Prácticas Interculturales en Comunidades Mayas* de la Colección Maya'on e Identidad Cultural y en el portal web del Instituto Federal de Telecomunicaciones. hugo.ballado@uimqroo.edu.mx

Donny Limber de Atocha Brito May

Nació en Sihó, Yucatán el 23 marzo de 1973. Estudió la licenciatura en Educación Artística en el Instituto Campechano y la maestría en Educación Intercultural en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

(UIMQRoo). Premios y distinciones: Mención honorífica XIX Premio Peninsular de Poesía “José Díaz Bolio” con el poemario “Una pluma en alas sueltas” (2019). Premio Internacional de Poesía del Mundo Maya “Waldemar Noh Tzec” (2015). Premio Regional de Cuento en Lenguas Indígenas con la obra “Un Día a Lado de Don Isidro” (2011). Mención honorífica en el Concurso Regional de Cuento en Lenguas Indígenas con la obra “La Sagrada Piedra Del Venado” (2009). Premio Nacional de Literatura Indígena “Waldemar Noh Tzec” en Calkiní, Campeche (2008). Actualmente trabaja como Profesor Investigador de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo y es miembro actual del Sistema Nacional de Creadores de Arte (SNCA). donny.brito@uimqroo.edu.mx

Sarah Alice Campbell

Sarah Campbell es profesora del teatro, pedagogía teatral, y dramaturgismo a la Universidad de Idaho, en estados unidos. Es en cargo de los áreas de pedagógica teatral y el dramaturgismo en el departamento de teatro. Fue doctorada de teatro en 2018 de la Universidad de Indiana y también tiene certificación posgrado en los Estudios de Latinoamérica y el Caribe de la Universidad de Indiana. Sus investigaciones se enfocan en teatro en maya. Ella es una dramaturgista, directora del teatro y crítica del teatro. También es artista de circo (el aro aéreo) y enseña el aro a la Universidad de Idaho. sarahcampbell@uidaho.edu

Jorge Capetillo Ponce

Graduado de la New School for Social Research en Nueva York, actualmente Jorge Capetillo es profesor asociado de Sociología en la Universidad de Massachusetts Boston (UMASS). Antes de llegar a UMASS Capetillo fue director ejecutivo del Instituto Cultural Mexicano de Nueva York, asesor de la decana de Ciencias Sociales en la New School, y de organizaciones latinas en Nueva York y Boston. Ha publicado cerca de 100 ensayos y artículos sobre temas como teoría social, raza y etnia, arte, migración, medios de comunicación, estudios latinos, el Caribe, y relaciones México-Estados Unidos. Es editor de tres libros: uno sobre la imagen

periodística de México en Estados Unidos, otro sobre la obra de Michel Foucault, y uno más sobre migración internacional. Su último libro es una colaboración con el fotógrafo mexicano Juan San Juan y el tema es la arquitectura surrealista de Edward James en el pueblo de Xilitla en San Luis Potosí. Desde el 2019 su interés académico se ha centrado en el estudio y análisis del Tren Maya. jorge.capetillo@umb.edu

Quetzil E. Castañeda

Quetzil Castañeda Castañeda (Ph.D. 1991 Universidad de Albany—Universidad Estatal de Nueva York). Ha sido catedrático en la Universidad de Houston, Universidad de Hawai'i, Princeton University, y la Universidad Autónoma de Yucatán. Desde 2010 es senior lecturer en Indiana University. En 2003 fundó el Open School of Ethnography and Anthropology (OSEA) para compartir programas de intercambio cultural con comunidades Màaya y entrenamiento en etnografía (www.osea-cite.org). Además de su libro sobre el desarrollo del turismo en Chichén Itzá y su documental, ha coeditado tres libros sobre la cultura maya, turismo, la arqueología, y patrimonio; y ha publicado mas de cuarenta artículos y capítulos en relación de sus investigaciones sobre la ética antropológica, métodos de etnografía, y los discursos sobre los mayas. Actualmente termina el primer libro de curso completo para enseñar maaya a hablantes nativos de inglés. Es cofundador con Edber Dzidz Yam, Adrián Cetina Catzin, y Jaime Chi Pech del grupo de investigadores quienes realizan el primer diccionario completo con explicaciones de las palabras maaya en maaya. quetzil@osea-cite.org

Juan A. Castillo Cocom

Es doctor of Philosophy (Ph.D) in Sociology por la Florida International University, Master of Arts in Comparative Sociology por la Florida International University y licenciado en Ciencias Antropológicas en la Especialidad de Historia por la Universidad Autónoma de Yucatán. Actualmente se desempeña como Profesor Investigador en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.

Explora la variabilidad y situacionalidad de las identidades mayas conceptualizándolas como estrategias iknalíticas para evadir los procesos discriminatorios de marginación sociocultural. Se aproxima a través del *iknal*, concepto filosófico maya, a la comprensión de la esencia del ser, la existencia, la realidad, la experiencia, el tiempo y la fluidez omniausente, omniaubicua y omnipresente del tiempo y del espacio corporal. nachikokom@gmail.com

Adrián de Jesús Cetina Catzín

Es Licenciado en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Tiene una maestría en Estudios Globales y Socioculturales por la Universidad Internacional de Florida. Es Doctor en Estudios Globales y Socioculturales por la Universidad Internacional de Florida. Actualmente es profesor- investigador de tiempo completo en la Universidad Intercultural de Campeche, adscrito a la licenciatura en Lengua y Cultura Maya. Sus temas de investigación incluyen identidad étnica, indigeneidad, cosmovisión y pensamiento maya peninsular, estudios culturales y estudios.

Rosa Carolina Dzib Suaste

Originaria de Ignacio Zaragoza Quintana Roo, es licenciada en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Desarrolló interés en la poesía durante su estancia en la universidad, cuando tomo una clase de escritura creativa con el Mtro. Wildernain Villegas. En el 2018, tres de sus poemas fueron publicados en la compilación del premio Ariadna de poesía.

En 2020 se unió a la Colectiva Feminista Ajal Yaakun en donde ha colaborado en proyectos comunitarios enfocados en temas de derechos humanos de las mujeres y prevención de la violencia de género. Actualmente se desempeña como promotora comunitaria de los derechos de las mujeres indígenas y afromexicanas del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. carolina.suaste16@gmail.com

Edber Enrique Dzidz Yam

Edber, originario de Quintana Roo, México, habla la lengua maya (Maa-yat'aan). Se graduó con una maestría en lingüística indoamericana del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX). Está en el tercer año del programa de doctorado en antropología [lingüística] en la Universidad de Nuevo México. Ha enseñado maya en la Escuela Abierta de Etnografía y Antropología en Pisté Chichén Itzá, Yucatán y, actualmente, en la Universidad de Nuevo México. Edber y Quetzil Castañeda (Indiana University) son coautores de un libro para enseñar maya a hablantes nativos de inglés.

Sus intereses de investigación se encuentran en la antropología, la lingüística y la antropología lingüística. Los temas que le interesan en sus estudios son los efectos de las políticas lingüísticas/culturales en las experiencias de los hablantes, así como el fortalecimiento de la lengua y la socialización infantil. edyam@unm.edu

Paulino Eleazar Ek Martín

Licenciado en Lengua y Cultura por la UIMQRoo y maestro en Educación por la UABC. Ha sido profesor de lengua maya en el Instituto de Lenguas y Culturas Na'atik de Felipe Carrillo Puerto, Q. Roo, en el Instituto de la Cultura y las Artes de Quintana Roo y en el Telebachillerato Comunitario del estado de Yucatán, plantel Mayapán, así como docente de asignatura en el área de Humanidades y taller de Lectura y Redacción en el Centro de Capacitación Ascendo de Tijuana, Baja California y en el Centro de Estudios Técnicos en Computación de Oxxutzcab, Yucatán. Actualmente, es profesor de tiempo completo del Centro Regional de Educación Normal "Javier Rojo Gómez" (CREN JRG) y asesor de tesis de licenciatura. Sus temas de interés en la investigación se relacionan con la interculturalidad, la educación rural, la lengua y cultura maya desde una cosmopercepción comunal. paulino@crenjrg.edu.mx

Miguel Ángel del Carmen Eljure Carrillo

Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Yucatán, dedicado a la producción y venta de textiles como el canevá y administrar la empresa familiar; desde muy joven fue un promotor deportivo y deportista, principalmente jugador de fútbol soccer, como mediocampista, formando parte del equipo del Club Libanés y del Centro Universitario Montejo donde cursó su bachillerato y fue directivo durante diez años de la Liga de Fútbol Infantil y Juvenil Marcelino Champagnat. A la fecha continúa jugando fútbol en la Liga de Veteranos y ejerciendo su profesión de abogado, sin dejar su actividad de comerciante. migueljure8@hotmail.com

Mélissa Gauthier

Mélissa Gauthier (Ph.D. 2009 Universidad Concordia) es profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Victoria, Canadá, y trabaja sobre temas relacionados a los estudios fronterizos, la fayuca, las economías de frontera y la globalización desde abajo. El trabajo de campo que llevo a cabo en la frontera México-Belice fue financiado por una beca posdoctoral del Fondo de Investigación de Quebec - Sociedad y Cultura que le permitió realizar una estancia posdoctoral en la Universidad de Binghamton – Universidad Estatal de Nueva York) donde fue profesora visitante del departamento de antropología. meligau@uvic.ca

María Guadalupe Ibarra Ceceña

Doctora en Economía, con especialidad en Recursos Naturales y Desarrollo Sustentable por la UNAM. Profesora de tiempo completo de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), adscrita al área de investigación y posgrado, perfil deseable PRODEP, investigadora nacional SNI I-CONAHCyT e Investigadora Honorífica del SSIyT-CONFIE.

Formadora de recursos humanos como directora y asesora de tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Participación en eventos académicos nacionales e internacionales, como ponente en congresos, panelista en conversatorios y conferencista magistral. Como investigadora ha desarrollado proyectos desde la interculturalidad, desarrollo sostenible, perspec-

tiva de género y la gestión de la calidad. Cabe destacar su producción científica, (libros, capítulos de libro, artículos de investigación y difusión).

Rectora de la UAIM, electa, de marzo 2017 a marzo 2021. Coordinadora general de investigación y posgrado de abril 2021 a agosto 2022. Actualmente se encuentra iniciando su segundo año de estancia posdoctoral por México de CONAHCyT en la UIMQRoo. mgibarra@uaim.edu.mx

Deira Jiménez-Balam

Doctora en Teoría e Investigación del Comportamiento por la Universidad Federal de Pará, Brasil. Maestra en Ciencias con especialidad en Ecología Humana por el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN. Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Yucatán, graduándose con honores. Cuenta con perfil deseable PRODEP y es Candidata a Investigadora Nacional SNII CONAHCyT.

Ha sido ponente en diversos congresos a nivel nacional e internacional. Sus intereses de investigación giran en torno a: estudios de la niñez maya, emociones y socialización de emociones entre los mayas, aprendizaje de conocimiento medicinal tradicional, aprendizaje en contextos indígenas, y salud mental y cultura. Cuenta con dos libros publicados en coautoría, capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. Le interesa la intersección entre la ciencia y el arte, por ello ha colaborado con proyectos que promueven las vocaciones científicas y artísticas de las niñas y niños mayas. xdeira@gmail.com

José E. Martínez-Reyes

Ph.D. (2004 Universidad de Massachusetts-Amherst). Actualmente catedrático asociado de la Universidad de Massachusetts Boston. Ha sido catedrático en la Universidad de Puerto Rico. Autor de “Moral Ecology of a Forest: The Nature Industry and Maya Post-Conservation” (University of Arizona Press 2016). Ha hecho trabajo de campo sobre la cultura y ecología del manejo de bosques en México, Puerto Rico, Fiji y Galicia (España). Actualmente termina un libro tentativamente titulado *Guitars for a Delicate Planet: A Political Ecology of Our Sonic Desires* sobre la ecología política de producción de caoba y la industria global de la guitarra. jose.martinez-reyes@umb.edu

Marx Navarro Castillo

Graduado con mención honorífica de la licenciatura en Arqueología en 2004. Obtuvo sus grados de maestría y doctorado en State University of New York-Albany. Experiencia como académico e investigador en Estados Unidos y México.

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el 2017, perfil deseable PRODEP, miembro del Consejo Consultivo del Instituto de Ciencias, Tecnología e Innovación de Chiapas, galardonado con las becas Fulbright-García Robles, DeCormier Memorial Scholarship y CONAH-CYT tanto para estudios de doctorado como su respectiva repatriación en 2015. Ha escrito en revistas arbitradas en México, Estados Unidos, Alemania, Austria, Costa Rica y Brasil y la publicación de dos libros uno como autor y otro como editor. Asimismo, ha colaborado en procesos de divulgación de la ciencia en programas de radio y televisión. Ha dirigido tesis tanto de licenciatura como a nivel posgrado. marxnavc@yahoo.com

Laura Otto

Laura Otto es profesora de Antropología Rural en la Universidad de Würzburg. Anteriormente enseñó en la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno, la Universidad de Bremen, la Universidad de Viena y la Humboldt Universität zu Berlin. Su investigación en México (desde 2019) se centra en cuestiones de justicia ambiental, la pertenencia y la transformación costera en el contexto del alga *Sargassum*, que ha estado recalando en las playas del Caribe desde 2015. laura.otto@uni-wuerzburg.de

Rita M. Palacios

Es doctora en literatura latinoamericana por la Universidad de Toronto y es profesora en School of Interdisciplinary Studies en Conestoga College en Kitchener, Ontario, Canadá. Se especializa en literatura maya contemporánea escrita en Guatemala y México vista desde una lente descolonial y con un enfoque de género. Ha escrito artículos sobre literatura, arte y performance indígena y en 2019 publicó el libro *Unwriting Maya Literature* (Describir la literatura Maya) con Paul M. Worley de Appalachian State University. rita.palacios@gmail.com

Ismael Eliezer Tun Canul

Licenciado en Lengua y Cultura con mención especial por la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (IUMQRoo). Forma parte de la generación [2019] – [2023], en proceso de culminar su título y cédula profesional, respaldado por su acta de examen profesional y constancia de término de estudios. Su experiencia internacional se fortaleció en la University of Lethbridge durante un intercambio académico en Canadá por la beca Emerging Leader of the Americas Program (ELAP). Demostró su pasión por la enseñanza como asistente de Español como Segunda Lengua durante su estancia. Además, ha ejercido roles de liderazgo en educación comunitaria en el Consejo Nacional del Fomento Educativo (CONAFE) en el periodo 2018 a 2019 . Actualmente se destaca como Asesor de Hospitalidad en el Grand Sirenis Riviera Maya Resort & Spa. ismael.tun@uimqroo.edu.mx

Angel Abraham Ucan Dzul

Maestro en Educación. (UNID) licenciado en Lengua Inglesa (UQRoo). Profesor de tiempo completo en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Sus líneas de investigación son Educación y Políticas de Identidad e Innovación Educativa en Contextos Interculturales. Ha coordinado los Seminarios Maya'on e Identidad Cultural desde el 2013. Se interesa en la creación de materiales didácticos en lengua maya, traducción y la enseñanza del maya yucateco. Es cotraductor de la Carta de la Tierra en lengua maya, autor del libro digital *Yáax Jaatsil Maayt'aan* y ha colaborado en la coordinación de diversos libros. Participó en el Microsoft HUB-Translator. Ha impartido talleres de lengua maya a nivel nacional e Internacional. angel.ucan@uimqroo.edu.mx

Alina Dianela Ballote Blanco

Maestra en Educación y licenciada en Lengua Inglesa, ambos grados de la Universidad de Quintana Roo. Profesora e investigadora de tiempo completo en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo) y es miembro del Cuerpo Académico de Educación y Cultura (CAEC).

Ha coordinado los Seminarios Mayaon e Identidad Cultural, el Segundo Encuentro Peninsular: Cosmogonía, Tradiciones y Costumbres en la Enseñanza de la Lengua maya y coordinó el libro *Ensayo Breves: Cosmogonía, Tradiciones y Costumbres en la Enseñanza de la Lengua Maya*. Es coautora del libro: *Yaax Jáatsil Maya Táan*. Líneas actuales de trabajo académico: educación, enseñanza de lenguas y retos de la integración TIC en la educación. alina.ballote@uimqroo.edu.mx

Alberto C. Velázquez Solís

Es maya yucateco. Doctor en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) unidad sureste con sede en San Cristóbal de las Casas Chiapas. Actualmente es profesor-investigador de la Universidad Intercultural de Campeche. Es Candidato al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Es miembro del grupo de Trabajo “Cuerpos, Territorios y Resistencias” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT CUTER-CLACSO).

Sus principales líneas de investigación son: Defensa del territorio y derechos humanos en la península de Yucatán; Cosmovisión, identidad y pensamiento filosófico maya. Es autor del libro: *U tookchajal u lu'umil u k'áaxil Maaya kaaj. Arrebató/defensa del territorio y el monte del Pueblo Maya*, coeditado por la Cátedra Alonso, CLACSO y la cooperativa editorial Red Transnacional Otros Saberes (Retos). Autor de diversos capítulos de libros y revistas científicas. Funge como antropólogo perito en diversos juicios de amparo relacionados con la defensa del territorio maya. Alberto.velazquez.doc@uicam.edu.mx

Wildernain Villegas Carrillo

Es licenciado en Educación Secundaria y maestro en Educación Intercultural. Ha merecido reconocimientos nacionales e internacionales entre los que destacan el Premio Netzahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas 2008, el Campeonato Latinoamericano de Oratoria en Lenguas Maternas “Gran señorío de Xaltocan 2011” y el Premio Internacional de Poesía del Mundo Maya “Waldemar Noh Tzek” 2014. En 2017, su poema *Ja'káax/Aguaselva* fue musicalizado como pieza de ópera y ganó el

Certamen Internacional de Ópera Maya. Ha publicado once libros: uno como coeditor y crítico literario; siete como autor, entre los que figuran los galardonados *U k'aay Ch'ibal/El canto de la Estirpe*, *U k'unbal t'aan/Ofrenda de la voz* y *K'úak ku loolankil/Fuego que florece*, y tres como traductor. Ha sido miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte. wildernain.villegas@uimqroo.edu.mx

S. B. West

S. B. West recibió su doctorado en Letras Hispanoamericanas con especialidad en Teoría Crítica por la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, Estados Unidos y es profesora asociada de instrucción en la Northwestern University. Su investigación ha sido publicada en *South Atlantic Quarterly* y la *Revista de Estudios Hispánicos*, y está enfocada en el poder político del texto en la así llamada Guerra de Castas de la península maya. Su libro *On Autonomy and Abolition in Yucatán's Caste War* [*Sobre la autonomía y la abolición en la Guerra de Castas de Yucatán*] se encuentra actualmente bajo revisión. sbwest@northwestern.edu

Sarah A. Williams

Sarah A. Williams recibió su doctorado en Antropología Médica por la Universidad de Toronto, en Canadá, y es profesora asistente en la University of Connecticut. Su investigación ha sido publicada en *Social Science and Medicine* y *Medical Anthropology Quarterly* y está enfocada en la partería y derechos humanos en salud perinatal en México y Canadá. sarah.a.williams@uconn.edu

Paul M. Worley

Paul Marcus Worley es professor de español y director de la Facultad de Languages, Literatures, and Cultures en Appalachian State University. Escrito con Rita M. Palacios, su libro *Unwriting Maya Literature: Ts'üib as Recorded Knowledge* (*Des-escribir la literatura maya: una propuesta desde el ts'üib*; 2019) recibió una mención honorífica en el Premio LASA-México 2020 para el mejor

libro en Humanidades. Es autor de *Telling and Being Told: Storytelling and Cultural Control in Contemporary Yucatec Maya Literatures* (*Contar y ser contado: Los cuentacuentos y el control cultural en la literatura maya yucateca*; 2013; performances de este proyecto se encuentran en tsikbalichmaya.org), un becario Fulbright, y en 2018 ganó el Premio Sturgis Leavitt del Southeastern Council on Latin American Studies. Aparte de su trabajo académico, ha traducido las obras de los escritores indígenas Hubert Malina, Adriana López, Manuel Tzoc, y Ruperta Bautista, entre otros. worleypm@appstate.edu

Zachary G. Brandner

Originario de Texas, Zachary G. Brandner completó su doctorado en español en la Universidad de Texas Tech en 2022. Su tesis se centra en la política decolonial de la escritura, la traducción y la lectura de la literatura contemporánea maya de la península de Yucatán. Ha impartido diversos cursos de lengua desde 2015, así como seminarios de literatura que abarcaron la producción cultural en América Latina desde el período colonial hasta la actualidad, ganándose múltiples premios por su dedicación al éxito de sus alumnos. Brandner ha ocupado cargos de docencia en Texas Tech University, Lafayette College y Hendrix College donde sirve actualmente. Ha dirigido cursos en España y en México, y ha presentado su trabajo en numerosas conferencias en Estados Unidos y en el extranjero. brandner@hendrix.edu

T'áalk'u' Ikna'lt'íko: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas

Se terminó de imprimir en marzo de 2024

en los talleres de Astra Ediciones

Av. Acueducto No. 829

Colonia Santa Margarita, C. P. 45140

Zapopan, Jalisco, México.

33 38 34 82 36

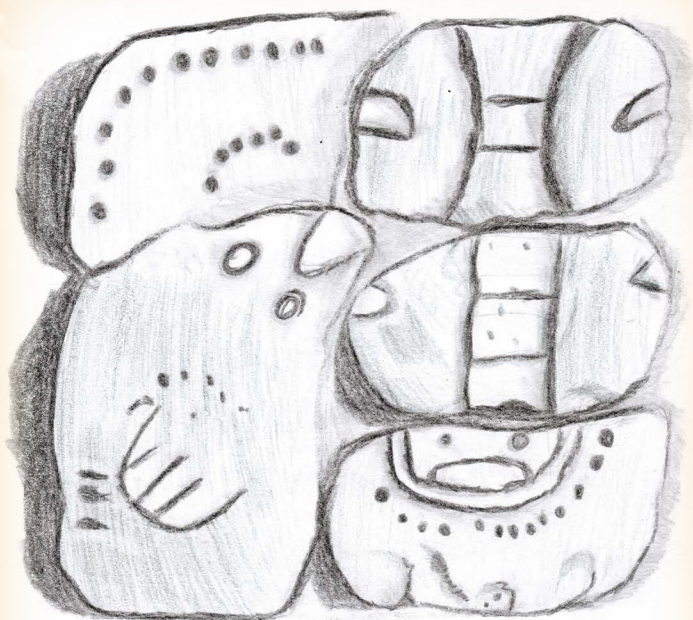
E-mail: edicion@astraeditorial.com.mx

www.astraeditorialshop.com

Impresión digital con interiores en papel bond 75g

El tiraje consta de 300 ejemplares.

“T’áalk’u’ Ikna’lítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas” es un libro que ilustra varios aspectos del pensamiento maya y su interconexión con el iknal, asociación clave para promover la difusión de la cultura maya y el pensamiento filosófico maya. La obra reúne valiosos aportes de reconocidos pensadores e investigadores de la UIMQROO y de otras universidades de Estados Unidos, Canadá y Alemania que reflexionan sobre los fenómenos socioculturales, ecológicos, educativos, lingüísticos, históricos y literarios en un dialogo constructivo que busca implementar el respeto a la diversidad cultural, lo que constituye un buen intento para establecer una sociedad más justa y equitativa para todos.



Mark

ISBN: 978-607-8964-04-8



9 786078 964048

