

Territorios mayas e interculturalidad

Ever Canul Góngora
Jorge Capetillo
Coordinadores



Territorios mayas e interculturalidad



Territorios mayas e interculturalidad

Ever Canul Góngora
Jorge Capetillo
(*Coordinadores*)



Territorios mayas e interculturalidad: Autores-**Coordinadores**: Ever Canul Góngora y Jorge Capetillo. — *Guadalajara, México. 2024.*

214 p. 23 cm.

D. R. © copyright 2024. Ever Canul Góngora y Jorge Capetillo.

ISBN: **979-13-87631-37-6**

DOI: **<https://doi.org/10.61728/AE24003063>**



Esta investigación fue arbitrada bajo el método “doble ciego” por especialistas en la materia.

Edición y corrección: **Astra ediciones**

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotográfico, electrónico, por fotocopia, cualquier otro existente o por existir; sin el permiso previo, por escrito, del titular de los derechos.

HECHO EN MÉXICO | MADE IN MEXICO

Contenido

Presentación	9
Capítulo 1	
De la agricultura tradicional a la “moderna”. X-Pichil: una comunidad maya	13
<i>Juan A. Castillo Cocom</i>	
<i>Roland Ebel</i>	
Capítulo 2	
Los calendarios mayas y sus usos dentro de la sociedad maya contemporánea	49
<i>Miguel Ángel Cat Colli</i>	
<i>Wilberth Ucán Yeb</i>	
Capítulo 3	
Entre el <i>ajpuul yaaj</i> y el <i>jmeen</i> . Limpia, adivinación y curación en los mayas de la península de Yucatán	73
<i>Alberto C. Velázquez Solís</i>	
Capítulo 4	
<i>U k'i'inil ojelajilo'ob</i> : una propuesta pedagógica para la discusión de la(s) epistemología (s) y la Interculturalidad	93
<i>Gabriel Jesús Santos Cuevas</i>	
<i>Marx Navarro Castillo</i>	
Capítulo 5	
Patrimonio biocultural de los pueblos originarios: (Des)patrimonialización y el derecho al pueblo	109
<i>Adrián D. Cetina-Catzín</i>	

Capítulo 6

La mentoría en la formación docente: el caso de
la licenciatura en Lengua y Cultura.....129

Hermilo Gómez Hernández

Marlene Margarita Chuc Maldonado

Capítulo 7

La cartografía social y las historias de vida en los
estudios de turismo: el caso del pueblo mágico de Bacalar,
Quintana Roo157

Adriana Maricela Caballero Medina

Ever Canul Góngora

Capítulo 8

Los trenmayeros: un ensayo sobre la otredad.....175

Jorge Capetillo Ponce

Capítulo 9

Temporalidad, familia y la guerra de castas en el ensayo
histórico de Serapio Baqueiro Prevé.....191

S. B. West

Acerca de los autores.....207

Introducción

En el corazón de la diversidad cultural de Mesoamérica, las comunidades mayas contemporáneas se erigen como un testimonio vivo de la riqueza histórica, lingüística y espiritual que ha perdurado a lo largo de los siglos. Lejos de ser reliquias de un pasado remoto, los pueblos mayas han demostrado una extraordinaria capacidad de resistencia y adaptación frente a las transformaciones políticas, económicas y sociales que han marcado su territorio desde la llegada de los colonizadores españoles hasta la época de globalización actual.

Este libro busca adentrarse en las complejidades de la vida cotidiana de las comunidades mayas en el presente. Aquí exploraremos sus tradiciones ancestrales, que aún laten con fuerza en diversos rituales, formas de organización social, cosmovisión y prácticas agrícolas. Pero también daremos voz a las transformaciones que estas comunidades han enfrentado: el impacto del turismo, la migración, los movimientos por la autonomía indígena y la lucha por la preservación de sus lenguas, tradiciones y ecosistemas frente al avance de la homogenización cultural.

Se incluyen nueve capítulos de autores tanto de México como del extranjero. Los temas van desde una exploración de las principales técnicas agrícolas tradicionales en Yucatán (Capítulo 1), pasando por una descripción de los históricos calendarios mayas solares y lunares y su función dentro de comunidades mayas contemporáneas (Capítulo 2), hasta las formas antagónicas del "*j'meen*" y el "*aipul yaj*" en los procesos de salud/enfermedad, y la lógica entre el bien y el mal en las comunidades (Capítulo 3).

También se abordan temas de pedagogía, ecología y transmisión cultural, como el desarrollo de la Universidad Intercultural de Campeche, de reciente creación, y sus retos sociales, culturales y pedagógicos (Capítulo 4); las habilidades docentes de los futuros profesores en la licenciatura de lengua y cultura maya (Capítulo 6); y una discusión del término "patrimonio biocultural" y su aplicación a los pueblos originarios, destacando sus aportes para la conservación de la biodiversidad (Capítulo 5).

Los capítulos 7 y 8 se enfocan en las transformaciones socioespaciales producto del turismo y la migración, entre otros factores. Uno es un estudio de cartografía social que analiza críticamente el crecimiento turístico en Bacalar (Capítulo 7), y el otro es un análisis sociológico del tren mayero y su impacto en las vidas de las comunidades (Capítulo 8). El Capítulo 9 ofrece una nueva y original lectura de los escritos de Serapio Baqueiro sobre la Guerra de Castas, apuntando que fue la alta clase regional del siglo XIX la que promovió una imagen de mayor conflicto.

Al presentar estos estudios y narrar estas historias, nuestro objetivo no es solo reconocer la vitalidad de los pueblos mayas, sino también resaltar su relevancia en los debates actuales sobre diversidad cultural, sostenibilidad y derechos humanos. En un mundo que a menudo olvida las raíces profundas de su humanidad, los mayas de hoy nos recuerdan que es posible mirar hacia el futuro sin renunciar a las enseñanzas del pasado.

Este viaje no solo nos invita a descubrir sus comunidades, sino también a reflexionar sobre nuestras propias conexiones con la identidad, la memoria y el territorio.

Jorge Capetillo Ponce

Ever Canul Góngora

Editores

Carrillo Puerto, Quintana Roo, México

Capítulo 1

De la agricultura tradicional a la “moderna”. X-Pichil: una comunidad maya¹

Juan A. Castillo Cocom
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo
Roland Ebel
Montana State University

<https://doi.org/10.61728/AE24003070>



¹ Esta contribución es una revisión y actualización del artículo de Ebel, R. y J. A. Castillo Cocom (2012). X-Pichil: From Traditional to “Modern” Farming in a Maya Community. World Academy of Science, Engineering and Technology (69), 1203-1213, 69, 1203-1213.

Resumen

Este trabajo explora las principales técnicas de manejo de los productores agrícolas de la zona central de la península de Yucatán con el fin de predecir las perspectivas para el desarrollo agrario y sociocultural de la región. El estudio de caso se realizó entre 2009 y 2011 en X-Pichil, perteneciente al municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México, una comunidad representativa de la zona que se caracteriza por la importancia de su agricultura tradicional y de subsistencia.

La metodología de nuestra investigación partió de encontrar formas consensadas —entre las personas de X-Pichil que colaboraron en esta investigación y nosotros— desde la horizontalidad para comprender los procesos observados. La recolección de datos se desarrolló a través de la observación participativa; se realizaron seis *tsikbalob* (conversaciones en maya) con personas representativas de X-Pichil de distinta edad, género, ocupación y etnicidad; se levantó una encuesta con 129 ejidatarios de la comunidad.

Los *tsikbalob* incluyeron datos biográficos de los productores y de sus familiares (en particular el campo laboral de sus hijos); información sobre sus parcelas (i.e., superficie, cultivos, suelos); principales datos sobre el manejo aplicado e información relacionada con la comercialización de la cosecha. La encuesta mostró un notable envejecimiento de la población agrícola activa en esta comunidad: un 94 % de los ejidatarios es mayor de 40 años, un 44 % mayor de 50, uno de cada 30 hijos de los ejidatarios quiere seguir trabajando en el sector primario —razón por la cual una gran parte de las parcelas es trabajada por jornaleros; un 64 % de las parcelas ya no se está realizando producción agrícola.

La investigación aportó una magnitud de datos demográficos, socioeconómicos y culturales a partir de los cuales se plantea la hipótesis de que la milpa tradicional y sus derivados habrán desaparecido hacia el año 2030. Opinamos que la única manera tanto de conservar los profundos cono-

cimientos ecológicos de los milperos como para garantizar la seguridad alimentaria en esta región es un cambio drástico en la producción y en el mercado. Vemos en la agroecología una alternativa que puede conducir a las respuestas requeridas para estos desafíos.

Xoot' ts'íbil

Le noj ts'íiba ku t'aan yóolal bix u ma'alo'ob meyajtal le kool men le kool-nalo'ob ti u petenil Yucatán. Le xooko' beetab ti u ja'abilo'ob 2009 yéetel 2011 tu kaajil X Pichil, u méek'tan kaajil Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México; tu'ux ku beetal úuchben paak'aálil.

Ti'al le xooko' tin kaxtajo'on jejeláas máako'ob ti'al u tsoolik to'on bix u meyajtal le koolo'. Jetúune bino'on te kaajo' yéetel tin beetajo'on wakp'éel tsikbal. Beyxan tin beetajo'on 129 encuestaso'ob ich le kaajo'.

Ich le tsikbalo' le máako'ob tu ya'alajo'ob máaxo'obi', yóolal u ch'i'ibalilo'ob, yóolal u koolo'ob, beyxan bix u kooniko'ob le jejeláas icho'ob ku ts'aik le koolo'.

Le encuesta tu ye'esaj to'on tu nojochtal le koonolalo'ob. Le 94 % máako'ob yaano'ob ichil u ja'abil 40. 44 % yaano'ob ichil u ja'abil 50.

Chen jujuntúul paalal u k'aat u meyajto'ob le koolo', le beetike' ya'ab koolo'ob táan u meyajtalo' men u laak' koolnalo'ob. U 64 % le koolo'ob xuul u paak'lo'.

Abstract

This work explores perspectives of agro-cultural developments in the central zone of the Yucatan peninsula. It is a case study that took place between 2009 and 2011 in X-Pichil, in the Mexican state of Quintana Roo, a representative community of its region, characterized by traditional, subsistence agriculture. The methodology was based on finding consensual forms, between the inhabitants of X-Pichil and us, in order to understand jointly. Data recollection took place through participant observation; a survey of 129 community ejidatarios; and 6 interviews with individuals of different age, gender, ethnicity and occupation. The surveys included

biographical data, information about their lots of land and commercialization of harvest. Our research showed ageing as very relevant: 94 % of ejidatarios are over 40 years old, only one in 30 children of the ejidatarios wants to stay in the ejido, and annual production of goods has declined dramatically. Our research leads to the tentative hypothesis that in this milpero community, the traditional milpa and its derivatives will disappear by the year 2030. The only option we see to conserve the knowledge of the milperos and guarantee food security in this region entails a drastic change in production and marketing visions and strategies.

Introducción

En este trabajo exploramos el estado de la agricultura en la comunidad maya X-Pichil, Municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, prestando especial atención a los aspectos demográficos, socioeconómicos y culturales que rodean a esta compleja sociedad con el fin de subrayar la idea predominante e idealizada de que hoy, como en el pasado, existe una relación intrínseca entre el pueblo maya y la milpa, y que, por lo tanto, está destinada a perdurar indefinidamente. Los datos recabados en esta investigación muestran otro tipo de conexiones: existe una discontinuidad/debilitamiento de la relación que puede apreciarse desde indicadores como la edad de milperos y el número de milpas activas.

Se observó un envejecimiento considerable de la población agrícola activa en esta comunidad: 94 % de los campesinos activos son mayores de 40 años. Solo uno de cada 30 hijos de ejidatarios considera seguir trabajando en el sector primario; en consecuencia, el 64 % de los campos no se cultivan.

El envejecimiento de la población rural no es un problema limitado a la Península de Yucatán; nuestro propósito es mapear las razones del fenómeno para crear un punto de contacto con las perspectivas relacionadas con la agroecología y el desarrollo rural en general. Por ello, en primer lugar, investigamos el contexto cultural e histórico de la agricultura en esta región. A continuación, examinamos cómo presentamos nuestra experiencia de primera mano —como agrónomo y

como sociólogo que se ocupa de cuestiones relacionadas con la milpa y la cultura maya— en un contexto de creciente introducción de técnicas convencionales como el uso de pesticidas y otros insumos sintéticos.

En la primera parte de este documento se analizan cuestiones sobre la identidad maya y su nexo orgánico con la agricultura, lo cual se intersecta con los *tsikbalob* (conversaciones en maya) con habitantes de X-Pichil. La segunda parte revela los resultados de una encuesta realizada a 127 productores de la comunidad, la cual se centró en la demografía y la agrobiodiversidad.

Localización

X-Pichil se localiza en el centro de la Península de Yucatán. Forma parte del Municipio de Felipe Carrillo Puerto del estado mexicano de Quintana Roo. Este municipio, al igual que los de José María Morelos y Lázaro Cárdenas, se localiza en la llamada Zona Maya, donde vive la mayoría de los indígenas de este estado. En 2010, X-Pichil tenía 1.265 habitantes, lo que la convierte en una comunidad de relativa alta densidad poblacional para esta región: la mayoría de los pueblos de este municipio cuentan con menos de 1.000 habitantes (INEGI, 2010). El clima es tropical subhúmedo con una precipitación total anual de 1,268 mm y una temperatura media de 25.9 °C (CONAGUA, 2012).

La agricultura es la única actividad económica generalizada que se realiza en X-Pichil, aunque hay personas dedicadas a la educación, la construcción y el turismo que trabajan fuera del pueblo. Las tierras de uso agrícola del ejido de X-Pichil están divididas entre 129 ejidatarios. Cada ejidatario tiene derechos de usufructo sobre una parcela de tierra comunes, derecho a una parcela urbana, así como voz y voto en la asamblea ejidal (Davis, 2000).

Metodología

Debido al enfoque sostenible de la agroecología, la comprensión del desarrollo rural solo es posible cuando se combina la metodología cualitativa (aspectos relacionados con la historia, la sociedad, la cultura y la economía) con la cuantitativa (estudio de referencia de los cultivos y demografía). Por lo tanto, este estudio se diseñó desde la triangulación, es decir, estudiar un fenómeno con diferentes metodologías.

Métodos cuantitativos

Entre 2009 y 2010 se realizó una encuesta con los 129 ejidatarios de X-Pichil. Incluyó cuatro aspectos principales: a) principales cultivos y calendario agrícola; b) manejo de los cultivos (fertilización, control de malezas plagas y enfermedades, c) comercialización de los cultivos y d) datos biográficos de los productores).

Métodos cualitativos

La metodología que guió nuestro trabajo consistió en crear formas consensuadas de entender los procesos culturales para construir conocimientos a partir de conversaciones interculturales. La estrategia de recolección de datos se basó en la etnografía multisituada propuesta por Marcus (1995) que, si bien analiza fenómenos complejos en un "sistema de lugares" en un tiempo simultáneo, no se centra en el lugar per se sino en los fenómenos que están ocurriendo en estos espacios. Reconocer que los espacios topográficos forman parte del texto social y cultural permite comprender la complejidad de la relación fenómeno/lugar.

Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al rastrear una formación cultural a través y dentro de múltiples lugares de actividad que desestabilizan la distinción, por ejemplo, entre sistema y mundo de la vida o mundo vital con la que se ha concebido gran parte de la etnografía. Del mismo modo que investiga y construye etnográficamente el mundo de la vida o mundo vital de sujetos situados en distintos lugares, también construye etnográficamente aspectos del propio sistema a través de asociaciones y conexiones que sugiere entre lugares Marcus. (1995, p. 96)

La recolección de datos a través de la observación participante, el diálogo entre interlocutores y el tsikbal con grupos sociales de diversos géneros, edades, nivel de escolaridad y ocupaciones. Tsikbal es una palabra en lengua maya que el Diccionario Maya Cordemex (1980) define como: conversación, diálogo, *tête-à-tête*, relato, charla, conversar, considerar en conversación algo. Según Bricker (1998) deriva de la raíz tsik que significa: respetar, hablar, contar y charlar.

Como mayahablantes, cuando *ke tsikbal ichilo'on*² (dialogamos entre nosotros) y *ke tsikbal ichil to'on* (dialogamos para saber de qué estamos hablando realmente) estamos simultáneamente tan *ke tsikbal* (haciéndonos eco en una conversación afable y amena; reverberándonos desde adentro) en el "aquí y ahora" y a través de la ausencia y presencia del espacio y el tiempo. Por lo tanto, *tsikbal* es: aquí, ahora, a través de, ausencia, presencia, espacio, tiempo. 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” (Castillo Cocom, 2024, p. 23).

El *tsikbal* es una alternativa eficaz a la entrevista semiestructurada en el trabajo de campo etnográfico en el trabajo de campo entre la población maya: promueve conversaciones más íntimas y privadas rompiendo las incómodas barreras que comúnmente crean las entrevistas; genera confianza y empatía, coadyuvando a construir conocimientos de manera colaborativa. Castillo Cocom, mayahablante de la localidad de Xocenpich, quien realizaba trabajo de campo con miras a escribir su tesis doctoral narra un *tsikbal* que mantuvo con Francisco Cen Kú, un amigo y paisano de Xocenpich, escribe:

Los espacios y lugares que constituían nuestras conversaciones no eran simplemente lugares desechables, sino sitios 'temporales' incrustados en el proceso de dialogar el uno con el otro mientras viajábamos conversando a través de un mundo de experiencias de la vida cotidiana... A lo largo de estos diálogos, Francisco nuestras voces hacían eco entre nosotros. Reverberábamos eventos, circunstancias, posibilidades, acciones, interacciones, risas, emociones, lágrimas, tristezas, miedos y sentimientos. Sin embargo, en el viaje de la vida cotidiana insertada en un contexto multicultural, nuestras perspectivas y nuestras identidades eran a veces disímiles, antagónicas y contradictorias. Las circunstancias reales, los discursos, las retroalimentaciones y las diversas formas en que Francisco y yo asumimos nuestras identidades, nos condujeron por el camino del establecimiento, el restablecimiento y la continuación de la comunicación. (Castillo Cocom, 2000, p. 75)

² Ortografía y gramática maya por Edber Dzidz Yam. Es egresado de la licenciatura en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Actualmente, en 2024, está cursando su doctorado en antropología lingüística en la Universidad de Nuevo México.

Durante 2010 y 2011 se llevaron a cabo *tsikbal'ob* —plural de *tsikbal*— con seis miembros de la comunidad que diferían en edad, género, profesión y nivel educativo.

Nombre	Género	Edad	Profesión	Nivel Educativo
Carlos Manuel Balam Kú	Masculino	16	Estudiante de preparatoria	Secundaria
Lidia Marieli Dzab Tuk	Femenino	17	Estudiante de preparatoria	Secundaria
Venancia Coh Chuk	Femenino	25	Profesora universitaria	Maestría
Víctor Dzib Tuk	Masculino	49	Campeño y alcalde	Secundaria
Emilio Tuk Aké	Masculino	74	Campeño	Primaria
Ana Chuk Pech	Femenino	75	Campeña	Primaria

Tabla 1: Personas de X-Pichil seleccionadas para el *tsikbal*, su género, edad, profesión en el año 2011 y su nivel educativo.

Resultados y discusión

Cultura maya, modernidad y agricultura tradicional

Entre los primeros estudios antropológicos realizados en la Península de Yucatán, se encuentra *The Folk Culture of Yucatán* Robert Redfield (1941). Su investigación giraba en torno a la cuestión del cambio social y las consecuencias de la modernidad en la cultura local. A través del *continuum* folk-urbano, estudió la transición gradual de las sociedades folk hacia la modernidad urbana. Consideraba que, entre el paraje, el caserío y el pueblo existía un hipotético continuum folk-urbano cuyo destino era transitar a la sociedad urbana, moderna y heterogénea. Utilizando este marco conceptual, en 1931 realizó un estudio comparativo de cuatro comunidades diferentes en diversas etapas de transición hacia la sociedad moderna: Tusic, un paraje (comunidad muy pequeña y aislada); Chan Kom, una aldea folk; Dzitás, un pueblo; y Mérida, una ciudad.

En 1948, Redfield regresó a Chan Kom para ver cómo esta aldea iba transitando hacia el urbanismo y la modernidad. Observó muchos cam-

bios, entre ellos algunos que eran consecuencia del impacto de la revolución verde en México. En relación con la tierra, la milpa y la agricultura diversificada, escribió:

Las pocas personas que piensan en las condiciones de su comunidad, las que miran más allá de sus propios problemas y que intentan ver los sufrimientos de todo el pueblo, están ansiosas por el futuro. No solo ven éxitos, sino también dificultades...

Está el evidente empobrecimiento de la tierra. Saben que el rendimiento del maíz de los campos que siembran ha disminuido entre un tercio y la mitad durante los años que abarca este informe. Y el maíz sigue siendo el sustento y la principal fuente de ingresos. La gente ve la razón —o parte de la razón— de este declive escrita en el rostro cambiante del país que habitan: donde antes crecían grandes árboles altos y frondosos, ahora ven arbustos pequeños y escasos. Los árboles se talan con demasiada frecuencia. "Ahora ya no hay monte alto".

Además, la gente planta menos naranjos, limones y plátanos que antes; hoy es más difícil conseguir fruta en el pueblo que hace diecisiete años. A veces se responde a la pregunta de por qué se plantan tan pocos árboles frutales diciendo que "es demasiado engorroso". Creo que se debe a que el ganado y el comercio ofrecen mayores y más rápidos beneficios, y su desarrollo es una actividad más interesante.

Un hombre dijo: "Vivimos del comercio y de mucho ganado. Lo que más tenemos ahora en Chan Kom son niños. En todas las casas hay muchos niños. Muchos niños, poco trabajo y poca inteligencia". La gente ve que la población presiona sobre los recursos. Por lo que, al especular sobre los remedios, recurren a la posibilidad de aumentar los recursos.

Don Eus ve una esperanza en la agricultura diversificada... Me escribió, en un memorándum: "Si trabajamos bien la tierra y plantamos árboles frutales, la tierra lo dará todo. Pero ahora todo se hace mal; la gente solo hace milpas. Debemos modernizar nuestra agricultura. Si no lo hacemos, vendrán la ruina y la miseria". Y luego con un giro de pensamiento que expresa de nuevo la persistente combinación, a lo largo de la historia del pueblo, de autosuficiencia y dependencia de la ayuda exterior: "Depende del gobierno salvar los campos".

Hay varios otros hombres en Chan Kom que comparten los temores de Don Eus y algo de su punto de vista en cuanto a las medidas que deben tomarse...

[Don Eus], quien más que nadie hizo grande y progresista a Chan Kom, ve un futuro oscuro para su pueblo. Las cosas irán mal para los niños de Chan Kom cuando crezcan, dice, por dos razones: la tierra ya no produce como antes y la gente está adoptando vicios y malos hábitos. En su opi-

nión, la gente bebe [alcohol] más que antes. Dice que cuando mueran los actuales líderes de Chan Kom, sin su buen ejemplo la gente se volverá borracha, como ocurre en otros pueblos. Fumar cigarrillos y mascar chicle -incluso la reciente moda de llevar gafas oscuras- los considera "vicios", costumbres derrochadoras y corruptoras impropias de un pueblo sano". (Redfield, 1970, pp. 171-174)

Walter Benjamin, filósofo y teórico crítico asociado a la Escuela de Frankfurt, estudió los cambios culturales desencadenados por el estallido del capitalismo y la modernidad. Para él, ambos fenómenos representaban una amenaza aterradora para la cohesión moral de la sociedad tradicional europea del siglo XIX. De ahí que llevara a cabo el estudio del fragmento en lugar de la totalidad; la imagen en lugar de discursos narrativos (Castañeda, 2007). La metáfora de Benjamin "el ángel de la historia" ejemplifica la ruptura del holismo.

Mein Flügel ist zum Schwung bereit
ich kehrte gern zurück,
denn blieb ich auch lebendige Zeit,
ich hätte wenig Glück.

—Gerhard Scholem, "Gruss vom Angelus"
(Benjamin, 1955, p. 257).

My wing is ready for flight,
I would like to turn back,
If I stayed timeless time,
I would have little luck.

—Gerhard Scholem, "Gruss vom Angelus".

In xiik'o'obe' jach ta'aytak u xik'nalo'ob.
Je'el u ki'ki' in wóot in súut.
Kex wa teen jump'éeel súutuk kuxa'anene',
Chéen jump'ít ba'ax uts kun yúuchul teen.

—Gerhard Scholem, "Gruss vom Angelus".

Mis alas están prontas al vuelo.
Retornar, lo haría con gusto,
pues, aun fuera yo tiempo viviente,
mi suerte sería escasa.

—Gerhard Scholem, "Gruss vom Angelus".

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, 1955, pp. 257-258)

A 100 años de los procesos observados por Benjamin en Europa, mayistas de corte esencialista (Cojtí Cuxil, 1991; Montejo, 2005) sostienen que un fenómeno similar está ocurriendo en varias regiones rurales y comunidades indígenas mayas contemporáneas. El esencialismo es una corriente de pensamiento ahistórica que sostiene que las culturas indígenas comparten un conjunto de experiencias comunes que se constituyeron en el pasado y, por lo tanto, no pueden cambiarse. Desde esta perspectiva, la cultura es estática al igual que la esencia.

En pleno siglo XXI, las culturas indígenas son consideradas, desde una perspectiva esencialista, como la reserva moral de la humanidad, como el último refugio del amor a la Madre Tierra y sostén de una agricultura tradicional que se opone a la intensificación y la industrialización de la agricultura. Sin embargo, estos reductos no pueden escapar de la presión de la globalización y el neoliberalismo que ponen en peligro los valores tradicionales como el respeto a la tierra y la cohesión de las familias indígenas. Los redfieldianos claman al cielo que el fantástico paraíso indígena ha sido destruido, como en Europa, por la modernidad y el capitalismo; se quejan vehementemente que la milpa, el núcleo mismo de la agricultura indígena mesoamericana, ha muerto. Coh Chuk (2011) nos narró en un *tsik'bal*:

Mucho antes la gente, todo el pueblo, se dedicaba a hacer milpa. Todos tenían milpa; fue muy lindo ver que la gente comía lo que producían en su propia milpa... (Actualmente) muy poca gente... se dedica a la agricultura... dudan en hacer milpa argumentando que el suelo no es tan productivo como antes... Dejan de hacer milpa, en lugar de eso se van a la ciudad a ganar su dinero...

He escuchado a muchas personas decirles a sus hijos que deben ir a la escuela para que en el futuro eviten trabajar bajo el sol abrasador... Yo creo que la actividad agrícola está muy mal vista... por los prejuicios de la gente se ve como una actividad no adecuada...

La gente respeta a las personas que tienen una profesión; desean que algún día sus hijos sean vistos como profesionales y buenas personas; la idea de que sus hijos sufran bajo el sol abrasador es insoportable...

Creo que lo que realmente atrae a los jóvenes es la informática. Según lo que he visto en el pueblo, no tienen la visión de hacer un rancho o hacer algo con la tierra. No lo sé...

Solo la gente pobre y sin educación concibe la agricultura como algo que vale la pena hacer. La agricultura es un camino seguro hacia la miseria. (Coh Chuk, 2011)

(Sobre el uso de fertilizantes) ...esta vez solicité fertilizantes (al Gobierno) pero no me los suministraron; No sé por qué el gobierno no suministra fertilizantes... con ellos la milpa producirá más...

(Respecto al uso de herbicidas y pesticidas) ...hay algunas personas que usan herbicidas y pesticidas, pero la mayoría usa su coa (azadón de acero) para el manejo de malezas. Esto se debe a que si fumiga matará los frijoles y las calabazas... la gente usa "esterón".³ El maíz crece maravillosamente cuando se fumiga. (Dzib Tuk, 2010. Alcalde de X-Pichil. Tsikbal)

La agricultura tradicional ha sido sustituida por nuevas fantasías como la revolución verde, la agroecología, la globalización y el multiculturalismo. En este contexto, la idea de que la cultura indígena está en peligro es fundamental para estas quimeras. La idea de la cultura como una totalidad armónica integrada guio el trabajo de generaciones de antropólogos que creyeron haber encontrado un nuevo paraíso que podía leerse como un texto e interpretarse como una ilusión: la cultura. Como señala Quetzil Castañeda, "lo maravilloso de la cultura es que permitió el flujo de la diversidad humana a través de un concepto de totalidad, es decir, la ficción científica de la cultura y las culturas". El resultado de esta invención fue paradigmático: la cultura podía estudiarse como objeto". De ahí que, en relación con los mayas, su cultura se convirtiera en objeto de estudio. La etnografía de los mayas de Quintana Roo inicia con Alfonso Villa Rojas (1978) incluye una descripción de la organización sociopolítica del pueblo maya de ese Estado. Otras etnografías significativas son las de Sullivan (1989) y Hostettler (1996; 2004).

Muchos antropólogos imaginan que la cultura maya es como una serie de diálogos, negociaciones, conversaciones, interacciones e intersecciones, tan "implosionable" como cualquier otra/s cultura/s.⁴ Castañeda (2000) escribe que es difícil imaginar la cultura maya de esta manera. Por un lado, se le ve "situada" en una intersección terriblemente enredada en conversa-

³ Herbicida sistémico fitotóxico. Prohibido en: Colombia, Suecia (2,4 D) Belice (2,4 DB). Restringido en: Guatemala, Estados Unidos (2,4 D).

⁴ Para un análisis sobre el mal uso de las palabras "maya" y mayan, véase: Castañeda, Q. E. (2024). 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. In J. A. Castillo Cocom (Ed.), *T'áalk' u' Iknáltico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicidades Mayas* (pp. 51-84). Astra Ediciones.

ciones con otras culturas; por otro lado, está "situada" en la encrucijada de muchas transacciones culturales. Imaginar la cultura maya de esta manera significaría que efectivamente pueden implosionar, pero solo en miles de fragmentos semánticos —textos, imágenes, campos, lenguas, economías e instituciones (Castañeda, 2000, p. 44). En este contexto, la idea de cultura maya se vuelve "elusiva e ilusoria". Sin embargo, añadiendo la cualidad de alusivo (Castillo Cocom, 2012) a las mega cualidades de elusión e ilusión, elementos fundamentales de la agenda antropológica que esencializa al máximo a los mayas.⁵

Al hacer "real" esta cultura, se convierte solo en un punto de referencia política, algo a lo que se ALUDE cuando se necesite, cuando sea necesario (Castillo Cocom, 2012).

La idea de la cultura maya está enredada con las nociones occidentales de tiempo y espacio que a menudo se segmentan arbitrariamente en el antes, el durante y el después. "Entender" cómo los mayas conceptualizan el tiempo/espacio es una fijación para los mayistas⁶ (Castillo Cocom, 2012). Diversos investigadores (Bartolomé, 1988; León-Portilla, 1994; Schele, 1999; Tedlock, 1992; Thompson, 1970) han escrito, por ejemplo, que los mayas imaginaban el tiempo como: permanente y repetitivo como un ciclo o como una espiral cónica sin principio ni fin; "también, pero no del todo" lineal; como capas discretas de temporalidades que se repiten.

Los mayas siempre están atentos a la reafirmación de los patrones del pasado en los acontecimientos presentes, pero no esperan que el pasado se

⁵ Para un debate más amplio sobre el esencialismo maya, véase: Castañeda, Q. E. (2004). "¿No Somos Indígenas!" Una Introducción a la Identidad Maya de Yucatán. In Castillo Cocom, J. A. y Quetzil E. Castañeda (Ed.), *Estrategias Identitarias: Educación y la Antropología Histórica en Yucatán* (pp. 1-32). Compañía Editorial de la Península, S.A. de C.V. y Castillo Cocom, J. A., and Saúl Ríos Luviano. (2012). Hot and cold politics of Indigenous identity: Legal Indians and cannibals, more words, more food. *Anthropological Quarterly*, 85(1), 229-256. , Fallaw, B. (2004). Repensando la Resistencia Maya: Cambios en las Relaciones entre los Maestros Federales y las Comunidades Mayas en el Oriente, 1929-1935. In Castillo Cocom, J. A. y Quetzil E. Castañeda (Ed.), *Estrategias Identitarias: Educación y la Antropología Histórica en Yucatán* (pp. 91-119). Compañía Editorial de la Península, S.A. de C.V.

⁶ "Expertos" en la sociedad, la cultura, el pensamiento y la acción de los llamados mayas como, por ejemplo, antropólogos, arqueólogos, lingüistas, sociólogos, etnólogos, historiadores, etnógrafos, periodistas y políticos.

repita exactamente. Cada vez que los dioses del Popol Vuh intentan crear seres humanos obtienen un resultado diferente, y salvo la solitaria persona hecha de barro, cada intento tiene un resultado duradero en lugar de desaparecer por completo en los pliegues del tiempo cíclico. Más tarde, cuando los miembros de la segunda generación de señores quichés emprenden una peregrinación que los lleva a las tierras bajas, su viaje no se describe como una repetición literal del viaje de Hunahpu y Xbalanque a Xibalbá, ni siquiera como un seguimiento de los fundadores humanos de los linajes gobernantes quichés, sino que se le permite su propio carácter como un acontecimiento único, un acontecimiento que, sin embargo, conlleva constantes ecos del pasado. El efecto de estos acontecimientos, como el de otros, es acumulativo, y es una capacidad específicamente humana tener en cuenta cada uno de ellos por separado y al mismo tiempo reconocer que se duplican unos a otros. (Tedlock, 1996, pp. 59-60)

Los mayistas, basándose en sus estudios sobre el Popol Vuh⁷ [un texto maya *ke'iche'* del siglo XVI relativo a la mitología y la historia] y Los libros de Chilam Balam⁸ [un texto maya yucateco de los siglos XVII y XVIII] propusieron sus propias grandes narraciones épicas de tres épocas sobre la civilización-génesis y el apocalipsis: maya preclásico, clásico y posclásico; antiguo, popular tradicional y moderno. El discurso de insinuación ambigua de los mayistas sobre el uso del tiempo⁹ y el espacio, el antes, el durante y el después, para categorizar la cultura maya como una ALUSIÓN legítima que ayuda a justificar el poder de los discursos de la modernidad. Después de todo, la cultura maya está "implosionando" con otras culturas

⁷ Véase Tedlock (1996) Freidel, Joy Parker y Linda Schele Freidel, D., Linda Schele and Joy Parker. (1993). *El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica, y Montoliu Montoliu Villar, M. (1987). Conceptos Sobre la Forma de los Cielos entre los Mayas. In B. D. d. Jordán (Ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines: I Coloquio* (pp. 139-144). Universidad Nacional Autónoma de México.

⁸ Para más información sobre los libros del Chilam Balam, véase Barrera-Vásquez, A. y. S.-R. (1972). *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica., Edmonson, M. S. (1986). *Heaven Born Merida and Its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Texas Press., Roys, L. R. (1933). *The Chilam Balam of Chumayel*. Carnegie Institution of Washington.

⁹ La idea del tiempo como epítome de antes, durante y después no existe en el pensamiento de los mayas de la península de Yucatán, ni siquiera en su lengua. El maya no tiene tiempo como tal. En cambio, tiene un sistema de inflexión aspectual que indica si una acción se ha completado o no, si apenas está comenzando o terminando o si ha estado en progreso por un tiempo.

del mismo modo que la milpa se está "debilitando" ahora con las semillas transgénicas.

En el centro de los discursos sobre la cultura maya están el maíz y la milpa o roza-tumba-quema (Gliessman, 2002). Para Altieri (2002) la milpa "... es quizás uno de los mejores ejemplos de una estrategia ecológica para manejar la agricultura en los trópicos. Al mantener un mosaico de parcelas en cultivo y algunas en barbecho, los agricultores capturan la esencia de los procesos naturales de regeneración del suelo típicos de cualquier sucesión ecológica" (Altieri, 2002, p. 3). La clave de estos procesos es la combinación del cultivo de maíz con calabazas y frijoles: se convierte en fuente de biodiversidad de las comunidades indígenas.

¿Cómo sabrían exactamente los mayistas cuáles eran las milpas del pasado maya? ¿Cómo creen que los antiguos mayas hacían sus "milpas"? ¿Quién lo sabría? Tal vez leyeron una de esas revistas de aerolíneas mientras volaban a Cancún. Una búsqueda en Google sobre la milpa maya proporcionó referencias sobre su conocimiento de la milpa maya. Esto es lo que encontramos:

El concepto de milpa es una construcción sociocultural más que un simple sistema de agricultura... la elaboración de la milpa es el acto central, el más sagrado, el que une a la familia, la comunidad, el universo... [constituye] la institución central de la sociedad indígena en Mesoamérica y su importancia religiosa y social a menudo parece superar su importancia nutricional y económica (Wikipedia, 2011).

El maíz y la milpa son sagrados en México y Centroamérica. El libro sagrado, *Popol Vuh*, habla de que la carne del primer padre y de la primera madre estaba hecha de papilla de maíz. Durante décadas, historiadores y científicos han debatido sobre el origen del maíz. Ahora, gracias a los avances en biología molecular y genética, estamos mucho más cerca de la respuesta: la hierba teosinte [antepasado silvestre del maíz] México (Lohrentz, 2012).

... el significado de "La Milpa", [es] 'maizal'. En el mito maya de la creación, Dios intentó varias veces hacer personas, pero no lo consiguió. Solo cuando creó a las personas a partir de tallos de maíz surgimos nosotros. El maíz era sagrado para los mayas: junto con frijoles, formaba una proteína perfecta (Anónimo, 2006).

El maíz —más concretamente, la tortilla— es el alimento básico irrefutable para la mayor parte de América Latina... Pero, la tortilla es también algo más que un simple alimento a base de carbohidratos; es el icono

cultural de un pueblo diverso unido en el abrazo de la Madre Maíz. A los conquistadores les horrorizaban las costumbres y prácticas religiosas de los grupos que cultivaban maíz (sobre todo los aztecas). La diosa del maíz, Xilotil, exigía sacrificios de sangre humana; su ira pondría fin al ciclo anual y acabaría con el pueblo azteca.

¿Cuándo surgió la tortilla? es una incógnita. Un grupo de investigadores del Ithaca College y del Smithsonian que trabajan en el valle de Cotahuasi, en Perú, han descubierto pruebas del cultivo del maíz con unos 4.000 años de antigüedad ("Arqueología"). La leyenda maya atribuye la creación de la tortilla a partir de estos antiguos cultivos de maíz a un campesino que cocinaba para su Rey en la antigüedad.

Por desgracia, los seguidores de la Madre Maíz se encuentran en una situación desesperada. La popularidad del etanol como aditivo para combustibles ha hecho subir cada vez más los precios del maíz, hasta que en México se produjeron disturbios. A finales de enero de 2007, los mexicanos se echaron a la calle para protestar contra la inflación de los precios de su preciada tortilla, organizando incluso una protesta: el "Día sin tortilla".

Las protestas reunieron a los habitantes de Ciudad de México bajo la bandera del hambre. Las pancartas de la protesta llevaban varios mensajes, pero uno especialmente conmovedor: "Sin maíz no hay país". (Waterworth, 2012)

La reforma agraria neoliberal

Los recientes cambios en las leyes de propiedad son transformadores de la biodiversidad y de la estructura social. Se originaron cuando México se adhirió al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994.

La tenencia de la tierra, antes de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) el 1 de enero de 2004, consistía en ejidos. Debido a este acuerdo, México tuvo que modificar el artículo 27 de la Constitución para permitir la propiedad extranjera de la tierra.

Los campesinos mayas continuaron produciendo maíz en sus milpas hasta que perdieron sus tierras por deudas. Antes del TLCAN, México era un país exportador de maíz. Diez años después se convirtió en importador. En 2012 "el Gobierno prevé una cosecha de maíz de 21,8 millones de toneladas para este año, pero otras estimaciones no son tan optimistas... las importaciones llegarán a los 11,1 millones de toneladas". (Reuters, 2012). (Davis, 2000)

Desde 1988, el sector ejidal en México se ha visto sacudido por una serie de cambios políticos y choques exógenos que han puesto en entredicho la viabilidad agrícola del sector en su conjunto: liberalización del comercio, privatización, caída de los subsidios, abolición de los controles de precios, choques macroeconómicos, devaluación y cambios trascendentales en el marco legal que rige el uso de la tierra en el ejido. Los beneficios esperados (primero de la reforma sectorial, luego de la macroeconómica) no se han materializado. Hoy en día, los ejidatarios y sus hijos tienen las mismas probabilidades de trabajar en actividades asalariadas no agrícolas, como la industria de ensamblaje o en un restaurante de Los Ángeles, que cultivando maíz y frijoles en la parcela familiar. Los productores ejidales representan más del 75 % de todos los productores agrícolas y el 70 % de la producción nacional de maíz. Esto ha ido acompañado de una mayor diversificación hacia actividades no agrícolas asalariadas y por cuenta propia, y sobre todo de la emigración a Estados Unidos, así como del aumento de las existencias de ganado.

Para los ejidatarios con fincas pequeñas y medianas, las actividades fuera de la finca se han convertido en la principal fuente de ingresos. Si bien a menudo desempeñan un papel claro en el aumento del acceso al crédito, los recursos naturales comunes, los recursos laborales mancomunados y las economías de escala para la compra de maquinaria agrícola, el ejido a menudo se ha visto socavado por la corrupción y la ineficiencia, ya que los caciques locales y los agentes gubernamentales utilizan la estructura legal para promover sus intereses personales a expensas del ejido. En 1994, inició un programa de apoyo al ingreso, PROCAMPO,¹⁰ con el objetivo de compensar a los agricultores de granos básicos y semillas oleaginosas por el impacto negativo que se esperaba que resultara de la abolición de las garantías de precios y el apoyo al mercado en el marco del TLCAN.

¹⁰ PROCAMPO (Programa de Apoyos Directos al Campo), el “Programa de Apoyos Directos al Campesino” fue creado en 1993 con el fin de compensar a los campesinos por la disminución esperada de los precios tras el inicio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994. Consiste en pagos de unos 80 USD por hectárea y ciclo de cultivo y se limita a determinados productores de maíz, cereales y algodón. Es administrado por la SAGARPA, la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Alimentación y Pesca de México.

Aunque el retiro de los productores ineficientes de la agricultura fue un componente explícito de las reformas, los incentivos deficientes y un vacío institucional amenazan la existencia de muchos productores potencialmente viables. Al carecer de rentabilidad, estos productores se ven obligados a ingresar al mercado laboral o migrar a centros urbanos y a los Estados Unidos. Casi el 75 % de los hogares sembraban maíz en monocultivo, mientras que el 19 % cultivaban maíz en forma intercalada con otros cultivos, principalmente frijoles. Los insumos se compraban cada vez más a fuentes comerciales, mientras que el papel de las organizaciones sociales (tanto ejidales como de productores) disminuyó significativamente. Los ejidatarios ya no son principalmente agricultores, sino que dependen de una variedad de actividades para asegurar su supervivencia (Davis, 2000).

Una de estas actividades es el turismo; el tremendo surgimiento del turismo de masas en la llamada “Riviera Maya” (Cancún está a una distancia de 300 km de X-Pichil, Playa del Carmen a menos de 200 km) ha absorbido durante veinte años la mano de obra de las comunidades indígenas rurales, lo que expone a los emigrantes, en su mayoría jóvenes, a los altibajos del negocio de los servicios turísticos.

Los turistas llegan a la Riviera Maya por su cultura exótica, mientras que los emigrantes mayas buscan lo que ellos llaman “el sueño del progreso”. Muchos estudios antropológicos relacionan el llamado efecto devastador del turismo con la pérdida de autenticidad cultural (y el cultivo tradicional es un elemento esencial de esta cultura) en las comunidades mayas. Como afirma Re Cruz (Re Cruz, 2006), el fenómeno turístico convierte a las personas y las culturas en productos susceptibles de compra y venta.

Los emigrantes a la Riviera Maya no solo cruzan una frontera imaginaria del estilo de vida rural al urbano, sino que también ingresan a nuevos territorios culturales y socioeconómicos. Para estas personas, principalmente jóvenes, que buscan nuevas oportunidades emigrando, el alto costo de la vida urbana y los bajos salarios en Cancún son un obstáculo considerable. Sin embargo, no impide que la mayoría de ellos declinen su sueño de una vida mejor fuera de las comunidades. Es el cumplimiento de la maldición de Redfield.

Quien decide permanecer en pueblos como X-Pichil, supone que Cancún es un sitio totalmente alejado de las premisas epistemológicas de la

realización de la milpa. Para esas personas, Cancún es un lugar peligroso, donde la gente es robada, asesinada y violada. Dentro de la lógica maya, hacer milpa define la cultura.¹¹ Al producir maíz, el campesino mantiene una relación armónica con el cosmos y el mundo sagrado. Bueno, al menos eso dicen los seguidores de Redfield.

Sin embargo, el gobierno mexicano y la presión económica de los mercados internacionales hacen que incluso quienes no emigran no puedan escapar de la modernidad. Las campañas públicas hacen hincapié en el uso de productos sintéticos que prometen mayores cosechas y requieren menos mano de obra. Sin embargo, también los (ex)campesinos migrantes fuerzan el uso de fertilizantes y pesticidas dañinos para el medioambiente, que requieren inversiones considerablemente altas para los campesinos. Los emigrantes mayas, especialmente aquellos con funciones políticas, invierten su capital humano en la elaboración de programas para el desarrollo económico de sus comunidades. Se están convirtiendo en herramientas muy productivas para el gobierno nacional en su objetivo de convencer a los mayas de emprender la tendencia a migrar. La interacción entre los campesinos que permanecen y los emigrados crea un círculo vicioso en el que cada vez más campesinos piensan que emigrar a Cancún es una alternativa económica para cubrir los costos derivados de la milpa (Re Cruz, 2006)

Intensificación de la agricultura

En total, los ejidatarios de X-Pichil cultivan más de diez cultivos diferentes en sus parcelas (Fig. 4); algunos de ellos mezclan hasta seis cultivos diferentes. Esta considerable agrobiodiversidad siempre ha sido característica de la agricultura tradicional maya. También determina una parte importante de su sociedad. Comprender sus límites significa detectar posibilidades para la vigilancia de su cultura (Arias Reyes, 1994; D. Lawrence, 2004; Ramírez Carrillo, 2010; Re Cruz, 2006).

¹¹ Para más información sobre la milpa, véase [59] Arias Reyes, L. (1994). La Producción Milpera Actual en Yaxcabá, Yucatán. En *La Milpa en Yucatán: Un Sistema de Producción Agrícola Tradicional* (pp. 171–197). Colegio de Postgraduados. - Hernández Xolocotzi, E., Eduardo Bello Baltazar y Samuel Levy Tacher. (1995). La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional. El Colegio de Postgraduados.

Esta riqueza cultural y agroecológica comenzó a disminuir con el inicio de la revolución verde en la década de 1970, cuando los agricultores tradicionales comenzaron a percibir que su forma de producción ya no era competitiva con los sistemas de producción intensiva de monocultivos convencionales basados en pesticidas sintéticos, fertilizantes y riego mecanizado.

La revolución verde debe considerarse en un contexto global: en los países industrializados, el aumento de la productividad del suelo y de la mano de obra ha hecho posible una drástica disminución del número de personas empleadas en la agricultura. Hay margen para que esto mejore aún más, en particular en los países en desarrollo. Los rendimientos potenciales están determinados por las características del cultivo, la temperatura local y la luz solar. Como la disponibilidad de nutrientes y de agua son limitantes, al menos durante parte de la temporada de crecimiento en la mayoría de las tierras agrícolas, los rendimientos alcanzables son inferiores a los rendimientos potenciales. Una gestión adecuada de los insumos de nutrientes, de modo que se haga un uso óptimo de cada uno, puede reducir esta brecha sin causar efectos secundarios ambientales negativos. Los rendimientos reales son inferiores a los rendimientos alcanzables debido a factores que reducen el crecimiento, como plagas, enfermedades y malezas. Para una agricultura sostenible, estos factores deben controlarse principalmente con medidas biológicas. Las revoluciones verdes que se produjeron en los países industrializados a fines de la década de 1940 y principios de la de 1950, se implementaron en las naciones en desarrollo a fines de la década de 1960 y principios de la de 1970 (Rabbinge, 2007).

Según Eastmond (1991), en un estudio realizado en el sur del estado de Yucatán, la revolución verde instigó un tipo de cambio social: una nueva clase de campesinos conocidos como campesinos en transición y los tradicionales intransigentes y rebeldes, es decir, los indígenas contra el progreso. El primer grupo adoptó e integró en sus prácticas agrícolas nuevas técnicas de gestión (especialmente en el campo del riego); una nueva gestión mecanizada. Aunque esto se implementó en el sureste de México en los años 1970 y 1980, en la parte norte y central comenzó antes. Los nuevos campesinos ricos obtuvieron acceso a los mercados nacionales e internacionales. El apoyo gubernamental fue vital para su éxito. Por lo tanto, el mercado formal e informal de tierra, productos agrícolas conven-

cionales y servicios aumentó. Con este auge, se observó la demanda de mano de obra, específicamente campesina. Incluso algunos campesinos ricos lograron convertirse en agroempresarios serios.

Eastmond (1991) detectó dos criterios para determinar si los campesinos pueden aprovechar la transición forzada por el gobierno de la agricultura tradicional a la convencional: 1. La capacidad de detectar las nuevas oportunidades que ofrece el estado mexicano, así como la capacidad de implementar nuevas técnicas de manejo en sus campos. 2. Una buena relación con los políticos locales, la capacidad de crear alianzas, de pensar en términos de economía de mercado, en definitiva: entender las nuevas reglas del juego.

Según lo anterior, los indígenas en contra del progreso no se beneficiaron ni se beneficiarán nunca de la infame revolución verde. En X-Pichil, solo el 10 % de los ejidatarios produce para el mercado regional en la cercana capital regional de Felipe Carrillo Puerto. El 90 % restante todavía vive en subsistencia o vende ocasionalmente a vecinos o intermediarios que visitan el pueblo en la temporada de cosecha. Para estos campesinos, la seguridad alimentaria es muy baja, especialmente si no tienen acceso a programas públicos como PROCAMPO.

Todo lo que se produce en mi milpa es para la alimentación de mi familia. Como no recibimos dinero de los programas públicos, a veces no tenemos lo suficiente para comer (Balam Chim, 2011, Tsikbal).

Con la milpa, nunca se sabe si habrá comida al día siguiente (Chuc Pech, 2011, Tsikbal)

La milpa es como un partido de béisbol. A veces se gana, a veces se pierde (Dzib Tuk, 2010. Alcalde de X-Pichil, Tsikbal)

Seguridad alimentaria

Muchos de los ejidatarios se quejan de la disminución de las cosechas y, en consecuencia, de la pérdida de seguridad alimentaria, pero no relacionan esta percepción con las consecuencias de la revolución verde. Más bien culpan al cambio climático por la continua disminución de su producción y se les llenan los ojos de lágrimas cuando hablan de las fabulosas milpas de sus abuelos, donde aparentemente todas las plantas crecían en

abundancia. Aunque los datos meteorológicos indican una ligera tendencia al desplazamiento del periodo de lluvias, las precipitaciones totales y la temperatura media se han mantenido bastante constantes en los últimos cincuenta años (CONAGUA, 2012). Sin embargo, con el calentamiento global, los campesinos parecen haber encontrado un chivo expiatorio para una producción insatisfactoria.

No sorprende, por tanto, que la disminución de la seguridad alimentaria no motive a los más jóvenes a seguir los caminos de la agricultura de subsistencia de sus padres. Además, en el contexto de una sociedad orientada al consumo, los alimentos no son su único objetivo; también reclaman dinero en efectivo para sus necesidades sanitarias, para la educación y para los bienes no duraderos que ven en la televisión.

Preferiría casarme con un ingeniero que con un campesino: un campesino, con un poco de suerte, puede traer suficiente comida a la mesa; sin embargo, si se necesitan otras cosas, no habrá suficiente dinero (Dzab Tuk, 2011. Estudiante de Secundaria. Tsikbal).

Preferimos comer tortas que pozole¹² (Coh Chuk, 2011. Profesora universitaria. Tsikbal)

De ahí que los campesinos de más edad se muestren escépticos ante la posibilidad de que los jóvenes continúen con la milpa. Como los jóvenes dedican cada vez más tiempo a actividades no agrícolas, como estudiar, hacer deporte o ver la televisión, los campesinos de más edad ya no confían en su capacidad de gestión de los cultivos.

Cuando me muera, todo mi trabajo se irá conmigo. Los jóvenes no saben hacer milpa, (Tuk Aké, 2010. Campesino. Tsikbal)

En X-Pichil no hay ejemplos de los mencionados campesinos exitosos y ricos. Todos relacionan la agricultura con la milpa y la subsistencia. Pocas personas se esfuerzan al menos por encontrar en la agricultura una perspectiva económicamente satisfactoria. La mayoría de los ejidatarios esperan la ayuda del gobierno, o en general son pesimistas.

¹² Bebida tradicional a base de masa de maíz fermentada.

Para que te vaya bien en la milpa, tienes que saber cuándo sembrar, cuándo talar, cuándo quemar y cuándo cosechar. Los jóvenes no tienen ni idea de esto. No tienen nada que hacer, pero quieren muchas cosas. Por eso se unen a bandas y empiezan a robar. Al final, la mayoría de ellos serán más pobres que nosotros. (Tuk Aké, 2010. Campesino. Tsikbal)

La desilusión se traduce en la idea de que la milpa no tiene futuro. La agricultura es vista como la última profesión de prestigio en X-Pichil. No sorprende que en este contexto (debido a la información facilitada por los ejidatarios), solo uno de cada treinta hijos menores de veinte años de un ejidatario quiera hacer milpa en el futuro.

Salir de la milpa, es salir de la pobreza. (Balam Kú, 2011. Estudiante de preparatoria. Tsikbal)

Todo padre que quiere a sus hijos quiere que salgan del campo. (Tuk Aké, 2010. Campesino. Tsikbal)

Demografía

X-Pichil no es la única comunidad de la región maya donde la agricultura está en declive: en el estado de Quintana Roo, en el año 2010, el 6,5 % de la población activa se dedicaba al sector primario, lo que supone una pérdida de 1,5 puntos porcentuales en tan solo cinco años (Fig. 1).

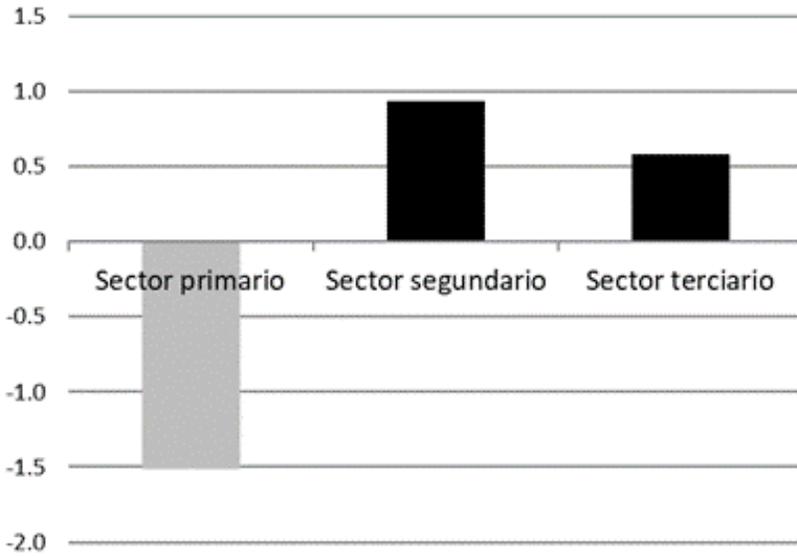


Fig. 1:

Dinámica de la población ocupada en el estado de Quintana Roo. Incremento de personas ocupadas pertenecientes a los principales sectores económicos por población ocupada total comparando los años 2005 y 2010 en puntos porcentuales (INEGI, 2011)

Fuera de comunidades pequeñas como X-Pichil, existen numerosos productores "ricos", dedicados principalmente a la producción de hortalizas para exportación, muchas veces en invernaderos (SAGARPA, 2010). Es por ello que, a nivel estatal, las estadísticas aún muestran una proporción considerable de jóvenes dedicados al sector primario (Fig. 2). La mayoría de ellos provienen de comunidades rurales, aunque ya no son agricultores como lo fueron sus padres, sino campesinos contratados por la agroindustria. La media de edad de los trabajadores del sector primario es de 40 años.

En las comunidades rurales no se observa el considerable equilibrio demográfico dentro de los trabajadores rurales que se detectó a nivel estatal: la edad media de un ejidatario en X-Pichil es de 58 años, siendo 94 % de los campesinos mayores que la media estatal de 40 años (Fig. 3).

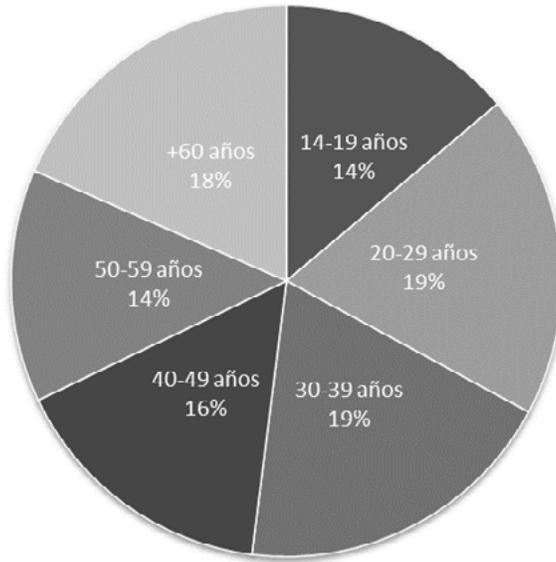


Fig. 2: Edad de las personas dedicadas al sector primario en el año 2010 en el estado de Quintana Roo por rangos de edad, México (INEGI, 2011)

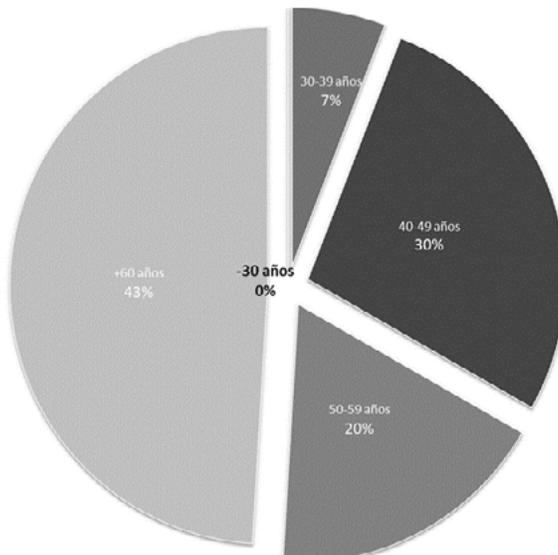


Fig. 3: Edad de los usuarios de tierras comunitarias compartidas (ejidatarios) en X-Pichil, Quintana Roo según encuesta realizada en 2010

Gestión de los cultivos y agrobiodiversidad

El manejo de los cultivos sigue siendo principalmente tradicional en X-Pichil. Se basa en cultivos mixtos de maíz, calabaza y frijol combinados con un número variable de hortalizas y frutas (Fig. 4). Además, alrededor de la milpa o en los jardines de las casas se pueden observar plantas medicinales y árboles que proporcionan madera o con otras funciones ecológicas.

En cuanto a las variedades de su cultivo principal, el 100 % de los ejidatarios cultivan maíz criollo, por considerarlo más resistente a la sequía que los híbridos comerciales. Otros motivos mencionados con frecuencia para rechazar las variedades comerciales son el acceso más fácil al "maíz criollo" y su precio más bajo. Algunos agricultores mencionan incluso un mejor sabor subjetivo de las variedades autóctonas. Sin embargo, más de la mitad de los campesinos usarían híbridos si el gobierno los distribuyera y si contaran con un suministro de agua para conectar un sistema de riego. Por lo menos, no hay ningún campesino que utilice riego técnicamente sofisticado ya que todos están a la espera de apoyo gubernamental para construir un sistema para el abastecimiento de agua.

No hay un uso regular de productos sintéticos en los ejidos de X-Pichil. Sin embargo, 87 % de los campesinos utilizan fertilizantes y 69 % aplican plaguicidas (principalmente herbicidas *round-up*) cuando tienen dinero suficiente para comprarlos.

El 95 % de los campesinos confían en la gestión de roza y quema, desmontando anualmente cierta superficie del bosque público para convertirla en cultivable. La consecuencia es que, en 2010, el 64 % de la tierra cultivable no estaba expuesta a actividades agrícolas (Fig. 5). El 5 % restante utiliza otras estrategias para la gestión de las malezas y el enriquecimiento de nutrientes, como los periodos de barbecho como elementos de las rotaciones de cultivos. Todas las actividades agrícolas se realizan manualmente, sobre todo la gestión de las malas hierbas y la cosecha, que requieren mucha mano de obra. Este es otro motivo por el que los jóvenes de X-Pichil tienden a abandonar la milpa. Lo cual matiza un panorama de discontinuidad para la milpa.

Simplemente hace demasiado calor en nuestro campo (Dzab Tuk, 2011. Estudiante de secundaria. Tsikbal).

A los jóvenes no les gusta trabajar duro en el campo. Se esfuerzan cuando tienen que arrancar frutos de la tierra (Tuk Aké, 2010. Campesino. Tsikbal).

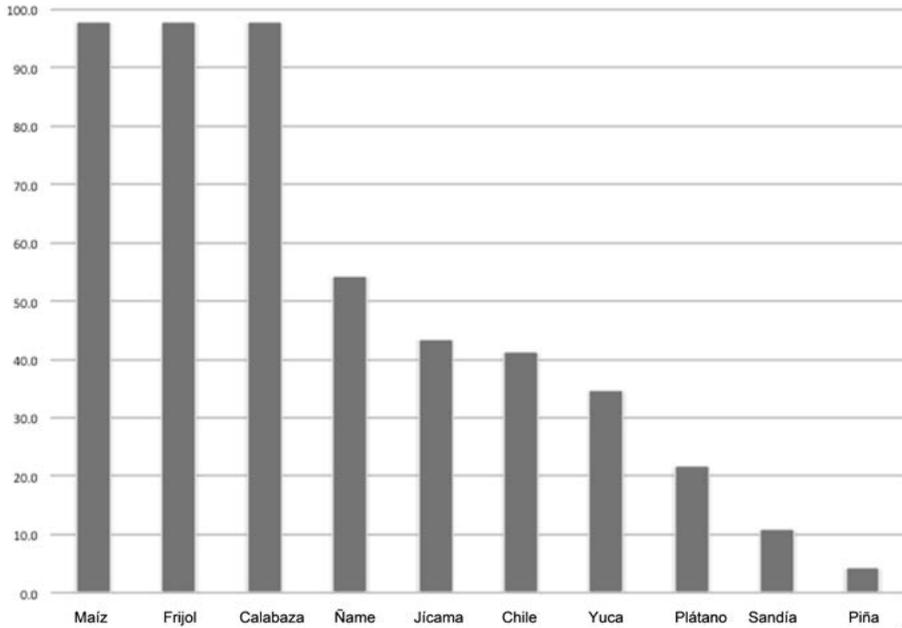


Fig. 4:

Agrobiodiversidad en ejidos de X-Pichil, Quintana Roo (abundancia de cultivos por áreas de producción designadas realmente utilizadas, independientemente de la dimensión), según una encuesta realizada en 2010

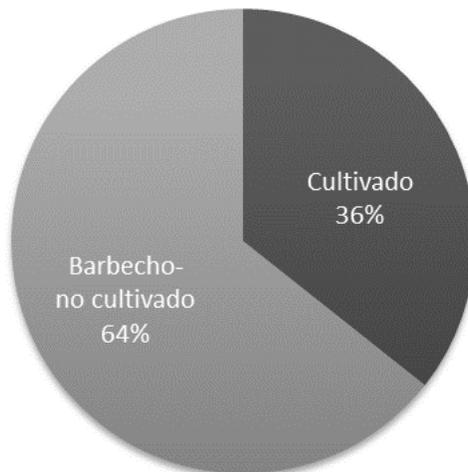


Fig. 5.

Explotación agrícola de ejidos en X-Pichil, Quintana Roo (número de campos actualmente cultivados por campos totalmente designados asumiendo que los ejidos no utilizados se encuentran en etapa de barbecho), según encuesta realizada en 2010

Conclusiones

La cultura maya es AGRI-cultura lo que sugiere que existe una relación intrínseca entre el pueblo maya y la milpa, la forma tradicional de cultivo mixto de maíz, frijol, calabaza y multitud de otras plantas. Según los mayistas, la agricultura tradicional representa algo más que la nutrición: es el corazón y el alma de las tradiciones mayas y se entrelaza con su lengua, igual que la milpa con el maíz sagrado.

Sin embargo, como muestra esta investigación, la milpa está a punto de extinguirse mediante otras estrategias. Como escribe Benjamin (1955), eso sería una catástrofe. Los *new agers* pensaban que esta extinción iba a ocurrir el 21 de diciembre de 2012. No ocurrió. Sin embargo, demostramos que la agricultura en la comunidad maya de X-Pichil, en el estado mexicano de Quintana Roo, está expuesta a un proceso de transición de la agricultura tradicional a la agricultura convencional “moderna”. Al menos para esta comunidad, “transición” significa principalmente abandono de la agricultura en lugar de creación de prosperidad.

“Milpa en peligro” significa que los sofisticados conocimientos sobre gestión de cultivos están en peligro. Para Altieri (2002), la milpa y la práctica conexas de “roza, tumba y quema” son quizá los mejores ejemplos de una estrategia ecológica para gestionar la agricultura en los trópicos, captando la esencia de la regeneración natural del suelo. En X-Pichil, el manejo de los cultivos aún sigue las reglas de la milpa: todos los campesinos de la zona tienen cultivos mixtos de razas criollas de maíz debido a su mayor resistencia a la sequía en comparación con los híbridos comerciales. Esta agrobiodiversidad siempre ha sido una característica clave de la agricultura tradicional maya (Ramírez Carrillo, 2010).

Sin embargo, la mayoría de los campesinos de X-Pichil tienen la percepción de que esta forma tradicional de agricultura ya no es competitiva frente a la producción globalizada y continuamente intensificada. Esta visión pesimista no es nueva: Redfield (1970) describió que incluso en 1948 los campesinos más viejos de un pueblo maya llamado Chan Kom afirmaban que su mundo —el paraíso— se estaba derrumbando debido a los vicios de los jóvenes, como mascar chicle y llevar gafas de sol oscuras, así como a su reticencia a hacer milpa. Tanto ancianos como jóvenes estaban entonces

muy insatisfechos con su cosecha, por lo que no preveían ningún futuro angustiante para la milpa. Esto fue incluso antes de que el gobierno mexicano (durante la segunda mitad del siglo XX) implementara la revolución verde.

Esta intervención gubernamental, que supuso el uso de fertilizantes sintéticos, pesticidas y riego mecanizado, tuvo un profundo impacto en las comunidades rurales y transformó la agricultura mexicana, antes a pequeña escala, en una producción de alimentos al estilo occidental basada en el monocultivo y la intensificación agrícola. En las regiones comercialmente menos atractivas, es decir, las comunidades indígenas, la aplicación de la revolución verde aún no se ha llevado a cabo. La política del gobierno nacional ha ejercido más presión sobre las comunidades indígenas desde 1994, cuando México se adhirió al TLCAN. La política neoliberal y la globalización de la economía están golpeando incluso la producción sostenible de X-Pichil, uno de los últimos bastiones del paraíso que algunos aún se imaginan como exento a los efectos de estos procesos y políticas. En este contexto, se está “animando” a los campesinos mayas a vender en el mercado inmobiliario público las tierras compartidas que antes administraban las comunidades, los ejidos.

¿Se destruyó el paraíso? Eastmond (1991), señala que el proceso de transición no solo produce “perdedores”: los campesinos que consiguen aplicar nuevas técnicas de gestión en sus campos, que saben desarrollar una relación beneficiosa con los políticos y que tienen la capacidad de pensar en términos de economía de mercado pueden convertirse en campesinos “ricos”, bien integrados en la agroindustria. Incluso en X-Pichil, un campesino delira sobre nuevas oportunidades como la venta de papaya a los turistas de la Riviera Maya. No es demasiado tarde. Donde los románticos ven catástrofe, algunos campesinos siguen viendo oportunidades (no es una tendencia nueva, como demostró Redfield (1970).

Sin embargo, los espejos que brillan no son oro. En comunidades remotas como X-Pichil aún no hay campesinos ricos. Lo que encontramos allí son “indios contra el progreso”: El 90 % aún vive de la subsistencia o vende ocasionalmente a vecinos o intermediarios. La comunidad se caracteriza por un alarmante envejecimiento de la población agrícola activa: el 94% de los campesinos tiene más de 40 años y solo uno de cada 30 hijos de ejidatarios quiere seguir trabajando en el sector primario. Aunque quedan

algunos jóvenes que quieren seguir los pasos de sus padres, parece obvio que, si no hay cambios, en treinta años no habrá campesinos en X- Pichil.

En consecuencia, los jóvenes tienen una mala opinión de la agricultura. “Salir de la milpa es salir de la pobreza”, nos dijo un estudiante de secundaria (Balam Kú, 2011). Otro joven de X-Pichil dejó claro que “la actividad agrícola se ve como una actividad inadecuada (Dzab Tuk, 2011)”. Esta falta de estatus es uno de los tres motivos principales que llevan a los jóvenes a abandonar la agricultura. Los aspectos relacionados con la gestión de los cultivos son el segundo motivo; el trabajo físico intenso y potencialmente peligroso no es lo que los jóvenes quieren hacer o, como afirmó una joven (Dzab Tuk, 2011) “simplemente hace demasiado calor en el campo”. Por lo tanto, se requiere un renacimiento de los estudios agrarios mexicanos, que se han marchitado bajo el asalto de la revolución neoliberal (Davis, 2000). Si tomamos en serio lo que nos dijo la gente de X-Pichil, el enfoque debería ser facilitar el manejo de los cultivos. Hay que encontrar una nueva milpa “moderna” pero sostenible, para que la agricultura vuelva a ser atractiva para los jóvenes. Como ilustra claramente nuestra investigación, la falta de seguridad alimentaria es la tercera y probablemente la principal razón por la que los jóvenes abandonan las comunidades indígenas rurales, emigrando a ciudades, centros turísticos o al extranjero.

La milpa es como un partido de béisbol. A veces se gana, a veces se pierde.
(Dzab Tuk, 2010. Alcalde de X-Pichil. Tsikbal)

Debido a la falta de oportunidades para los jóvenes en el contexto de la reforma agraria neoliberal y la presión del mercado, se creó un ambiente de negación de la milpa. Ya no se trata de lentes oscuros o iPods, sino de un derecho humano: la alimentación. La agroecología es la única disciplina que puede invertir esta tendencia: aprecia la sostenibilidad de la agricultura tradicional, pero también conoce sus puntos débiles (dificultades para adaptarse al cambio climático y a las demandas variables del mercado, así como el bajo rendimiento en general). Por su enfoque participativo, como el *tsikbal* utilizado en la presente investigación, la agroecología también difiere de los paternalistas intentos gubernamentales de proporcionar seguridad alimentaria a las comunidades rurales. La solución debe encontrarse entre todos, entre todos los que comemos.

Agradecimientos

Gracias a todos los campesinos de X-Pichil por su franqueza, su hospitalidad y por el tiempo que compartieron con nosotros. Gracias a Russel Pech Tuk por su apoyo en la investigación de campo.

Referencias

- Altieri, M. (2002). *Agroecology: the Science of Natural Resource Management for Poor Farmers in Marginal Environments* Elsevier, 1-24
- Anónimo. (2006). *La Milpa Organica: Circle of Life*. Retrieved 24 de agosto from https://smallfarms.typepad.com/small_farms/2006/06/la_milpa_organi.html
- Arias Reyes, L. (1994). *La Producción Milpera Actual en Yaxcabá, Yucatán* In *La Milpa en Yucatán: Un Sistema de Producción Agrícola Tradicional* (pp. 171–197). Colegio de Postgraduados.
- Balam Chim, P. (2011). *Milpa de Pedro Balam Chim*. In.
- Balam Kú, C. M. (2011). *Estudiante de preparatoria*. In.
- Barrera-Vásquez, A. y S.-R. (1972). *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica.
- Barrera Vásquez, A., Juan Ramón Bastarrachea Manzano, William Brito Sansores, Refugio Vermont Salas y David Dzul Góngora. (1980). *Diccionario Maya Cordemex: Diccionario Maya - Español - Maya*. In *Diccionario Maya Cordemex: Diccionario Maya - Español - Maya*.
- Bartolomé, M. A. (1988). *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: Pasado y Presente de la Situación Colonial*. Instituto Nacional Indigenista.
- Benjamin, W. (1955). *Illuminations* (H. Zohn, Trans.). Schocken Books.
- Bricker, V., Eleuterio Po'ot Yah, and Ofelia Dzul de Po'ot. (1998). *A dictionary of the maya language as spoken in Hocabá, Yucatán*. The University of Utah Press.
- Castañeda, Q. (2000). Approaching ruins: Photo-ethnographic essay on the busy intersections of Chichén Itzá. *Visual Anthropology Review* 9(1), 36-63.
- Castañeda, Q. E. (2004). “¡No Somos Indígenas!” Una Introducción a la Identidad Maya de Yucatán. In Castillo Cocom, J. A. y Quetzil E. Cas-

- tañeda (Ed.), *Estrategias Identitarias: Educación y la Antropología Histórica en Yucatán* (pp. 1-32). Compañía Editorial de la Península, S.A. de C.V.
- Castañeda, Q. 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.
- Castañeda, Q. E. (2024). 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. In J. A. Castillo Cocom (Ed.), *T'áalk'u' Iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas* (pp. 51-84). Astra Ediciones.
- Castillo Cocom, J. A. (2000). *Vulnerable identities: Maya Yucatec identities in a postmodern world* Florida International University. No publicada. <https://digitalcommons.fiu.edu/etd/2080/>
- Castillo Cocom, J. A. (2024). Introducción: del *t'áalk'u, tacn'un* al LÍIK'SAJ TUUKUL. In J. A. Castillo Cocom (Ed.), *T'áalk'u' iknalítico: omniausencias, omnipresencias y ubicuidades mayas* (pp. 20-46). Astra Ediciones. <https://doi.org/https://doi.org/10.61728/AE24120012>
- Castillo Cocom, J. A., and Saúl Ríos Luviano. (2012). Hot and cold politics of Indigenous identity: Legal Indians and cannibals, more words, more food. *Anthropological Quarterly*, 85(1), 229-256.
- Chuc Pech, A. (2011). *Casa de Ana Chuc Pech*. In.
- Coh Chuk, V. (2011). *Tsikbal*. In.
- Cojtí Cuxil, D. (1991). *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Asociación de Escritores Mayances de Guatemala.
- CONAGUA. (2012). *Datos de la Estación Meteorológica Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*.
- D. Lawrence, V., H., Pérez-Salicrup, D., Eastman, R., Turner II, B.L., Geoghegan, J. (2004). Integrated Analysis of Ecosystem Interactions with Land-Use Change: The Southern Yucatan Peninsular Region. In G. A. R. Defries, R. Houghton, Ed. Washington (Ed.), *Ecosystem Interactions with Land Use Change* (pp. 277-292). American Geophysical Union.
- Davis, B. (2000). The Adjustment Strategies of Mexican Ejidatarios in the Face of Neoliberal Reform. *CEPAL Review*(72), 99-118.
- Dzab Tuk, L. M. (2011). *Estudiante de Secundaria*. Parque de X-Pichil. In.
- Dzib Tuk, V. (2010). *Víctor Dzib Tuk, alcalde de X-Pichil*. In.

- Eastmond, A. (1991). Modernización Agrícola y Movilidad Social hacia arriba en el Sur de Yucatán. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*(39), 189-200.
- Ebel, R. y J. A. C. C. (2012). X-Pichil: From Traditional to “Modern” Farming in a Maya Community. *World Academy of Science, Engineering and Technology* (69), 1203-1213, 69, 1203-1213.
- Edmonson, M. S. (1986). *Heaven Born Merida and Its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Texas Press.
- Fallow, B. (2004). Repensando la Resistencia Maya: Cambios en las Relaciones entre los Maestros Federales y las Comunidades Mayas en el Oriente, 1929-1935. In Castillo Cocom, J. A. y Quetzil E. Castañeda (Ed.), *Estrategias Identitarias: Educación y la Antropología Histórica en Yucatán* (pp. 91-119). Compañía Editorial de la Península, S.A. de C.V.
- Freidel, D., Linda Schele and Joy Parker. (1993). *El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica.
- Gliessman, S. R. (2002). *Agroecología: Procesos Ecológicos en Agricultura Sostenible*. CATIE.
- Hernández Xolocotzi, E., Eduardo Bello Baltazar y Samuel Levy Tacher. (1995). *La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*. El Colegio de Postgraduados.
- Hostettler, U. (1996). *Los Mayas de Quintana Roo: Investigaciones antropológicas recientes*. Universität Bern, Institut für Sozialanthropologie.
- Hostettler, U. (2004). Repensando la Etnicidad Maya. In *Estrategias Identitarias: Educación y la Antropología Histórica en Yucatán* (pp. 129-139). Compañía Editorial de la Península, S.A. de C.V.
- INEGI. (2010). *México en cifras*. <http://www.inegi.gob.mx>
- INEGI. (2011). *México en cifras*. Retrieved 24 de noviembre de 2011 from <http://www.inegi.gob.mx>
- León-Portilla, M. (1994). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. UNAM.
- Lohrentz, T. (2012). *The First Milpa: Jared Diamond, Corn, and Mexico*. http://inclusivebusiness.typepad.com/indigenous_elsalvador/2009/12/the-first-milpa-jared-diamond-corn-and-mexico.html
- Marcus, G. M. (1995). *Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography* *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

- Montejo, V. D. (2005). *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership* (1st., Ed.). University of Texas Press.
- Montoliu Villar, M. (1987). Conceptos Sobre la Forma de los Cielos entre los Mayas. In B. D. d. Jordán (Ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines: I Coloquio* (pp. 139-144). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rabbinge, R. (2007). The Ecological Background of Food Production. In D. J. y. J. M. Chadwick (Ed.), *Ciba Foundation Symposium* (pp. 2-22). John Wiley & Sons, Ltd.
- Ramírez Carrillo, L. A. (2010). Las Relaciones Peligrosas: Sociedad, Naturaleza y Construcción de la Modernidad. In R. y. M. M. G. Durán García (Ed.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán* (pp. 29-34). CICY.
- Re Cruz, A. (2006). Turismo y Migración entre los Mayas de Yucatán. Las Nuevas Milpas de Chan Kom. *Revista Española de Antropología Americana*(36), 149-162.
- Redfield, R. (1941). *Folk culture of Yucatán*. University of Chicago Press.
- Redfield, R. (1970). *A village that chose progress: Chan Kom revisited*. University of Chicago Press.
- Reuters. (2012). Importación de maíz alcanzará cifra récord. *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/empresas/Importacion-de-maiz-alcanzara-cifra-record--20120510-0056.html>
- Roys, L. R. (1933). *The Chilam Balam of Chumayel*. Carnegie Institution of Washington.
- SAGARPA. (2010). *Chile Habanero de la Península de Yucatán*. Retrieved 12 de octubre from <http://www.siap.gob.mx>
- Schele, L. y. D. F. (1999). *Una Selva de Reyes. La Asombrosa Historia de los Antiguos Mayas*. FCE.
- Sullivan, P. (1989). *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars* Alfred A. Knopf.
- Tedlock, B. (1992). *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press.
- Tedlock, D. (1996). *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of God and Kings*. Simon and Schuster.
- Thompson, J. E. (1970). *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press.

Tuk Aké, E. (2010). *Campesino*. In.

Villa Rojas, A. (1978). *Los elegidos de dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista.

Waterworth, K. (2012). *Sin Maíz, No Hay País*. Retrieved 24 de agosto from <http://voices.yahoo.com/sin-maiz-no-hay-pais-6161482.html>

Wikipedia. (2011). *Milpa*. Retrieved 21 de julio from <https://en.wikipedia.org/wiki/Milpa>

Capítulo 2

Los calendarios mayas y sus usos dentro de la sociedad maya contemporánea

Miguel Ángel Cat Colli
Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo
Wilberth Ucán Yeb

<https://doi.org/10.61728/AE24003087>



Resumen

El presente artículo es una descripción breve de los calendarios históricos mayas en contraste con sus usos y función dentro del pueblo maya contemporáneo.

Se describen los calendarios del *ha'ab* (solar), calendario del *dz'ool k'iin* (agrícola), el ciclo de venus (*chak eek'*), los eclipses, la observación del cenit solar; además del calendario lunar.

Cabe resaltar que es un trabajo de corte documental y con recopilación de investigación de campo.

Xoot' ts'íibil

Le ts'íiba junp'éel xook tu'ux ku tsoolol bix le úuchben calendario'ob, ku ya'alal bix ku meyajtal ka'ach yéetel bix ku meyaj ti'e k'íinio'oba'. Ku tsoolal le calendario ja'ab (k'iin), tsool k'iin (ti'al kool), yéetel le calendario ti cháak eek', ch'iibal uj/ k'iin, u chíinil k'iin, beyxan ti' le calendario ti' ix ma Uj.

Beyxan ku tsoolol le payal t'aano'ob ku beetal ti' le kaajtalob'ob jebix le pa'a p'uulo', yóolal ch'iibal uj, le ba'aolob ku ts'aik le yo'om ko'olelo'ob yéetel u k'iinilo'ob ma'alob ti'al u xootaal le jejeláas che' ti'al le najo'ob yéetel u ojelo'ob u buujelo'ob ix ma uj.

Junp'éel xook xaak'al meyaj áanalto'ob yéetel xaak'al t'aan ti' kaajo'ob.

Abstract

This article constitutes a brief description of the historical Mayan calendars and their contrast to uses and functions inside the Mayan communities today. The calendars discussed are *ha'ab* (solar), *dz'ool k'iin* (agricultural), the Venus cycle (*chak eek'*), the eclipses, observation of the Cenit, as well as the lunar calendar. It is important to highlight that it is an ongoing

documental work, enriched by field research.

Introducción

El presente artículo es una descripción breve de los calendarios históricos mayas en contraste con sus usos y función dentro del pueblo maya contemporáneo. Se describen los calendarios del *ha'ab* (solar), calendario del *dz'ool k'iin* (agrícola), el ciclo de venus (*chak eek'*), los eclipses, la observación del cenit solar; además del calendario lunar.

Además, se describen ceremonias y prácticas que se realizan en la actualidad con base a los conocimientos de los ciclos calendáricos, por ejemplo, el *pa'a p'u'ul*, el ahuyentar a la luna o dios solar para evitar el eclipse, o los objetos que deben portar las mujeres en gestación durante un periodo de eclipse. La importancia e influencia de las fases lunares para el corte de madera y para la siembra de productos.

Cabe resaltar que es un trabajo de corte documental y con recopilación de investigación de campo.

Le ts'íiba junp'éeel xook tuux ku tsoolol bix le úuchben calendario'ob, ku ya'alal bix ku meyajtal ka'ach yéetel bix ku meyaj ti'e k'iinio'oba'. Ku tsoolal le calendario ja'ab (k'iin), tsool k'iin (ti'al kool), yéetel le calendario ti cháak eek', ch'i'ibal uj/ k'iin, u chúnil k'iin, beyxan ti' le calendario ti' ix ma Uj.

Beyxan ku tsoolol le payal t'aano'ob ku beetal ti' le kaajtalob'ob jebix le pa'a p'uulo', yóolal ch'i'ibal uj, le ba'aolob ku ts'aik le yo'om ko'olelo'ob yéetel u k'iinilo'ob ma'alob ti'al u xootaal le jejeláas che' ti'al le najo'ob yéetel u ojelo'ob u buujelo'ob ix ma uj.

Junp'éeel xook xa'ak'al meyaj áanalto'ob yéetel xa'ak'al t'aan ti' kaajo'ob.

Los calendarios mayas

Los mayas fueron grandes observadores y astrónomos, físicos y matemáticos; calcularon el movimiento de los astros y midieron el tiempo. Los sacerdotes (*aj k'iino'ob*, *aj xook k'iino'ob*), pudieron predecir los eclipses, las apariciones de venus, las entradas de las estaciones, y detectar fenómenos

meteorológicos que fueron de suma importancia para sus cultivos y para la subsistencia misma del hombre.

Con base en sus observaciones, diseñaron diversos calendarios que guiaron sus vidas en sus ámbitos material y espiritual.

- *Ha'ab* (solar)
- *Tzool k'úin* (agrícola)
- *Uk* (lunar)
- Observación del cenit
- *Chak éek'* (calendario de Venus)

Calendario del *ha'ab*

El calendario del *ha'ab* o calendario solar contenía 18 meses (*winalo'ob*), de 20 días (*k'úino'ob*) cada uno, más el mes 19 de 5 días y 6 horas. De igual manera, cada cuatro años agregaban un día más a su calendario, de acuerdo con los registros de Fray Diego de Landa (1566), en su libro *La relación de las cosas de Yucatán*.

Landa comentaba que los mayas tenían su año perfecto, tan perfecto como suyo, y que se guiaban de del sol, la noche y la luna para medir el tiempo.

Es importante precisar que Fray Diego de Landa fue uno de los primeros evangelizadores en llegar a la península de Yucatán para impartir catecismo (entre otras encomiendas), quien aprendió el idioma y escritura maya. Tras dicho conocimiento, hizo la conversión y traslado de los signos y símbolos del idioma nativo al castellano, creando así las primeras referencias para comprender las descripciones mayas de la época prehispánica.

Cálculo

- $18 \text{ (meses)} \times 20 \text{ (días)} = 360 + 5 \text{ días del mes 19} = 365 \text{ días}$
- $6 \text{ horas} \times 4 \text{ (años)} = 24 \text{ horas}$.
- $365 \text{ días} + 24 \text{ horas} = 366 \text{ días (año bisiesto)}$

A continuación, se enlistan los nombres de los días y meses del calendario maya registrados por fray Diego de Landa.

W'inalo'ob (meses del calendario solar)



K'ino'ob (días)



(CEM, 2004).

Como se ha visto en las imágenes anteriores, tanto los meses como los días tenían nombres propios de su idioma y cultura, por lo que no existían los días de la semana (lunes, martes, miércoles, jueves, etc.), o bien, los meses enero, febrero, marzo... diciembre, que actualmente conocemos y que hemos aprendido bajo el calendario Gregoriano, mismo que, de acuerdo con diversas fuentes llegaron al continente americano como parte de la conquista material española.

Para contextualizar algunos datos de los días y meses mayas, se mencionan algunos términos con sus significados en español a manera de ejemplo.

K'iino'ob (días)

Ik (*iik'*): aire *Kimi* (*k'imil*): muerte *Lamat*: venus *Men* (*Meen*): sacerdote
Etz'nab (*Edz'nab*): cuchillo de pedernal *abau* (*ajam*): señor noble.

Wiinalo'ob (meses)

Poop (*Pòop*): petate *Uo* (*Wo*): rana (una especie) *Zip* (*Sip*): ciervo pequeño.

Sotz (*Soots'*): murciélago *Tz'ec* (*tseek'*): calavera *Xul* (*Xuul*): Fin/ final.

El cenit solar

Los mayas, al igual que muchas de las culturas mesoamericanas, también pudieron identificar las entradas de las estaciones del año gracias a la observación de la cenit solar.

En este monitoreaban la salida y desplazamiento del sol a lo largo del *ba'ab*, marcando puntos fijos de referencia (naturales o de construcción física), para sus observaciones y definir en estos las entradas estacionales anuales: primavera, verano, otoño e invierno.

Teniendo los referentes estacionales construyeron entonces diversos edificios orientados a la aparición de cada una de las estaciones del año, tal fue el caso del castillo de Chichén Itzá en el estado de Yucatán, en el que son visibles las entradas de los equinoccios de primavera (20/ 21 de marzo), y otoño (21, 22 de septiembre), percibidos mediante efectos de luz y sombra. Hecho que se ha asociado con la decendencia de *k'u'uk'umkan* (ŠPRAJC, Sánchez, 2018).



Castillo de Kukulcán en Chichén Itzá
(Adamuz, 2022)

Un equinoccio es el momento en que el Sol cruza el ecuador de la Tierra, cuando el día tiene las mismas horas de luz que nocturna, anualmente los equinoccios se dan dos veces. Por otro lado, los solsticios también se dan en dos momentos del año, sucede cuando el Sol se encuentra en los polos de la Tierra: cuando se sitúa cerca del polo de nuestro hemisferio marca el verano, y en el polo opuesto el invierno.

Los solsticios marcan el aumento o la disminución de las horas de luz del día. El solsticio de invierno se da el 21 y 22 de diciembre con menos horas de luz y el solsticio de verano del 21 al 23 de junio con más horas (Ibid., 2018).

Los solsticios y equinoccios se dan también en Dzibilchaltun, Mayapan (Yucatán), y Chacchoben en Quintana Roo, entre otros.



Solsticio de invierno en el Castillo de Kukulcan en Mayapan
(C. Rocío, 2020)

Tras conocer las entradas de las estaciones anuales, los mayas realizaron y aún hoy en día siguen realizando diversas celebraciones con el fin de pedir lluvias, prosperidad y abundancia en las milpas, por ejemplo, el *ch'acháak*, el *janli' kool* (comida de la milpa), la primicia y el “*Pa'a P'úul*”. Esta última llevado a cabo tras el equinoccio de primavera y el solsticio de verano en localidades como Chi'ikam, Xaya, Ticul, Tipical, etcétera.

El *ch'acháak* se trata de una ceremonia de petición de lluvia en el que se coloca una mesa rustica artesanal que se coloca en la milpa y en ella ofrendas y alimentos, mismos que son entregados a las deidades mayas (sobre todo al dios de la lluvia, llamado *cháak*), mediante rezos y plegarias efectuado por el sacerdote maya (*aj men*). En él participan los milperos de la localidad, a excepción de las mujeres, debido a que la milpa desde el pensamiento maya es una actividad particular de los hombres, además las energías de las mujeres no son de agrado para las deidades, sobre todo en su ciclo menstrual.

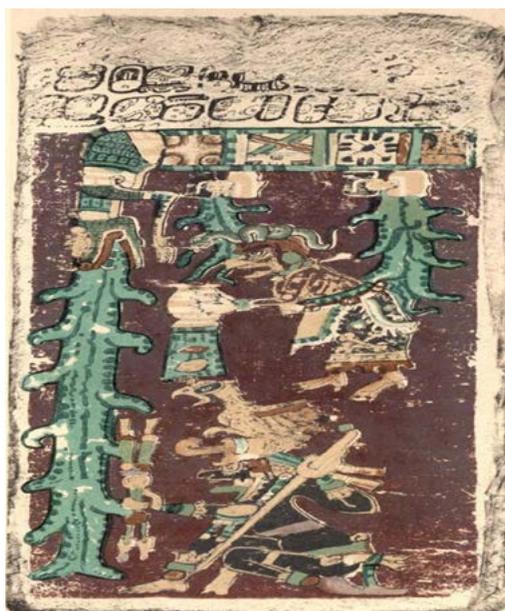
Existen pequeños relatos dentro del pueblo en el que se comenta que, en caso de haber mujeres durante la ceremonia, el dios de la lluvia (*cháak*), se distraería con ella por lo que la ofrenda no procedería.

El *Pa'a P'úul*, se trata originalmente de golpear y romper cantaros de barro, hoy en día *leeko'ob*, y *chujo'ob* (guajes y/o bules), los cuales son llenados con iguanas, culebras, y animales relacionados al agua, otras veces con zarigüeyas, avispas y hierbas como la pica pica (NMAI, s/f).



El pa'a p'uul en Tipikal, Yucatán
(Ibid., s/f)

De acuerdo con algunas interpretaciones el *Pa'a p'uul* se encuentra registrado en el códice Dresden en su última página (74). En este se puede visualizar una lagartija en el cielo que deja salir una cascada por su boca, abajo Ixchel quien sostiene una vasija de barro grande y vierte agua a la Tierra (Ibid., s/f).



El pa'a p'uul en el Códice Dresde pág. 74
(Ibid., s/f)

En otra interpretación, Maciá (2012), hace un análisis exhaustivo de cada elemento presente en la imagen deduciendo que la escena está asociada a lluvias torrenciales. Lo anterior coincide también con la interpretación de Velásquez (2017) quien describe que el tema representado en esta página es el final de las llamadas “tablas de agua”, que como bien se ha dicho se trata de un torrente de agua que vomita la serpiente o cocodrilo (*ayin*) y debajo la anciana diosa llamada Chak Chel (*ix cheł*), quien sostiene una vasija invertida, de donde cae un chorro de agua que es, a su vez, afluente del diluvio.

Un evento similar que se ha relacionado mucho con el *pa'ap'u'ul* es la que relató Diego de Landa en 1566, describiendo las festividades del mes Mac “...y un día o dos antes, hacían la siguiente ceremonia, a la cual llamaban *Tuppkak*: tenían buscados animales y sabandijas del campo que podía haber y había en la tierra, y con ellos se juntaban en el patio del templo, en el cual se ponían los chaces...con sendos cántaros de agua y que ahí les traían a cada uno...animales grandes como lagartos... hacían esto para alcanzar con ello y la siguiente fiesta, buen año de agua para sus panes...” (Pág. 96).

Calendario del Tzool k'iin (calendario agrícola)

El “*Tzool k'iin/ Dzool k'iin*” es un calendario maya de 260 días. Los abuelos lo empleaban para distribuir las labores agrícolas, sus ceremonias y sus rituales.

El calendario contiene 260 días (13 meses y 20 días cada uno), referente al tiempo que transcurre desde la selección del terreno hasta la quema del monte (etapa I), e igual número de días desde la siembra, crecimiento y cosecha hasta poner el maíz en el granero, etapa II (Romero, 1994).

En la siguiente transcripción se hace el desglose de los trabajos agrícolas por cada etapa.

Etapas I: trabajos agrícolas

- *Xiimbalk'áax* (selección del terreno)
- *P'üsib k'áax* (medición del terreno)
- *Hanch'áak* (roza del terreno)
- *Ch'áak che'* (la tumba)

- *P'uybi kool* (la pica)
- *Nok ch'áak* (el cercado)

Se asigna días de espera para que se fuera secando el monte, después de ese tiempo se haría la guarda raya *babalk'áax*.

Posteriormente habría de esperar otros días para la quema que se haría en un día (*Hoopol k'aak'*). De ahí esperar para realizar la quema, mismo que se haría en un día (*Tóok*).

Etapa II: trabajos agrícolas

- Siembra (*pak'al*)
- Deshierbe (*loobché páak*)
- Doblado y secado de las cañas (*waats'*)
- Cosecha (*hooch*)
- Desmonte de malezas (*hubche'*)
- Secado del maíz (*wahmal*)
- Almacenamiento en el troje (*ch'il*)
- Desgrane del maíz o treque (*axo'om*)

A partir de la segunda cosecha (la milpa caña), y el sakab para la tercera, las labores de los dos ciclos agrícolas se interrelacionan efectuándose algunos de ellas dentro de los tiempos de espera de la otra (ibid., 1994).

Lo anterior quiere decir que para el tercer ciclo se puede hacer la tumba en caso de que los árboles hayan crecido o bien hacer el deshierbe y posteriormente quemar y a sembrar.

Calendario lunar (Uh)

Dentro de la cultura maya la luna fue identificada como una figura femenina, quien fue llamada *Ix na' uh* o *Ixchéel*, diosa del amor, la fertilidad, el embarazo y el parto; además de ser la diosa arcoíris y de la medicina tradicional. Los mayas la percibieron como una mujer joven durante la fase de luna creciente y como una mujer anciana durante la luna menguante (Pérez, 2007).



Exchel. Códice Dresde
(Gonzales, 2012)

Los mayas pudieron también identificar cada una de las fases lunares y determinar su ciclo el cual consta de 29 días en promedio, y que 9 ciclos de lunaciones correspondían a los días del calendario del *Tz'ool k'in* (9 x 29: 261).

Fases lunares:

- Luna nueva
- Cuarto menguante
- Luna llena
- Cuarto creciente

Se puede ver entonces que las fases lunares se encuentran estrechamente relacionados con los trabajos agrícolas, y a raíz de su conocimiento lunar, los campesinos saben qué días deberán sembrar, qué días son los apropiados para cortar madera y podar los árboles.

En trabajos agrícolas:

- Luna llena, del mes de marzo, abril o mayo: quemas.
- Luna llena de mayo o junio. Siembra del maíz, frijol y calabaza. Por ejemplo, Porque si la luna es chica (nueva), el maíz llega a ser más pequeña y no resistente al gorgojo.
- Cuarto menguante del mes de junio o julio. Deshierbes
- Cuarto menguante del mes de septiembre, dobla de las cañas e inicio de las cosechas.
- Luna llena de verano. Inician las cosechas de cultivos de maíz y el frijol (luna de maíz).

Para la corta de la madera:

En la etapa de luna llena se recomienda cortar maderas, puesto que favorece que sean maderas duras, que no se pudran rápido y que aguantan las plagas. Además, cortar maderas dentro de los tres días posteriores a la luna llena favorece también la corta, ya que las maderas se hacen más suaves.

Luna menguante: propicio para la siembra y para podar los árboles, para que no crezcan frondosas.

Para las plantas de traspatio:

- Luna llena: Siembra remolacha, rábano, cebollilla y cebolla, raíces como camote, yuca y ñame. (también se puede hacer en cuarto menguante).
- Luna nueva: siembra del tomate
- Cuarto creciente: tomate, calabaza, pepino, sandía, frijol, e hibes (frijol blanco de Yucatán).

En la medicina tradicional:

Uno de los usos de Ixchel ha sido la medicina tradicional, así lo señaló Fray Diego de Landa al describir “se juntaban los médicos y hechiceros ... sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendo idolillos de la diosa de la medicina que llamaban Ixchel” (ibid.1566: Pp.110). Con relación a lo anterior vino a mi mente aquella charla que tuve con un amigo-hermano, Oscar Yeh Chan, quien me contó que su abuela, la señora Feliciano Puc Giménez (+), quien habitó en la comunidad de Uh May, municipio de Felipe Carrillo Puerto, empleó en el desarrollo de sus actividades a ixchel como figura o talismán de curación.



Sra. Feliciano Puc Giménez
Cortesía, Oscar Yeh

Cabe resaltar que no se obtuvo la fotografía de la diosa Ixchel ni más datos al respecto, puesto que fue y es un elemento de mucho respeto para la señora y su familia.

Los eclipses

Dentro de los pueblos mesoamericanos, el sol y la luna ejercen gran influencia en la vida de los seres humanos. Estos astros son dioses sumamente importantes, por lo que debemos respetarlos y cuidarlos, de no hacerlo conllevaría grandes daños para la humanidad (Nájera, 1995).

El pueblo maya pudo comprender los ciclos de los eclipses, así lo demostraron en registros del Códice de Dresden en sus páginas 51 a la 58.

Aunque la mayoría de los estudiosos afirman que la tabla de eclipses del códice en mención no es un registro de eclipses que se hayan visto como tales en el área maya, sino una herramienta de pronósticos sobre las fechas de posibles eclipses solares que podrían acontecer (Velásquez, 2016).

De acuerdo Velásquez (2016), la base de los cálculos de eclipses usada por los mayas es la lunación o ciclo sinódico de la luna, que tiene un promedio de 29.53088 días. Se trata del tiempo que transcurre entre dos lunas nuevas o dos lunas llenas consecutivas. Como los mayas no usaban números decimales, solían alternar lunaciones de 29 y 30 días, lo que los obligaba a añadir de vez en cuando un día de más para corregir el desfase.

Los eclipses lunares se producen en luna llena, mientras que los solares solo ocurren en luna nueva. Cada 173.31 días existe probabilidad de que ocurra un eclipse, ya que dicho intervalo es lo que tarda el sol en cruzar por el nodo de la órbita lunar (Velásquez, 2016).

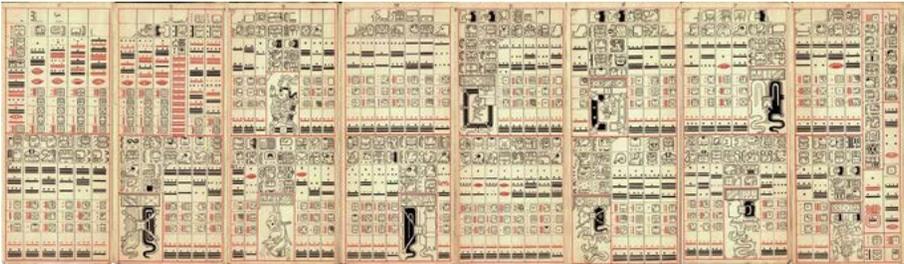


Tabla de eclipses. Códice de Dresde
(Mayahackers, 2019)

En la actualidad en localidades de la península de Yucatán cuando se da el eclipse lunar los niños, jóvenes y adultos salen de sus casas con utensilios de cocina, cubetas de metal, sartenes y hoyas para hacer ruido y ahuyentar a los *xuulab* y al sol para que no se coman a la madre luna (*ix na' uj*); los adultos por su parte salen con sus escopetas y efectúan disparos al aire con la misma intención (Villa, 1978).

De hecho, existe una canción infantil de la tradición oral que hemos escuchado del Mtro. Martiriano Angulo que habla sobre el eclipse lunar y el que hacer para evitar que la luna sea devorada y esta se duerma.

“Paalale'ex, paalale'ex, paalale'ex... áajene'ex, lik'ene'ex, jóok'ene'enex,
péekene'ex... ma' cha'ke'ex u jaanta'al ak mamá ujo, áajene'ex, lik'ene'ex,

jóok'ene'enex, péekene'ex... ma' cha'ke'ex u jaanta'al ak mamá ujo .
 ma' chake'ex u chi'iba', ma' chake'ex u jantaj, ma' chake'ex u jantaj le ak
 mam
 á ujo'... Paalale'ex....

Niños, niños, niños...despierten, levántense, salgan, muévase...no dejen
 que coman a la madre luna, despierten, levántense, salgan, muévase...no
 dejen que coman a la madre luna...

No dejen que muerda, no dejen que coma a nuestra madre luna, no dejen
 que coma a nuestra madre luna...niños...

En el caso del eclipse solar, cuando este se hace presente, los niños son resguardados, se les pide no salir, de hacerlo quedarían ciegos por los efectos de luz y sombra que se da durante el evento, mientras que los adultos tienen el deber de ahuyentar también a los y las entes que se lo devoran. Asimismo, todas las cosas que tuviesen cuatro patas se ponen de cabeza para que no cobren vida, por ejemplo: las sillas y las mesas.

Que el sol o la luna fueran devorados durante el eclipse representaría el fin del hombre maya, porque todo funciona en dualidad, como la noche y el día, la luz y la oscuridad (Ibid, 1995). Durante el eclipse solar la luna se come o devora al sol, y durante el eclipse lunar el sol es quien devora a la madre luna.

Otra influencia de los eclipses se da en las mujeres en gestación, ya que exponerse a estos y de rascar su cuerpo implicaría que su hijo/a nacería con manchas negras (*chi'ibal uj o chi'iba luna*) o, en su caso, con marcas rojas, *chi'ibal k'ün*. Para ello, las mujeres en tiempos de eclipses deben portar un listón rojo y/o piedra de obsidiana para que los efectos de luz no penetren hasta el/la bebé, además de cortar los efectos negativos que se le atribuyen. En la península de Yucatán la obsidiana llegaba por medio de los intercambios comerciales entre las culturas del centro y norte del país. El listón rojo representa lo contrario a la luna, el sol, y la obsidiana lo contrario al sol (Ibid, 1978).

Ciclo de venus

Llamado *Chak eek'*, *noj eek'* así como *sáastal eek'* o estrella matutina. Venus simbolizaba para los mayas tiempo de desgracias, sequías, pérdida de siembras y muerte, y para apaciguarlo se iban a guerra, capturaban a sus enemigos, los mataban y eran ofrecidos al *chak eek'* (Arellano, 2001).



(Velásquez, 2016)

Tras años de observación, los mayas pudieron deducir el ciclo o periodo sinódico de venus, de 584 días, tiempo que demora en dar una vuelta en torno del Sol, observado desde la Tierra.

Fases de Venus

ETAPA	DIAS
Estrella matutina (oriente- este)	236
Conjunción superior	90
Estrella vespertina (poniente-oeste)	250
Conjunción inferior (desaparición)	8

Lo anterior quiere decir que durante 236 días Venus aparece en el cielo como estrella matutina o lucero de la mañana, es decir, sale aproximada-

mente 3 horas previas a la salida del sol. Posteriormente, viene la etapa en la que el brillo del sol oculta el planeta, por lo que Venus deja de ser visible durante 90 días (conjunción superior).

De igual manera, pudieron comprender que cinco ciclos de venus (2920 días), correspondían a 8 años solares o ciclos del *ja'ab* (365×8 : 2920 días), lo que les indicaba que cada 8 años venus aparecía en su posición más cercana al norte, interpretado como tiempo de guerra. Lo anterior fue plasmado en diversos edificios de Uxmal, tal cual el templo del palacio del gobernante (mayahackers, 2019).



Arco maya en el extremo del pasaje abovedado
(Milenio, 2019)

En la imagen anterior se puede apreciar una de las formas simbólicas de venus y en su interior el número 8, correspondiente a ocho años solares o 2920 días.

También construyeron y dedicaron templos y edificios únicamente para este planeta, tal es el caso del edificio a Venus en el cuadrángulo de las monjas de la zona arqueológica de Uxmal, el templo de Venus y observatorio el caracol en chichén Itzá, dedicados a la observación del *chak eek'*. Así mismo podemos mencionar el observatorio de venus en Mayapan, lugar donde también quedó registrado la presencia de Venus dentro del Sol.



Observatorio de Venus. Mayapan
(Peraza, 1999)



Observatorio el caracol Chichén Itzá
(Hernández, 2016)

La exploración arqueológica indica que el mural fue plasmado entre 1200 y 1350 d.C. Al revisar el cielo durante ese periodo, resulta que el 8 de junio de 1275 d.C., durante el ocaso, Venus penetró en el disco solar y pudo ser observado dentro de un gran disco rojizo, poniéndose en el horizonte. Por

consiguiente, es posible que los personajes pintados en el interior de cada Sol representen a Venus (Galindo, 2013).



Venus dentro del sistema solar
(Ibid., 2013)

Conclusiones

Como se ha podido percibir, la cultura maya ha desarrollado a lo largo de su historia diferentes calendarios para sus procesos de uso y adaptación al entorno, ellos no contaban con la tecnología que hoy en día tiene la ciencia moderna, sin embargo, fueron grandes observadores del cielo y del entorno y que gracias a ello pudieron anticipar y predecir diversos hechos del mundo natural, así como diseñar y crear grandes ciudades y edificios con orientación a los diversos astros.

La ciencia desarrollada por nuestros antecesores fue tan precisa que pudieron entender los movimientos de la luna y comprender sus ciclos; pudieron desarrollar la rueda y el valor del cero, hecho que revolucionó la ciencia internacional.

Hoy en día vivimos en una dinámica tan global que la tecnología moderna rige nuestras vidas, dependiendo casi completamente de ella, entonces poco a poco hemos dejado de observar todo lo que nos rodea y dejado de convivir en armonía y respeto con la naturaleza misma, quien

nos provee de lo necesario para nuestra subsistencia.

El tiempo ha pasado y muchos conocimientos van quedando en desuso y otros se han ido modificando y mezclando con las prácticas europeas que llegaron tras el proceso de conquista material y espiritual como el caso del calendario del *xook k'iin* (cabañuelas mayas), calendario agrícola que ahora se realiza bajo el calendario gregoriano, la ceremonia del *pa'a p'uul* que actualmente incluye figuras cristianas, etc. Debemos de entender que se trata de una nueva dinámica que tiene sentido dentro de la cultura contemporánea, no se trata de juzgar de forma negativa, sabemos que la cultura es cambiante y se adapta a los nuevos entornos.

Es importante mencionar también que la conquista no se logró completamente porque muchas de las prácticas se siguen realizando tal cual en su origen y en la cotidianidad de cada uno de los pueblos mayas, conocimientos legados de generación en generación y que su vitalidad seguirá latente con la continua transmisión de esos saberes.

Referencias bibliograficas

- Adamuz, J. A. (2022). La serpiente de chichén itzá volverá a descender este equinoccio de otoño. *National Geographic*. Recuperado de https://viajes.nationalgeographic.com.es/a/serpiente-chichen-itza_7131
- Arellano Hernández, A. (2001). Las guerras venusinas entre los mayas. *Arqueología Mexicana*, núm. 47, pp. 36-41. Volumen III
- C. R. (2020). “El solsticio de invierno en la cultura maya”. *Top adventure*. Recuperado de <https://topadventure.com/cultura/El-solsticio-de-invierno-en-la-cultura-maya-20201217-0006.html>
- Centro de Estudios mayas (2004). El calendario maya. Recuperado de <http://mayacalendar.com/loscalendariosmayas.html>
- Galindo Trejo, J. (2013). El tránsito de Venus por el disco del Sol de 2012, *Arqueología Mexicana*, núm. 103, pp. 49-51.
- González Frías, F. (2012). “Ixchel (maya)”. *Diccionario de símbolos y temas misteriosos*. Recuperado de <https://dictionariodesimbolos.com/ixchel.htm>
- Hernández Beltran, L. F. (2016). *México, cerca de las estrellas*. Grupo Editorial 3W México. <http://www.protocolo.com.mx/viajes/mexico-cerca-de-las-estrellas/>

- Landa, D. (1566). *Relación de las cosas de Yucatán*. Dante, México, 2010.
- Maciá, T. (2012). *El enigma del último folio del Códice de Dresde*. Recuperado de <https://titomacia.ning.com/profiles/blogs/el-enigma-del-ultimo-folio-del-codice-de-dresde-1>
- Mayahackers (2019) *La tabla de eclipses*. Recuperado de http://www.mayahackers.com/mediawiki02/index.php/Astronom%C3%ADa_Maya
- Milenio digital (2019). *INAH descubre hallazgos mayas en zona arqueológica de Uxmal*. Recurado de <https://www.milenio.com/cultura/uxmal-zona-arqueologica-descubren-hallazgos-mayas>
- Museo Nacional del Indio Americano - NMAI (S/F). *El maíz y el tiempo maya Tradiciones de maíz y calendario*. Recuperado de https://maya.nmai.si.edu/sites/default/files/transcripts/pa_puul_0.pdf
- Nájera Coronado, M. (1995). *El temor de los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Suárez, T. (2007). Dioses mayas. *Arqueología mexicana* núm. 88.
- Peraza Lope, C. A. (1999). Mayapán Ciudad-capital del Posclásico. *Arqueología Mexicana*, núm. 37, pp. 48-53.
- Romero Conde, P. (1994). *La milpa y el origen del calendario maya*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Šprajc, I. y Sánchez Nava, P. F. (2018). El Sol en Chichén Itzá y Dzibilchaltún. La supuesta importancia de los equinoccios en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana* núm. 149, pp. 26-31.
- Vargas, A. (2015). Los halos solares y el helón, que significado tienen para los mayas. *El Blog del Arux*. Recuperado de <https://culturamayahistoriasanecdasyucatanmagico.wordpress.com/2015/05/23/los-halos-solares-y-el-helon-que-significado-tienen-para-los-mayas/>
- Villa Rojas, A. (1978). Los elegidos de Dios - Etnografía de los mayas de Quintana Roo (*Serie de Antropología Social*, núm. 56). Instituto Nacional Indigenista.
- Wikipedia (2022). Astronomía maya. *Wikipedia*, la enciclopedia libre, recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Astronom%C3%ADa_maya
- Velásquez García, E. (2016). Pagina 51 (Escriba 3). Tabla lunar y de eclipses. *Arqueología Mexicana*, núm. 67, Edición especial 67, pp. 72.

Velásquez García, E., (2017). Página 74 (Escriba 3). Números de serpiente y almanaques de 7 x 260; tabla del agua. *Arqueología Mexicana*, Especial 72, pp. 40-41.

Velásquez García, E. y Santana, O. (2016). Códice Dresde. Parte I. Edición facsimilar. *Arqueología Mexicana*, núm. 67, Edición especial, pp. 62-63.

Capítulo 3

Entre el *ajpuul yaaj* y el *jmeen*. Limpia, adivinación y curación en los mayas de la península de Yucatán

Alberto C. Velázquez Solís
Universidad Intercultural de Campeche

<https://doi.org/10.61728/AE24003094>



Resumen

Este capítulo aborda la relación entre el *jmeen* y el *ajpuul yaaj*, quienes constituyen formas antagónicas en los procesos de salud/enfermedad. Por un lado, está quien realiza labores de curación desde la medicina tradicional maya, la cual involucra formas de adivinación y conjuración para revertir el mal o daño causado por el *ajpuul yaaj*. Generalmente tanto a este como al *jmeen* se les asocia con términos como “hechicero” o “brujo”. Sin embargo, los *jmeeno’ob* hacen una distinción sobre su definición, pues ser brujo implicaría pasarse al lado de las sombras y trabajar con entidades malignas o propias de “la oscuridad”.

Por otro lado, está la persona que recibe el daño y quien tiene que acudir a los expertos tradicionales para buscar una solución ante los dolores y enfermedades que percibe. Uno de los principales mecanismos para restablecer el equilibrio en el cuerpo es el *k’eex*, el cual es una práctica que se considera una forma de intercambio en la que se le pasa el mal a un objeto, como puede ser un huevo, y con esto, se recupera la salud o *toj óolal*.

Xoot’ ts’íibil

Le ts’íiba ku t’aan yóolal le jmeen yéetel le ajpuulyaaj, máaxo’ob ku meyaj-tiko’ob le tojóolal. Le ajpuulyaajo’ máax ku ts’aik le k’oja’anilo’obo’ yéetel le ajmeeno’obo’ máaxo’ob ku ts’aakiko’ob.

Beyxan ku t’aan yóolal le máaxo’ob ku k’aamiko’ob le k’oja’anilo’obo’, máaxo’ob ku bino’ob yiknal le jmeeno’ob ti’al u tsaaklo’ob.

Yaan máaxo’obe’ ti’al u ustalo’obe’ ku beetiko’ob junp’éel k’eex, yéetel lelo’ le máako’obo’ ku máansiko’ob le k’aasil wa k’oja’anil ti’ le ba’alob jebix up’ée je’, beyo’ ku yustalo’ob.

Mejen t’aano’ob: e’esik kuxtal ju’unil, k’ajlay kuxtalo’ob yéetel xímbal k’ajóol

Abstract

This chapter deals the the relation between *jmeen* and *ajpuulyaaj*, two antagonistic forms in the processes of conflict between health and sickness. On one side, we find those who perform healing practices from the Mayan traditional medicine tradition -which also involves forms of divination and conjuration- against those who “cause ill/damage” or evilness, and that are associated with such term as “witch” or *brujo/hechichero*, even though frequently those who perform acts of “positive” healing and divination are also socially considered, “witches”, even though they themselves make a clear distinction between good and bad, because for them being a “witch” means moving to the side of shadows and darkness. On the other side, we find the individual recipient of ill/damage and who has to seek help from traditional experts to find a solution/antidote to her/his symptoms of sickness. One of the principal mechanisms to reestablish body equilibrium is *k'eex*, which is a form of exchange that allows for the passage of sickness/ill or evilness to an object, such as an egg, and this way recover health or *toj o'olal*

Introducción

Dentro del sistema religioso del pueblo maya de la península de Yucatán, existen creencias y prácticas rituales relacionadas con la salud y la enfermedad, propias de la cosmovisión maya, como “cargar aire”, haber sido blanco de “brujería” o no haber cuidado la relación del cuerpo con lo frío/caliente, ante esto, se requiere la atención de un *jmeen* o “curandero” para reestablecer el equilibrio o la salud en el cuerpo. El *jmeen* posee entre sus funciones la de ser el especialista ritual por lo que es nombrado también como “sacerdote” o “rezador” en las ceremonias mayas, tanto agrícolas como de curación, y por consiguiente también se relaciona con prácticas de adivinación y restitución de la salud a través de plantas medicinales, rezos, limpiezas, entre otros (*Quintal et al.*, 2003; *Quintal et al.*, 2013).

Sin embargo, así como existe el *jmeen* también está el *ajpuul yaaj*, quien sería la cara contraria. Se dice que cuando un *jmeen* se pasa al lado oscuro se convierte en *ajpuul yaaj*, es decir, en una persona que, en lugar de curar, causa daño o maldad.

Puul yaaj, literalmente significa tirar dolor o causar daño, es una práctica asociada, más que con la medicina tradicional, con la brujería y la maldad. Según lo investigado, los principales factores por los cuales se le pide a alguien causar daño son la envidia, el egoísmo, la desesperación y el chisme. Por ejemplo, el bienestar familiar o la fama local pueden generar envidia y descontento entre otros habitantes del pueblo. Asimismo, cuando a una persona le empieza a ir bien en el trabajo y mejora su casa o compra electrodomésticos que son considerados como “caros”, esto genera envidia y recelo entre algunos vecinos, a tal punto que lleguen a pedir que le vaya mal a dicha persona para que pierda todo aquello que ha obtenido. En este tipo de trabajos, el mal puede ser menor, como una “salación”, es decir, que le vaya mal en el trabajo, que ya no tenga dinero o que no le alcance ni para “sacar” su quincena.

Otros casos en los que documenté *puul yaaj* sucedieron por conflictos entre vecinos, incluso parientes, sobre todo en lo referente a terrenos y colindancias. En cuanto a estos temas, es común escuchar que alguien “tiene agarrado un terreno que no le corresponde”, lo cual inicia una disputa que puede implicar términos jurídicos. Cuando quien agarró injustificadamente el terreno, empieza a perder el juicio legal, recurre a este tipo de prácticas para que la persona pierda el interés por pelear su terreno, o que ya no tenga dinero para pagar un abogado que le lleve el caso, cuando las cosas suben de tono, se llega a pedir que la persona se enferme para que desista de defender su terreno. En condiciones aún más desesperadas, hay quienes llegar a pedir que su contraparte en el juicio muera para obtener aquello que esa persona tiene.

Un tercer núcleo, que constituye el estudio de caso que aquí se presenta, se realiza el *puul yaaj* por “desamor”, es decir, cuando uno ya no quiere seguir con su amante, pero la otra persona se aferra, puede causar daños que van, desde practicar un “amarre”, es decir, “mantenerlo a su lado, aunque ya no te quieran, pero solo vas a tener ojos para esa persona”. Pero cuando esto no funciona, entonces más que un “hechizo de amor”, lo que se pide es maldad que incluya la enfermedad o muerte.

De esta manera, cuando se quiere lastimar a una persona, se acude con un *ajpuul yaaj*, para que este realice dicha práctica. Aunque si bien solo ellos pueden causar dolor, quien suplica la ayuda del *ajpuul yaaj*, únicamente tiene que seguir las instrucciones de dicho especialista en brujería. A saber,

dependiendo del daño que se desee hacer, quien lo pide solamente tendrá que depositar tal objeto, previamente “trabajado” por el *ajpuul yaaj*, en determinado lugar, por ejemplo, en algún cementerio, pozo, terreno o casa, según el mal que se quiera causar.

En este texto, se parte de un estudio de caso realizado en Yaxcabá, Yucatán, en 2012, aunque también se retoman conversaciones realizadas con diferentes *meeno'ob*, tanto mujeres como hombres, en Mamita y Umán, Yucatán, entre 2018 y 2021. Este capítulo está dividido en tres apartados. En el primero de ellos se analiza la figura del *jmeen* o “curandero”, así como su contraparte, el *ajpuul yaaj* o hechicero. En la segunda sección se retoma la historia de doña Emilia, del pueblo de Yaxcabá, a quien le hicieron *puul yaaj* y tuvo un largo peregrinar para recuperar su salud. Posteriormente, se revisa someramente la práctica del *k'eeex* o intercambio como mecanismo de recuperación de la salud o *toj óolal*.

Entre el *jmeen* y el *jpuul yaaj*. Maldad y curación en la cosmovisión maya

Según Roys (1965, p. 676) durante la época colonial se creía que enfermarse era una forma de “castigo divino” que podría solucionarse a través de un tratamiento médico a partir de elementos provenientes de plantas o animales, o por su defecto, a través de “encantamientos”. Sin embargo, sugiere que en ambas cuestiones se trata de la misma persona. Por un lado, estaría el “*ajts'aak yaaj*”, quien sería la forma de referirse a la persona que cura, frente al *ajpuul yaaj*, es decir a quien causa o arroja la enfermedad.

Urzaiz-Jiménez (2002, p. 63) menciona que entre los mayas de la península de Yucatán existen tres tipos de personas relacionadas con la curación, “el *h-men* que era sacerdote, el *dꞤa-dꞤac* que era el que cura con hierbas y ha llegado hasta nosotros con el nombre de yerbatero y el *puul yab* que es brujo o hechicero”. Esta misma idea es repetida por Retana y Gutiérrez (2019), quien ubica al “*Ab-men* o curandero divino, *Puul yab* (brujo) y *DꞤac yab* (yerbatero), los cuales buscaban curar enfermedades causadas por agentes naturales y/o sobrenaturales a partir de diversos recursos terapéuticos que iban desde ensalmos hasta el uso de plantas y productos animales” (Retana y Gutiérrez, 2019, p. 112).

Por su parte, Boccara y Pech (2020, p. 263) presentan una gama más amplia de términos relacionados con la medicina maya, al analizarlo directamente desde la cosmovisión, y no bajo el lente biomédico. Sobre todo, hace la aclaración de que si bien muchos *jmeeno'ob* utilizan o se auxilian de plantas medicinales, este elemento también es mencionado por Díaz (2022), por lo que comúnmente se asocia al “X'men” con el “*abdꞑac-yah*”; asimismo, señala que existen otras formas de curación, pero que entre los habitantes generalmente se les dice *yerbateros*.

Si curar, *tsak*, es una de las funciones principales del que trabaja con los aires, no es la única. También predice, reza, cocina, analiza el tiempo, cuida el monte... Los nombres, tanto españoles como mayas, de ese practicante son también diversos y multifuncionales. Hay términos generales (*men*, *h-men* y *x-men*, *way*, *ab k'iiin*) y específicos (*ab/ix tsak*, *ab/ix pul yah*, *chilam*, *espíritista*, *partera*), tanto despectivos (*way*, *pul yax*) como valorizados (sacerdote maya, médico tradicional). (Boccara y Pech, 2020, p. 263)

Quintal (2003, *et al.*, p. 290), mencionan que, cuando uno es aprendiz tiene una ardua lucha contra el lado oscuro, que es denominada como “sombra” u “*oochel*”, después de convertirse en *jmeen*, se mantiene dicha lucha, sin embargo, uno se convierte en “*pul ya'aj*” cuando cae ante la sombra (“*oochel*”), y con esto: “La maldad toma la forma de deseos egoístas, mercantiles, para usar los conocimientos en hacer el mal al ser humano” (Quintal, *et al.* 2013, p. 290). En este sentido, es importante tomar en cuenta que, quien sabe curar, también sabe hacer daño, pero éticamente no es algo que deba o pueda hacer. Cuando uno se convierte en *jpuul yaaj* es percibido como brujo, como alguien que trabaja con la magia negra: “Aunque el poder del H-Men podría extenderse al plano de enviar males al prójimo, no lo hace por evitar que lo tilden de brujo, que es el peor de los insultos que puede recibir una persona. El Pul-Yá o Hechicero es considerado como el más grande enemigo público” (Villa Rojas, 1978, p. 222).

En Yaxcabá, como en otros pueblos de Yucatán, sus moradores asocian al *puul yaaj* con “magia negra” debido a que consiste en arrojarle un mal a alguien. Por lo tanto, ser *jpuul yaaj* “se refiere a la maldad o la brujería; se toman en consideración los términos de la magia negra y la blanca de acuerdo con el uso del don que se les asigna a los *jmeno'ob*. El *pul yah*’ es catalogado por los trabajos oscuros, así como la manipulación de las

enfermedades y, en este caso, el *j-men* es el encargado de resguardar y regresar la salud de los pacientes mayas” (Cahun, 2012, p. 31).

Según Gubler (2017), con base en información recabada del Calepino, existen diversas formas de nombrar al *ajpuul yaaj* con relación al mal que realizan:

- Ab pul abichkük*, “hechicero que hace que uno se orine sangre”.
- Ab pul abichpuu*, “hechicero que hace orinar materia”.
- Ab pul abuat*, ah pul auatmo, “hechicero que hace dar grito a los niños”.
- Ab pul chhuhchüü*, “hechicero que hace que no mamen los niños”.
- Ab pul holoktaa*, “hechicero que hace que uno se vaya de caminos sin sentir”.
- Ab pul kaxan*, “hechicero que arroja estangurria”.
- Ab pul kantzac*, “hechicero que hace el hechizo llamado pul kantzac”.
- Ab pul nachhbac*, ah pul nachhbacmax “hechicero que arroja hética”.
- Ab pul nok tü yit in*, “hechicero que arroja gusanos”.
- Ab pul uenel*, “hechicero que hace adormeserse”.
- Ab pul xankük*, “hechicero que echa flujo de sangre de las mujeres”. (Gubler, 2017, p. 90-91)

Por su parte, los *jmeeno’ob*, quienes trabajan con la magia blanca, recurren en sus rezos a los *yuumtsilo’ob* que se encuentran en los cuatro rumbos:

Yuumsil iik’ [señor viento], *laak’iin iik’* [Viento del oriente], *nojol iik’* [Vientos del sur], *xaman iik’* [viento del norte], *yuum iik’* [señor viento], *báalam iik’* [viento guardián], *yuumsil iik’* [señor viento], son los dueños. Yo no puedo mencionar algo malo porque no es mi tema, otra parte sí, porque yo no estoy trabajando la magia negra yo estoy trabajando la magia blanca, sí la magia blanca. Magia negra no estoy viendo nada. Magia negra es otro, es de los brujos “buenos” dicen, dicen que son de los más buenos, aunque yo no soy bueno. Porque los que trabajan la magia negra son los brujos buenos porque se convierten en perro, en gato, en chivo, eso tienen otro maestro [...] Lo que yo estoy trabajando proviene del conocimiento bueno, líricamente, yo no fui *jmeen* porque lo he estudiado, sí se leer un poco, no mucho, pero mayormente mi conocimiento fue lírico, así me enseñaron a conocer, así de vista, a la vista, entonces me enseñaron cómo se prepara la medicina para curar a los niños. (Juan Cob, Yaxcabá, comunicación personal)

Como se puede observar, los *jmeeno’ob* trabajan con seres que se considera están compuestos de aire o *iik’*, dependiendo del pueblo; estos pueden

ser nombrados como *yuumtsilo'ob* (dueños del monte), *báalamo'ob*, *aluxo'ob*, *ajkanulo'ob*. Si bien existen diferencias entre estos, en general comparten la característica de que son considerados como guardianes o cuidadores del monte y la milpa, y de cierta manera a quienes se les nombra como los verdaderos dueños y a quienes se les ofrenda el *saka'* y demás comidas rituales. En este sentido, si bien están relacionados con prácticas rituales agrícolas, también intervienen en los procesos de curación, cuando se supone que la causa del mal fue generada por haber “pescado un mal aire” o *k'ak'aas iik'*. A los *yuumtsilo'ob* también se suman los santos católicos, producto del sincretismo religioso entre la cosmovisión maya y el catolicismo.

Cuando se quiere causar la muerte de alguien, una de las maneras es arrojarle en su camino un animal muerto. También se dice que, cuando se mueren tus animales, sean perros, gatos, conejos, pollitos, gallinas, etc., es que te están haciendo maldad y los animales lo están cargando. Ante esto, uno acude a que le “saquen la suerte” y confirmar si en verdad está siendo víctima de brujería. No obstante, dejar regado el mal en el camino puede ocasionar que quien pase caminando encima pueda jalarlo, aunque hay quienes aseguran que, si el mal que se tiró no es para ti, no te haría daño. Sin embargo, la historia de doña Emilia de Yaxcabá, refiere a lo contrario, ya que ella cargó el mal que originalmente era pasa su conyugue.

Ese mal “era de tu esposo, era matar a tu esposo”

Doña Emilia tenía aproximadamente 40 años cuando me contó su historia entre lágrimas y suspiros. A ella le hicieron *puul yaaj*, aunque en realidad el mal no era para ella, sino para su esposo, pero aquel día ella salió más temprano que su esposo, de tal manera que pescó dicho daño antes que él. A partir de ese momento empezó a sentirse mal, sentía que se quedaba sin fuerzas. Otros días le dolía todo el cuerpo, sobre todo la cabeza.

¡Ah me hicieron maldad también! pues me daba mucho dolor de cabeza, insoportablemente, todo el día y toda la noche, no podía ni levantarme a hacer nada, no podía ni sentarme así. Cuando me acostaba, tenía agarrado mi cabeza y cuando yo me quería levantar ya mero me caía, como que me iba a ir en volantín, no podía caminar, ni levantarme.

Afortunadamente me curaron, nos hablaron de una persona que está allá en Mamita, me dijeron que allá hay un curandero, así que cura algo así

como lo que yo tenía, y me llevaron. El señor me preguntó si ya me llevaron con el doctor o si ya me dieron medicina y le dije que sí y que no quedo bien. Y me dijo ¿solo él ya te vio? Y le dije que no, que también ya me revisó un señor de allá cerca del pueblo donde estamos, **hay un señor que también cura, pero él no me dijo nada, me dijo que solo tengo un mal aire y me hicieron** *k'eex lu'um*, al terreno, pero tampoco no me quedé bien. Entonces el curandero se molestó, insultó al señor y me dijo: “así que sacó la suerte ¿no te dijo que tienes?”, “no, de verdad que no” le dije, —insultó— “¿Cómo no te va a decir una persona qué es lo que tienes, si está viendo qué es lo que tienes?”. Le contesté “no me dijeron, por eso si me hubiera dicho qué es lo que tengo pues te lo platico también, pero solo me dijo que es como un mal aire, solo así me dijo”. Y me dice el curandero: “pues **eso que tienes, es como un fuego, solo es una mala vibra que te están haciendo**”, pues yo no lo sabía, le digo.

Le conté al curandero que hasta adentro de mi garganta está hinchada, no podía ni comer, me traen mi comida así y no se va, no lo podía comer, ni la comida, ni mi refresco. Ahista la tortilla, sentía que mi barriga hace *chuu* [onomatopeya del sonido del estómago], tenía hambre, pero no podía comer, por eso me quedé así muy delgadita. Y me dijo —esto es una persona donde pasas, en medio de ellos pasas, dice, pero te lo tiraron en la puerta de tu casa, no era tuyo, dice el señor, era de tu esposo, era matar a tu esposo, pero como no salió, primero usted lo cargó—.

—Pero ¿tiene cura? —, le pregunté.

—Sí tiene cura—.

—¿De verdad? —.

—De verdad—.

Doña Emilia nos cuenta todo un peregrinar que había realizado entre ir al médico e ir con otro curandero sin lograr mejoría alguna. Ante su desesperación, empieza a averiguar a dónde más puede ir; es así cuando le hablan de un “curandero” que está en otro pueblo, en Mamita, así que sin ni siquiera saber cómo llegar, decide ir a verlo.

Es importante señalar que el *jmeen* es considerado por su función religiosa pero también médica, en una suerte de médico/sacerdote. Sin embargo, hoy en día existen diferentes tipos de “curanderos” o “brujos”, como coloquialmente se les nombra, y el sistema de medicina tradicional se ha ido nutriendo de diferentes elementos. En este sentido, podemos identificar a un *jmeen*, o un *jach jmeen* (un verdadero *jmeen*), si este realiza la adivinación con su *sáastun* (piedra transparente que se pone a contraluz de la vela y con la cual se “saca” la suerte).

Redfield y Villa Rojas (1934, p. 170) mencionan que la adivinación se hacía principalmente a través del *sáastun*, aunque también señalan como posibles la cuenta de granos de maíz, la cual es referida como “Xixte” (para limpiar y separar lo bueno de lo malo) y *orchapach-cuenta* (adivinación contando, es decir, de ir arrojando y separando granos de maíz); sin embargo, no nos presentan más información al respecto.

En la actualidad, existen “brujos” que “sacan la suerte” con diversos materiales, siendo los más comunes: cartas, caracoles, cigarros, huevos, por lo que, según mencionan algunas curanderas, la adivinación y la cura dependen de qué tan buen “brujo” seas, qué tantas magias manejes y, desde luego, de poseer cierto “don”, ya que también hay en el gremio quienes han aprendido el trabajo, más no necesariamente poseen el don de la adivinación o la curación. Hay quienes únicamente sacan la suerte, otros adicionalmente retiran el daño efectuando la curación, e incluso, también existen quienes no solo revierten el mal, sino que lo regresan aún con más fuerza, lo cual termina afectando tanto al “*jpuul yaa?*” como a quién pidió el mal.

Pese a lo anterior, generalmente se cuenta que un jmeen tiene que poseer su *sáastun*. Entre las diversas narrativas en torno a cómo lo obtienen, estas se agrupan en dos sentidos. El primero ocurre cuando, siendo niño, los *aluxo’ob* te vienen a buscar y te llevan a su casa, una cueva o un *miul* (montículo prehispánico), y ellos te entregan el *sáastun* y te enseñan de plantas medicinales. Mientras uno piensa que el niño se perdió por varios días, el niño refiere que no se alejó y que solo se fue un ratito, que estaba jugando con sus “amiguitos”. La segunda manera de obtener el *sáastun* es que uno, andando en el monte, ve un fuego que “no es normal” o ves que caiga un rayo, y al acercarse a dicho lugar, ahí encuentra la piedra. En ambos casos, una vez que obtienen el *sáastun*, necesitan que un jmeen más experimentado les siga enseñando a curar con plantas, con sobadas, los rezos, los rituales y las palabras prohibidas, esas que solo se nombran para llamar a los vientos (*iik’o’ob*).

Don Juan, un *jmeen* de Yaxcabá, fue entregado a los cuatro rumbos por su abuelo, Pedro Cob, quien también era *jmeen*:

Me entregó al monte con una primicia. Una primicia se prepara un pavo, se mete un pavo a la comida del *k’ool* y la sopa y las tortillas se dan así. Se prepara una mesa allá en el monte, allá me entregaron a los cuatro puntos

cardinales, para que yo tenga un poder, también para que haga la limpia a la persona que tiene mal aire o aire en un remolino. Entonces los doctores no curan dolor de cabeza, pues nosotros sacamos la suerte para ver qué clase de humiante [mal] está padecido en tu cuerpo que está sufriendo, pues nosotros captamos un punto bueno para ver qué es lo que tiene el cuerpo. Si es un mal aire, pues necesita limpia; si son alteraciones de los nervios, viene por calor, por ser caluroso una persona, le voy a dar una medicina, pero es una medicina tibia. Si es un mal aire, viene de un remolino, pues nosotros preparamos al cuerpo con rezos, con santiguos.¹ Pedimos el poder a diosito y hablamos a los cuatro puntos cardinales y quitamos el mal del cuerpo.

Es importante señalar que muchos de los rezos son en español y más de tipo católico, sin embargo, existen *jmeeno'ob* que rezan en maya, y que no se invoca únicamente a santos católicos sino a diferentes seres, como mencionó don Juan, pero adicionalmente se menciona incluso a los antiguos maestros, es decir, a otros *jmeeno'ob*, para que también intervengan en la curación. Asimismo, en cuanto a formas de restablecer el equilibrio o bienestar (*toj ólal*) del cuerpo, se utilizan diferentes elementos como velaciones, baños, limpias o santiguadas, siendo la principal el *k'eex*.

Este constituye por sí mismo otra práctica que es tanto de curación como de adivinación llamada *k'eex* o “cambio”. La cual consiste en pasarle un huevo a la persona afectada, el huevo quitará lo malo, pero adicionalmente se puede reventar dentro de un recipiente con agua y leerse. Una característica general, al menos a mi parecer, es que nunca te dicen nombres de quién te está haciendo el daño, sino que te describen a las personas, de dónde es o qué hace, de tal forma que uno mismo termina infiriendo si es tal o cual persona.

El papel de un *jmeen* es el de, una vez identificado el mal, retirarlo a través de diversos medios que incluyen: velas y velaciones, rezos o algún tipo de *k'eex*, brebajes elaborados con plantas medicinales, baños, entre otros. En el caso de doña Emilia, ella asistía a que la limpien dos veces por semana:

Entonces empecé a ir así cada viernes y martes. Cuando fui así la primera vez, me empezó a dar medicina, después me empezó a tocar toda mi ca-

¹ Respecto a esta idea, Argote (2017: 108) menciona que “Se cree que algunos de estos vientos actúan bajo su propia voluntad, mientras que otros son considerados como aires que han sido contaminados por el paso de seres sobrenaturales o han sido enviados por brujas o hechiceros llamados *ah pul yah* (“enviadores de enfermedades”).

beza y ya mero gritaba porque no aguantaba. Toda mi cabeza la empezó a negociar [revolver], después me dio una clase de medicina, bañó todo en mi cabeza ¡Santísima, sí que *chan* duele, arde, como que ya te echaron chile! Después se quedó todo así, como que ya me calenté, así parece que ya estoy caliente. Después me dijo que ya terminó que ya nos podemos quitar y nos fuimos. Nos subimos en el camión y ya nos recogieron.

Como a la una de la madrugada, o a las tres, llegamos al pueblo y en que estábamos viniendo, sentí como que algo fresco estaba pasando todo mi cuerpo, pero fresco como si estuvieras dentro de hielo, fresco así. Cuando amaneció sentí que estaba un poco mejor. Y el viernes, otra vez ya me volví a sentir así, como que tengo dolor, dolor, dolor. Cundo regresamos la siguiente vez, solo un poco de dolor tengo, pero me dice que le llevemos huevo de pava, que le llevemos vela, no sé qué tanta cosa pidió, que le llevemos veladora y todo. Lo llevamos, solo eso. Creo que nos costó más de siete mil pesos cuando me curaron. Entonces gracias a Dios, dice mi hijo “ya te curaron” [...]

Solo porque me llevaron allá, pues dijo el señor “sí te curas”, “porque si no hubieras venido así pronto te hubieras muerto” y cuando me hizo el último trabajo me pasó una *chan* cosita en todo mi cuerpo, así chiquito [5 cm]. La cosa es que lo terminó de pasar en todo mi cuerpo y lo empezó a quemar, lo tiene puesto con cinta roja, negro, vela roja, vela negra, empezó a quemar, crees cuánto quedó esa cosa que pasó en todo mi cuerpo, así de largo quedó [40 cm], era tu caja [ataúd], si no venías hubieras quedado así, quince días más y hubieras muerto.

El *k'eex* (intercambio) como mecanismo de reorientar el *toj ólal* (bienestar)

En la narración de doña Emilia, se observan varias prácticas curativas, Entre las que se menciona al *k'eex*, la cual de manera literal significa “cambio” o “intercambio”, de tal modo que se transfiere el mal que posee un objeto a otro, este constituye el principal método de curación entre los mayas peninsulares. A saber, Quintal et al. (2013) describen que se puede realizar diferentes tipos de cambio, tales como: *k'eex ikim*, *k'eex* por muerte de algún gemelo, maman *k'eex* o cambio de suerte, *k'eex* para hacer el *loj aj k'iin*,² *k'eex* para que vivan animales en el solar, y desde luego, también

² Esta ceremonia también es mencionada por Villa Rojas (1978, p. 314, 394) como “u-lohol ah-kin” en referencia a una ceremonia que realiza el “h-men” cada 2 años para

para curar de brujería. El *k'éex* “aparece como la fase última de todo un procedimiento de curación que incluye rezos, santiguadas, ingestión de bebidas elaboradas con hierbas y baños con agua de determinadas rosas, entre otros” (Quintal et al. 2013, p. 65).

Redfield y Villa Rojas (1934, p. 174), en su estudio sobre Chankom, describen al “*k'éex*” como una especie de ritual de promesa, es decir que, cuando la “santiguada” no es suficiente, se requiere realizar un *k'éex*, por lo que el *jmeen* nombra durante su rezo cuándo se realizará dicha ceremonia, la cual, según mencionan los autores, frecuentemente se lleva a cabo en día viernes a la medianoche y requiere de maíces, calabazas y de una gallina o gallo para ofrendar, dependiendo del sexo de la persona enferma. El ave de corral es estrangulada sobre la persona enferma, al mismo tiempo en que se realiza un rezo para realizar el cambio. Posteriormente, se prepara una comida con el ave sacrificada, y se ofrecen a los vientos las vísceras, el pico, la cresta y las patas del ave. Asimismo, se ofrendan 13 *cham-chammwaa-jes*, así como *saka'* con ron que, de resultar positiva la entrega, se rocían en el terreno del enfermo para realizar el *k'ual paach'*, el cual resulta como una forma de “protección” contra los vientos (Redfield y Villa Rojas, 1934, p. 174).

Este, aparentemente, es un *k'éex* más elaborado y cercano a los momentos rituales realizados durante una ceremonia de *jeets' lu'um* (apaciguar la tierra). En cambio, el *k'éex* practicado a doña Emilia consistió en pasarle el huevo de pava por su cuerpo, sobre todo en las partes donde siente más dolor “para que cargue el mal”. Desde luego, no solo se trata de pasarlo por el cuerpo, sino que, mientras se va untando, hay que rezar y pedirle al santo católico con el que trabaja el *jmeen* que el cuerpo regrese a su bienestar, que los males se alejen y que el camino de la persona se vuelva a abrir. Asimismo, al pasarle el rollito de papel por su cuerpo, este va jalando también la maldad que se ha cargado, con lo que el cuerpo retorna a su equilibrio (*toj óolal*), después de haber sido quemado. En ambos casos, al mismo tiempo en que se va retirando el mal, también se va realizando una “adivinación”, en cuanto a que el huevo nuevamente puede leerse para saber si el mal se ha retirado, mientras que el papel, dependiendo del tamaño, la forma y la manera en que se va moviendo al ser quemado, genera una lectura que el “curandero” deberá de interpretar y comunicar.

limpiarse, por lo que dicho autor la traduce como “rescate o redención del sacerdote”.

Otra manera de realizar el *k'eex* auxiliado de un huevo, fue observada en Citicabchén, Yucatán cuyo *jmeen* realizaba su rezo en maya, más allá de eso, llamó la atención que él no pasó los huevos por el cuerpo de la persona enferma, sino que los depositó en unas pequeñas jícaras (Crescentia alata de 7 a 10 cm de diámetro) y posteriormente las amarró al cuerpo. Una vez atadas, empezó su rogación, con la cual nombraba a diferentes yuumes para que intercedan por dicho cuerpo. Al final del suplicio, retiró las jícaras y los huevos para quebrarlos y arrojar su contenido sobre unos trapos blancos, de ahí salieron insectos (parecidos a alacranes), semillas y cortezas de árbol. El *jmeen* explicó que eso era lo que le estaba causando el mal, y que ya lo había retirado. Otros *jmeeno'ob* al detectar en el *sáastun* que hay algún cuerpo extraño habitando en el cuerpo de la persona, señalan que se requiere una “operación”, lo cual se realiza durante las noches a través de “velaciones”.

El *k'eex*, como puede observarse, tiene por principio restablecer el equilibrio de la persona convaleciente. Respecto a esto, es importante señalar que una parte sustancial de la salud es atravesada por un sentido de bienestar no solo corporal, sino también anímico-emocional condensado en torno al *óol* o estado anímico de la persona. Implica una concepción relacionada con el alma, el espíritu, la voluntad, el deseo individual, la emoción y con el “corazón formal” (Bourdin, 2008), que va más allá del corazón material (*puksi'ik'al*), ya que este llega hasta el “estómago”, espacio donde se albergan las preocupaciones, los dolores, angustias, miedos, etcétera.

Es así que muchas de las emociones pasan por el *óol*, tales como *ki'imak óol* (alegría), *luba'an óol* (tristeza), *jak' óol* (miedo) y *yaj óol* (dolor, angustia). En este sentido, el bienestar o la salud es interpretado como *toj óol*, término que en sí mismo está relacionado con el equilibrio, o el estar “parejo en cuerpo y alma” (Dapuez, 2017, p. 114); en caso contrario, es necesario “ser emparejados, alineados para que el conjunto funcione equilibrada, armoniosa y tranquilamente (*toj*)” (p. 114). *Toj óol* puede ser traducido como salud, bienestar, saludable, equilibrio, tener el ánimo recto o derecho. En sí mismo, *toj* es una palabra que hace referencia al balanceo de un péndulo para quedar en equilibrio, como la cola del pájaro *toj* o pájaro reloj (Eumotoma superciliosa), que retoma su nombre precisamente por el movimiento que realiza su cola, similar al péndulo que cuelga de los relojes antiguos

o a la orqueta (*toj-che*), la cual sirve para tensar la soga de lavado, misma que se balancea hasta quedar en un punto quieto, equilibrado.

Jiménez-Balam, Castillo-León y Calvalcante señalan que “para el pueblo maya, la salud conlleva una serie de nociones sobre lo que significa estar sano, por ejemplo, el equilibrio [...] Para preservar la salud y estar en equilibrio, es importante evitar preocupaciones, exaltaciones, emociones negativas como el enojo o estados emocionales alterados que pudieran influir en el balance” (2020, p. 47). Es en este sentido que muchos *jmeeno’ob* piden durante sus rogaciones por la tranquilidad de la persona, para que no piense demás las cosas y pueda mejorar su estado anímico. Si bien este elemento ameritaría mucho más análisis, aquí era importante ubicar el *k’eeex* como una forma de restablecer el equilibrio emocional, anímico y saludable de la persona, práctica que es realizada por los *jmeeno’ob* con el fin de retirar la maldad y el daño que se le causó a la persona.

Consideraciones finales

Si bien existe una distinción, al menos desde la cosmovisión maya, entre un *jmeen* y un *ajpuul yaaj*, los procesos de cambio cultural han ido generando un distanciamiento del contenido real del significado de estos dos agentes. No sorprende pues que, en la cotidianeidad de los mayas peninsulares, se ubique a ambos como “brujos”, aunque con la distinción de buenos y malos. Asimismo, el sincretismo religioso ha diversificado las formas de adivinación, aunque tradicionalmente se considera que un *jmeen* adivina a través del *sáastun* se han encontrado casos de personas que no poseen su *sáastun* y realizan la adivinación por otros medios y se consideran a sí mismos como *jmeeno’ob*, aunque también hay quienes con respeto dicen no poseer el *sáastun*, pero realizan dichos trabajos de adivinación, así como las curaciones y el restablecimiento del equilibrio del *óol* después de haber sido afectado por la maldad.

Más allá de dichas divergencias, el objetivo aquí ha sido el de mostrar que, pese a dichos cambios culturales, las prácticas de curación y maldad siguen siendo constantes entre los mayas peninsulares. Desde 2012 el interés sobre este tema lo he ido retomando, para conocer qué factores generan que una persona quiera dañar a otra, sobre todo, cuando se trata de un familiar o persona cercana como vecino o amigo. Desde lo que he

encontrado, a partir de lo que la gente cuenta sobre las explicaciones que les dieron por el jmeen, se encuentran la envidia, los celos y la ambición, este último implica querer poseer algo que alguien más tiene, como un terreno, un amante, dinero, entre otros.

Si bien es importante conocer las formas de curación asociadas al puul yaaj, durante esta investigación quedaron dudas pendientes relacionadas con la manera en cómo se resolvían, si es que se atendían, casos sobre brujería desde la justicia tradicional.

Glosario

Aluxo'ob: seres de aire similares a personas muy pequeñas, similar a la idea de un duende, consideradas muy traviesas y cuya función principal es ser guardianes de la milpa, el monte, el solar, etcétera.

Ajkanulo'ob: seres de aire considerados guardianes o cuidadores del monte, la milpa, etcétera.

Ajk'iin/ ab k'iin: sacerdote.

Ajpuul yaaj/ ahpul yah: brujo, persona que hace daño o maldad.

Ajts'aak yaaj/ ab tsak yah: curandero, persona que cura.

Báalamo'ob: guardián, cuidador, seres de viento descritos como ancianos con barbas largas. Cuidadores del monte, el solar, los animales, etcétera.

Báalam iik': sinónimo de *báalam*, plural *báalamo'ob*. También podría ser considerado como el aire que es guardián.

Cháamcham/ Cham-chamvaaj: variedad de empanada que no se fríe, sino que se hace en comal. Puede estar rellena de frijol, calabaza, pepita, ibes, entre otros.

Iik'o'ob: aires. Singular *iik'*.

Jmeen/ h-men, x-men: especialista ritual maya, considerado también como curandero. La h o j es marca de género masculino y la x es femenino.

Jak' óol: asustarse, tener miedo o susto.

Jeets' lu'um: ceremonia para apaciguar la tierra, para solicitar permiso a los *yuumsilo'ob* o dueños del monte para empezar a trabajar un terreno.

Ki'imak óol: estar alegre.

K'ak'aas iik': aires malos, que enferman o causan algún daño.

K'aal paach': ceremonia ritual que se realiza en el solar o casa como protección para evitar que entren malos vientos.

K'eex: ceremonia para retirar el mal a alguien o para sanarlo. Generalmente, es un intercambio en el que se pasa una gallina o un huevo por el cuerpo para retirar el daño. También se hace para sanar terrenos, cuando se mueren muchos los animales, y para curar hechizos.

K'eex lu'um: tipo de *k'eex* o ceremonia de curación para limpiar el terreno y retirar la maldad que está alojada ahí.

K'ool: comida caldoza realizada a base de masa de maíz que se hierve con agua o caldo de pollo, sazonado con achiote, cebolla, tomate, se le puede agregar carne de pollo. Es considerado una comida ritual.

Láak'iin iik': viento que viene del oriente.

Luba'an óol: tener un estado de ánimo decaído, tristeza.

Míul: montículo prehispánico.

Noojol iik': aire que viene del sur.

Oochel: sombra.

Óol: estado de ánimo, energía vital.

Puul yaaj/pul yab: brujería, daño, maldad.

Saka': bebida ritual elaborada a base de maíz molido y agua, sin cal. Sinónimo *sakab*.

Sáastun: piedra translúcida similar a un cuarzo que se utiliza para realizar la adivinación.

Toj óolal: salud, bienestar.

Ts'aak/tsak: medicina, curar, curación.

Wáay/way: persona que se convierte en algún animal, brujo.

Xaman iik': aire que viene del norte.

Yaj óol: dolor, angustia.

Yuum iik': señor del viento. Sinónimo: *yuumtsil iik'*.

Yuumtsilo'ob: dueños o seres de aire que son protectores del monte y del pueblo.

Bibliografía

- Argote, D. (2017). Las cavernas dentro de la visión maya yucateca ayer y hoy. *Diario de campo. Patrimonios culturales*, 2, 101-111.
- Boccaro, M., & Pech, M. C. (2020). El conocimiento de los meno'ob y el poder del aire (ik'). *Estudios de cultura maya*, 55, 255-288.
- Bourdin, G. L. (2007). La noción de persona entre los mayas: una visión semántica. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 2(4). <https://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/article/view/218>
- Cahun, E. (2012). *Procesos de cambio en la medicina tradicional en los j-meno'ob: entre los usos, costumbres y las nuevas relaciones con los pacientes mayas de Tihosuco* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Quintana Roo.
- Dapuez, A. (2017). "Están revueltas todas las cosas": Sintomatología del dinero transferido por el Estado mexicano a los mayas yucatecos. *Anthropos*, 112, 111-125.
- Díaz, I. (2022). Especulación inmobiliaria e identidad agrícola en una comunidad de ascendencia maya. Sapienza. *International Journal of Interdisciplinary Studies*, 3(1), 620-633.
- Gubler, R. (2017). *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán*. UNAM/ Gobierno del Estado de Yucatán.
- Jiménez-Balam, D., Castillo-León, T., & Calvacante, L. (2020). Las emociones entre los mayas: significados y normas culturales de expresión-supresión. *Península*, 15(1), 41-65.
- Quintal, E. F., et al. (2003). U lu'umil maaya wíiniko'ob: la tierra de los mayas. En A. Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio* (pp. 273-359). INAH.
- Quintal, E. F., Quiñones, T., Rejón, L., & Gómez, J. (2013). El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares. En M. A. Bartolomé & A. M. Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual: Tomo II*. Pueblos Mayas (pp. 57-94). INAH.
- Redfield, R., & Villa Rojas, A. (1934). *Chankom: A Maya Village*. The University of Chicago Press/Phoenix Books.
- Retana, O., & Gutiérrez, T. (2019). Uso terapéutico de la fauna silvestre por comunidades mayas. En R. Perezgrovas & E. Sedano (Eds.), *Es-*

- tudios sobre la fauna silvestre de México y las interacciones humano-animal* (pp. 111-133). UNACH/Red Mexicana Conbiand A.C.
- Roys, R. (1965). Lowland Maya Native Society at Spanish Contact. *Handbook of Middle American Indians*, 2-3, 659-678.
- Urzaiz-Jiménez, C. (2002). Los recursos terapéuticos empleados en la medicina antigua de Yucatán. *Revista Biomédica*, 13(1), 59-68.
- Villa Rojas, A. (1978). *Los elegidos de Dios: Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. INI.

Capítulo 4

U k'iinil ojelajilo'ob: una propuesta pedagógica para la discusión de la(s) epistemología (s) y la Interculturalidad

Gabriel Jesús Santos Cuevas
Universidad Intercultural de Campeche
Marx Navarro Castillo
Universidad Intercultural de Campeche

<https://doi.org/10.61728/AE24003100>



Resumen

Este trabajo se enfoca en el desarrollo de la Universidad Intercultural de Campeche, que al ser de reciente creación, presentaba una serie de retos sociales, culturales y, por supuesto, pedagógicos. A partir de la diversidad de la comunidad estudiantil, se elaboraron estrategias pedagógicas para lograr una mejor comprensión sobre las temáticas que se plantean en el tronco común de las carreras que se imparten. Por ello, surge la propuesta de realizar la actividad de los viernes de saberes, que pudieran poner en manifiesto la existencia de otras epistemologías más allá de las que comúnmente se identificaban como poseedoras del conocimiento.

Xoot' ts'íbil

Le meyajá' ku t'aan yóolal le Noj najil xook Intercultural ti' Campech, junp'éeel tumben najil xook yaanti' ya'ab talamilo'ob ku meyajtal. Ti' le najil xooko' yaan jejeláas xooknalo'ob lebetike' tu beetal jejeláas meyjil kansaj ti'al u yáax kaanbal le paalalo'ob ti' le carreraso'obo'. Up'eel le meyjil kansaj u k'aaba'e' "viernes de saberes", tuux u beytal u yilal jejejláas ojetilo'ob.

Abstract

This work focuses on the development of the Intercultural University of Campeche, of recent establishment, and a series of social, cultural, and of course pedagogical challenges. Because of the diversity of student experiences at Uicam, we developed different teaching strategies to help students achieve better outcomes for their particular programs. That is the reason why the project of creating the activity called Fridays of Inter-Knowledge was established to make clear the existence of other epistemologies beyond those that commonly are considered "owners" of knowledge.

Introducción

La Universidad Intercultural de Campeche (UICAM) comenzó oficialmente sus labores el 9 de enero de 2023 en el municipio de Dzitbalché. Sin embargo, los inicios de la UICAM se remontan al 2021, cuando se realizaron los primeros Foros Municipales de Vinculación Comunitaria (FMVC) en 10 municipios del estado: Calakmul, Candelaria, Carmen, Champotón, Dzitbalché, Hecelchakán, Hopelchén, Palizada, Seybaplaya y Tenabo. También podría considerarse como antecedente a la creación de la UICAM el exhorto presentado en el año de 2015 para crear la Universidad Intercultural Indígena Maya de Campeche.

Los FMVC se realizaron con personas de las comunidades y con estudiantes de los municipios con el objetivo de recuperar las problemáticas, necesidades, expectativas, capacidades educativas y condiciones de infraestructura para la realización de un estudio de factibilidad. La propuesta fue impulsada de manera articulada entre el gobierno federal, a través de la Subsecretaría de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública (SEP), y la Secretaría de Educación del gobierno del estado de Campeche.

Asimismo, el proyecto de la UICAM logró su consolidación a través del trabajo del Comité Plural Intercomunitario (CPI), conformado por intelectuales, académicos, representantes de las comunidades y de los pueblos indígenas, así como promotores culturales y educativos de Campeche. Este comité se integró por medio de invitación a actores claves que participaron en los FMVC y fue disuelto en noviembre del 2022 ante la conformación de la primera plantilla docente de la UICAM.

Actualmente, la UICAM cuenta con una sede en Dzitbalché y una sub-sede en El Juncal, Palizada. La elección de estos espacios para el desarrollo de la universidad responde a las necesidades detectadas a través de los estudios de factibilidad y los FMVC. La sede de Dzitbalché se encuentra en una zona históricamente reconocida por integrar parte del camino real con gran concentración de mayahablantes. Por su lado, El Juncal pertenece a la región de los ríos, situada al sur de la entidad.

El entorno de Dzitbalché (aspectos demográficos y geográficos)

Para los objetivos de este trabajo únicamente se centra en el análisis de la sede ubicada en la población del Dzitbalché, esto se debe a que a partir del trabajo en conjunto se propuso la creación de una fecha en específico para que los estudiantes nos hablaran de sus saberes y conocimientos, lo cual fue llamado Viernes de Saberes.

Por ello, es necesario hacer, al menos, un breve acercamiento a la historia misma y sus características principales del poblado. Como previamente se mencionó, la UICAM nace prácticamente a la par del municipio que le alberga, ya que fue en el 2021 cuando el estado de Campeche le otorga su nombramiento a Dzitbalché. Con el decreto de creación del municipio, se sabe que el municipio tiene 16 124 habitantes, pero es casi imposible tener más datos sobre actividades económicas y sociales en la población, ya que el censo del INEGI se realizó antes de su conformación como municipio. Sin embargo, algunos datos obtenidos del municipio de Calkiní, del cual era parte, nos brindan datos relevantes, como que más del 40 % de la población habla una lengua indígena, en este caso maya peninsular, y la actividad principal es la agricultura, seguida de los empleados de ventas (Secretaría de Economía, s.f.).

Además de los datos demográficos, la población de Dzitbalché es conocida históricamente debido a la existencia de los Cantares, poemas líricos escritos durante el siglo XVIII, pero que, debido a sus características y contenidos, hacen referencia sobre las prácticas religiosas y culturales vinculadas al pasado prehispánico (Barrera Vázquez, 1965).

Perfil de los estudiantes de la Universidad Intercultural de Campeche (género, clase, etnicidad y neurodiversidad)

Desde sus inicios, la Universidad Intercultural de Campeche estuvo conformada por una población estudiantil heterogénea que contrasta con la de otras instituciones de educación superior en la región. Esta característica constituyó una oportunidad y un reto para probar el carácter intercultural de la universidad. Algunos de los aspectos más relevantes son: alumnas que son madres o realizan trabajos de cuidados, estudiantes mayahablan-

tes, diferencias en la edad, periodos prolongados sin actividad académica/ escolar y estudiantes con necesidades educativas especiales.

La principal demanda de mujeres, madres y estudiantes ha sido la flexibilidad de horarios para incorporarse a las actividades escolares debido a los trabajos de cuidados que, histórica y culturalmente, han recaído en las mujeres. Como medida de atención a sus necesidades, se les otorgó un permiso especial para acceder hasta 30 minutos después de la hora de inicio de las clases, y así ellas podrían realizar sus labores familiares. Además de ello, entre el estudiantado se observó que los trabajos de cuidado no se limitaban únicamente a las obligaciones parentales, pues algunas estudiantes, aunque no son madres, tenían bajo su responsabilidad el cuidado de adultos mayores y de infancias, por lo que fue necesario ajustar los permisos concedidos.

Estas características que guardan relación con la condición de las mujeres estudiantes de la UICAM son relevantes debido a que el ingreso a la educación superior modificó las dinámicas familiares, exigiendo mayor involucramiento de sus familiares, principalmente esposos e hijos varones, lo que llevó a manifestaciones de violencia machista que tuvo como consecuencia que las estudiantes se vieran obligadas a abandonar su educación superior. Ha sido complejo poder romper con estos patrones de comportamiento y violencia machista; si bien hay excepciones, lamentablemente en la mayor parte de los casos muchas de las estudiantes han tenido que ir contracorriente con prácticas arraigadas.

Asimismo, las condiciones económicas de los estudiantes fueron determinantes para elegir la UICAM como opción para cursar su educación superior, ya que ingresar a la universidad garantizaba el acceso a la Beca Benito Juárez. Esto fue posible pues la UICAM logró que esta beca fuera otorgada sin restricciones de edad a todos los alumnos regulares. Con ello se pudo garantizar a los estudiantes la posibilidad de ejercer su derecho a la educación superior, pues este recurso les permitió abandonar los trabajos que tenían para continuar con sus estudios.

Otra característica relevante es el número de estudiantes que hablan o comprenden el *mayat'aan*. En este sentido, la UICAM y los “viernes de saberes” fue para muchos de los estudiantes una plataforma segura para hablar su lengua y reconocerse como indígenas desde perspectivas políti-

zadas fuera de los marcos de colonialidad que históricamente les habían discriminado y estigmatizado debido a su origen y etnicidad (Goffman, 2006; Quijano, 2007).

En este sentido, los procesos intraculturales del reconocimiento como indígenas y al mismo tiempo como cultura viva significaron un quiebre con las ficciones identitarias de lo maya dictadas por el folclor y las instituciones culturales del estado. De esta manera, los estudiantes que se comenzaron a identificar como indígenas mayas lo hicieron desde su lengua y no desde la exterioridad folclorizante de lo indígena como eco de un pasado glorioso, que ha sido una constante en los discursos oficialistas desde la conquista del Nuevo Mundo.

En el proceso de selección, únicamente son requeridos los papeles que comprueben que hayan concluido su preparatoria o bachillerato, pues la UICAM no aplica un examen de admisión o de diagnóstico para el ingreso a la misma. Esto permitió que se garantizara el acceso al derecho a la educación superior a estudiantes con discapacidad, con necesidades educativas especiales y/o neurodivergentes. La inexistencia de un proceso de selección, por un lado, garantizaba el acceso a la educación superior; pero, por el otro, la universidad no cuenta aún con la infraestructura ni el personal para la atención adecuada de estudiantes con estas características. Los esfuerzos del personal docente permitieron identificar a estudiantes con estas condiciones y, con un programa de tutorías establecido por los psicólogos educativos de la universidad, se ha logrado la canalización hacia las instituciones correspondientes, esperando que la UICAM pronto pueda contar con un área especializada que permita el buen desarrollo académico.

Un último aspecto pertinente al análisis es el lugar de procedencia de los alumnos, debido a que se ha convertido en una fuente de diversidad y conflicto. A la comunidad estudiantil se le ha complicado el proceso de adaptación e integración, debido a que la UICAM ha tratado de priorizar el pensamiento y la lengua maya, con todo lo que conlleva, frente a la lengua hegemónica. Eso incluso ha generado que estudiantes manifiesten sentirse descontextualizados e incluso han cuestionado las visiones de interculturalidad dentro de la misma universidad.

Los cuestionamientos de algunos estudiantes tienen su origen en las visiones funcionalistas de la interculturalidad que comprenden el concepto

desde las lógicas liberales del multiculturalismo anglosajón (Tubino, 2004) y en que, aun con su corta existencia, la UICAM resulta incómoda por cuestionar el monopolio de la legitimidad del conocimiento y las asimetrías de poder de los sectores blanco-mestizos de la región. Es una frase; sus visiones de la interculturalidad pueden resumirse en: “Queremos que se interculturalicen los indios (ellos), no interculturalizarnos nosotros”.

U k'iinil ojelajilo'ob, día de de saberes, entre sistema modular, epistemología e interculturalidad

La Universidad Intercultural de Campeche oferta dos carreras en Dzitbalché y dos en el Juncal, licenciatura en Lengua y Cultura Maya, así como la licenciatura en Turismo Sustentable respectivamente. Y en ambas sedes se oferta la ingeniería en Agroecología y Soberanía Alimentaria.

Desde la conformación la Universidad Intercultural de Campeche, el Comité Plural Intercomunitario informó a la plantilla docente que el modelo pedagógico sería el sistema modular, mismo que ha sido desarrollado en Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Esta propuesta guarda similitudes con el modelo de las Universidades Interculturales, las cuales contemplan un ciclo de formación básica de un año (Casillas y Santini, 2009). En el caso de la UICAM, esta cuenta con un “tronco común” el cual está conformado por dos cuatrimestres que integran el módulo de “Epistemología e Interculturalidad I y II. Además, se agregaron dos “unidades transversales”, las cuales son: “Análisis del discurso” y “Lengua adicional al español”, en este caso *Maya t'aan*.

El curso de “Epistemología e Interculturalidad I y II” fue diseñado por el Comité Plural Intercomunitario con algunas sugerencias de parte del equipo docente. Dentro de las observaciones que los profesores realizaron a la propuesta fue su énfasis en los “clásicos”, que en su mayoría engloban autores hombres del norte global, siendo las mujeres las grandes ausentes. Sobre esto, debe resaltarse que las aportaciones del profesorado se basaron en proponer lecturas relacionadas con las discusiones sobre interculturalidad, el pensamiento crítico desde el sur global y con relación al pensamiento filosófico del pueblo maya.

Este primer momento resulta importante para comprender el surgimiento de la propuesta de los Viernes de Saberes, ya que existía cierto

énfasis por en el conocimiento teórico/académico frente a otras formas de conocimiento. La selección bibliográfica constituyó un reto para los estudiantes y los profesores al no tener una base de la cual partir y a la diversidad mencionada anteriormente. Debido a varias condiciones, la fecha del día de saberes, de ahí el título de este texto “*U k'iinil ojelajilo'ob*”, fue cambiado a jueves y en la actualidad se realizan los martes, sin afectar en nada más que los días en que se lleva a cabo la actividad.

Lo anterior fue la confirmación del hecho de que existe un modelo de pensamiento, caracterizado por el despojo, como en el caso de las mineras, transgénicos, cambio de uso de suelos, por citar algunos ejemplos. En el caso del pueblo maya, se les ha arrebatado su identidad, la memoria, el monte, impidiendo así el hacerles justicia (Velázquez Solís, 2023, p. 10). Por este motivo, cuando se nos propuso generar discusiones en torno a la construcción del conocimiento, fue necesario plantear: ¿Quién construye el conocimiento? ¿Cómo se construye el conocimiento? y ¿para qué construye el conocimiento? Estas preguntas sirvieron de brújula para orientarnos en el laberinto de paradigmas socioculturales (Sierra y Fallon, 2013) que pugnan por imponerse en medio de una crisis civilizatoria que pone en duda el modelo económico, político, social y, por supuesto, epistémico.

El paradigma sociocultural dominante está relacionado con una matriz de pensamiento moderno/colonial, capitalista/patriarcal (Grosfoguel, 2011), donde el sujeto que construye el conocimiento es aquel que cumple las características para la reproducción del sistema, a costa de la destrucción o minimización de otras voces y proyectos de sociedad, como lo han sido los pueblos afrodescendientes e indígenas.

¿Pero quién es el sujeto con la legitimidad y el peso del privilegio para decir qué es conocimiento y cómo se construye este? Como se mencionó antes, por lo general se refiere a hombres blancos, del norte global y de sociedades con grandes capitales que han inscrito sus nombres en la historia mundial contada por ellos mismos, y que tienen eco no solo en su sector privilegiado de la sociedad, sino que es globalizante y permea en todos los ámbitos, perpetuando así el statu quo.

Es en este contexto donde la interculturalidad aparece como horizonte de praxis para cuestionar y transformar la realidad a través de la experiencia de los estudiantes y las lecturas de los autores revisados, y no. Sin

embargo, partiendo de la naturaleza polisémica del concepto de educación intercultural, resulta necesario preguntarse a qué proyecto de sociedad se encuentra ligado (Medina, 2005). Lo anterior resulta el eje principal del análisis ante la proliferación de propuestas de interculturalización impulsadas desde el estado mexicano, siendo las Universidades Interculturales y la Nueva Escuela Mexicana los proyectos más recientes.

En el contexto de la UICAM, las únicas fuentes institucionales de lo que se entiende por “interculturalidad” se encuentran en el acuerdo de creación de la universidad. Estos conceptos son de tipo prescriptivo y no siempre encuentran eco en la práctica docente y en el currículo. Incluso, dentro de las múltiples interpretaciones de la interculturalidad, pueden considerarse los significados que los estudiantes formulan. Llama la atención una que fue recogida a través de los estudiantes, en la cual se menciona que “las universidades interculturales son escuelas para que los indios no dejen de ser indios”.

Esta polisemia de la interculturalidad expone otra de las limitantes de las propuestas interculturalistas, tiende a prácticas discursivas que se inclinan hacia el culturalismo estéril. En su caso, la UICAM, recoge que uno de sus objetivos es el desarrollo de una interculturalidad crítica. Si asumimos como punto de partida esta propuesta, el objetivo no es la diversidad en sí misma, más cercana al multiculturalismo, sino la transformación de las estructuras de poder y dominación. Es ante todo un proyecto político que buscar poner de cabeza el orden imperante en la sociedad a favor de las otras formas de ser, conocer, pensar, sentir, aprender y vivir (Walsh, 2009).

Sin embargo, aun cuando el concepto de interculturalidad crítica anuncia un rompimiento con otras visiones o paradigmas socioculturales y políticos, en el debate educativo siguen estando dentro de un orden prescriptivo (Dietz, 2012) que se confronta con las inercias del sistema educativo mexicano e incluso con la opción política del profesorado y sus orígenes. Lo anterior ha devenido en que la interculturalidad forme parte de prácticas neoindigenistas y multiculturalistas que, lejos de cuestionar el modelo de sociedad, perpetúan las dinámicas y estructuras de dominación sobre los pueblos históricamente subalternizados.

Una interculturalidad sin defensa del territorio, por ejemplo, puede considerarse la forma más refinada de despojo y etnocidio. *Sin K'úax* y

sin *Kool*, es difícil pensar en la epistemología maya y, aunque tampoco se tiene que ceñir a estos dos elementos, es del territorio y de la forma en la que los grupos humanos inciden en él de donde proviene toda filosofía. Una interculturalidad crítica es, de cierto modo, la defensa de la vida en los territorios.

Este fue el punto de partida de *U k'iinil ojelajilo'ob* (día de los saberes) como estrategia pedagógica y plataforma para la transformación de la universidad hacia la pluri-versidad. Además, se sumaron a la propuesta los aportes del aprendizaje situado, el constructivismo y el *Tsikbal*. Este último comienza a constituir no solo una forma de investigación, sino también una propuesta pedagógica desde el pensamiento maya, en el cual no es solo una conversación, sino que es incluso una plática sensorial, histórica y temporal, en la cual se toma en cuenta no solo lo que se dice, sino también cómo se dice, tanto de manera verbal como física, observando así emociones y no solo palabras (Castillo Cocom, 2024, p. 23). Es así como el *tsikbal* es aquí, ahora, entre, ausencia, presencia, espacio, tiempo (Ebel y Castillo Cocom, 2012).

Hablar de pluriversidad significa asumir la multiplicidad epistemológica en un sentido crítico. Es decir, no todo el pensamiento subalternizado o proveniente de espacios no occidentales es en sí mismo decolonial (o cuando menos intercultural). El pensamiento crítico que escapa de las lógicas del norte global se caracteriza por una defensa de todas las formas de vida; podría decirse, además, que también tiende a ser anticapitalista, anti-imperial, antipatriarcal, antieurocéntrico y anticolonial (Grosfoguel, 2013).

Otros autores como Escobar (2012) apuntan a que el pluriverso implica una concepción del mundo como un conjunto de interrelaciones y movimiento entre seres humanos y no humanos que perturba las nociones ontológicas de la modernidad. Un ejemplo de la pluriversidad puede ser, parafraseando la ya conocida frase del neozapatismo “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La pluriversidad (universidad) que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos.”

Es por lo anterior que el *tsikbal* constituye una herramienta fundamental para la construcción de la pluriversidad y la decolonización de la universidad. Mientras la academia intercultural y/o decolonial habla de

diálogo de saberes, desde el territorio maya se habla del *Tsikbal* como un paradigma de investigación que, aplicado dentro del contexto de los viernes de saberes, rompe con las jerarquías impuestas por las lógicas burocráticas y se expresa a través de la dialogicidad de los involucrados desde la horizontalidad y la epistemología maya. En palabras de Castillo Cocom (2005): “El *Tsikbal* rompe con este binarismo al sustentarse en un diálogo entre interlocutores que ven/se ven/son vistos/eluden y preguntan/hacen ruido/ y se silencian para resonar en el mundo”.

En este sentido, no se trata únicamente de interculturalizar el currículo o instrumentalizar los conocimientos de la población local para redirigir la discusión a los “clásicos” de la epistemología, más bien, la propuesta era preguntarse si es posible decolonizar una institución de educación superior por medio de la apertura hacia las voces de sus estudiantes para partir de raíces epistemológicas del territorio.

U k'iinil ojelajilo'ob (Día de los saberes)

El primer día de los saberes se realizó el día viernes 20 de enero de 2023 e inició como un espacio en el cual los estudiantes pudieran presentar sus conocimientos adquiridos a través de la observación y la práctica dentro de su comunidad. Si bien, esto comenzó como una actividad dentro de un grupo y aula escolar, al ser presentado ante el resto del personal docente de la UICAM, se llegó al acuerdo de realizarlo con toda la comunidad estudiantil como un proyecto institucional.

En la primera temporada de los Viernes de Saberes se desarrollaron los siguientes temas:

1. Ritos de sanación por Ermilo Antonio Casanova Sosa.
2. Plantas curativas y herbolaria por Lorena Zenaida Quej Cauich, Lidia del Socorro Naal Matos, Agustina Haas Tzeek y Margarita del Socorro Caamal Chable.
3. Meliponicultura y valor agregado por Noemi Elizabeth Huchin Euan
4. Registro/documentación de plantas y su uso medicinal por Ortiz Mas Sandra Guadalupe.
5. El trigo en la industria, una experiencia en zonas tropicales por Manuel Eduardo Tuz Colli.

6. Taller de elaboración de piñatas por Manuel Eduardo Tuz Colli y Silvia Magdalia Cauich Dzib.
7. Tradición oral, memorias y leyendas de nuestras comunidades (*tsikbal*) por estudiantes y profesores de forma colectiva.
8. Visita a Santa Cruz para conocer el trabajo del artesano Wilberto Ek. Visita al meliponario “*Maak Jobon en Tankuché y Tsikbal* con el señor, Bonifacio Huchin Pech, sobre las condiciones de la población durante la época henequenera y visita de convivencia para la apreciación del patrimonio biocultural en “El remate”.
9. Proyección del documental “Nana dijo” por Bocaflaja, y *Tsikbal* sobre la “tercera raíz” en el marco del Día Internacional del Recuerdo de las víctimas de esclavitud y la trata trasatlántica de esclavos.
10. “Fiesta de los saberes y las semillas”, en la cual los tres grupos de la UICAM participaron a través de una muestra gastronómica, muestra de trabajos finales, intercambio de semillas, conversatorios con maestros artesanos y consejeros comunitarios. Al ser el cierre del cuatrimestre, el objetivo fue mirar la fiesta como un espacio de aprendizaje y de organización que tiene como fin último agradecer por los saberes, las experiencias y la alegría de encontrarnos en el camino que la Universidad Intercultural de Campeche.

La segunda temporada contó con menos emisiones debido al calendario escolar y actividades no programadas, los temas fueron los siguientes:

1. Cocina tradicional por Viviana Canché Cauich y Gabriela Canche Cauich.
2. Orientación sexual y comunidad LGBTQI+ “mes del orgullo”, por Jesús Balán López
3. Las hamacas, elaboración, amarre y usos, por Sandra Ortiz Mas.
4. *Tsikbal* para planificación del *Janli Kool*.
5. Ceremonia de *Janli Kool* para agradecer por otro ciclo más dentro de la UICAM, contó con la participación del *Jmeen*, Don Eulogio Kantun Cauich. Este día fue de suma importancia para los participantes pues el trabajo colectivo fue extenuante para su preparación. Asimismo, se pensaba que la ofrenda no sería recibida ante las lluvias recibidas en esos días. Sin embargo, y a pesar de la humedad del suelo, pudo prenderse el *píib* y realizarse la ceremonia, finalizando con una fuerte lluvia.

La tercera temporada fue fuertemente afectada por los turnos matutino y vespertino debido a la falta de espacios físicos para la universidad, ya que durante más de un año la UICAM trabajó con aulas prestadas por el CONALEP.

1. Velas artesanales y ceremoniales de cera de abeja por Cámara Balan Rosalba y Ek Collí Angélica del Carmen.
2. Hierbas medicinales por Poot Chuc José Emmanuel y Enriqueta de la Cruz Burelos
3. Tianguis de trueque y venta por Todos los estudiantes de la Universidad Intercultural de Campeche.

La cuarta temporada aún está en desarrollo, pero se ha caracterizado por una mayor participación del estudiantado:

1. Clases de baile y zumba por Sandra Ortiz Mas, Irene Cauich Col, Silvia Magdalena Cauich Dzib y Zulma Dzul de la Cruz.
2. Lombricomposta y composta por Cauich Canche Ana Abisag, Balan Pech Evelyn Madai y Lopez Ek Cristian Israel.
3. Maíces Nativos por el milpero Silverio Aké y Martin Aké, estudiante de agroecología.
4. Cambio de aceite y mantenimiento básicos de motocicletas por Emmanuel Poot Chuc y Angelica Ek Colli.
5. Gastronomía: “Comida de abuelita”, la cocina de las abuelas como resistencia y patrimonio biocultural por Viviana Canche Cauich, Dolores Angelica Lira y Fanny V. Tun Magaña.
6. Photoshop por Claudio Góngora Sulub.

Es de esta forma que Los Viernes de saberes han permitido una lectura a contrapelo de los clásicos en epistemología y además fomentan las discusiones y la toma de acciones con relación al conocimiento “legítimo”, las necesidades de la población y las inquietudes de los estudiantes con respecto a la universidad que desean construir.

Por otro lado, la plataforma de los Viernes de Saberes permitió la apertura de la universidad hacia la comunidad a la que se debe. Fue necesario invertir la forma en la que se construye el conocimiento y horizontalizar el espacio pedagógico para que los estudiantes, a través de sus vivencias, experiencias, sentires, habilidades y saberes, eduquen a la universidad.

Referencias

- Arbesú García, M. I. (1996). El sistema modular Xochimilco. En *El sistema Modular en la Universidad Autónoma Metropolitana* (pp. 9-25). UAM Xochimilco.
- Barrera Vásquez, A. (1965). *El libro de los Cantares de Dzitzbalché*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Casillas Muñoz, L., & Santini Villar, L. (2009). *Universidad intercultural: Modelo educativo* (2a ed.). Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Castillo Cocom, J. (2005). 'It was simply their word': Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the politics of respect. *Critique of Anthropology*, 25(2), 131-155. <https://doi.org/10.1177/0308275X05052087>
- Castillo Cocom, J. (2024). Introducción: del t'áalk'u, tacu'un al LÍIK'SAJ TUUKUL. En J. A. Castillo Cocom (Ed.), *T'áalk'u'iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas* (pp. 19-46). UIMQroo.
- De Sousa Santos, B. (2016). Epistemologies of the South and the future. *From the European South: A Transdisciplinary Journal of Postcolonial Humanities*, 1, 17-29.
- Ebel, R., & Castillo-Cocom, J. (2012). X-Pichil: From traditional to "modern" farming in a Maya community. *Memories of the VIII International Conference on Sustainable Agriculture, Environment and Forestry*.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. , 23-62.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis. Revista Latinoamericana*, 38.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Gordon, L. R. (2000). Du Bois's humanistic philosophy of human sciences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568(1), 265-280.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174.

- Jiménez Naranjo, Y. (2009). Indeterminación conceptual en las prácticas educativas interculturales: los conceptos de cultura e identidad a examen. En M. L. Valladares de la Cruz, L. Pérez Ruíz & M. Zárate (Eds.), *Estados plurales: Los retos de la diversidad y la diferencia* (pp. XX-XX). UAM, Casa Juan Pablos.
- Jiménez Naranjo, Y. (2012). Desafíos conceptuales del currículum intercultural con perspectiva comunitaria. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 17(52), 167-189.
- Jiménez-Naranjo, Y., & Sánchez-Antonio, J. C. (2020). Pluralismo epistémico, alteridad, comunidad y escuela: una relación que discutir. *De Prácticas y Discursos*, 9(13).
- Maldonado-Torres, N. (2011). Thinking through the decolonial turn: Post-continental interventions in theory, philosophy, and critique—An introduction. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2).
- Medina Melgarejo, P. (2005). Oralidad y enseñanza, memoria y escritura. En J. Tirzo (Ed.), *Educación e interculturalidad: una mirada a la diversidad* (pp. 36-51). UPN.
- Municipio de Calkiní. (2022). <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/calkini?redirect=true>
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. *Rostros y Fronteras de la Identidad*, 158, 1-9.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178.
- Velázquez Solís, A. C. (2023). *U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil Maaya kaaj: Arrebato/defensa de la tierra, el monte del Pueblo Maya*. Cátedra Jorge Alonso; Cooperativa Editorial Retos; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Wallerstein, I. (Ed.). (2006). *Abrir las ciencias sociales: informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (9a ed.). Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo Interculturalidad Crítica*, 75(96), 167-181.

Capítulo 5

Patrimonio biocultural de los pueblos originarios: (Des)patrimonialización y el derecho al pueblo

Adrián D. Cetina-Catzín

0000-0002-1482-5164

Universidad Intercultural de Campeche

<https://doi.org/10.61728/AE24003117>



Resumen

Las problemáticas ambientales a las que hoy se enfrenta el ser humano, como resultado de la lógica acumulativa de capital, han generado un interés particular por las relaciones bioculturales de los pueblos indígenas como alternativas para afrontarlas. Esto ha resultado en el planteamiento del concepto ‘Patrimonio Biocultural’ desde el cual se busca reconocer y reivindicar a los pueblos originarios, sus conocimientos y relaciones con su entorno; su valía y aportes para la conservación de la biodiversidad. Sin embargo, lo anterior supone también la generación de escenarios que propician la desconexión y/o alteración de la axiología vinculada a las relaciones y prácticas de los pueblos originarios que forman parte de este tipo de patrimonio, dado que se las sujeta a las aspiraciones de desarrollo e intereses nacionales. En este sentido, construir un ‘Patrimonio Biocultural’ que emerge y se destina para los pueblos indígenas puede también involucrar ir en contra del marco que sustenta su reconocimiento.

Xoot’ ts’ibil

Bejla’e’ tu ch’a óoltaj le loobil kak beetik ti’ tu láakle kaabilo’ , jetune’ tu yilaj le suukbensilo’ob yéetel meyaj ku beetal ti’ le mejen kaajo ti’al u kanantal le k’iino’, ja’, iik’, ba’alche’ob yéetel k’áaxo’ob. Bejla’e le jejeláas maako’obo’ ku t’aano’ yóolal “Patrimonio biocultural” , yéetel lelo’ ku yilaj le masehual kaajo’ob, u tuukulo’ob yéetel bix u siinan kuxtalo’ob ich le noj kaabo’

U t’aanil “Patrimonio biocultural” ti’al le mejen kaajtalilo’obo’ ku tsée-lik xan le k’ajóolt ku beetal ti’ob, ku tuukultaj tak ti’ u péeksil política yéetel economía.

Abstract

The ecological problems that humans confront today, as a result of the accumulative logic of capitalism, has generated a particular interest in the biocultural relations of indigenous people as an alternative. The result has been the emergence of the concept “Biocultural Patrimony” from which recognition and revindication is sought for First Nations and its knowledges and relations with surroundings. It has to do more with globalized relations on one side, and the conservation of a biodiversity in “their” territories on the other. However, this also presupposes the creation of scenarios that allow the disconnection and/or alteration of the axiology linked to the relations and practices of First Nations that are part of the Biocultural Patrimony because they are subject of the aspirations to development and modernity that are prevalent today. In this sense, it is concluded that talking about “Biocultural Patrimony” for indigenous peoples must include going against this recognition, as well as understanding the political-economic interests from which this patrimony is established, in other words, we talk about de-patrimonialization.

Introducción

Las premisas occidentales de modernidad y desarrollo han guiado al mundo a una sociedad industrializada, que puso en segunda prioridad el balance de la relación del ser humano con el planeta. Latour (1993) enfatiza en “Nunca hemos sido modernos” que la modernidad se concibe a partir del rechazo de las conexiones que el ser humano establece con su entorno. Es decir, una división entre lo natural y lo cultural. Aunque Latour debate la idea del posmodernismo, reconoce que la modernidad ha conducido al establecimiento de relaciones antagónicas e insostenibles entre el ser humano y el mundo natural; algo que desde el posmodernismo se ha señalado como exacerbante de las crisis sociales y ecológicas al grado de afectar la vida del ser humano a nivel global, por ejemplo, el cambio climático.

El posmodernismo plantea también un cuestionamiento a la lógica epistémica detrás de la ciencia y los desarrollos científico-tecnológicos, pues si bien desde la modernidad se plantean como la cúspide epistemo-

lógica occidental, este paradigma epistémico contribuyó al surgimiento de las crisis globales actuales. En este sentido, el posmodernismo ha contribuido a la búsqueda de una disyuntiva con el pensamiento occidental, favoreciendo el reconocimiento de otras epistemologías y ontologías desde las que se reformulan las relaciones del ser humano con su entorno; un paradigma emancipatorio. Esto último ha tenido amplia aceptación debido a la crisis ecológica-medioambiental, ya que supone una preocupación por la biodiversidad y el medioambiente. Lo que ha acrecentado el interés por las relaciones bioculturales de los pueblos originarios, enfocándose en sus relaciones con su entorno, las formas en que conservan sus ecosistemas y biodiversidad, así como los fundamentos epistémico-ontológicos que lo posibilitan.

Aunque el uso del concepto biocultural¹ ha estado presente en la antropología desde hace varias décadas, en años recientes ha cobrado relevancia dentro del campo de la conservación ambiental como parte de un cambio de paradigma epistémico para reconocer y revalorar la diversidad de relaciones del trinomio lengua-cultura-natura en la búsqueda de alternativas para afrontar las diversas problemáticas ambientales actuales (Rotherham, 2015; Bridgewater y Rotherham, 2019; Franco, 2022). Dentro de esta acción de revalorar se plantea el concepto de ‘patrimonio biocultural’ (PB). El PB constituye “una herramienta teórica, metodológica y práctica para analizar y aterrizar (en territorios) relaciones complejas de ‘un mundo donde caben otros mundos’” (Boege, 2015, p. 103).

La propuesta del concepto de PB surge en respuesta al debate angloparlante sobre *Biocultural Heritage*, el cual extiende los alcances de lo considerado como parte del patrimonio cultural, material e inmaterial de los pueblos originarios. Esta plantea una visión holística que no fracciona sus relaciones con la naturaleza y los conocimientos que de ellas derivan. Para el caso de México, la idea del PB se ha impulsado tanto desde la academia como desde la Administración Pública Federal y organismos internacionales para resaltar el valor e importancia de la riqueza biocultural y saberes que poseen sus culturas nativas.

Aunque el reconocimiento que plantea el PB, con respecto a las relaciones complejas, permite destacar el valor de los conocimientos de los pue-

¹ Se refiere a la evolución paralela de la diversidad biológica y la diversidad cultural, así como la relación y adaptación que existe entre ambas.

blos indígenas como alternativa para afrontar las varias crisis ambientales ocasionadas por la globalización y la transnacionalización de la economía; también, este escenario supone un cuestionamiento sobre lo que significa el ‘patrimonio biocultural’ desde y para los pueblos indígenas, debido a que el contexto que permea la propuesta del PB también ha generado intentos de apropiación y mercantilización de la bioculturalidad de los pueblos indígenas (Boege 2008, 2015, 2021).

En el PB convergen aspectos paradójicos ligados a la idea del patrimonio. Por una parte, fomenta un sentimiento de proximidad y responsabilidad, esto claro más allá de la idea misma de posesión y/o propiedad sobre aquello marcado con esta etiqueta, por ejemplo, el caso de lo considerado patrimonio de la humanidad (ilustración 1). Por otra parte, divide y limita la forma en que se puede interactuar con ese tipo particular de patrimonio, pues la esencia de su reconocimiento yace primordialmente en las organizaciones e instituciones desde las que se propone. Para el caso del PB, en tanto los pueblos originarios estén conformes con estas dinámicas, hablaremos de un PB articulado desde los intereses nacionales e internacionales que impulsan tal reconocimiento. No obstante, ¿qué pasa cuando los pueblos originarios discrepan de los intereses y dinámicas resultantes? El hecho de que algo sea nombrado como parte de “su patrimonio”, no implica que tengan control sobre ello. Soto Laveaga (2020) lo ejemplifica en su análisis histórico de cómo el conocimiento local condujo a una revolución de la industria farmacéutica con la fabricación de la píldora anticonceptiva. Aunque se reconoce la importancia del conocimiento local para tal desarrollo científico, su culminación involucró dinámicas de apropiación y mercantilización del PB.

Ilustración 1.

Señalamiento 'Patrimonio Cultural de la Humanidad'



En este sentido, el presente trabajo ahonda en las dinámicas inherentes a la propuesta de PB y la conceptualización de un PB de los pueblos originarios. En los casos donde se reconoce la importancia de la bioculturalidad de los pueblos originarios, existe la preocupación por la ambivalencia de la concepción de un PB de los pueblos originarios debido a la prevaleciente

lógica de intereses económicos y políticos que empaña los principios de reconocimiento de esta propuesta (Jimenez Ruiz, Thomé Ortiz y Burrola Aguilar, 2016; Barreto, Cuevas y Becerril-García, 2018; Boege, 2015, 2021). Por una parte, en un escenario de deterioro ambiental derivado de las aspiraciones a modelos de desarrollo planteados desde lógicas capitalistas, el PB reconoce que son los pueblos originarios que, por medio de sus conocimientos y relaciones con su entorno, conservan gran parte de la biodiversidad y ecosistemas del mundo (Boege, 2008, 2015, 2021). En tanto que, por otra parte, se visibiliza el entramado político-económico que emana de la propuesta del PB y se problematizan las repercusiones que tiene sobre la continuidad de los elementos que abarca (Boege 2015, 2021; Barreto, Cuevas y Becerril-García, 2018; Toledo & Barrera-Bassols, 2020).

Más allá de debatir los alcances del concepto de PB, se parte de su conceptualización como el conocimiento y prácticas ecológicas locales, la riqueza biológica asociada (desde la variación genética hasta la biodiversidad de especies) a la formación de rasgos de paisaje y paisajes culturales, así como la herencia, memoria y prácticas vivas de los ambientes manejados o construidos por el ser humano² (Lindholm y Ekblom, 2019, p.2), para exponer y discutir las repercusiones que el entramado ambivalente del PB tiene para la conceptualización de un PB de los pueblos originarios. Es decir, esta noción reconoce que las prácticas, conocimientos y tradiciones de los pueblos originarios están intrínsecamente ligados a su entorno natural, de tal manera que el PB no solo incluye la biodiversidad en términos de flora y fauna, sino también los saberes ancestrales, las lenguas, las prácticas agrícolas, las ceremonias y las cosmovisiones que han sido transmitidas de generación en generación.

Tampoco se trata de romantizar tales relaciones y elementos porque estos no son invulnerables a los efectos del cambio, de la globalización o al deseo de aspirar al desarrollo y progreso entrañados desde la concepción occidental. Esto puede apreciarse en el cambio de las relaciones de los mayas peninsulares con su entorno, claramente, en el reemplazo de la milpa

² “Local ecological knowledge and practices, and associated ecosystems and biological resources (from genetic variation and species biodiversity), to the formation of landscape features and cultural landscapes, as well as the heritage, memory and living practices of the humanly built or managed environments” (Lindholm y Ekblom, 2019, p.2).

por trabajos en la industria turística, en la fragmentación entre lengua y cultura, así como el desplazamiento lingüístico del maya peninsular, lo cual refleja un debilitamiento de las relaciones bioculturales de los mayas peninsulares (Ebel y Castillo Cocom, 2012; Cetina Catzín, 2022; Velázquez Solís y Cetina Catzín, 2024).

En este contexto, primero se analiza la relación del PB con el reconocimiento de la bioculturalidad de los pueblos originarios y su inscripción dentro del giro ontológico que reivindica las “formas alternativas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural” (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016, p. 193), con el propósito de encontrar alternativas que coadyuven a la conservación del medioambiente. Después se examina el planteamiento del PB como un ecotono en el que confluyen los principios de reconocimiento de la bioculturalidad de los pueblos originarios, y el marco político-económico propio del PB desde el que se busca establecer un puente que concilie las aspiraciones de desarrollo con los principios de las relaciones desde las que los pueblos originarios han conservado sus ecosistemas y bioculturalidad en un mundo cada vez más globalizado. Por último, se presentan las reflexiones finales sobre las implicaciones de la construcción de un PB desde y para los pueblos originarios.

Mundo de mundos

El llamado giro ontológico que se ha gestado en las últimas dos décadas y media abrió el camino para que desde diversas disciplinas se exploren y reconozcan otras formas de ver y entender el mundo. Es en esencia un repensar desde la antropología sobre la naturaleza del conocimiento (epistemología) en correlación a las concepciones del ser y la existencia (ontología) que plantea la cosmovisión de una determinada cultura (Holbraad y Pedersen, 2021). Por ejemplo, Descola (2004, 2014) y Viveiros de Castro (2004, 2013) invitan a repensar la naturaleza ontológica del ser y la realidad desde el pensamiento de los pueblos originarios de la amazonia. Es en el marco del creciente interés por formas alternativas de explicar la realidad que, como sugiere Boege (2015), se abre la posibilidad de concebir un mundo que albergue mundos formas alternativas, y aliados, que contribuyan a la conservación de la biodiversidad en el contexto de la crisis ambiental

neoliberal que se enfrenta debido al extractivismo y la devastación desmesurada del medio ambiente (Márquez Covarrubias, 2010; Boege, 2015, 2021; Alarcón-Chaires, 2018).

Más allá del reconocimiento que autores como Boege (2008) y Alarcón-Chaires (2018) hacen de la historia y valor de los aportes de los pueblos originarios a la conservación de la bioculturalidad, destacan los saberes y experiencias de lógicas, ontológicas y epistémicas alternas a la eurocentrista. Desde esta última se ha generado la devastación ambiental en seguimiento de las aspiraciones de modernidad y desarrollo que plantea. Lo anterior ha propiciado el reconocimiento e interés por los conocimientos y experiencias de los pueblos originarios, lo cual ha sentado las bases para el diálogo entre ontologías para un repensar de las categorías dominantes desde las que se ha organizado y explicado la realidad.

Wilson (2008) y Smith (2016) hacen hincapié en la importancia de la revaloración del conocimiento indígena para reinterpretar la realidad desde las dinámicas relacionales de los pueblos originarios con el mundo. Dinámicas que permitan incorporar elementos de la(s) ontología(s), epistemología(s), axiología(s) y metodología(s) indígena(s) a este repensar de las categorías desde las que se ha organizado y explicado la realidad de un mundo globalizado, pues parte del legado del imperialismo colonial que aún perdura es la erradicación, debilitamiento y estigmatización de las ‘otras’ formas de entender el mundo. En este sentido, incorporar estos elementos y entablar diálogos interculturales críticos permite trazar nuevas rutas para afrontar las crisis sociales, económicas y ambientales globales.

Lo cual, por ejemplo, ha servido para el replanteamiento de aspectos importantes de la dicotomía humano—no humano (Kohn, 2013; Pickering, 2017; Ogden y Gutierrez, 2018). En este mismo ámbito, este tipo de diálogos permitiría extender la crítica de Johnston (2021, 2023) sobre la domesticidad de los animales y la asilvestración, al ponerla en conversación con la cosmovisión Maya peninsular y las relaciones entre animales, seres humanos y naturaleza. Johnston argumenta que la categoría y/o etiqueta ‘silvestre’ es operacionalizada para atribuirla a animales domésticos que han perdido su vínculo con el ser humano, aludiendo a que al ya no estar bajo el cuidado de este último se asilvestran, y a partir de ello se justifica su captura y eutanasia a manera de “control”. Llevando este planteamiento

al pensamiento Maya peninsular y la ontología desde la que se conciben no solo las relaciones del Maya con los animales, sino también las de los animales con la naturaleza, posibilitaría la reevaluación de la noción de la naturaleza del vínculo humano—animal doméstico, y si este se desvanece cuando un animal escapa.

La lengua maaya t'aan o maya peninsular cuenta con la palabra *aalak'* que se ha descrito como un clasificador utilizado para denominar a los animales domésticos (Barrera Vázquez et al., 1980; Gabriel, 2007; Pool Balam y Le Guen 2015), dicha domesticidad es reflejo del vínculo establecido con la persona que vela por el desarrollo y bienestar del ser vivo. No obstante, aquellos animales que no son catalogados usando el clasificador *aalak'*, no se vuelven necesariamente silvestres y/o salvajes, pues también se reconoce la relación que se establece entre el *k'áax* (monte) y los animales, la cual se puede entrever en expresiones como u *ba'alche'il k'áax* (animales del monte). Es decir, en esta relación es el monte o selva que provee lo necesario para el desarrollo del animal. Establecer un diálogo ontológico entre estos principios de la cosmovisión maya peninsular y la discusión de Johnston (2021, 2023) permitiría reevaluar el uso tecno-político de la etiqueta silvestre y salvaje como mecanismo para justificar la eutanasia de animales que “dejaron” de ser domésticos.

Desde esta intersección ontológica no solo se permitiría abrir nuevas rutas respecto a la noción de la “asilvestración” de animales domésticos, sino también reflexionar sobre la noción misma de la domesticidad. Si bien hace falta ahondar en los fundamentos ontológicos de esta interseccionalidad particular, el planteamiento superficial de este ejemplo tiene la finalidad de ilustrar las rutas que se pueden abrir al explorar e incorporar elementos de las cosmovisiones de los pueblos originarios para reinterpretar la realidad, y dado que el foco de este trabajo es el PB, la ruta que traza este ejemplo tendrá su propia discusión futura. No obstante, es importante precisar que, así como en el caso de la relación humano—no humano, establecer diálogos entre ontologías y epistemologías (incluso buscar la dialógica entre cosmovisiones) permitirá evitar que el rol del PB de los pueblos indígenas se reduzca a un fin utilitario para enfrentar la crisis medioambiental.

Desarrollo y patrimonio biocultural

El concepto de PB de los pueblos originarios está influenciado por las dinámicas del desarrollo y la globalización, lo cual presenta tanto oportunidades como desafíos significativos para su conceptualización. Si bien el interés por los conocimientos y experiencias de los pueblos originarios hace posible replantear las dinámicas y lógicas globales de las que emanan las problemáticas ambientales, que han motivado dicho interés, también producen dinámicas que agudizan los alcances que las visiones de desarrollo y globalización tienen sobre estas “otras” formas de entender el mundo. Lo que no solo produce cambios a los fundamentos de estas ‘otras’ visiones, sino que también propicia su absorción, apropiación y explotación. Postero (2007, 2017), Castellanos (2010), Erazo (2013), Bessire (2014), De la Cadena (2015), Cepek (2018), y Taylor (2018) han evidenciado cómo los pueblos indígenas negocian continuamente con estructuras político-económicas globales, mostrando que los mundos indígena y no indígena se vinculan cada vez más; describen relaciones complejas y multifacéticas de negociación con la modernidad y el capitalismo global (Rigney, Bignall y Hemming, 2015).

De manera más específica, reconociendo estos “cruces” de mundos Boege (2015, 2021) puntualiza que la idea de PB se encuentra vinculada a aspectos político-económicos que opacan y comprometen los principios de reconocimiento, ya que también propician el condicionamiento, apropiación y/o mercantilización del PB de los pueblos originarios. De manera similar, Villaseñor Alonso y Zolla Márquez (2012), Barreto, Cuevas y Becerril-García (2018), Trench y Amico (2019) y Toledo y Barrera-Bassols (2020) señalan que el PB y las iniciativas de conservacionismo ambiental se encuentran conectadas a un sistema político-económico, el cual, por una parte, le da origen a políticas públicas y programas desde los que se les operacionaliza. No obstante, también destacan que dicha operacionalización posibilita la inserción de intereses político-económicos a las prácticas y conocimientos de los pueblos originarios que forman parte del PB, lo que a menudo conduce a la alteración y/o desconexión de dichos elementos de su eje axiológico; se les reduce a un fin utilitario para programas y acciones de conservacionismo (Alarcón-Cháires, 2018).

En este sentido, la coyuntura que se crea con los intereses político-económicos puede propiciar cambios en los elementos que forman parte del PB, así como posibilitar su mercantilización y folclorización. Con respecto a lo anterior, Jimenez Ruiz et al. (2016), Barreto et al. (2018) y Trench y Amico (2019) discuten casos de prácticas y conocimientos de los pueblos originarios—ej. el huerto familiar y conocimiento sobre hongos—que se entrelazan con intereses político-económicos de iniciativas gubernamentales e industrias como la del turismo. Estos intereses condicionan la adopción de ideologías que vulneran los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios. En el contexto del PB y su relación con el conservacionismo medioambiental tal situación resulta paradójica porque “el deterioro de los elementos que componen el patrimonio biocultural de comunidades indígenas significa una pérdida de alternativas sustentables en el manejo de los sistemas productivos y servicios ambientales que promueve el modo de vida tradicional” (Barreto et al., 2018, p. 329).

Este entrelazamiento resulta problemático porque no únicamente produce una situación de vulnerabilidad del PB ante los intereses político-económicos. No solo por el hecho de su apropiación y/o reducción de su rol a un fin utilitario, sino también porque coadyuva la alteración de su eje axiológico, lo que produce efectos que pueden ir desde cambiar los valores e intereses que guían las relaciones desde las que los pueblos originarios conciben su bioculturalidad, hasta desconectarlos por completo del mismo produciendo una especie de ‘zombi’; un cascarón que mantiene ciertas funciones, pero que carece de alma (Hernández i Martí, 2008). Hernández i Martí (2008) usa la analogía del zombi para examinar cómo el legado material e inmaterial de los pueblos originarios se subvierte a los intereses aspiracionales de modernidad y desarrollo ocasionando que se altere su esencia de manera parcial o total.

Las dinámicas discutidas por Hernández i Martí (2008) no solo propician cambios en el patrimonio, también pueden afectar las formas en cómo los pueblos se relacionan con ellos. La ilustración 2 muestra el sitio arqueológico de Tipikal³ rodeado por un cerco metálico que delimita la propiedad sobre ese elemento y/o área, creando una barrera que lo aísla

³ Se encuentra a un costado de la carretera estatal Yucatán 18 (20.3989211, -89.365284) en las cercanías de Tipikal y Maní, Yucatán.

del pueblo Maya peninsular, al que discursivamente le pertenece. Aunque el ejemplo anterior concierne a un elemento del patrimonio cultural material, la cerca que se puede apreciar en la imagen sirve de analogía para reflexionar sobre cómo el marco económico-político que sustenta al PB puede generar obstáculos que de manera parcial o total separan a los pueblos originarios de los elementos que este concepto engloba.

Ilustración 2

Zona arqueológica Tipikal ubicado en el municipio de Maní, en el estado de Yucatán



El reconocimiento del PB busca reivindicar a los pueblos originarios, sus conocimientos y relaciones con su entorno; no obstante, este se operacionaliza desde los intereses de desarrollo y modernidad. Aun dentro de este proceso de reivindicación siguen siendo los pueblos originarios quienes ‘costean’ el precio de la modernidad y del desarrollo; ya sea por medio de la apropiación y comercialización de su bioculturalidad, o de su participación en programas de conservacionismo ambiental que incrustan el factor económico a sus dinámicas y cambian sus relaciones con su territorio (Li, 2007; Trench y Amico, 2019). Y es que, aunque hay pueblos originarios que anhelan desarrollo y modernidad, su deseo permanece como una simple fantasía, porque el deterioro y crisis medioambiental al que ha conducido la búsqueda de ese desarrollo ha propiciado que se vea a los pueblos originarios como cuidadores de la biodiversidad que aún se conserva, lo cual también condiciona lo que pueden hacer con su territorio.

Lo anterior refleja la ambigüedad que Hale (2004, 2006) menciona con respecto a la reconceptualización de lo indígena, Hale señala que el surgimiento del multiculturalismo ha contribuido “tanto a la creciente prominencia de las voces indígenas como a los límites frustrantes de sus aspiraciones transformadoras” (Hale, 2004, p. 17). Hale argumenta que el reconocimiento que supone tal proceso se fundamenta en lo que él llama el “indio permitido”, pues se da en un entorno contradictorio en el que los derechos otorgados a los pueblos originarios están sujetos a límites predeterminados, ya que estas concesiones no deben amenazar las de la población no indígena. De tal manera que a menudo las políticas culturales se limitan al nivel discursivo, pues, aunque reconocen los estilos de vida de los pueblos originarios, en la práctica, terminan siendo absorbidos por las realidades económicas globalizadoras (Martínez Novo, 2006; Postero, 2007, 2017).

Esto implica que, como sugiere Boege (2015), para hablar de un Patrimonio Biocultural (PB) de los pueblos originarios es necesario reconocer esta ambigüedad discursiva, así como el despojo y distanciamiento que siguen experimentando con respecto a su bioculturalidad. Hablar de un PB de los pueblos originarios implicaría situarlo en procesos de reapropiación a partir de los cuales se afirme, o incluso se reinvente, la identidad cultural. Es importante señalar que las dinámicas generadas por los intereses económico-políticos desde los que se sustenta la propuesta de PB conducen a muchos pueblos originarios a negociar “su patrimonio” dentro de dicho marco, sin embargo, también se producen escenarios en los que algunos pueblos originarios que luchan por construir su PB tienen que oponerse a él. Es en esta oposición o resistencia donde este trabajo sitúa la (des)patrimonialización como un proceso desde el que los pueblos originarios buscan restituir su control y/o dinámicas de interacción con los elementos de su PB, pues a menudo implica una ruptura con los proyectos de desarrollo e intereses nacionales; anteponer su biodiversidad a proyectos enraizados en una visión de modernidad dispuesta a sacrificar la naturaleza.

Consideraciones finales: (Des)patrimonialización y derecho al pueblo

El concepto de PB ha ganado relevancia en el campo de la conservación ambiental. Este enfoque valora los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios para enfrentar las crisis ambientales derivadas de la globalización y la economía transnacional. Sin embargo, el PB también ha generado controversias relacionadas con la apropiación y mercantilización de los conocimientos indígenas. La preocupación principal radica en cómo la lógica económica prevaleciente puede distorsionar los principios de reconocimiento que el PB pretende sostener, lo que puede llevar a su explotación y alteración. Autores como Boege han subrayado que, aunque el PB ofrece un reconocimiento valioso a los conocimientos locales, también está imbricado en dinámicas que pueden fracturar su conexión con el sistema de valores que los soportan.

La discusión de Boege (2015) sobre la reapropiación como un mecanismo mediante el cual establecer un PB para los pueblos originarios ilumina aspectos cruciales para poder hablar de un PB que realmente les pertenezca. Es importante resaltar que más allá de únicamente hablar de reapropiación en el sentido de las negociaciones que se dan dentro del marco económico-político desde el que se operacionaliza el PB, y dirigir la atención a que, así como existen pueblos originarios que forman su PB por medio de dinámicas de reapropiación, también existen pueblos que construyen su PB por medio de la oposición y resistencia a los ideales de desarrollo, así como los intereses económico-políticos desde los que se busca operacionalizar su biodiversidad y conocimientos (Li, 2007; Velázquez Solís, 2023).

En este sentido, también se debe reconocer la lucha de los pueblos originarios por trazar sus propias rutas desde las cuales establecer y conservar su patrimonio biocultural. Por ejemplo, Velázquez Solís (2023) destaca la importancia de la territorialidad para el pueblo maya peninsular, al examinar como comunidades mayas de la Península de Yucatán lucharon contra el paso del Tren Maya en sus tierras con la importancia de defender su *k'áax* (monte), el cual anteponen al simbolismo del tren como un indicador de modernidad y el discurso político del tren como un ejemplo de 'modernidad desde abajo' que busca dignificar a los pueblos.

En este sentido, los pueblos originarios también pueden oponerse al desarrollo y establecer dinámicas de (des)patrimonialización desde las cuales asegurar el control sobre su territorio y su bioculturalidad. En contraste a la reapropiación de la que habla Boege (2015), (des)patrimonializar reconoce que lo voraz del marco económico-político no siempre propiciará condiciones que permitan a los pueblos decidir qué hacer o cómo relacionarse con su PB, lo cual limita el control que realmente tienen sobre ello. Esto remite a cuestionar los límites preestablecidos al PB y el control que los pueblos originarios realmente poseen sobre sus elementos, pues no querer un tren o el desarrollo que se busca impulsar desde el gobierno implica un punto de inflexión en el que para retomar el control sobre el PB es necesario oponerse al marco que paradójicamente lo reconoce y amenaza.

Entonces, los pueblos se enfrentan a una aparente divergencia que surge al plantear la idea de (des)patrimonialización como un mecanismo de desarticulación u oposición, pues superficialmente pareciera que optar por una vía que de manera directa se contrapone a los planes de desarrollo gubernamental nos habla de un rechazo de lo moderno por parte de lo tradicional como si fueran mundos irreconciliables. No obstante, la línea que fundamenta la percepción de tal dicotomía se difumina cada vez más a medida que lo ‘tradicional’ se entrelaza con lo global y moderno; especialmente cuando se toman en cuenta los aportes de la academia que resaltan las relaciones estrechas que establecen los pueblos originarios con industrias globales.

Así mismo, haciendo un paralelo con la discusión de Harvey (2003) sobre el “Derecho a la ciudad”, en la que argumenta que la ciudad no solo es un espacio físico, sino también un lugar donde se definen nuestras relaciones sociales, valores estéticos y estilo de vida. En este sentido, habría que entender la (des)patrimonialización como un mecanismo para que los pueblos originarios luchen por su derecho al *kaaj* (pueblo), a cómo experimentar el desarrollo y desde ello coadyuvar al establecimiento de su PB, poder decir qué hacer y cómo relacionarse con su PB. Es decir, (des)patrimonializar es también una forma complementaria en la que los pueblos originarios establecen su PB, la cual, a diferencia de la reapropiación, se establece en oposición a los intereses económico-políticos desde los que se plantea su reconocimiento.

Esto último resulta clave pues como sugiere Boege (2015), se busca que el PB se aterrice en la territorialidad de los pueblos originarios. En este sentido los pueblos originarios tienen derecho a definir su PB a partir de su territorialidad aun cuando ello significa ir en contra u oponerse a los intereses que se encuentran conectados a la propuesta de PB, pues no todos los pueblos originarios aspiran al desarrollo y modernidad occidental (Li, 2007). De tal manera que, así como se reconoce el cruce de distintas formas de ver y entender el mundo, es crucial entender que la globalización genera cambios y alteraciones que afectan las relaciones bioculturales de los pueblos indígenas; especialmente tomando en cuenta que el marco desde el que se busca dar reconocimiento al PB de los pueblos originarios se encuentra influenciado por interés político-económicos que coaccionan la naturaleza de su territorialidad, su identidad y memoria biocultural.

En este contexto, la (des)patrimonialización y el derecho al pueblo permiten vislumbrar un PB que se fundamenta en la naturaleza de la territorialidad de los pueblos originarios y elección de cómo vincularse al mundo global bajo sus propios términos, es decir, poder tener más control de lo que se hace con su PB. Con lo anterior tampoco pretendo plantear una visión idílica de los pueblos originarios y su bioculturalidad, sino más bien reconocer que el ecotono globalizador da lugar a matices en los que convergen pueblos originarios que aspiran a los modelos de desarrollo que impulsan las políticas gubernamentales y otros que no.

Lo anterior requiere de un enfoque que reconozca y valore las interrelaciones entre lengua, cultura y naturaleza, el cual promueva un diálogo intercultural franco entre ontologías y epistemologías. De este marco deben emerger políticas y prácticas inclusivas y respetuosas, garantizando que el desarrollo no comprometa los principios de las relaciones bioculturales de los pueblos originarios, sino que las fomente y fortalezca. En este sentido, una dialógica intercultural permitiría evadir la instrumentalización y reducción del PB de los pueblos originarios a un fin utilitario para enfrentar la crisis medioambiental.

Referencias

- Alarcón-Cháires, P. (2018). Bioculturalidad y conservación de la naturaleza. En V. Toledo & P. Alarcón-Cháires (Eds.). *Tópicos bioculturales: Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México* (pp. 89-98). UNAM.
- Barrera Vásquez, A., Bastarrachea Manzano, J. R., & Brito Sansores, W. (1980). *Diccionario maya Cordemex: Maya-español, español-maya*. Cordemex. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA18592071>
- Barreto, M. F. L., Cuevas, F. I. H., & Becerril-García, J. (2018). El patrimonio biocultural maya-yucateco desde la perspectiva de la ecología política: El caso del huerto familiar en Chimay. *Journal of Political Ecology*, 25(1), 312-331. <https://doi.org/10.2458/v25i1.23044>
- Bessire, L. (2014). *Behold the black caiman: A chronicle of Ayoreo life*. University of Chicago Press.
- Boege, E., & Chan, G. V. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH.
- Boege, E. (2015). Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 1-15. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43906>
- Boege, E. (2021). *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable: Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*. BUAP/INAH.
- Bridgewater, P., & Rotherham, I. D. (2019). A critical perspective on the concept of biocultural diversity and its emerging role in nature and heritage conservation. *People and Nature*, 1(3), 291-304. <https://doi.org/10.1002/pan3.10025>
- Castellanos, M. B. (2010). *A return to servitude: Maya migration and the tourist trade in Cancún*. University of Minnesota Press.
- Cepek, M. (2018). *Life in oil: Cofán survival in the petroleum fields of Amazonia*. University of Texas Press.
- Cetina Catzín, A. D. J. (2022). Chi'ichnak: "Otras" vivencias del COVID-19 entre los mayas de la Península de Yucatán. En G. Angelotti Pasteur (Coord.), *Testimonios antropológicos de la pandemia por COVID-19*

- en América Latina: Tomo III. Migración, trabajo y economía de grupos vulnerables* (pp. 39-50). Ediciones de la Calle 70.
- Descola, P. (2014). Beyond nature and culture. En G. Harvey (Ed.), *The handbook of contemporary animism* (pp. 77-91). Routledge.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la amazonia. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-35). IWGIA.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Ebel, R., & Castillo Cocom, J. A. (2012). X-Pichil: From traditional to "modern" farming in a Maya community. *World Academy of Science, Engineering and Technology*, 69, 1203-1213.
- Erazo, J. S. (2013). *Governing indigenous territories: Enacting sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Duke University Press.

Capítulo 6

La mentoría en la formación docente: el caso de la licenciatura en Lengua y Cultura

Hermilo Gómez Hernández
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo
hermilo.gomez@uimqroo.edu.mx

Marlene Margarita Chuc Maldonado
Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo
marlene.chuc@uimqroo.edu.mx

<https://doi.org/10.61728/AE24003124>



Resumen

En la formación de profesores, la práctica es una tarea clave para el desarrollo de habilidades docentes en un contexto real. En el caso de la Licenciatura en Lengua y Cultura, la parte aplicada se realiza a través de las asignaturas de Prácticas Docentes para Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II. En el primer curso, los estudiantes tienen la oportunidad de conocerse con el futuro grupo de trabajo en alguna de las escuelas primarias de la cabecera municipal de José María Morelos, Quintana Roo. En el segundo curso, el estudiante implementa un taller de lengua en dicho grupo. Por ello, la mentoría (Velaz, 2009) se define como la ayuda que el profesor novicio recibe de un experto o par para cruzar ese umbral en la formación profesional (Vygotsky en Arancibia et al., 1999). El objetivo de esta propuesta es analizar el papel de la mentoría en los procesos de formación de profesores de lenguas desde la perspectiva de los profesores en formación y los mentores. La investigación se enmarca dentro de un estudio de casos (Best, 1982) bajo el enfoque de la investigación cualitativa con un diseño longitudinal (Hernández, Fernández y Baptista, 2003). La recolección de información se realizó a través de dos cuestionarios: uno para los profesores en formación y otro para los mentores. En relación con el primer cuestionario, este está conformado por trece preguntas de las cuales una está estructurada con 15 afirmaciones para analizarse como una escala tipo Likert (Hernández et al., 2003), otra pregunta tiene cinco afirmaciones y se responde como una lista de verificación; las doce preguntas restantes son preguntas abiertas que buscan explorar la percepción de los encuestados. El cuestionario para los mentores está integrado por cinco preguntas: la primera está estructurada como una lista de verificación de saberes procedimentales observables y las cuatro restantes son preguntas abiertas para indagar las opiniones de los mentores sobre la práctica de los profesores en formación. Ambos cuestionarios se administraron al término del semestre como parte de la evaluación compres-

va de la asignatura de Prácticas Docentes Interculturales Supervisadas II. Este trabajo presenta una reflexión sobre el desarrollo de las habilidades docentes de los futuros profesores, así como los ajustes realizados al programa de la asignatura a partir del análisis de la praxis del estudiante y del acompañamiento recibido de su mentor.

Xoot' ts'íbil

Ti'al le kaansajo' u kaanbal kaansaje' jach k'abéet. Ti' le Licenciatura en Lengua y Cultura, le kaanbal kaansajo' ku bisal yéetel le xooko'ob Prácticas Docentes para Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II.

Ti' le yáax xooko' ak xooknalo'obe' ku k'ajóoltiko'ob le xooknalo'ob primaria máax yéetel ken u kaanbal meyajo'ob ti' u noj kaajil José Maria Morelos Quintana Roo. Ti'al ka'a xooko' ak xooknalo'obe' ku kaansiko'ob maaya t'aan ti'e paalalo'ob primaria. Kin wiko'one' jach k'abéet ak ilik bix u bin kaanbal ak xooknalo'ob ti'al le kaansaj máasewal t'aano'ob.

Le ts'íib xooko' ku xaak'altik jejeláas ba'alob ti'olal le kaanbal kaansajo'. Ti'al ak ojetele' tin beetajo'on k'áachi'ob ti' ju'uno'ob, up'éele' ti'al le kaanbal kaansajo'obo' yéetel uláak'e ti'al u aj kaambesajo'ob.

Le yáax k'áatchi' ju'uno' áanchaj ti' óoxlajun p'éel k'áatch'ioob. Up'éele' k'áachi'o áanchaj ti' u nuukbejilo'ob, u láak'o'obo' chen ti'al jek' núukbilo', ti'al o yojetal bix u wiliko'ob le kaanbal kaansajo'obo'.

Uláak'e k'áatchi' ju'uno' áanchaj ti' jop'éel k'áatchi'. Le yáax k'áatchi'ob áanchaj ti' u núukbesajilo'ob, u tsooko'obo' p'aat je'ek'abil ti'al u núukbesalo'ob men u aj kaansajo'ob le xooknalob ku kambalo'ob ti'al ts'a xooko'.

Le ka'ap'éel k'áatchi' ju'uno'obo' k'uub ti'e xooknalobo'ob yéetel kaansajo'ob ka ts'ooke' semestre ti'al u p'iisal le xook Prácticas Docentes Interculturales Supervisadas II.

Le meyaja' up'éel na'atil yóolal u kaanbal kaansaj xooknalo'ob yéetel bix u bin u meyjil le xooknalo'ob yéetel u aj kaansajo'ob ti le noj naajil xooka'.

Abstract

In training teachers, practice is key for developing teaching skills in a real context. In the case of the Licenciatura en Lengua y Cultura, practice is gathered through the courses of Teaching Practice for Supervised Intercultural Teaching I & II. In the first course, students have an opportunity of knowing the target group from one of the elementary schools from the city of José María Morelos, Quintana Roo. In the second course, students implement a language workshop in this group. This paper presents a selection about the teaching skills of the teachers-to-be, as well as the adjustments done the Teaching Practice syllabus based on an analysis of the students practice and the help received through mentoring. For the purpose of this paper, mentoring is defined as the help that a novice teacher receives from an expert or a peer (Velaz, 2009) to come across that gap to obtain that professional skills (Vygostky, in Arancibia et. al., 1999). This proposal is a case study (Martínez, 1982) under the scope of a case study (Best, 1982) within the qualitative research (Hernández, Fernández y Baptista, 2003).

La situación actual en el plano global ha generado la necesidad de formación de ciudadanos que puedan comunicarse en dos o más lenguas. En atención a esta necesidad de formación de individuos bilingües o multilingües, conlleva la reflexión si la formación actual de los docentes cubre con las expectativas de las necesidades actuales. Es importante aclarar que en la formación de docentes se encuentran implicados diferentes elementos que le proporcionan a los estudiantes herramientas para acercarse a la docencia desde diferentes dimensiones: didáctica, psicoeducativa, social y cultural. En el caso específico de este texto, la reflexión se planteará desde el acompañamiento (mentoría) como una estrategia didáctica en la formación de los profesores. El planteamiento se encuentra organizado en el siguiente orden: una breve revisión de la literatura sobre el tema, una descripción del contexto de donde se observó la experiencia, una descripción del encuadre metodológico, el análisis de los resultados, la propuesta de cambios derivados del análisis de la experiencia y algunas consideraciones finales.

En la formación de cualquier profesión, el acompañamiento por parte de un experto facilita los procesos de formación, pues, como lo explica Vigostky (citado en Arancibia et al., 1999), el experto lleva de la mano al novato para que cruce el umbral que le impide llegar al siguiente nivel. Este acompañamiento se obtendrá a través de mentoría. Velaz (2009) define a la mentoría como:

la relación establecida entre una persona con mayor experiencia en un ámbito (mentor) y otra con menor o ninguna experiencia (mentorizado) con el objetivo de facilitar y desarrollar sus competencias y socialización, incrementando así sus posibilidades de éxito en la actividad a desempeñar. (p. 221)

En el desarrollo de esta actividad intervienen dos elementos, quienes establecerán una relación de intercambio de experiencias y aprendizajes. Estos agentes son el mentor y el mentorado. De acuerdo con Nuñez (2012), el mentor es un “consejero o guía; se trata de una persona con mayor bagaje de conocimientos y experiencias”. Esta circunstancia le sitúa como persona idónea para ayudar y orientar, en su proceso de desarrollo o superación de necesidades, a otra que carece de dicho bagaje” (p. 8). El mentorado se define como “una persona novel en la situación concreta que ha decidido de forma voluntaria recibir la ayuda y orientación continuada de otra persona con mayor experiencia” (Nuñez, 2012, p. 9). No se trata únicamente de tener la mejor disposición para ser mentor o mentorado. Ambas figuras deben mostrar algunas cualidades que les permitan desempeñar tal papel. En el caso del mentor, de acuerdo con el Observatorio de Innovación Educativa del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (2017), debe ser una persona que goce del reconocimiento social, ser empático y agente motivador, tener habilidades comunicativas efectivas, mostrar disponibilidad y flexibilidad durante la formación del mentorado y, sobre todo, poseer los conocimientos teóricos y prácticos en el ámbito disciplinar. Por su parte, el mentorado debe tener apertura a enfrentar nuevas experiencias, comprometerse con el papel asumido, ser crítico consigo mismo, contar con una meta clara en su formación, mostrar una actitud participativa, así como demostrar flexibilidad durante el proceso de aprendizaje y adaptación a las nuevas situaciones (Nuñez, 2012). Este ha sido

el caso de los estudiantes de lo séptimo y octavo semestres que cursan la asignatura de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II, ya que el estudiante establece una relación dialógica, en primera instancia, con el profesor(a) que imparte la mencionada asignatura; en segundo lugar, también recibe el acompañamiento del profesor(a) del grupo en donde realizará sus prácticas. Entonces, el estudiante asume los roles, por un lado, de profesor–practicante, y por el otro, de mentorado. Los mentores, en este caso, son tanto el profesor de la asignatura como el profesor del grupo con el cual trabajará a lo largo del ciclo académico.

La relación entre mentor–mentorado y la mediación del proceso de aprendizaje deben estar orientadas por medio de estrategias, tales como: el modelaje (enseñanza a través del ejemplo y la imitación), la narración autobiográfica (anécdotas del mentor para compartir enseñanzas al mentorado), la escucha activa (escucha ayuda a construir mejores canales de comunicación y confianza con el mentorado), la mayéutica (creación de un diálogo que lleve al mentorado a reflexionar sobre su actuación), la retroalimentación, el mecenazgo (facilitación de contactos profesionales que el mentor pueda proporcionar al mentorado), y, finalmente, a los recursos que facilita el aprendizaje del mentor (Observatorio de Innovación Educativa del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2017). En este sentido, el profesor de la asignatura, con mayor experiencia, ofreció orientación sobre el proceso de desarrollo de las habilidades docentes de los estudiantes. También se debe recordar que un mentor puede ser un par; por lo tanto, los estudiantes practicantes a su vez asumen el rol de mentores de sus colegas. Aun cuando son novicios, el hecho de trabajar en distintos grupos y escuelas así como sus experiencias previas y el bagaje sociocultural que traen, ofrece una fuente de oportunidades para contribuir en la construcción de conocimiento y desarrollo de habilidades docentes de manera colectiva. Una tercera fuente de apoyo, es el profesor del grupo. Este último es importante puesto que tiene mayor conocimiento de los niños(as) con quien trabajará el estudiante practicante, conoce el contexto de la escuela – esta mentoría es valiosísima porque se obtiene una guía en el ámbito profesional, por ejemplo, técnicas para mantener el control del grupo, dinámicas de interacción, manejo del lenguaje no verbal, valores (como la responsabilidad, compromiso y disciplinas) así como aspectos administrativos en algunos casos.

Estas estrategias contribuyen, como lo explican Barriga y Hernández (1998), en el desarrollo cognitivo, afectivo y social del practicante en formación, puesto que la orientación recibida debe responder a los intereses y necesidades del estudiante, siguiendo un plan de formación flexible y con actividades integradoras. Dado que las actividades de formación están vinculadas al ejercicio de la profesión, los aprendizajes son significativos (Ausubel, Novak y Hanesian, 2006). Las actividades recobran significados profundos en la mente del estudiante, pero esto también lleva a los estudiantes a estar en una constante reestructuración de sus esquemas mentales; es decir, un proceso frecuente de organización y adaptación de los conocimientos previos para facilitar la integración de los nuevos conocimientos (Piaget, en Arancibia et al., 1999). Como consecuencia, este proceso incide en el desarrollo de las competencias profesionales (Casillas y Santini, 2006). De acuerdo con los profesores-practicantes, la experiencia de este curso tuvo incidencia en el trabajo colaborativo y el desarrollo de habilidades de comunicación, en la elaboración de recursos didácticos, sobre todo porque los materiales disponibles en el mercado no siempre se ajustan a las necesidades del grupo. Otra área de aprendizaje reportada por los estudiantes fue la elaboración de las secuencias didácticas; esto es, la planificación de los procesos de aprendizaje.

Entonces, este proceso lleva al estudiante a realizar una “verdadera reflexión crítica [que] se origina y se dialectiza en la interioridad de la ‘praxis’ constitutiva del mundo humano; reflexión también es praxis” (Freire, 1970, p. 11). Por esta razón, la necesidad de que los estudiantes compartan sus logros, fracasos y miedos es importante, ya que la situación se convierte en una oportunidad para construir el conocimiento de manera colectiva; esto es, todos aprendemos de todos. Al hablar de colectividad, es necesario pensar en el establecimiento de relaciones de interacción y vínculos de comunicación que faciliten el diálogo con diferentes actores. Esta actividad dialéctica de construcción del conocimiento se realizó en el espacio de la clase. Como se ha mencionado, la discusión colectiva en la sesión de la asignatura facilitó la reflexión crítica sobre la actuación del estudiante-practicante, el contexto de la práctica y la interacción con los mentores.

Para ello, es vital ser lo suficientemente abierto para “no exclusivamente (...) reconocer la diversidad en un nivel retórico, sino el derecho a hacer el mundo de otra manera” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 47). Este es el reto que los profesores novicios enfrentan, pues en muchas ocasiones van inspirados por el discurso de la literatura revisada durante su formación teórica, pero cuando llegan al campo de acción, el mundo les ofrece un panorama diferente. Tal pareciera que en el aula de formación se habla de un ideal al que los docentes aspiran llegar. Esto implica que los estudiantes–practicantes deberían “romper ese marco y adentrarse en un intercambio de razones y justificaciones para depurarlas y mejorar la convivencia común” (CGEIB, 2007, p. 63). El practicante se encuentra en un constante diálogo entre sus creencias, el contexto y las ideas de otros que debe interpretar a partir del acercamiento de la revisión de la literatura.

Dado lo anterior, el practicante debe tomar una actitud inquisitiva sobre la construcción de su experiencia docente de tal suerte que se convierta en “change agents, capable of understanding not only what is, but also working to create what could be” (Larrivee y Cooper, 2006, p.1). Esta actitud investigadora debe llevar al estudiante, constantemente, a replantear su actuación de una manera cíclica a partir del análisis del impacto de la experiencia, tal como lo plantea Scrivener (1994): “hacer–recordar–reflexionar–concluir–preparar” (p. 196). Esto es un continuum que siempre llevará al practicante al primer paso, pero con una perspectiva diferente porque ya no iniciará el nuevo ciclo desde el mismo punto de donde inició el ciclo anterior. A partir de las encuestas aplicadas, se puede observar que las áreas que los estudiantes consideran que han desarrollado en un mayor grado de experiencia están vinculadas con la producción de materiales y el diseño de las secuencias didácticas.

El modelo de educación intercultural nace a partir de las demandas que, a lo largo de la historia contemporánea de México, los pueblos más desfavorecidos manifiestan al Estado mexicano. Con el propósito de atenuar las condiciones de desigualdad social en las zonas rurales marginadas, nace el modelo educativo de la universidad intercultural (Casillas y Santini, 2009). Esta nueva universidad pretende atender a una población que había quedado descobijada por el sistema educativo nacional (Casillas y Santini, 2009). A partir del Programa Nacional de Educación 2001–2006 (PRO-

NAE), se generaron las condiciones para generar un nuevo modelo educativo para formar jóvenes en un marco de respeto a través de una oferta educativa profesional con el fin de buscar alternativas que contribuyan en la atención del problema de desigualdad en el desarrollo de las comunidades indígenas (Casillas y Santini, 2009). Así fue como nació la primera Universidad Intercultural en el Estado de México en el 2003.

En el caso de Quintana Roo, el Estado ofrecía servicios de educación superior a través del modelo de universidades estatales (UQRoo y UNICARIBE), así como de los Institutos Tecnológicos localizados en poblaciones urbanas (Chetumal, Felipe Carrillo Puerto, Playa del Carmen, Cozumel y Cancún), sin contar los servicios de educación superior prestados por los particulares. Esto generaba una inequidad en el acceso a la educación superior, aspiración de muchos jóvenes procedentes de zonas rurales, para quienes era incosteable trasladarse a estudiar a estas ciudades. La creación de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO) en el municipio de José María Morelos, en la denominada zona maya, junto con los municipios de Felipe Carrillo Puerto y Lázaro Cárdenas, se convierte en una posibilidad de formación para los jóvenes de estas zonas rurales. Una condición que justifica el estar de la UIMQROO en esta región es la concentración de una alta densidad de población mayahablante.

La UIMQROO fue la séptima universidad intercultural creada en el país. Esta se fundó el 30 de octubre del 2006 y su primera generación ingresó en agosto del 2007. Actualmente, la UIMQROO ofrece, a nivel profesional, cinco licenciaturas y tres ingenierías. Una de estas carreras es la Licenciatura en Lengua y Cultura. Hasta este momento han egresado 12 generaciones de profesionistas (2011–2024). La Licenciatura en Lengua y Cultura es una carrera con mucho potencial de impacto, pues se pretende que el egresado de este programa educativo sea

un promotor y gestor cultural, capaz de diseñar, implementar y dar seguimiento a proyectos que difundan, fortalezcan y desarrollen la lengua y cultura originaria. Podrá desempeñarse como docente de lenguas, realizar eficazmente funciones de mediación comunicativa entre las lenguas Maya-español y una lengua extranjera. (Plan de Estudio, 2011, p. 7)

Adicionalmente, en el plan de estudio de la licenciatura, entre las competencias profesionales, se enuncia que el egresado, por una parte, “maneja adecuadamente los idiomas maya-español-lengua extranjera con la finalidad de realizar actividades docentes y mediación comunicativa entre personas que manejan dichas lenguas” (Plan de Estudio, 2011, p. 7); por la otra, “explora nuevas técnicas para la enseñanza de idiomas y actividades de traducción e interpretación, según los principales enfoques teóricos y metodológicos (Plan de Estudio, 2011, p. 7). Estos contenidos en el plan se encuentran organizados en dos ejes de formación: básica (común a todos los profesionistas egresados de la universidad) y disciplinar (atiende a la formación de la disciplina). En cuanto a la formación disciplinar es importante mencionar que los egresados toman de 36 a 48 créditos tanto de lengua maya como de inglés, 24 créditos de español y 18 créditos en fundamentos de algunas disciplinas de la lingüística. En el campo de la didáctica de lenguas, los egresados obtienen 30 créditos al cursar las asignaturas de Introducción a la Educación Intercultural (3er semestre), Métodos y Técnicas para la Enseñanza de Lenguas en un Contexto Intercultural (3er semestre), Evaluación del Aprendizaje de Lenguas en un Contexto Intercultural (6to semestre), Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I (7mo semestre) y Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I (8vo semestre).

A lo largo de estos 13 años, los estudiantes han contribuido por medio de la implementación de talleres de lengua, ya sea maya o bien inglés, con la misión y la visión del modelo intercultural: la preservación y difusión de las lenguas originarias (Casillas y Santini, 2009; UIMQRoo, 2009). Estos talleres de lenguas en las diferentes escuelas primarias de la cabecera municipal se han convertido en los espacios alternos al aula para desarrollar y fortalecer las habilidades de docentes de los estudiantes durante su tránsito en las asignaturas de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II.

La finalidad de esta reflexión es responder a la pregunta ¿qué tan pertinentes son los contenidos y el acompañamiento en las asignaturas de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II para el desarrollo de las habilidades docentes de los estudiantes de la Licenciatura en Lengua y Cultura? Para responder a esta pregunta se han planteado los

siguientes objetivos: 1. Analizar la percepción de los estudiantes sobre su desempeño durante la ejecución de las tareas de la asignatura, y 2. Valorar la pertinencia de la ayuda que los estudiantes recibieron a través de sus mentores.

Esta reflexión se enmarca en la investigación cualitativa con un diseño descriptivo. Desde el enfoque cualitativo, se pretende analizar la realidad a partir de las interpretaciones (Del Canto y Silva, 2013; Hernández et. al., 2014) que los participantes han realizado sobre la pertinencia de los contenidos de las asignaturas de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II. Asimismo, se optó por este enfoque dado que este paradigma es “abierto, flexible, [y] construido durante el trabajo de campo o realización del estudio” (Hernández et. al., 2011, p. 11). En una palabra, este enfoque ayuda a develar la comprensión y las experiencias de los estudiantes que asistieron a este curso; es decir, la captura de la realidad a partir de las observaciones y el diálogo con los participantes (Hernández et al., 2014). Sin embargo, esta apreciación de la realidad debe comprenderse desde las interpretaciones realizadas por los practicantes y la relación con el contexto social donde construyen su historia (Kincheloe, McLaren y Steinberg, 2011).

Por lo que respecta al diseño descriptivo, este es el más idóneo, pues lo que se pretende es dar cuenta de la pertinencia de los contenidos de las asignaturas de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II a partir de la apreciación de diferentes elementos, por ejemplo, el desempeño de los estudiantes durante la ejecución de las tareas de la asignatura, la percepción de los estudiantes sobre su desempeño y la ayuda obtenida a través de la mentoría. Este tipo de diseño permite “recolectar datos que muestren un evento, una comunidad, un fenómeno, hecho, contexto o situación que ocurre” (Hernández, Baptista y Maldonado, 2003, p. 120), así como “precisar la naturaleza de una situación tal como existe en el momento del estudio” (Ary, 1982, p. 308), “utilizando criterios sistemáticos que permitan poner de manifiesto su estructura o comportamiento (...) a partir de un criterio o modelo teórico definido previamente” (Sabino, 1993, p. 94).

Las técnicas e instrumentos empleados fueron la encuesta y el diario de campo. La encuesta es un cuestionario estructurado en tres secciones. La

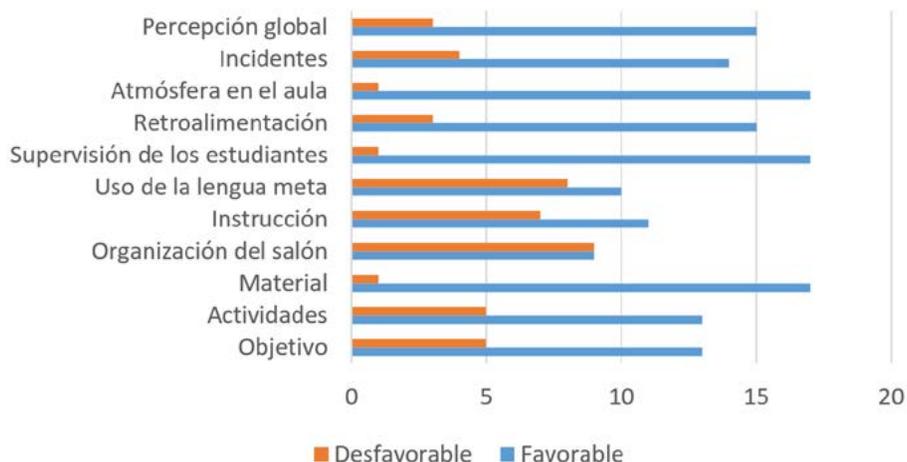
primera sección está constituida por 15 enunciados siguiendo el modelo de encuestas tipo Likert (Hernández Sampieri et al., 2003). Los enunciados describen acciones de desempeño relacionadas con la actuación de un profesor en el aula (planeación e implementación de la clase). En la segunda sección, se les pidió a los estudiantes que evaluaran su desempeño durante el curso en una escala de 0 a 10; también se le pidió al estudiante que argumentara su puntuación con ejemplos de su actuación en la práctica. En la tercera sección, los estudiantes debían marcar la opción (sí, parcialmente, no) que mejor describiera el logro de los objetivos de la asignatura. La cuarta y última sección está integrada por 11 preguntas abiertas, las cuales están agrupadas en los siguientes temas: evaluación de la asignatura, identidad docente, actividades de actuación docente y la mentoría. En cuanto al diario de campo, se realizó un análisis de contenidos para explorar sus creencias en cuanto al desempeño, logros y fracasos en la práctica.

La práctica es un componente importante en la formación de profesores porque es una forma de acercarlos al mundo real. Es un espacio que ayuda a los profesores novatos contrastar la teoría con la práctica. Asimismo, esta práctica ayuda a los profesores en formación a construir experiencias más significativas. Es importante recordar que el objetivo de esta propuesta es evaluar que tan pertinente son los contenidos y las tareas de las asignaturas de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas I y II para el desarrollo de las habilidades docentes de los estudiantes de la Licenciatura en Lengua y Cultura. Para ello, la información se presenta en el siguiente orden: primero, la percepción de los estudiantes sobre su desempeño durante las prácticas; luego, la valoración de la pertinencia de la ayuda que recibieron de los mentores.

En la gráfica 1, se observa que los estudiantes perciben, de manera global, que su desempeño como docente es adecuado. Aun cuando la duración de la práctica fue de tan solo veinte horas. Este tiempo de práctica fue suficiente para que los estudiantes pudieran vincular la teoría con las tareas de planificar, implementar y evaluar un taller de enseñanza, ya sea de inglés o bien de lengua maya. Durante este proceso, los estudiantes tuvieron el acompañamiento del profesor de la asignatura, el profesor del grupo donde se realizaba la práctica y a sus propios compañeros. Las sesiones de la asignatura se trabajaron a manera de taller, ya que, al revisar el contenido

teórico, se solicitaba al estudiante reflexionar sobre su práctica. Es decir, las intervenciones de los estudiantes eran retroalimentadas en el grupo.

Gráfica 1. Percepción de los estudiantes sobre su desempeño docente



Por lo que se refiere a aspectos específicos vinculados con las prácticas se aprecia en la gráfica 1 se aprecia que la mayor parte de los aspectos observados se perciben como favorables. Sin embargo, también es importante señalar que las áreas referidas al uso de la lengua meta, las instrucciones y la organización del salón de clases son áreas que los estudiantes perciben como débiles. ¿Cómo es posible que esto pase? Si los estudiantes durante su formación han obtenido créditos relacionados con el aprendizaje tanto de la lengua maya como de inglés y, además, ya han cursado una asignatura vinculada con Métodos y Técnicas para la Enseñanza de Lenguas.

Por lo que concierne al uso de la lengua meta, en las discusiones en el aula, los estudiantes externaron que preferían utilizar la lengua franca (español) porque creían que los niños no entenderían las instrucciones en la lengua meta. Como consecuencia, no habría aprendizajes en los niños que participaron en el taller. Otra razón que se pudo observar cuando se discutió sobre el uso de la lengua meta en la clase fue la confianza que tenían los estudiantes–practicantes sobre sus conocimientos de la lengua

de enseñanza, pues todos ellos no son hablantes de inglés como lengua extranjera. Esta lengua fue aprendida al ingresar a la universidad. En el caso con la lengua maya, es distinto, pues algunos son hablantes bilingües de maya – español con un mismo nivel de competencia en ambas lenguas, mientras que, en otros casos, son estudiantes monolingües de español que han aprendido maya como segunda lengua en la universidad.

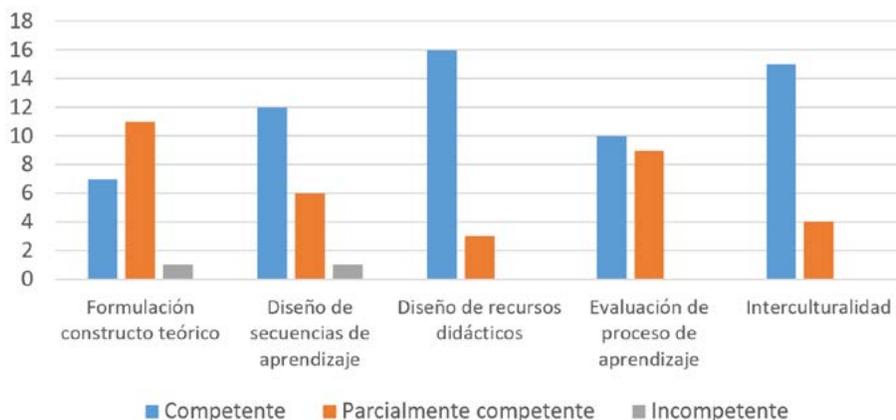
En cuanto al uso de la lengua meta para dar instrucciones, los profesores – estudiantes externaban esa creencia de que no es posible enseñar en la lengua meta. Esto se debe a que los practicantes creían que los niños de los talleres no serían capaces de ejecutar las tareas debido a la falta de comprensión en dicha lengua. Esto nos indica que es necesario realizar una revisión de los contenidos de asignaturas previas, o bien, es un aprendizaje que los estudiantes han tomado de la experiencia propia como estudiantes de lenguas. Es decir, quizás los practicantes han estado expuestos a clases bilingües (maya-español o inglés-español) en su tránsito por los niveles escolares previos o en la misma universidad. De ahí la importancia de la mentoría, en donde el profesor mentor funciona como modelo para el mentorado. En este tenor, los estudiantes–practicantes no encuentran este modelo de profesor de lengua en el profesor titular del grupo donde hacen la práctica; en el caso del profesor de la asignatura de Prácticas Docentes para la Enseñanza Intercultural Supervisadas, aun cuando la clase se lleva en la lengua extranjera, los estudiantes no logran vislumbrar el rol de la lengua de instrucción como una oportunidad de práctica de la lengua de aprendizaje de interés.

La organización del salón de clases fue un tema lo suficientemente comentado. La mayoría de los practicantes externaron que era complicado organizar el salón de diferentes formas. Las justificaciones fueron que los grupos eran grandes y el espacio libre del aula no era suficiente, las sillas eran pesadas y, en los casos donde había mesas, estas eran pesadas. Por lo tanto, preferían tener filas, como en el aula tradicional; este no fue el caso con todos los practicantes. Esta idea se generó a partir de las observaciones realizadas por los estudiantes. Al parecer, los profesores de los grupos donde los practicantes estaban insertos preferían mantener las filas, porque esto les facilita mantener la disciplina. El asunto de la disciplina es un punto relevante para los profesores titulares, pero entendida la disciplina

como la conducta mostrada de los niños de permanecer sentados y trabajando en silencio. No obstante, en el ámbito de la didáctica de las lenguas, el aprendizaje se da a partir de la interacción. Esto implica el hablar en voz alta y conversar con los otros compañeros. Esta dinámica de trabajo es distinta a la que el profesor titular regularmente hace; de ahí su discrepancia con el concepto de disciplina reflejado en el actuar del estudiante practicante.

En la gráfica 2 se muestra la percepción de los estudiantes con respecto al logro de los objetivos de la asignatura. De los objetivos de la asignatura, tres se refieren a actividades vinculadas con la actividad docente propiamente dicha. La gráfica muestra que, de acuerdo con la opinión de los estudiantes, las debilidades se encuentran relacionadas con la formulación de un constructo teórico y la evaluación del proceso de enseñanza-aprendizaje. Con respecto a la formulación de un constructo teórico, la asignatura requería que los estudiantes reflexionaran sobre su práctica docente de manera argumentada a partir de la revisión de las lecturas de la asignatura. Pareciera ser que la falta de lectura pudo haber sido el problema. Aun cuando la asignatura tenía lecturas suficientes, el problema parece ser el hábito de lectura, o al menos eso es lo que algunas de las respuestas de la encuesta administrada exponen, sobre todo en la lengua extranjera. Esta parte de la argumentación parece ser aun un punto débil de los estudiantes. Sin embargo, al revisar la práctica de los profesores en formación, es posible ver un cambio entre la primera sesión impartida y la última. Esto no hubiese sido posible por medio de la intuición: las decisiones tomadas en el aula y en relación con la actuación de los alumnos (niños y niñas) tienen una razón de ser, ya que la información la proporcionan las lecturas del curso.

Gráfica 2. Percepción de los estudiantes sobre el logro de los objetivos de la asignatura

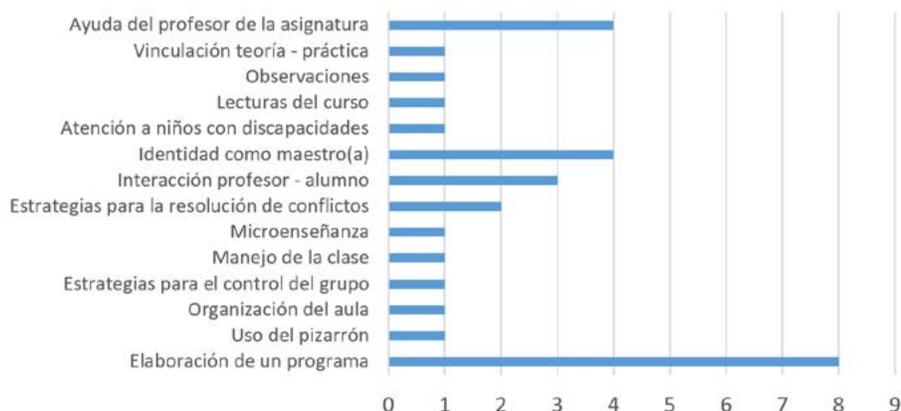


La otra debilidad identificada tiene que ver con los procesos de evaluación. Los estudiantes practicantes han expresado que aún no queda claro cómo realizar el proceso de evaluación. Posiblemente, esta situación se deba a que la asignatura de evaluación muestra técnicas muy generales y pertinentes para una población que ya sabe leer y escribir, mientras que las prácticas, en algunos casos, fueron con niños que apenas están en ese proceso de acercamiento a la lectoescritura. Otro factor que pudo haber contribuido es el modelo que los estudiantes toman como referencia. Por ejemplo, en el caso de la implementación de los talleres de lengua maya, los estudiantes-practicantes toman como referentes a los profesores de lengua maya o inglés. Por tanto, esto debería llevar a sus profesores de estas lenguas a revisar sus modelos de enseñanza.

En lo que se refiere a la asignatura, en la gráfica 3 se observa la frecuencia de los aspectos que los practicantes consideran ser los más significativos. El programa fue un elemento fundamental para el curso impartido, pues este fue la base para la elaboración de los planes de clases. Cuando los estudiantes realizaron sus planeaciones, siempre se les pidió que revisaran los objetivos del programa para poder escribir los objetivos de la clase y valorar las actividades que se realizarían durante la implementación de la clase. Algunos de los profesores-estudiantes consideraron la ayuda

del profesor de la asignatura (mentor) como esencial, pues el profesor (mentor), al retroalimentar en revisión los planes de clase, les hacía ver a los estudiantes la coherencia entre los objetivos del taller, los objetivos de la sesión y las actividades implementadas durante la clase, así como la pertinencia de la propuesta de los materiales. Es importante subrayar que esta ayuda prestada, el mentor la ofrecía a través de un cuestionamiento dialogado sobre la propuesta hecha con el estudiante-practicante.

Gráfica 3. Aspectos significativos de las asignatura.

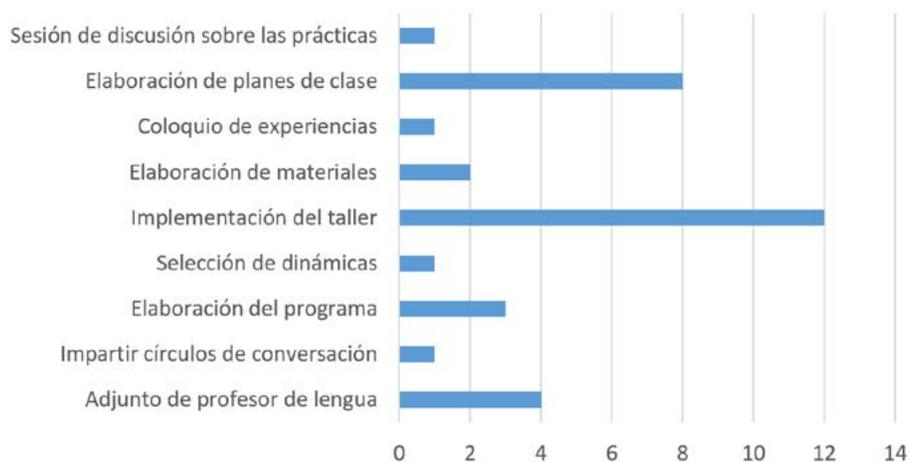


Ser llamado maestro fue algo reportado como significativo (véase gráfica 2). Creo que la construcción de esta nueva identidad marcó la historia de estos nuevos profesores en formación. Cuando se les informó a los estudiantes que ya empezarían sus prácticas, se les dijo que ya no estarían en su papel de estudiantes. Se les indicó que ahora tomarían un nuevo papel: ser maestros; por lo tanto, tenían que comportarse como tales. Se les fue orientando para que construyeran esta nueva identidad al nombrarlos como profesores en formación. En la encuesta aplicada a los estudiantes, se les preguntó que definieran el concepto de profesor. Ya que habían terminado el periodo de práctica, algunas de las opiniones de los estudiantes indicaban que ser profesor implica ser motor de cambio y ejemplo de vida para el alumno (Informante 4). Otro estudiante más expuso que ser

profesor es ser el modelo de profesor imaginado, que inspira confianza y motivación (Informante 14).

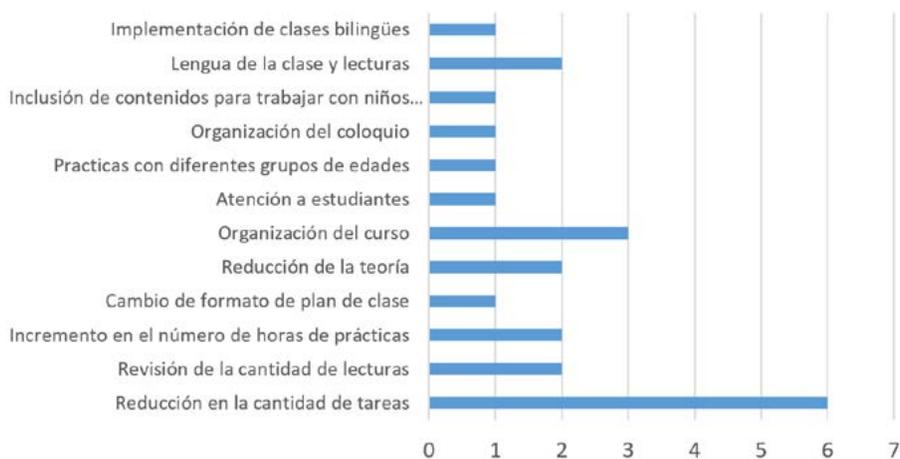
En la gráfica 4, se muestran las actividades que a los estudiantes les gustaron durante el desarrollo del curso. En esta gráfica se observa que la implementación del taller fue una de las actividades más significativas para los estudiantes porque es una forma de ver la teoría puesta en práctica. Esta guarda una relación estrecha con la elaboración de los planes de clases. Estas dos actividades fueron las que incentivaron a los estudiantes practicantes a revisar su práctica. Es decir, a partir del análisis de su desempeño, los estudiantes–practicantes tenían la posibilidad de reelaborar sus planes a partir de la experiencia previa. Ser adjunto de un profesor también fue otra forma de desarrollar habilidades docentes, tomando como referencia la experiencia de un mentor con mayor experiencia, sobre todo si se trata del profesor del grupo donde el profesor en formación realiza la práctica. El profesor del grupo tiene la posibilidad de aconsejar al estudiante de cómo hacer su práctica al compartir sus experiencias de trabajo con el grupo de niños que reciben el taller. Otra actividad que vale la pena señalar es la discusión sobre la práctica de los profesores en formación, pues esta actividad también funcionaba como una sesión de mentoría donde los estudiantes practicantes compartían las experiencias. Esto generaba un diálogo entre pares, en donde los consejos tenían como antecedentes contextos diferentes.

Gráfica 4. Actividades preferidas.



La gráfica 5 muestra los cambios que los profesores en formación sugieren para el curso. La reducción en la cantidad de tareas es una de las sugerencias más frecuente. Efectivamente, el curso tuvo una carga bastante intensa de tareas. La demanda de tiempo para lectura, elaboración de informes, así como la planeación e implementación del taller fue excesivo. En este sentido, se realizará un análisis de las tareas del curso a la luz de los objetivos de este. En cuanto a la organización del curso, los comentarios fueron en relación con el cronograma de las actividades de la asignatura. Esto implica, nuevamente, revisar los objetivos, la carga de lecturas y tareas, la atención de los estudiantes en asesoría, así como el cronograma con las fechas de entrega. Algo que llama la atención es la solicitud del incremento de horas de práctica. El taller implementado tiene una duración de 21 sesiones de 1 hora. También hizo falta complementar la formación de los estudiantes con la participación en el Taller de microenseñanza. Este le permite al estudiante autoevaluarse y ser evaluado por otros. En este sentido, la retroalimentación viene de diferentes fuentes, con ello se pretende preparar al estudiante previamente para facilitar su desempeño durante el Taller de lengua maya que los estudiantes practicantes implementen.

Gráfica 5. Sugerencias de cambios.



La práctica es un componente importante pues entre más práctica se tenga, mayor seguridad se adquiere. Esto se pudo comprobar a través de la

observación de clases de los estudiantes. Estas observaciones tuvieron lugar en tres momentos: al inicio del taller, a la mitad del periodo que duraba el taller y al final. En la primera observación se podría constatar como los estudiantes se encuentran nerviosos frente al grupo de niños que atienden. Los estudiantes deberían estar más relajados puesto que antes de tomar su papel activo como profesores tuvieron un tiempo de acercamiento con el grupo; en otras palabras, tuvieron tiempo para conocerse. Cuando se realizó la segunda observación, se puede ver un cambio en la ejecución de los profesores en formación, ya se encuentran más seguros de lo que están haciendo. En la última observación – realizada en la última semana del curso, se observó con la facilidad y seguridad que conducen el proceso de enseñanza aprendizaje. Justo en este punto, es cuando los estudiantes practicantes logran ver los frutos de su trabajo.

El acompañamiento también es un factor importante en la formación de los estudiantes practicantes. En esta ocasión, el acompañamiento vino, principalmente, de los profesores de los grupos donde impartieron el taller y del profesor de la asignatura.

En la gráfica 6 se observa que el mentor jugó un papel importante para orientar sobre el actuar ante situaciones muy específicas; en este caso, parece que la disciplina fue el problema recurrente. Nuevamente, como ya se había comentado antes, vale la pena preguntarse si mantener a un grupo sentados en fila, en silencio y trabajando es sinónimo de aprendizaje. Al parecer, la creencia de los practicantes: esto es disciplina; por lo tanto, control de grupo. En las sesiones de discusión sobre sus experiencias en aula, algunas veces se comentó que esta actuación del grupo no necesariamente era reflejo de disciplina, sobre todo, si se trata de un taller de lengua. Se llegó a la conclusión que el buen manejo del grupo tenía que ver con una buena planificación, por ejemplo, en una ocasión, cuando se hizo la primera observación de un estudiante – practicante, no habían pasado más de 15 minutos cuando el grupo estaba fuera de control. Al revisar la reflexión escrita por el practicante, sus comentarios giraban en torno a la importancia de la planificación.

Gráfica 6. Percepción de los practicantes sobre la mentoría.



También se exploró las opiniones de los mentores (profesores de las primarias) sobre el actuar de los estudiantes. En la opinión de los profesores acompañantes, ellos identifican que los estudiantes mostraron características tales como: responsabilidad, creatividad, disposición, innovación y motivación. En otras palabras, los estudiantes fueron puntuales y muy comprometidos con las sesiones implementadas. Asimismo, los estudiantes se vieron creativos con la organización de algunas actividades y con la producción de algunos materiales, especialmente en lengua maya. Por otro lado, los estudiantes además del taller se les pidió que colaboraran con el profesor del aula en la realización de alguna otra actividad, en esos casos, algunas veces los estudiantes fungieron el rol de asesor en actividades vinculadas con la lectura, o bien en actividades un poco más administrativas. En cuanto a las áreas de oportunidad, los profesores comentaron que los practicantes deben tener mayor control de grupo. Como se ha mencionado previamente, parece ser que está fuertemente arraigada la idea de control de grupo con todos sentados y trabajando en silencio; comparado con este rubro de observación para los practicantes que implicaba el uso de diferentes formas de organización e interacción del grupo durante las sesiones. Sin embargo, los profesores reconocen que los practicantes están en proceso de formación; por lo tanto, ese control de grupo lo da la experiencia.

Los cambios realizados ocurrieron a nivel microcurricular: reescritura de los objetivos, reorganización de los contenidos y una redefinición en los mecanismos de evaluación y rediseño de las tareas. En la asignatura de Prácticas Docentes I, el objetivo se redefinió. En el programa de la asignatura del ciclo 2021, el objetivo estaba ubicado en un nivel de conocimiento y actuación básico, es decir, no iba más allá de la mera identificación; para el ciclo 2020 y 2021, el objetivo plantea un objetivo de actuación más complejo: la realización de una propuesta innovadora de un curso. Con este nuevo objetivo se pretende que el estudiante le plantearle al estudiante un reto más cercano a la vida profesional. Para alcanzar la meta propuesta, el estudiante cuenta con la mentoría de un experto. Los objetivos específicos también tuvieron modificaciones. En el ciclo 2021, únicamente se establecían dos objetivos que requerían solo desempeñar acciones al nivel de identificación y comprensión de los elementos de una clase y del diseño curricular en los diferentes niveles educativos. En el programa del ciclo 2022 y 2023, se agregan dos objetivos más y se incrementa el nivel de complejidad a los dos anteriores. Estos nuevos cuatro objetivos tienen como fin explicitar la capacidad del estudiante para formular un constructo teórico, proponer un curso que responda a las necesidades lingüísticas de un grupo de personas, reconocer el grado de injerencia del profesor en las actividades vinculadas con la práctica misma y, finalmente, mostrar algunos valores requeridos en el ejercicio de la profesión. El contenido temático también sufrió modificaciones menores; se reorganizaron los temas y se agregó uno más a la lista. En el 2021, el estudiante hacía una revisión de los métodos y enfoques de enseñanza; luego, había una introducción al diseño curricular; posteriormente, se planeaba el curso y se definían los criterios de evaluación. Después, se trabajaba con la planificación de las clases y el clima en el aula para, finalmente, hacer una revisión de las técnicas para la enseñanza de las habilidades y subhabilidades. No hubo contenido alguno que llevase al estudiante a revisar el papel del profesor y su práctica en el aula. En el 2022 y 2023, se incluyó este contenido, y se reorganizaron los temas de tal suerte que el estudiante tuviese las herramientas para formular el programa sin mayor complicación. Es decir, la elaboración del programa y la planificación de clases fueron los últimos temas. Esto requería del conocimiento y habilidades de los temas previos. La práctica durante

este tiempo consistió en la observación del grupo meta con el cual el estudiante iba a realizar su práctica. A partir del 2022, esta práctica fue más activa, ya que el estudiante-practicante dejó de ser un mero observador para convertirse en un observador participante bajo la mentoría del profesor del grupo observado.

El segundo curso de Prácticas Docentes también sufrió cambios a nivel microcurricular: los objetivos, contenidos temáticos y elementos de evaluación. En lo referente al objetivo general de la asignatura, el planteado en el 2022 y 2023 llevaba a los estudiantes al nivel de aplicación; mientras que la propuesta para 2021, se pretende que los estudiantes realicen una acción más compleja: valorar su actuación durante el periodo de la práctica docente. En cuanto a los objetivos generales, el programa 2021 proponía dos objetivos a nivel de análisis y descripción; la propuesta para 2022 plantea la consecución de cinco acciones con tareas vinculadas con la actuación del profesor: realizar un constructo teórico sobre la práctica docente, el diseño de secuencias didácticas, la evaluación del proceso de enseñanza-aprendizaje, así como la evaluación de valores a partir de su actuación. En el ámbito temático solo se agregó un tema específico sobre estrategias para la enseñanza a niños. En lo concerniente a la evaluación, en la propuesta 2023 se reduce la cantidad de tareas, pero se exige mayor profundidad en la reflexión sobre la práctica.

Conclusión

La formación docente es una tarea que va más allá del mero hecho de la transmisión de contenidos conceptuales y procedimentales. La docencia implica también la puesta en práctica de conocimientos en el ámbito de la didáctica; en el caso específico de los estudiantes de la Licenciatura de Lengua y Cultura, se trata de la didáctica de la lengua. De ahí la importancia de la mentoría en la formación docente. A lo largo de las páginas de este texto se han presentado reflexiones en torno a tres ejes: primero, las percepciones de los profesores en formación (estudiantes – practicantes) sobre su desempeño y desarrollo de las habilidades docentes; segundo, las percepciones de los profesores en formación (estudiantes – practicantes) sobre los contenidos de las asignaturas de Prácticas Docentes para la En-

señanza Intercultural Supervisadas y, finalmente, las percepciones de los profesores en formación (estudiantes – practicantes) sobre la mentoría como una herramienta en la formación en didáctica de la lengua.

En relación con el primer eje de reflexión, esto es, las percepciones de los profesores en formación sobre su desempeño y desarrollo de las habilidades docentes, se observa que estos tienen una imagen favorable hacia su desempeño como profesor (véase la gráfica 1), la cual muestra de manera global una percepción favorable sobre su quehacer docente. Es importante que el proceso de formación no es un asunto terminado, es decir, un producto; más bien, se trata de un proceso en el cual las personas implicadas —en este caso, profesores en formación— van construyendo una experiencia de aprendizaje de manera sistematizada a lo largo de un periodo de tiempo. Esta misma gráfica nos muestra que los profesores en formación sienten que tienen habilidades para manejar los posibles incidentes que pudiesen ocurrir en el aula, generar una atmósfera sana de trabajo, supervisar y retroalimentar el trabajo de los discentes y elaborar materiales que sean pertinentes para el grupo meta.

Ahora, lo interesante es que los profesores en formación, en menor medida, perciben que sean favorables sus habilidades en relación con el uso de la lengua meta y la formulación de las instrucciones (véase gráfica 1). No obstante, al realizarse las sesiones de discusión en clases y las observaciones de sus clases, primero, se pudo observar como existía una serie de creencias sobre la imposibilidad de utilizar la lengua meta como lengua de instrucción, es decir, enseñar el idioma a través del idioma. Esta discusión cobró relevancia porque, en apariencia, los profesores en formación tuvieron quizás experiencias previas a la universidad o en la misma universidad, como los profesores utilizan la lengua materna como lengua de instrucción. En segundo lugar, los profesores en formación señalaban que los niños no tendrían la capacidad para comprender las instrucciones debido al desconocimiento de la lengua. Estas creencias, más bien, están asociadas a la carencia del manejo de conocimientos conceptuales sobre los procesos cognitivos que acontecen en la mente del estudiante de lenguas. A lo largo de la experiencia práctica. Esto es una reflexión importante que debe revisarse, como se puede explicitar un contenido conceptual que argumente el uso de la lengua meta como lengua de instrucción en el programa de la asignatura.

En relación con el logro de los objetivos del curso, los estudiantes tuvie-

ron una percepción de logro competente (véase la gráfica 2). De los tópicos que están inmersos en los objetivos (formulación de un constructo teórico, diseño de secuencias de aprendizaje, diseño de recursos didácticos, formulación de estrategias de evaluación y el fomento de la interculturalidad), los profesores en formación muestran una percepción menos competente sobre la formulación de un constructo teórico que sustente su práctica. Esto es un conocimiento tanto conceptual como procedimental importante, puesto que sobre estos conceptos es que se sustenta su quehacer científico sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje de lenguas. En adición, esta actividad reflexiva es importante porque se puede articular a la actividad investigativa en el ámbito de la educación y, sobre todo, de la didáctica de lenguas.

El segundo eje de reflexión se articula con la percepción de los profesores en formación con los contenidos de la asignatura. En la gráfica 3 (aspectos significativos del curso) y la gráfica 4 (actividades preferidas del curso), se observa una preferencia por las tareas prácticas. Esto es, la puesta en marcha de los conceptos revisados, por ejemplo, la elaboración del programa, el diseño de planes de clases y la implementación del taller. Asimismo, en menor grado, también sobresale, como aspecto significativo, la reflexión sobre los mecanismos en cómo se construye la identidad docente. Por otro lado, se les preguntó sobre los cambios que le realizarían al curso. En este tenor, la sugerencia de cambio está vinculada a la cantidad de tareas que demandaba el curso para demostrar el desarrollo de las habilidades docentes en la enseñanza de una lengua.

Finalmente, en relación con la mentoría, se puede observar que esta fue importante para la resolución de problemas prácticos en el aula (véase la gráfica 6), por ejemplo, el control del grupo —como ya se había mencionado, la concepción de disciplina y control de grupo es controversial, pues de la visión de los profesores titulares de los grupos en la primaria, el control de grupo implica estar en silencio y trabajando de manera ordenada; visión contraria en cómo se concibe este mismo concepto desde la didáctica de lenguas— en donde el uso del idioma es de vital importancia para el aprendizaje de una lengua. Reconocen los estudiantes la importancia de la mentoría en el desarrollo de otras actividades vinculadas a la práctica docente: el acompañamiento metodológico y administrativo de la gestión de la práctica docente en el nivel básico.

Referencias

- Arancibia, V., Herrera, P., & Strasser, K. (1999). *Psicología de la educación*. Alfaomega.
- Ausubel, D. P., Novak, J. D., & Hanesian, H. (1983). *Psicología educativa: Un punto de vista cognoscitivo* (M. Sandoval Pineda, Trad.; Reimp. 2014). Trillas. (Trabajo original publicado en 1978)
- Best, J. W. (1982). *Cómo investigar en educación* (3a ed.). Morata.
- Casillas Muñoz, M. L., & Santini Villar, L. (2009). Universidad intercultural: Modelo educativo. SEP/CGEIB.
- Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. (2007). *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. SEP/CGEIB.
- Del Canto, E., & Silva, A. (2013). Metodología cuantitativa: Abordaje desde la complementariedad en ciencias sociales. *Revista de Ciencias Sociales*, 141(3), 25-34.
- Díaz-Barriga Arceo, F., & Hernández Rojas, G. (1998). *Estrategias docentes para un aprendizaje significativo*. McGraw-Hill.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido* (54a ed.). Siglo XXI Editores.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2003). *Metodología de la investigación* (3a ed.). McGraw-Hill.
- Kincheloe, J. L., McLaren, P., & Steiberg, S. R. (2011). Critical pedagogy, and qualitative research: Moving to the bricolage. En N. Denzin & Y. N. Lincoln (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (pp. xx-xx). SAGE Publications.
- Larrivee, B. (2006). *An educator's guide to teacher reflection*. Houghton Mifflin.
- Nuñez del Río, M. C. (2012). *La mentoría entre iguales en la universidad: Fundamentos básicos*. Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Politécnica de Madrid.
- Observatorio de Innovación Educativa. (2017, agosto). *Mentoring*. ITESM.
- Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. (2009). *Modelo Educativo de la UIMQRoo*. UIMQRoo.
- Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. (s.f.). *Plan de Estudio de la Licenciatura en Lengua y Cultura*. UIMQRoo.

Velaz de Medrano Ureta, C. (2009). Competencias del profesor-mentor para el acompañamiento al profesorado principiante. *Profesorado: Revista de Curriculum y Formación del Profesorado*, 13(1), 209-229.

Hermilo Gómez Hernández. Profesor investigador en el Departamento de Lenguas e Interculturalidad de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Licenciado en Lengua Inglesa, U.V. Especialista en la Enseñanza del Idioma Inglés, UNACAR. Maestro en Pedagogía y Práctica Docente, UPN (Unidad 042). Magister en Terminología, IULA, UPF. Interés por temas relacionados con TEFL, formación docente, educación a distancia y terminología.

Marlene Margarita Chuc Maldonado. Profesora investigadora en el Departamento de Lenguas e Interculturalidad de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Licenciada en Lengua Inglesa, UQROO. Maestra en Administración, Formación y Capacitación de Recursos Humanos a la Educación, UNID. Interés por temas relacionados con sociolingüística y docencia

Capítulo 7

La cartografía social y las historias de vida en los estudios de turismo: el caso del pueblo mágico de Bacalar, Quintana Roo

*Adriana Maricela Caballero Medina
Ever Canul Góngora*

<https://doi.org/10.61728/AE24003131>



Resumen

El presente capítulo hace énfasis en la cartografía social, metodología utilizada para el análisis y la representación de las transformaciones socioespaciales, crecimiento y desarrollo turístico en la ciudad de Bacalar, Quintana Roo. Así mismo, se aborda la importancia de las historias de vida como método cualitativo que complementa y respalda los mapas sociales que aquí se presentan.

Xoot' ts'ibil

Le ts'íiba' junp'éel e'esil meyajtan uti'al ak na'atik bix u bin u k'eexel yéetel nojochtal Bakhahal, Quintana Roo, yóolal u k'uchul le jejeláas máako'ob tí'e lu'uma'. Beyxan k t'aan yóolal u kuxtal máak uti'al ak ts'aak u muuk'an-sil le na'ato. Lela' tin láajmeyajto'on xan yéetel “Mapas”.

Abstract

The emphasis of this chapter is on social cartography, a method used for the analysis and representation of socio-spatial transformations, in this case the growth and development of tourism in the city of Bacalar, in the state of Quintana Roo. Likewise, the chapter highlights life histories as a qualitative method that complements and supports the social maps presented.

Introducción

La complejidad de las dinámicas económicas y sociales que envuelven a las urbes en el mundo se identifica hoy por diversos patrones de comportamiento en su crecimiento y desarrollo. Es evidente cómo las formas y procesos de producción, utilización del suelo y espacio urbano han marcado las pautas en los cambios del territorio, lo que ha causado, por lo general, profundas diferencias y/o desigualdades entre los diversos estratos sociales.

Actualmente, el turismo en el mundo ocupa una de las actividades económicas más significativas para muchas naciones; en el caso de México y específicamente el de Quintana Roo, es necesaria una correcta regulación de los espacios que cuentan con recursos bioculturales para su aprovechamiento y cuidado adecuado.

Podemos decir que el municipio de Bacalar cuenta con gran riqueza natural y cultural, lo que lo convierte en uno de los destinos turísticos más visitados del sur del estado de Quintana Roo. Aunque es un territorio relativamente joven, en los últimos 16 años ha tenido grandes cambios sociales y espaciales. Su rápido crecimiento poblacional y desarrollo urbano puede, en un futuro, convertirlo en un sitio con gran afluencia turística como Playa del Carmen o Tulum, por ello la necesidad de preservar, planear y regular el territorio, buscando alternativas sustentables que puedan garantizar el disfrute de las futuras generaciones.

El turismo ha logrado generar desigualdad, polarizando el espacio y creando una brecha que contribuye a un espacio heterogéneo, que marca escenarios diferenciados en el acceso, uso y disfrute de los espacios de uso público y naturales propios del entorno. De ahí la importancia del estudio y comprensión de los procesos y las configuraciones socioespaciales que devienen como resultado del creciente turismo en la ciudad de Bacalar Quintana Roo. A partir de entonces la ciudad de Bacalar ha ido experimentado un continuo proceso de transformación, las que se han cobrado un mayor auge en dos últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad. Estas transformaciones sobresalen por su tipo de proyección e intervención no solo por su magnitud o dimensión física, sino también por las fuertes inversiones en servicios turísticos que se destinan a ellas, las que se encuentran ligadas implicaciones en el ámbito social, cultural y ambiental.

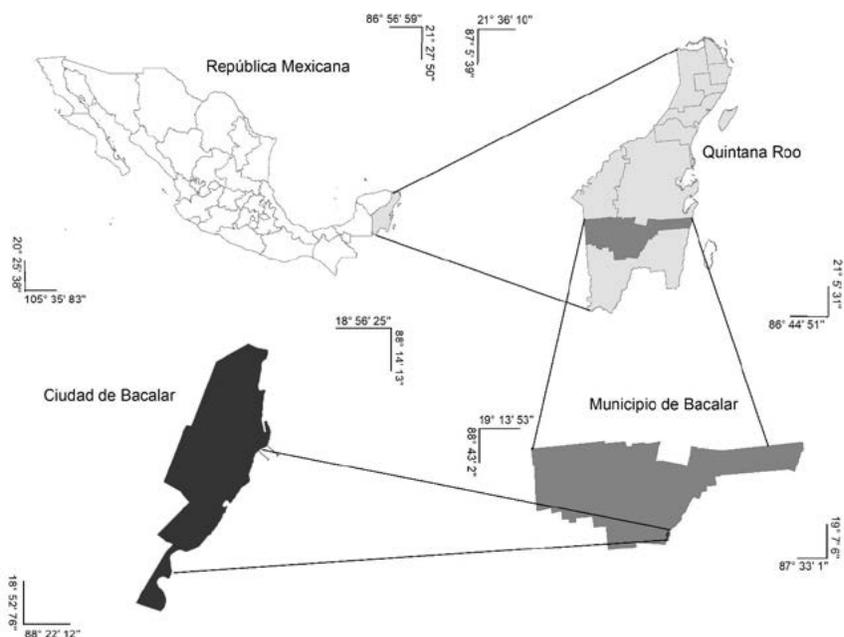
Caracterización social y física del municipio de Bacalar

La población de Bacalar en el año de 1990 fue de 6,293 y en el 2015 su número de habitantes estaba en 12 484; en este lapso de tiempo el crecimiento de la población fue errático.

Este crecimiento errático y limitado se atribuye a lo débiles que son las actividades primarias al no tener la capacidad de generar mayor demanda sobre el comercio y los servicios. .

Figura 1.

Ubicación geográfica de la ciudad de Bacalar en el contexto nacional y estatal



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI 2010, INEGI 2011.

Ubicación

El estado de Quintana Roo se localiza en la península de Yucatán, al sureste de la República Mexicana, colindando en la parte norte con el estado de Yucatán y el Golfo de México; al sur con Belice, Guatemala y la Bahía de Chetumal; en el oeste con el estado de Campeche y Yucatán. La superficie total del estado es de 50 843 km², ocupando un 2.55 % del territorio nacional, cuyo tamaño lo ubica en el lugar decimonoveno del país (Laguna, 2009).

Tiene un litoral de 900 kilómetros; 860 colindan al este con el mar Caribe, 40 kilómetros limitan al norte con el Golfo de México. En la parte continental, colinda al oeste con Campeche, con una extensión de 200 kilómetros; al noreste con Yucatán, con una extensión de 303.3 kilómetros; al sur colinda con Belice, cuya frontera tiene 140 kilómetros; en la parte suroeste colinda con Guatemala, con unos 20.6 kilómetros (Enciclopedia de Quintana Roo, 1998).

Actualmente, el estado de Quintana Roo está conformado por once municipios: Benito Juárez, Solidaridad, Cozumel, Lázaro Cárdenas, Bacalar, Othón P. Blanco, Tulum, Puerto Morelos, José María Morelos, Felipe Carrillo Puerto e Isla Mujeres. (Ver figura 1).

El municipio de Bacalar se encuentra localizado con las coordenadas geográficas 18°40'37" latitud norte y 88°23'43" latitud oeste, con 20 metros sobre el nivel del mar (Plan Municipal de Desarrollo: 2016). Ubicado al norte de la ciudad de Chetumal a una distancia aproximada de 45 kilómetros, conecta con la carretera número 307, autopista de cuatro carriles que al norte la une con la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, Playa del Carmen y Cancún.

Bacalar colinda al norte con los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos; en la parte sur colinda con el municipio de Othón P. Blanco; con el mar Caribe al este y en la parte oeste colinda con el estado de Campeche (Plan Municipal de Desarrollo de Bacalar 2016-2018).

La superficie del municipio de Bacalar es de 7,161.5 km²; esto representa el 16.90 % de todo el estado. El municipio fue conformado en el año 2011, ya que anteriormente pertenecía al municipio de Othón P. Blanco; su cabecera municipal lleva el mismo nombre y cuenta con 83 localidades.

En el área existen diversos cenotes: el cenote azul, que tiene una profundidad de 71 metros; el cenote ubicado cerca del hotel Laguna con una profundidad de 50 metros; el cenote ubicado en el centro regional de educación normal con una profundidad de 44 metros; y el cenote Los Coquitos con una profundidad de 34 metros (Rosado y Medina, 2014).

En el área de estudio existen cuatro cenotes a cielo abierto; todos ellos se encuentran dentro del sistema lagunar de Bacalar, estos mismos forman parte de la Ruta de los cenotes, y tienen las siguientes características: Cenote Azul se encuentra ubicado a 4 kilómetros al sur del centro de Bacalar y tiene una profundidad de 90 metros; cenote cercano al balneario Cocalitos, ubicado a dos kilómetros y medio de la ciudad, tiene una profundidad de 90 metros de profundidad y un diámetro de 230 metros; Cenote Negro se ubica a la altura del Centro Regional de Educación Normal “Javier Rojo Gómez”, al este de la avenida Costera con calle 8, tiene una profundidad de más de 15 metros y un diámetro de 130 metros aproximadamente; cenote cercano al hotel Laguna, se ubica justo enfrente del hotel, tiene una profundidad de 42 metros y un diámetro aproximado de 350 metros.

Cabe mencionar que estos cenotes no son aprovechados para el consumo humano debido a alto contenido de carbono y sulfato (Estudio de Competitividad Turística del Destino Bacalar, 2013).

En el municipio existen diversas lagunas; la más importante es la Laguna de Bacalar, a la que también se le conoce como la Laguna de los Siete Colores. Cuenta con una profundidad de 31 metros y profundidad media de 22.45 metros. Tiene una altura de 1.5 metros sobre el nivel del mar, con un ancho máximo de 2880 metros y una anchura media de 1128 metros (Rosado y Medina, 2014). Esta laguna tiene ramificaciones que se unen con la bahía de Chetumal y el río Hondo (Tzuc, 2015).

La Laguna del Ocho, Miguel Hidalgo, Nuevo Tabasco, San Felipe, La Virtud y Francisco Villa son otras lagunas que forman parte del municipio (Estudio de Competitividad Turística del Destino Bacalar, 2013).

El desarrollo turístico en el Pueblo Mágico de Bacalar, Quintana Roo

Los antecedentes de la actividad turística en el estado de Quintana Roo datan en los años setenta, en las administraciones de Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría. En este período nace el proyecto Cancún como respuesta a la necesidad de creación de centros turísticos (Forster y Eaton, 2009: 19, 20). Y también como una estrategia de política pública para incentivar y diversificar la economía nacional y estatal, el día de hoy podemos decir que Cancún es uno de los proyectos turísticos más exitosos del país, por su preferencia a nivel internacional, pero su realidad social y ambiental ha superado su planeación inicial.

Por otro lado, Castillo hace énfasis en dos etapas importantes en la industria turística de Quintana Roo, que tienen su desarrollo a mediados del siglo pasado: 1. En esta etapa podemos destacar los capitales locales en Cozumel e Isla Mujeres; 2. Esta etapa inicia con la creación de Cancún, mostrándose como una actividad más organizada, planificada y con gran inversión transnacional (Castillo, 2009, p. 101).

Hoy en día, el turismo es la actividad económica más importante de Quintana Roo; su riqueza natural y cultural lo han colocado en uno de los estados de la república mexicana con mayor actividad turística y, a nivel internacional, es un importante polo turístico. En América Latina se considera primer destino turístico de sol y playa; esto nos da una idea de lo relevante que es en materia de economía y política nacional.

Pero su desarrollo económico también ha remarcado desigualdades en el territorio, de esto nos habla Campos y Castillo en las siguientes citas. El turismo ha impactado fuertemente el desarrollo de la zona norte de Quintana Roo (Campos, 2010), desencadenando otros problemas que trastocan la estructura social, ambiental, la dinámica espacial y continúan transformando el territorio, creando inevitablemente una pronunciada heterogeneidad, segregación social y espacial. Sin embargo, la zona centro y sur del estado no han tenido la misma suerte en cuestión de impacto turístico, generación de empleo, derrama económica (Castillo, 2009).

Pese al exitoso desarrollo turístico de ciertas partes del estado aún no se cuenta con una estrategia que pueda garantizar un progreso uniforme. El pro-

yecto Tren Maya promete activar la economía de lugares como la ciudad de Chetumal, Bacalar, y demás localidades al sur del estado de Quintana Roo, que por años se ha encontrado en una situación económica desventajosa, y que ahora se incluyen en la ruta que abarcará este proyecto turístico nacional.

Cabe mencionar que el proyecto Tren Maya recorrerá los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, teniendo una extensión aproximada de 1500 kilómetros. Cuyo objetivo consiste en mejorar las condiciones de vida de la ciudadanía, el cuidado del medioambiente e impulsar el desarrollo sustentable. Lo que valdría la pena cuestionarse si estas ciudades como Bacalar o Chetumal están preparadas para comenzar a recibir un turismo ya de tipo masivo.

El municipio de Bacalar posee gran riqueza natural y cultural, pero sus atributos geográficos lo han posicionado como uno de los destinos turísticos más visitados de la Costa Maya, ubicada al sur del estado de Quintana Roo. Dentro de los sitios turísticos más visitados podemos destacar el fuerte de San Felipe de Bacalar, la laguna de Bacalar, el Cenote Azul, el balneario ejidal y municipal, la plaza principal de Bacalar Pueblo Mágico y las zonas arqueológicas de Chacchoben e Xcabal, que próximamente tendrá su apertura, entre otros.

La cartografía social y las historias de vida

La cartografía social permite manejar la información de una manera dinámica y visual a través del mapeo, ayudando a identificar la percepción sobre la manera como los actores de la comunidad se relacionan con el entorno y las interacciones que se generan con el contexto y el territorio.

La cartografía social no es un ejercicio neutral y objetivo, sino comunitario y subjetivo; es dinámica y vive, a diferencia de los mapas tradicionales, aunque en ambos casos el cartógrafo o sujeto social se encuentra inmerso en intereses políticos que conforman su realidad social. Por lo tanto, su juicio no es imparcial ni mucho menos neutro. Esto quiere decir que el mapa social que se ha construido a través del método participativo lleva impregnado una postura política que persigue intereses particulares del creador o creadores.

Otra característica que resaltan estos autores es que la cartografía social es un método de producción de mapas sociales colectivo, horizontal y parti-

participativo, que rescata los modos más antiguos de construcción y producción de mapas: el colectivo. Aunque este método se sugiere como un ejercicio colectivo ya que para construir un mapa de esta índole se necesita que haya un debate, un intercambio de ideas, sobre la realidad que se va a plasmar.

La cartografía social que se presenta fue elaborada por uno de los informantes claves, actor social seleccionado para la elaboración de la historia de vida, la construcción de los mapas sociales se hizo de manera individual, no grupal, ya que el tiempo en que se aplicó la metodología fue en tiempos de pandemia, lo cual impidió la realización de talleres y el trabajo directo con grupos focales para evitar riesgos de contagio. Aun así, se trabajó individualmente con el informante quien dibujó tres mapas sociales, los cuales representan transformaciones socioespaciales de su entorno y significativas para él. Estas representaciones de la realidad se hicieron a una escala local y plasman dos diferentes épocas de la vida del informante.

Desde el punto de vista de Vélez, Rátiva y Varela (2012), los conocimientos locales plasmados en la cartografía social son una oportunidad para enunciar, sistematizar y reflexionar sobre el espacio habitado. Entonces, de acuerdo a lo anterior, podemos decir que este tipo de mapas participativos no son meramente una fría representación de la realidad, sino que también permite que los locales manifiesten conflictos e injusticias percibidas en su territorio.

En la cartografía social también se pueden representar mapas de conflictos, mapas de redes, mapas de recursos, entre otros, basados en las visiones que tienen los locales de su entorno.

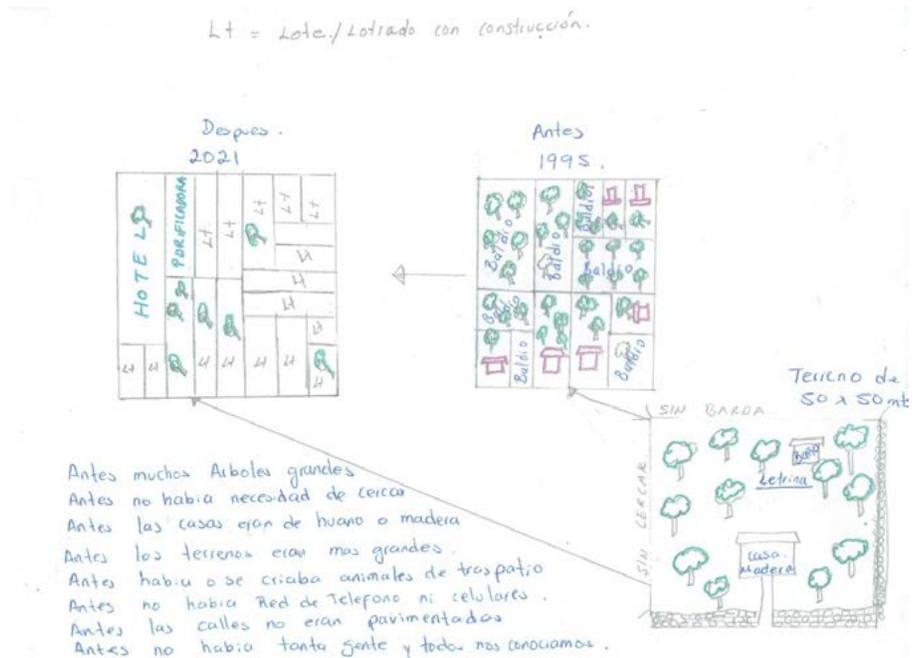
Esta metodología se utilizó con la intención de que los informantes clave participen en la elaboración de mapas donde representen los espacios turísticos más importantes o de carácter significativo para ellos. La aplicación de este método fue muy importante para la investigación porque permitió mostrar cómo los habitantes visualizaban la ciudad de Bacalar antes de ser Pueblo Mágico, así como los servicios e infraestructura con los que se contaba en ese momento. Representa cómo perciben su entorno en el pasado y cómo lo perciben ahora en el presente. En resumidas cuentas, es una metodología que permitió entender de qué manera conciben su realidad, su territorio.

La cartografía social una metodología en acción

Este apartado está enfocado a la descripción de los mapas sociales elaborados a partir de la metodología de la cartografía social, entendiendo esta como la representación cartográfica de la realidad de los entrevistados.

Los siguientes tres mapas que a continuación se presentan fueron elaborados por nuestro informante Eliu Koyoc Pech, la cartografía social aquí expuesta plasma de qué manera Eliu ha percibido la transformación socio espacial a lo largo de los años en la ciudad de Bacalar, Quintana Roo, a razón del desarrollo turístico. A continuación, se describe de cada uno de los mapas sociales elaborados por nuestro informante clave.

Mapa social 1



En orden de izquierda a derecha, el lote de la señora Socorro Pech Cruz en 1995, seguidamente la imagen de toda la manzana en 1995 y en 2021.

Esta cartografía a pequeña escala representa la cuadra donde se encuentra el terreno de la señora Socorro Pech Cruz, mamá de Eliu Koyoc, vivienda donde pasó su infancia. Como podemos observar la imagen representa la

cuadra, compuesta por trece terrenos, seis de ellos con una vivienda y siete de ellos los podemos categorizar como terrenos baldíos al no contar con vivienda y no estar habitados, además, la mayoría de los terrenos no estaban cercados. Había mucho arbolado, es decir, gran cantidad de árboles en cada solar, los terrenos eran más grandes.

Por otro lado, esta cartografía social ejemplifica el tipo de construcción y organización de la vivienda; también muestra que en 1995 no se encontraba totalmente bardeada, y que tenía una proporción de cincuenta por cincuenta metros. Era una casa de madera, que contaba con letrina y baño.

En el lado izquierdo de la cartografía se representa la misma manzana de la casa de la señora Socorro Pech en el año 2021, y a simple vista existe mucha diferencia entre esta imagen y la de 1995. Actualmente, en la misma manzana vemos la existencia de un hotel que ocupa un gran lote, que es más grande que los demás lotes de la cuadra; también hay una purificadora de agua. Eso nos indica la presencia de servicios turísticos que se establecen para tratar de cubrir las necesidades de la población y del turismo que arriba a la ciudad de Bacalar. Esta situación se repite en toda la ciudad, en la propia costera lagunar, donde abundan los servicios destinados al turismo.

Eliu también agrega otros elementos descritos en su cartografía que recalcan la diferencia entre la manzana en 1995 y la manzana en la actualidad. Menciona que no todos los lotes contaban con bardas, ya que no había necesidad de poner límites; comentó que las casas eran de guano o madera. Con esta información nos podemos dar una idea del tipo de economía que imperaba en 1995; además, los terrenos eran más grandes, por lo tanto, se podía criar animales de traspatio en los solares. Las calles no estaban pavimentadas, no había red de teléfono ni había celulares; y la ciudad tenía menos población, eso permitía que todos se conocieran; en la actualidad no es así.

Mapa social 2



Centro de la Ciudad de Bacalar, 1995.

En esta cartografía social, se puede observar cómo era el pueblo de Bacalar, en esta fecha aún estaba adscrito al municipio de Othón P. Blanco. En la imagen se puede ver que el poblado empezó su desarrollo en lo que ahora se le denomina el centro de Bacalar, los lotes familiares eran más grandes, existía más vegetación, incluso dentro de los terrenos como lo muestra la imagen anterior, había más terrenos baldíos, es decir, que no estaban habitados en ese entonces.

Después del libramiento, que es la carretera federal, había mucha vegetación y unas pocas viviendas asentadas de manera dispersa, se muestran caminos de terracería, y esa la extensión total del pueblo de Bacalar.

Aunque podemos decir que era pueblo pequeño ya contaba con servicios básicos para la población, escuela primaria, secundaria, la Normal de Bacalar, un parque, un mercado, los balnearios, y una unidad deportiva.

Eliu pintó en color azul para resaltar la costera de la Laguna de Bacalar y con un color azul más fuerte, representó el cenote azul, también coloreo

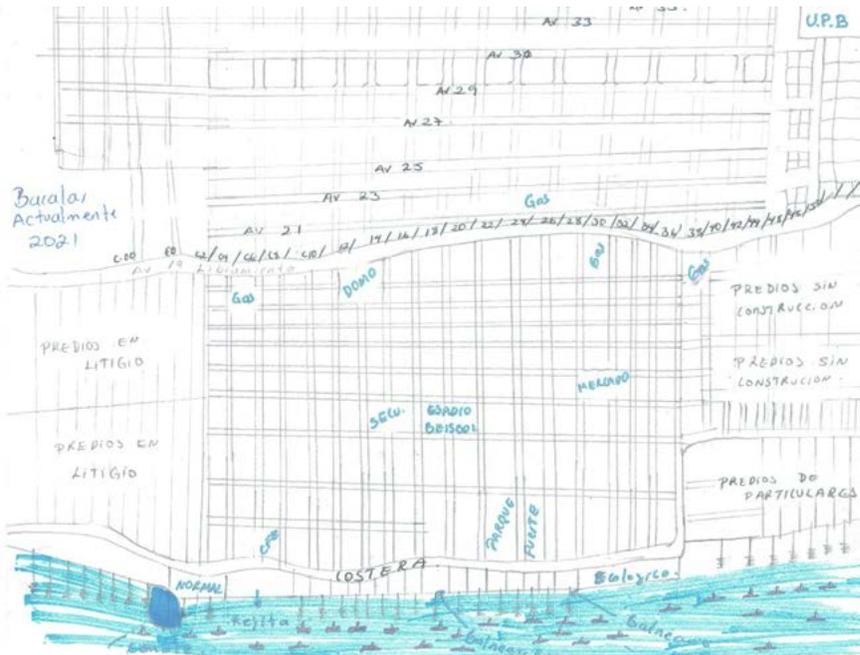
en gris el lote de la casa de su mamá para ubicarlo en el territorio, aquí es donde toma relevancia la metodología de la cartografía social, pues representa su vivienda en el territorio cuando tenía 10 años de edad, de acuerdo a su percepción esto logra plasmar, constituyendo a Bacalar antes de su nombramiento como Pueblo Mágico y antes de decretarse uno más de los municipios del estado de Quintana Roo.

Como la mancha urbana fue creciendo, ahí están cuadrículadas las cuerdas como recuerdo que estaban, cada cuadro representa una casa o una familia, en ese entonces, supongamos que contemos los cuadritos, supongamos que habían 700 familias, un decir, eso es lo que recuerdo, lo que se plasma en el dibujo. Actualmente en Bacalar no hay 700 familias, hay calculo unas 3000 familias sino es que más. (Koyoc; 2021)

Actualmente donde se ven árboles en el mapa ya está urbanizado, está muy poblado, y se considera cinco veces más poblado de lo que era la ciudad hace veinte años. Ahora no se puede criar animales de traspatio en los solares, ningún tipo de animal doméstico, con excepción de algunas familias con terrenos grandes que los mantienen en corrales, en la actualidad no se ven animales andando en las calles, pero antiguamente era muy cotidiano verlos pasearse de un lado a otro en busca de alimento, como los terrenos no tenían bardas era normal que los cochinos, pavos, patos, gallinas, entraran a otros terrenos.

De manera general, estos son los elementos significativos para Eliu en su infancia; cabe destacar que realizó otro mapa social donde representa este mismo espacio, pero en la actualidad.

Mapa social 3



Mapa de la expansión urbana de la ciudad de Bacalar.

Esta cartografía social plasma la expansión urbana de la ciudad de Bacalar, el urbanismo, la densidad poblacional; muestra una traza reticular ya más estructurada y, como antes y después del libramiento, ya está todo loteado.

Bacalar comienza desde la calle doble cero y acaba hasta la 50, 52, pero todavía hay más porque casi llega hasta Aarón Merino, creo que hasta la 68 llega, en cuestión de las avenidas donde digo avenida 19, libramiento, 21, 22, 23, hasta la 35 creo que plasme, pero todavía hay más, hasta las segundas torres. Bacalar ya creció demasiado, también se loteó desde la parte de la calle 2 hasta la 36, 38... cambia todo el paisaje de Bacalar. (Koyoc, 2021)

Esta cita textual de Eliu trata de explicar lo mucho que se ha expandido la ciudad de Bacalar, aunque no tiene muy claro cuáles son las últimas calles, pero sí hace referencia a que la ciudad ya topa con el poblado de Aarón Merino. Vale la pena resaltar que personas foráneas han adquirido terrenos en este poblado, ya que también se asienta sobre la laguna, por lo que existen terrenos a la venta en este lugar.

El mapa representa claramente la existencia excesiva de lanchas en el cuerpo lagunar, nos muestra la proliferación de gasolineras, ya que son cuatro para una ciudad pequeña, muestra algunos servicios básicos como la Comisión Federal de Electricidad, el parque central, el Fuerte de San Felipe, el estadio de béisbol, la secundaria y la Normal de Bacalar; todo está loteado, tiene una traza reticular, hay zonas con predios en litigio, predios sin construcción, dibuja nuevamente el cenote azul, la costera de la Laguna de Bacalar, los balnearios y el parque ecológico que se encuentra en construcción, un proyecto ecoturístico relevante.

En el caso de la laguna de tener escasas lanchas, ahorita se cuenta con más de 200 lanchas que ofrecen servicios turísticos. Antiguamente había escasos muelles, unos tres o cinco, pero en la actualidad ya cada propiedad ubicada en la costera tiene su propio muelle.

Estos cambios drásticamente visibles y comparando los tres mapas sociales son muy significativos y relevantes no solo para el informante, sino para la población que reside en la ciudad de Bacalar.

Comentarios finales

La implementación de la metodología de la cartografía social y de la historia de vida, en los estudios sobre el turismo, nos ha permitido conocer a profundidad el cambio y transformación del pueblo mágico de Bacalar. Los procesos de gentrificación y de desplazamiento de la población están ocurriendo de manera acelerada, con la llegada de hoteles, restaurantes, tiendas y otros servicios.

La cartografía social nos ha permitido reconstruir espacialmente a través de la recuperación de la memorabilidad para conocer y describir los cambios que están ocurriendo de manera vertiginosa en la ciudad de Bacalar por la economía del turismo.

Bibliografía

- Aguiluz, A. Z. (2016). *Plan Municipal de Desarrollo de Bacalar 2016-2018*. Bacalar, Quintana Roo.
- Bacalar, H. A. (2011). *Perfil municipal Bacalar, Quintana Roo, México*. Disponible en: http://www.sre.gob.mx/coordinacionpolitica/images/stories/documentos_gobiernos/prueba/pbacalar.pdf. Consultado en enero del 2018.
- Campos, B. (2010) Turismo, políticas de cooperación y desarrollo en el Mar Caribe Mexicano. En: Romero, R. y Benítez, J. (Coords). *La agenda de cooperación internacional en la frontera Sur de México*. Universidad de Quintana Roo
- Castillo, L. (2009). *Urbanización, problemas ambientales y calidad de vida urbana*. Universidad de Quintana Roo.
- Diez, M y R, E. (2016) Cartografía social aplicada a la intervención social en Barrio Dunas, Pelotas, Brasil. *Revista Geográfica de América Central*, vol. 2, núm. 57, P. 97-128. <https://doi.org/10.15359/rgac.57-2.4>
- Enciclopedia de Quintana Roo (1988) Tomo 2, C, México.
- Estudio de competitividad turística del destino Bacalar. (2013). Universidad de Quintana Roo
- Forster y Eaton, K. (2009) Características del crecimiento turístico en Quintana Roo. En: Güemes, F. (Coord). *Servicios turísticos de naturaleza en el estado de Quintana Roo*. Universidad de Quintana Roo, Promep, Compact, Plaza y Valdés, S.A de C.V. Pp. 19-20.
- Laguna, M. (2009). *Las desigualdades territoriales y el desarrollo del estado de Quintana Roo, Mexico*. Universidad de Quintana Roo, Plaza y Valdés.
- Georgina, R. Á. (2014, No. 15). Ciclo de vida turístico de Bacalar, Pueblo Mágico, Quintana Roo. *Teoría y Praxis*, 96-120.
- Municipio Bacalar. (2016). *Plan municipal de desarrollo de Bacalar 2016-2018*. Bacalar, Quintana Roo: Municipio de Bacalar.
- Tzuc, H. (2015). Movimientos poblacionales y crecimiento urbano en Bacalar, Quintana Roo. En S. S. Ligia, Costa Maya y Caribe mexicano. *Miradas etnográficas y vida cotidiana*. Ediciones Universidad de Quintana Roo.

Vélez, Rátiva y Varela, D (2012) Cartografía Social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca. Cuadernos de Geografía. *Revista Colombiana de Geografía*. Vol. 21, Número 2. P. 59-73.

Capítulo 8

Los trenmayeros: un ensayo sobre la otredad

*Jorge Capetillo Ponce
Departamento de Sociología
Universidad de Massachusetts Boston*

<https://doi.org/10.61728/AE24003148>



Resumen

Usando como marco teórico el ensayo *El Extranjero* de Georg Simmel, se realiza un análisis sociológico de los trenmayeros, un grupo definido como aquellos miles de individuos no militares que llegaron de afuera de la península de Yucatán a buscar trabajo bien remunerado y estable en labores relacionadas con la construcción del Tren Maya. Al llegar tuvieron un impacto inmediato en la economía y la cultura de las comunidades receptoras de la región. Se incluyen resultados preliminares de dos estudios de campo multidisciplinarios realizados por la UQROO y UMASS Boston en 2019 y 2024.

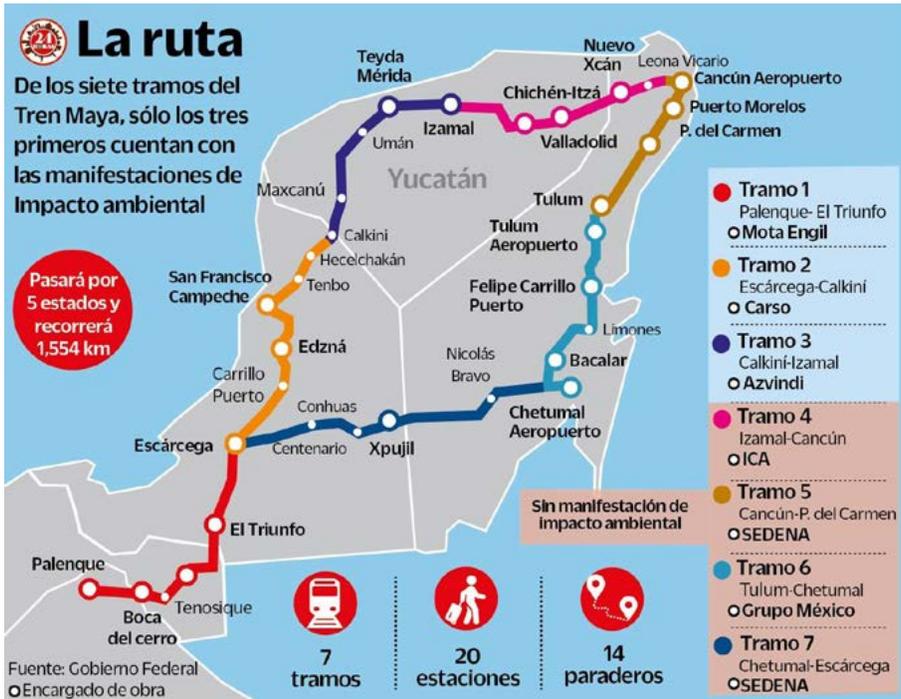
Xoot' ts'íibil

Yéetel le tuukul ts'íibil “El extranjero Georg Simmel”. Kak beetik up'éel noj xook sociológico ti' le “tren mayeros”, máaxo'ob taalo'ob ti' táanxel lu'umil México ti'al u meyajó'ob ti' le tren maya ti u petenil Yucatán. Ka k'ucho'ob ti le mejen kaajo'ob yaan jejeláas ba'alo'ob tu yilo'ob yéetel ba'alo'ob k'eex ti' le kaajtalilo'obo'. Le ts'íiba up'éel xook beetab men le noj najil xooko'ob UQROO yéetel UMASS Boston ti u ja'abilo'ob 2019 yéetel 2024.

Abstract

Sociological analysis of the trenmayeros or Mayan Train people—defined as those thousands of individuals not members of the army that flooded the Yucatan peninsula looking for stable work and better salaries in tasks related to the construction of the Mayan Train— using as theoretical framework Georg Simmel's essay *The Stranger*. The preliminary findings of two multidisciplinary studies conducted by UQROO and UMASS Boston in 2019 and 2024 are included.

1. Introducción



Durante los meses de mayo y junio 2019, se conformó un equipo de científicos sociales, lingüistas y artistas visuales de la Universidad de Quintana Roo (UQROO) en Chetumal y la Universidad de Massachusetts (UMASS) en Boston para realizar un estudio en 7 comunidades localizadas a lo largo de dos tramos por donde se había planeado que pasarán los rieles y se construirán estaciones del Tren Maya. Las cinco comunidades en el tramo Tulum-Bacalar (Uh May, X-Hazil, Tres Reyes, Muyil y Carrillo Puerto) son mayormente mayas y las dos del tramo Bacalar-Calakmul-Escárcega (Zoh Laguna y Valentin Gómez Farias) mucho más diversas. Dichas comunidades están localizadas en los tramos 6 y 7 del Tren, aun inconclusas en octubre 2024, cuando se entrega el presente ensayo para su publicación.

Los 13 grupos focales (6 de mujeres, 6 de hombres y uno mixto), así como las entrevistas con líderes comunitarios, oficiales del gobierno, artis-

tas, ambientalistas, maestros, trabajadores sociales, académicos e intelectuales, se llevaron a cabo en maya y español, y fueron captados en grabadora, video y cámara fotográfica.

Este fue uno de los primeros estudios interdisciplinarios no gubernamentales realizados sobre el tema del Tren Maya en ese entonces, cuando iniciaba el sexenio de Andrés Manuel López Obrador. Se realizó antes de que llegara, en años posteriores, la cargada del gobierno, la prensa, los empresarios, los políticos, los militares, el narcotráfico, etcétera. Su principal objetivo era captar la voz comunitaria, en particular las opiniones de los miembros de las comunidades seleccionadas sobre los diversos actores gubernamentales y no gubernamentales involucrados, e insertarla dentro del debate nacional sobre el megaproyecto.

Dentro de una gran cantidad de asuntos y temas relevantes, existieron siete puntos que sobresalieron por su repetición y urgencia:

1. Confusión y desconfianza por la falta de un plan maestro.
2. Falta de participación comunitaria en la consulta y en foros informativos, así como falta de información sobre los polos de desarrollo y el impacto de la migración a la península al comenzar la obra.
3. Reclamos históricos y presentes de las comunidades al gobierno.
4. El tipo de relación que se debe establecer entre comunidad y gobierno.
5. La marginalización de las mujeres.
6. Los usos y abusos de la palabra “Maya”.
7. El medioambiente.

Siendo que el tema principal de este estudio es los trenmayeros, es decir, la gente no militar que vino de afuera de la península de Yucatán a buscar trabajo estable y bien remunerado en obras relacionadas con la construcción del Tren Maya, el punto que más nos interesa es el 2: la falta de participación comunitaria en consultas y foros, y la falta de información gubernamental sobre los polos de desarrollo y el impacto de la migración en las comunidades.

Pocos meses después del estudio, que coincidió con el inicio de la pandemia, comenzaron a arribar a la península más y más “extranjeros”, teniendo un impacto inmediato en la economía y la cultura de las comunidades.

Cuántos llegaron de afuera de la península es difícil calcular. El gobierno dio algunas cifras globales: poco más de 100,000 trabajadores habían sido contratados para trabajar directamente en la primera etapa del tren (tramos 1, 2, 3 y 4), pero no se dio a conocer si provenían de comunidades aledañas o de afuera de la península; ni del número de familiares de los trabajadores que viajaron con ellos; o de aquellos involucrados en proyectos paralelos, como aeropuertos, plantas de electricidad y proceso del agua, carreteras, puentes, vivienda, etcétera.

Algunos de los entrevistados en un estudio posterior, realizado en 2024, consideraron que el impacto de esta migración fue positivo, otros que fue negativo, y muchos en el medio. Gradualmente, la gente de las comunidades les dio el nombre de “trenmayeros”.

El presente ensayo sociológico es un acercamiento teórico al análisis de este encuentro entre los miles de “extranjeros” que arribaron y las comunidades originarias de la región. El texto teórico clave para nuestro análisis es *El extranjero*, la célebre digresión de Georg Simmel sobre la posición y forma social del extranjero o forastero, el que no pertenece ni es incluido: el otro.

2. El estudio de 2019

Nuestra intención era conseguir más fondos para continuar el estudio de 2019, pero se vio afectado, como todo el mundo, por la pandemia que comenzó a principios de 2020. Fue imposible realizar trabajo de campo por muchos meses, que coincidió con la etapa en donde comenzaron a llegar los trabajadores y demás actores y agentes antes mencionados a la península.

Aunque si se realizaron visitas cortas y seguimos captando literatura académica y periodística sobre el tema, fue a partir del verano 2023 —4 años después del estudio inicial— que volvimos regularmente a la zona. Esta fue la etapa final de construcción del Tren Maya, que fue inaugurado parcialmente (solo los tramos 1,2, 3 y 4) por el presidente López Obrador en diciembre de 2023.

Durante el estudio de 2019, se detectó una gran 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 inicialmente por FONATUR llegó 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), cambió varias veces y no explicó claramente las intenciones del gobierno ni logró un diálogo fructífero.

Varios de los participantes en los grupos focales, que por cierto fueron integrados en su gran mayoría por hombres y mujeres de entre 25 y 80 años, indicaron que la poca información que les había llegado en ese entonces sobre el proyecto del Tren había sido a través de periódicos y televisión.

Consideraban que el gobierno, por medio de FONATUR y la secretaria de Comunicaciones y Transporte (SCT) debería visitar las comunidades y entablar diálogo directamente con los habitantes y no solo con los líderes. Querían saber por dónde pasara exactamente el Tren; si van a tumbar casas; quienes vendrán a trabajar (que tipo de extranjero); que tipo de compensación se les va a dar por entrar en sus tierras o si el gobierno quiere que sea gratis el acceso; si es posible entrar en sociedad con el gobierno en el megaproyecto; que va a pasar con la basura, el agua, el ruido, los animales, la seguridad; como va a afectar la milpa; si será posible la venta de sus productos en las estaciones, etcétera.

La confusión y desconfianza mencionadas anteriormente también derivaba de varias acciones y planes del gobierno entrante. Por ejemplo, varios participantes consideraron que la consulta nacional sobre el Tren Maya, llevada a cabo en noviembre de 2018, pocos días antes de la toma de posesión del nuevo gobierno, careció de difusión y participación confiables.

Quizá más grave fue la manera en que los participantes en el estudio describieron los foros informativos que fueron promovidos por FONATUR y que habían sido proyectados por el gobierno como su respuesta a entablar una relación con las comunidades afectadas por la construcción. Para ellos los foros fueron únicamente espacios para difundir unilateralmente la información.

del gobierno hacia las comunidades, y de ninguna manera promovieron lo que las comunidades deseaban: un diálogo franco entre las dos partes.

Uno de los puntos que menos era entendido por los participantes en las visitas de 2019 —y que es clave para este estudio de cómo se ve al otro y viceversa— era lo que el gobierno llamó Polos de Desarrollo. Fue un tema

que se encontraba esporádicamente en la prensa y en los pronunciamientos de FONATUR en ese entonces. Aun le faltaban componentes y detalles, pero era claramente un proyecto que implicaba el traslado a gran escala de población y recursos, con gran impacto en procesos de urbanización y la generación de nuevas, diversas y lucrativas actividades económicas.

Fue en la comunidad campechana de Zoh Laguna, cerca de Xpujil, donde vimos por primera vez un intercambio entre esta ideología gubernamental de desarrollo basada en Polos y los diversos entendimientos y posiciones de miembros de la comunidad. El encargado de FONATUR del tramo Bacalar-Calakmul-Escárcega (tramo 7, aun inconcluso) nos contactó solicitando participar en los dos grupos de enfoque que organizamos en Campeche: uno en Zoh Laguna y otro en Gómez Farias. A Zoh Laguna llegó dicho encargado junto con otros dos representantes de FONATUR y SEMARNAT, y nos dieron una breve explicación de qué significa un Polo de Desarrollo.

FONATUR sí había explicado a los medios y redes sociales que este megaproyecto no se centraba únicamente en la construcción del Tren Maya, sino que era un proyecto de reordenamiento regional en lo urbano y económico, aunque no se mencionó el impacto cultural ni la magnitud de la migración a la zona.

Cuando pidió la palabra, el oficial de FONATUR tomó como ejemplo para explicar la nueva ideología la población de Xpujil, la mayor de la región con cerca de 5000 habitantes en ese entonces y a pocos kilómetros de las dos comunidades seleccionadas. El de FONATUR apuntó que el gobierno consideraba Xpujil una población muy mal planeada y poco atractiva, por lo que se construirá una nueva y atractiva población cerca de la actual, con capacidad para albergar hasta 50 000 personas, y ahí serían trasladados la mayoría de los habitantes de Xpujil.

Hubo todo tipo de reacciones inmediatas por parte de los participantes —una buena parte de ellos originarios precisamente de Xpujil— mayormente en contra al oír el proyecto de los oficiales del gobierno. Muchos de los participantes cuestionaron cómo es que decide el gobierno por ellos sobre dónde van a vivir, si quieren mudarse, qué tipo de vivienda se va a crear, qué tipo de seguridad existirá, qué otras personas llegarán a este polo de desarrollo, qué pasaría con los cementerios y las tumbas de los abuelos, etcétera.

El encargado de FONATUR y sus dos acompañantes se vieron forzados a dejar el local en donde se llevaba a cabo el estudio ante tanto reclamo por información clara y confiable. Y ya no asistieron a los grupos de enfoque en Gómez Farias al día siguiente.

En los grupos focales realizados con mujeres existieron preocupaciones similares, además de la falta de voz y voto femeninos 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.

Por otro lado, existió en el estudio de 2019 más preocupación en los grupos focales realizados con mujeres que con hombres sobre el tema de la criminalidad y la falta de seguridad, que podrían empeorar con la llegada del tren. Más específicamente, las participantes 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.

Ambos grupos focales, de hombres y mujeres, mencionaron en varias ocasiones el posible impacto cultural negativo que resultaría del arribo diario de miles de turistas nacionales y extranjeros en sus comunidades, por ejemplo, en la difusión del idioma y la cultura maya, aunque no mencionaron a los trabajadores, a los que después se les dio el nombre de trenmayeros, pues aún no entendían la magnitud del fenómeno, y no había comenzado aún la migración.

En resumen, ambos grupos veían al Tren Maya como un posible vehículo de vicio, criminalidad y debilitamiento cultural. Apuntaron que en los pocos foros informativos organizados por FONATUR a los que asistieron se tocó esporádicamente el tema de seguridad, pero nunca oyeron algo sobre el impacto de la migración. En los grupos de enfoque de mujeres se subrayó que menos aún se mencionaron en los foros temas relacionados con la mujer y la familia.

3. El Extranjero de Simmel

En su celebre ensayo *El Extranjero*, el sociólogo alemán Georg Simmel sostiene que el extranjero, el extraño, el forastero es una figura por definición ambigua y móvil, en la cual convergen la vinculación y la no vinculación a un espacio determinado. Para Simmel el extranjero no es una persona sino una forma social. Se trata de un vínculo específico de relación, una forma particular de ser con otros. Al principio de su ensayo Simmel apunta

El extranjero al que aquí nos referimos no es el nómada que llega hoy y parte mañana, sino el que llega hoy y se queda mañana; o, por así decir, el emigrante potencial que, aunque se haya detenido, aún no ha superado la ausencia de vínculo propia del ir y venir.

Según Simmel, la posición social dentro del nuevo espacio al que llega el extranjero “está esencialmente determinada por el hecho de que no pertenece al círculo social desde siempre y trae consigo unas cualidades que ni proceden ni pueden proceder del círculo mismo... Es la unión de lo próximo y lo lejano... El extranjero significa la cercanía de lo lejano”. Es un tipo social “cuya posición supone al mismo tiempo exterioridad y confrontación”.

De entrada, Simmel realiza una distinción sociológica muy útil para este estudio, entre aquellos que llegan hoy y se van mañana o pasado mañana —por ejemplo, los turistas, a los que regresaremos brevemente al final— y aquellos que llegan hoy y se quedan mañana. Es decir, aquellos que permanecen temporalmente o quizá permanentemente (el emigrante potencial) en el nuevo espacio al que arribaron, como los trenmayeros.

Aquí es oportuno volver a señalar que este estudio no incluye a los miembros del ejército que también llegaron en grandes números a trabajar en la península, y que son también “trenmayeros”, pero de otra clase o categoría por ser determinados en su accionar por una institución tan rígida y totalizadora como el ejército. Ellas y ellos ya tienen trabajo en el ejército y llegaron a la península a realizar tareas definidas por dicha institución. Pero no hay duda de que estos dos grupos de trenmayeros, unos civiles, otros militares, desde el mismo inicio del proyecto, se comunicaron y socializaron de manera continua. Y dicha relación sufre cambios a raíz de que el presidente López Obrador nombró al ejército el administrador del megaproyecto en 2022.

Por otro lado, hay que apuntar que existe una gran diferencia social y cultural entre aquellos trenmayeros que son miembros de las comunidades de la región y que trabajan en el Tren cerca de sus comunidades —quienes en su mayoría hablan maya y regresan a casa después de la jornada diaria— y aquellos que vienen de afuera, de otros estados de la república y hasta de otros países; que por primera vez oyen el idioma maya y no entienden muchas de las normas y costumbres que encuentran en el nuevo espacio en se establecen. Son estos últimos los que se analizan en este estudio.

Simmel apunta que su extranjero, al permanecer más y más tiempo en el mismo lugar, profundiza su socialización con la gente de la comunidad receptora, y “a veces es objeto de inopinada apertura, receptor de confidencias, confesiones y otras revelaciones que se tienen cuidadosamente ocultas a las personas más próximas”. Pero también puede convertirse en chivo expiatorio de sucesos inesperados, y en general no ser percibido como individuo sino como un tipo determinado de extranjero, en este caso como un “trenmayero”.

Este verano 2024, con un pequeño grant de UMASS Boston, tuvimos la oportunidad de retomar de manera más metódica el estudio que se interrumpió en 2019. Visitamos y realizamos grupos de enfoque y entrevistas nuevamente en algunas de las comunidades que habíamos estudiado en 2019, como Xhazil, Uh May, Tres Reyes, Zoh Laguna, y visitamos por primera vez Santa Amalia y Xpujil. También realizamos dos grupos focales, uno de mujeres y otro de hombres, en el campus de la UQROO Carrillo Puerto. Uno de los temas principales que se exploró fue el impacto de los trenmayeros en sus comunidades.

Como Simmel apunta en su ensayo, el extranjero es producto de una socialización entre foráneos y miembros de la comunidad receptora que muy frecuentemente se caracteriza por mantener prejuicios y crudas generalizaciones del otro, por un lado; pero también espacios de apertura y quizá hasta inclusión por el otro. Fue en esto en lo que centramos el estudio: las diferentes percepciones y modos de socialización con los trenmayeros por parte de los miembros de las comunidades receptoras seleccionadas.

4. El estudio de 2024

Lo primero que resalto al regresar al trabajo de campo en junio, julio y agosto de 2024 fue que la distancia espacial y temporal vis-a-vis el trenmayero era diferente en cada lugar visitado. Esto, a su vez, producía diferentes percepciones de este nuevo otro al interior de las comunidades receptoras.

Por ejemplo, en Xhazil y Uh May, dos poblaciones cercanas una de la otra, localizadas sobre la carretera principal por donde sigue en construcción el tren (tramo 6) y donde trabajan un gran número de trenmayeros, la percepción de los entrevistados fue mayormente positiva. En general, consideraban que los trenmayeros habían tenido un impacto positivo en su economía, y habían sido discretos, con excepciones, en su comportamiento en las comunidades. Rentaban cuartos y casas en estos pueblos, y compraban y comían en establecimientos locales.

Aun así, el impacto de los trenmayeros en Xhazil, con mayor población e influencia política que Uh May fue mayor, pues incluyo venta de casas y terrenos a extranjeros, lo que tuvo como resultado un perceptible aumento en la migración y un impacto en el consenso ejidatario. En Uh May la construcción del tren bloqueó el acceso principal a la milpa del pueblo, y después de peticiones al gobierno y declaraciones a los medios, activistas del pueblo bloquearon la carretera principal.

A unos 3 kilómetros de la carretera principal se encuentra el pueblo de Santa Amalia. Para llegar hay que manejar más de media hora o caminar dos horas en un camino de terracería. Una gran parte de la fuerza de trabajo del pueblo, (joven y no tan joven de ambos sexos) trabajan en el Tren Maya, es decir, son también trenmayeros, pero locales, que duermen en casa.

Las dos entrevistas que llevamos a cabo en Santa Amalia fueron mayormente en maya (con Oscar traduciendo al español) con señoras con hijos pequeños. Ellas nos dijeron que no había conocido a ningún trenmayero en persona, pero que los trenmayeros del pueblo que regresan a casa cada día hablan continuamente de estos otros trenmayeros. Es decir, ellas y otros del pueblo que no salen a trabajar oyen cuentos de trenmayeros.

En Carrillo Puerto, la capital económica, artística e intelectual de la región, realizamos dos grupos de enfoque, uno con mujeres y otro con hom-

bres. Lo que salió a relucir inmediatamente fue que el nivel o la frecuencia de interacción con los trenmayeros era mucho mayor en Carrillo que en otros de los lugares visitados. En Carrillo hay tiendas departamentales y supermercados, bares, hoteles, restaurantes, bancos, cines, eventos culturales, universidades, museos, política. Y ya viene la estación del Tren Maya.

Todo esto lo hace un magneto que atrae a los trenmayeros de la zona, aun el día de hoy, pues la construcción continua. Llegan a comprar todo tipo de artículos, van al banco, al mercado, a los restaurantes y a los bares. Es decir, comparten la esfera pública con los locales. Muchos llegan por el día o el fin de semana; otros rentan ahí cuartos o comparten la renta de casas; otros visitan a nuevos amigos o novias y novios. Los hoteles están llenos, mayormente de trenmayeros de mayor nivel económico. Quizá por ese alto nivel de presencia e interacción ya no pueden ser tan discretos como en Xhazil y Uh May; ahora son considerados “muchos” por los de Carrillo, con mucho dinero, y en todas partes.

La mayoría de los miembros de los dos grupos de enfoque realizados en Carrillo coincidieron en que el aumento en el arribo de los trenmayeros a la ciudad ha tenido consecuencias mayormente negativas. Sí veían un derrame económico positivo de la migración en Carrillo, pero más veían gente extraña tomando alcohol en las esquinas, a veces con olor a marihuana, sacando dinero en el banco, comprando una gran cantidad de artículos en las tiendas y supermercados y, a veces, conociendo y/o confrontando a miembros de sus familias en algún espacio público. Y subrayaron que había subido el crimen y el delito en la ciudad.

En particular, el grupo de mujeres de Carrillo describió en sus respuestas una nueva situación en donde se sienten menos seguras al ver tanta gente extraña en las calles y las tiendas. En particular, veían a los trenmayeros comprando todo tipo de artículos en las grandes tiendas, como Coppel y Chedraui. Por el poder de adquisición y el alto nivel de compras de los trenmayeros, los dueños de estas tiendas les dan un trato preferencial, —de acuerdo con las participantes— y así se “apoderaban” del interior de las tiendas. Una participante nos relató cómo trenmayeros con celulares se sentaban en sofás y sillas y usaban mesas en la sección de muebles de Coppel, con la aprobación de la administración. Otra participante relató cómo ahora las taquerías tienen, sobre todo en las noches, solo tacos de huitlacoche, de rajitas y de otros ingredientes que son más del gusto de los trenmayeros.

El ejemplo más extremo que presenciamos en el estudio de 2024 con relación a esta intensificación de la presencia de los trenmayeros —y también militares— y sus consecuencias en las percepciones del otro nos sucedió en Xpujil. No teníamos un grupo de enfoque programado, así que realizamos observación participativa, que incluyó pláticas con miembros de la comunidad en la calle, los restaurantes y el hotel, por un lado, y encuentros breves con los trenmayeros y los militares por el otro.

Al manejar alrededor del pueblo nos dimos cuenta de que todos los hoteles, bares y restaurantes estaban llenos. La calle principal, sobre la carretera que viene de Bacalar y por donde pasará el tren (tramo 7 aún inconcluso), estaba completamente controlada por militares, y estaba llena de actividades de construcción realizadas por trenmayeros y dirigidas por militares. Es difícil predecir cuál será el resultado de esta invasión en las percepciones del otro en el pueblo. Regresaremos a estudiar Xpujil cuando se abra este último tramo del tren al público.

5. Limitantes y comentarios finales

Desde el estudio inicial de 2019, nuestro interés ha sido captar, entender y proyectar hacia afuera la voz comunitaria, la de los participantes en el estudio, miembros de las comunidades seleccionadas. Sin embargo, hay que subrayar que una limitante de este ensayo es que no incluye las opiniones y expresiones de los trenmayeros. Estamos organizando un grupo de enfoque con trenmayeras y trenmayeros de la zona de Carrillo Puerto para finales de 2024.

Simmel teorizaba que esa obvia distancia cultural del extranjero (en su fisonomía, acento, creencias, gestos y modales) aunada a su cercanía espacial con los nuevos otros, le daba un mayor grado de libertad y objetividad. Como el extranjero es y no es parte de la población a donde llega, ve cosas que los demás nunca ven o no quieren ver. Por eso es tan importante preguntarle al trenmayero como vio, percibió, entendió a la(s) comunidad(es) receptora(s) cuando arribo a la península, y si han cambiado esas percepciones con el tiempo. Hay muchas preguntas.

Otra limitante es que aún no se terminan los tramos 5, 6 y 7 del tren, y la Secretaría de Defensa Nacional (SEDENA), que ahora es administrador, no informa al público periódicamente sobre el número y la procedencia

de los trenmayeros trabajando en estos tramos. Aquí hay que señalar que FONATUR, con todos los problemas que tuvo en comunicar eficazmente los aspectos principales del proyecto al público, era una institución más accesible y abierta a cuestionamientos que el ejército mexicano (SEDENA), que tradicionalmente tiene un control mucho más centralizado y riguroso de la información.

Simmel, al principio de *El Extranjero* definió a ese extraño como la persona que no se va mañana o pasado, sino que se queda: el emigrante potencial. Pero, indudablemente, otro gran tema de investigación sobre trenmayeros en el futuro inmediato son los miles de turistas que se van a quedar unas horas o unos días a lo más en los diferentes destinos del Tren. Y ya están viajando en los tramos abiertos del Tren.

Un tema relacionado a los trenmayeros y turistas, y que urge estudiarse en mayor detalle, es que sucede en las comunidades receptoras cuando las trenmayera/os, algunos ya amigo/as y novio/as y hasta esposa/os de miembros de dichas comunidades parten al terminar la construcción del Tren después de dos o tres años de estancia. Al dejar súbitamente de rentar y consumir, la ausencia de los trenmayeros puede crear una situación de depresión económica temporal que la población receptora espera sea aliviada con la llegada del turismo masivo.

Un ejemplo de este fenómeno se puede apreciar en Izamal, población cercana a la ciudad de Mérida, que con su belleza arquitectónica, historia prehispánica y colonial, tiendas de artesanías, bares, hoteles y restaurantes de diverso tipo atrajo de inmediato a los trenmayeros cuando estuvieron por ahí. Durante una conferencia de tres días donde presentamos por primera vez un reporte preliminar de nuestro estudio, tuvimos la oportunidad de entrevistarnos con locales y ellos veían un efecto económico mayormente negativo en Izamal por la partida de los trenmayeros, que no ha sido contrarrestado por el flujo de turistas nacionales y extranjeros hasta la fecha.

Parte de este estudio debe enfocarse en analizar los efectos en las comunidades derivados de la transición entre el tipo de socialización y derrama económica que sucedió con los trenmayero/as —que era de mediano plazo, es decir, de meses o años— que ahora se reemplaza por una relación y derrame económico que sucede en pocas horas o quizá unos días con los turistas. Esto implica indudablemente dos tipos de interacción y percepciones del otro muy diferentes.

Ya veremos si la regulación del nuevo gobierno de Claudia Sheinbaum y la normalización con el tiempo de esta nueva oleada de turistas en las comunidades estudiadas, les trae desarrollo y bonanza, como apunto el gobierno desde el principio del megaproyecto; o drogas, crimen y debilitamiento cultural, como se pronosticaba en el estudio de 2019. O un poco o mucho de los dos.

Como se mencionó anteriormente, existe una diferencia entre trenmayeros civiles y militares. Los últimos se han convertido en administradores del Tren Maya y otros proyectos relacionados como aeropuertos, plantas de luz y agua, carreteras, puertos, puentes, y servicios de carga iniciados en el sexenio de López Obrador. Dichos proyectos constituyen nuevas fuentes de trabajo que pueden durar meses y hasta años. Y es muy posible que atraigan a trenmayeros desplazados por el término de la construcción del Tren, y quizá más trabajadores de afuera de la península.

En los grupos de enfoque y entrevistas realizados en 2024, tanto en Carrillo Puerto como en otras poblaciones, los y las participantes siempre reportaron una diferente percepción del ejército y los trenmayeros. En general tenían una percepción más positiva del ejército que de los trenmayeros. Veían protección en el ejército e invasión en los trenmayeros.

También es oportuno señalar que al convertirse los militares en jefes de los trenmayeros existieron denuncias en los medios de comunicación masiva por parte de trenmayeros sobre el trato que les daban los militares. Nuevamente hay muchas preguntas sobre la situación actual entre estos dos grupos, sobre todo el posible aumento en lo que toca a conflictos intergrupales en el corto y mediano plazo.

Bibliografía

Simmel, G. (2012). El extranjero. En O. Sabido Ramos (Ed.), *El extranjero: Sociología del extraño* (pp. 21-26). Ediciones Sequitur.

Capítulo 9

Temporalidad, familia y la guerra de castas en el ensayo histórico de Serapio Baqueiro Prevé

S. B. West
Gender and Sexuality Studies, Northwestern University
<https://orcid.org/0009-0004-2873-4097>

<https://doi.org/10.61728/AE24003155>



Resumen

En este capítulo, presento un análisis de la primera y tercera edición del texto *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864 (1865)* de Serapio Baqueiro Prevé. Me enfoco en la obsesión de los yucatecos pertenecientes a la clase élite de no solo escribir una historia de la así llamada Guerra de Castas, un conflicto que aún no había terminado en el momento de la investigación de Baqueiro, sino de inventar un conflicto que nunca ocurrió. En vez de una exploración historiográfica, hago uso de metodologías comunes en los estudios literarios críticos desde donde yo escribo, el territorio colonizado de los Estados Unidos. A través de esta metodología, creo un diálogo entre conceptos críticos pertenecientes a una teoría filosófica hemisférica y el texto de Baqueiro para cuestionar la función discursiva de la Guerra de Castas en la modernización del pasado regional. En la segunda mitad, me adentro en el concepto del “padre de familias” utilizado por Baqueiro como un locus discursivo capaz de fabricar una agresión racializada, por un lado; y por otro, unificar una península profundamente dividida políticamente.

Xoot' ts'íibil

Ti' le ts'íiba' kin beetiko'on junp'éeel xaak'al ti le yáax yéetel óox uuchben ts'íib yóolal le ba'atelo'ob ti Yucatan, tak ti' u ja'abil 1840 tak 1864 (1865), ti' Serapio Baqueiro Preve.

Kin t'aan yóolal le ayk'al yucatecoso'ob ts'íibnajo'ob yóolal le úuchben bate'el “Guerra de Castas”, up'éeel bate'el táan u yúuchul ka k'uch Baqueiro, up'éeel ba'atel ku ya'aliko'ob ma' úuchi'.

Le ts'íiba' tin meyajtaj ich jejeláas ts'íib xookilo'ob jebix “el territorio colonizado de los Estados Unidos”. Beyxan kin t'aano'on yóolal “padre de familias”, meyajtan men Baqueiro. Beyxane' yóolal u nuup'il Yucatan. Mejen t'aano'ob: ba'ate'el ch'i'ibalilo'ob, k'ajlayil yucateco', oksal túumben kuxtalil, Colo: xuulsaj ch'i'ibalil

Abstract

In this chapter, I present an analysis of the first and third editions of the text *Historical Essay on the Revolutions of Yucatán* from the year 1840 to 1864 by Serapio Baqueiro Prevé. I focus on the obsession of elite Yucatecans to not only write a history of the so-called Caste War, a conflict that had not yet ended at the time of Baqueiro's inquiry, but to invent a conflict that never occurred. Instead of a historiographic exploration, I make use of methodologies common in critical literary studies from where I write, the colonized territory of the United States. Through this methodology, I create a dialogue between critical concepts belonging to a hemispheric philosophical theory and Baqueiro's text to question the discursive function of the Caste War in the modernization of the regional past. In the second half, I delve into the concept of the "father of families" used by Baqueiro as a discursive locus capable of manufacturing racialized aggression, on the one hand; and on the other, unify the deep political divisions in the peninsula.

El Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864 (1864) de Serapio Baqueiro Prevé forma parte de un grupo de textos históricos publicados en la segunda mitad del siglo XIX e interesados en los orígenes y contextos de la así llamada Guerra de Castas o Guerra Social. Lo que unifica este corpus es el curioso hecho de que el autor confronta una realidad paradójica —buscaba escribir una historia sobre un conflicto que aún no había terminado. En este capítulo, me detengo en esta paradoja para contextualizar la obsesión de los yucatecos pertenecientes a las élites de no solo escribir una historia que aún no había terminado, sino de inventar un conflicto que nunca ocurrió. En vez de una exploración historiográfica, hago uso de metodologías comunes en los estudios literarios críticos desde donde yo escribo, la territorialidad colonizada de los Estados Unidos. A través de esta metodología, creo un diálogo entre conceptos críticos pertenecientes a una teoría filosófica hemisférica y el texto de Baqueiro para cuestionar la función discursiva de la Guerra de Castas en la modernización del pasado regional. En la segunda mitad de este capítulo, me adentro en el concepto del "padre de familias" utilizado

por Baqueiro como un locus discursivo capaz de fabricar una agresión racializada de parte de los rebeldes, por un lado; y por otro, unificar una península profundamente dividida políticamente.

El Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864 [Ensayo Histórico de aquí en adelante] pasó por varios momentos de revisión desde su publicación original. Apareció por primera vez en forma de entregas desde la Imprenta Literaria de Eligio Ancona en 1865. La última entrega fue el 15 de septiembre de 1866, que termina abruptamente, con una nota al final que cita vagamente algunas “circunstancias que nos obligaron a atrazar [sic] la presente entrega”. Salvador Rodríguez Losa alude hacia una interpretación de la abrupta suspensión debido a “errores” historiográficos.¹ Esta primera edición del texto pasaría por un proceso de voluminización que organiza la tercera edición de 1878 publicada en la Imprenta de Gil Canto y de Manuel Heredia Argüelles. Según el historiador Allen Wells, el primer volumen se publicó entre 1871 y 1873, pero fue censurado debido al efecto que tuvo entre varios políticos locales.² Fue reeditado seis años después. De acuerdo con el historiador Howard Cline, mucha de la historiografía posterior al trabajo de Baqueiro se ha basado en gran medida en su relato, muchas veces sin atribución³. Baqueiro, debido al rol militar que cumplió su padre (coronel Cirilo Baqueiro) en el conflicto, pudo viajar por la península durante un momento de limitado movimiento entre comunidades y ciudades, lo cual permitió que Baqueiro presenciara muchos aspectos del conflicto. Según Terry Rugeley, Baqueiro hizo uso de historias orales, correspondencia inédita y documentos personales que su familia poseía—de hecho, cada volumen contiene apéndices y pasajes repletos de documentos y cartas.

¹ Salvador Rodríguez Losa, “Introducción,” en Baqueiro, *Ensayo Histórico Sobre Las Revoluciones de Yucatán Desde El Año de 1840 Hasta 1864* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1990).

² Allen Wells, “Forgotten Chapters of Yucatán’s Past: Nineteenth-Century Politics in Historical Perspective,” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 12, no. 2 (1996): 204, <https://doi.org/10.2307/1051844>.

³ Howard F Cline, “Remarks on a Selected Bibliography of the Caste War and Allied Topics,” in Alfonso Villa Rojas, *The Mayas of East Central Quintana Roo* (Washington, D.C.: Carnegie Institution, 1945), 165-167.

Edición	Año	Imprenta
I (incompleto)	1865-1866, entregas	Eligio Ancona
II	1871-1873	Gil Canto
III, volumen I	1878	Manuel Heredia Argüelles
III, volumen II	1879	Manuel Heredia Argüelles
III, volumen III	1884	Gil Canto

La tercera edición presenta revisiones importantes como, por ejemplo, la omisión y sustitución de la breve introducción original que acompaña la versión de 1865 y un nuevo primer capítulo escrito y publicado en las ediciones de 1871 y 1878. El primer (1878) y segundo (1879) volumen se publicaron unos años antes de que Baqueiro desempeñara el puesto de gobernador provisional de Yucatán en 1883, y el tercer volumen se publicaría (1884) después de la conclusión de su mandato de gobernador. El primer volumen de 1878 es la más disponible y la más leída hoy en día.

El Ensayo histórico comparte cierta afinidad con la tradición costumbrista, un motif literario propio del momento que identifica o inventa escenas folclóricas e idílicas al servicio de una imagen autóctona (y nacional) capaces de presentar una sutil imagen de “América Latina” como una hermandad compuesta por países, pueblos y campos socialmente unificados. Sin embargo, tanto la introducción de la versión de 1865 como el primer capítulo de la versión de 1878 evoca ese “cuadro de costumbres” como un telón de fondo, reservando el escenario principal para una temporalidad teleológica en la que la romantizada y unificadora visión de la región es amenazada por la Guerra de Castas. Eso facilita que el cuadro de costumbres del ensayo establezca una visión del pasado definido por una “venturosa paz” (11, 1878), una imagen utópica y singular de un Yucatán unido perteneciente a los años anteriores a 1840:

Los habitantes del Estado, no sintiendo sus almas envenenadas por el espíritu del partido, por los rencores que forman contrarias opiniones, no reconocían mas [sic] que un principio, el del trabajo: una sola idea, la del porvenir: y un solo fin, el de vivir con honra y con comodidades: unidos en la calle, unidos en sus casas, unidos en el templo, aspirando el incienso de los sacrificios; y en todas partes juntos, era Yucatan [sic], sino el modelo

de un pueblo venturoso en la extensión de la palabra, al menos grandes y fundadas esperanzas prometía.

Pero ahl esas alegrías iban á [sic] desaparecer muy pronto, el vendabal [sic] de las pasiones se preparaba para acabar con todo, los dias [sic] de sangre, de lágrimas y de horrores se acercaban ya. (1865, p. 9; 1878, p. 3)

La eficacia retórica de estas oraciones se puede encontrar en cómo esta le da vida a un sentido ficticio de singularidad a través de la repetición ("una sola idea"; "un solo fin"; "unidos en la calle", entre otras expresiones), asignándole a esa singularidad un valor positivo a través de marcadores morales ("honra", "unidos en el templo", y así sucesivamente) que se movilizan a través de una linealidad temporal (antes de los conflictos bipartidistas vs. después). Sin embargo, El locus temporal del lamento, un Yucatán pacífico, somnoliento e idílico de antaño, reprime y omite siglos de complejidades sociopolíticas, incluyendo los intentos violentos y fallidos de colonizar y dominar el territorio y los pueblos mayas en el periodo colonial. Basta mencionar los siglos de levantamientos coloniales, incluidas revueltas y rebeliones en Chinkinchel, Sotuta, Tazes, Cupul, Cochuah, Uaymil (1546), Sotuta, Mani (1560-1562), Valladolid (1565), Campeche (1580-1583, 1585), Sotuta (1597), Tzuctok (1600-1670), Tekax (1610), Sacalum (1624), Bacalar (1636-1639), sur de Campeche (1668), Cancuc (1712) y Cisteil (1761) que demuestran la naturaleza incompleta de la llamada colonización de Yucatán y una resistencia sostenida y prolongada a la esclavitud y la muerte social. El pasado pacífico del Ensayo histórico requiere, entonces, del concepto unilineal judeocristiano del tiempo colonizado, el cual enfatiza un movimiento singular que produce tres tiempos: un pasado y un futuro, cerrados e inaccesibles, y un presente, abierto y actual. Esta orientación temporal está en el meollo de los proyectos expansionistas orientados a los discursos de la Ilustración europea. Ericka Beckman, por ejemplo, señala que el tiempo es central al desigual desarrollo del capitalismo global cuyas lógicas producen los límites del 'progreso' donde todo espacio no euroamericano se convierta en un espacio geopolítico 'rezagado'; 'emergente'; 'retrogrado'; 'subdesarrollado'—términos que comparten una relación semántica al tiempo lineal. En el lenguaje de Chakrabarty, los países colonizados están condenados a ocupar eternamente la "sala de espera" (2000, p. 8) del capitalismo global moderno,

demonstrando nuevamente la relación con la temporalidad colonizada. Es decir, en los países latinoamericanos decimonónicos, el tiempo se convirtió en una herramienta retórica capaz de suspenderlos detrás de la esfera ameroeuropea.

Beckman, del mismo modo, señala hacia esa conclusión al mencionar la función temporal de la novela: “solo un género de ficción como la novela podría retroceder en el tiempo para barrer las mentiras y restablecer un principio de verdad” (2014, p. 107). Yo quisiera extender el argumento de Beckman para considerar el poder del texto de crear un pasado ficticio y convertirlo en realidad, independiente del género del texto. Un ensayo considerado histórico seguramente tendría más poder sobre la verdad del pasado que cualquier otro género. Dada esta orientación a la temporalidad, Baqueiro aplica una lógica temporal que permite la creación de una profundidad cultural compatible con la modernidad—un pasado supuestamente unificado y pacífico orientado al contexto regional colonial-moderno. Del mismo modo, esta temporalidad provee una solución positivista a la condición antimoderna de la región basada en la indigeneidad. En este caso, con indigeneidad me refiero a los distintos discursos raciales que identifican (y producen) el indio como “el problema” de la sociedad latinoamericana, pero también a una tecnología temporal capaz de encapsular todo lo que resulta incompatible con la modernidad. En el contexto de la península de Yucatán, un espacio mayormente maya, el tiempo euroamericano se inserta de manera violenta y totalizadora para convertirse en una experiencia ‘natural’ del tiempo que, a la vez, excluye las articulaciones del tiempo no colonizado.

Es decir, los procesos reflejados en la producción del pasado por parte de Baqueiro velan el contraprocés simultáneo de convertir otras temporalidades—y todo lo que ellas contienen—en creencias. Siguiendo a Johannes Fabian, Mark Rifkin afirma que la diversidad temporal ocupa un lugar “menos real que las explicaciones dominantes de un tiempo lineal compartido” (2017, 20).

Baqueiro inventa un pasado de tal manera, entonces, moviliza su creación temporal en su presente. Y si regresamos al pasaje anterior, a semejanza de la indigeneidad las últimas oraciones fabrican la pérdida de la frágil unidad política. Ubicado en ese pasado construido, la narración señala

hacia una realidad premonitoria donde “pronto” vendría un “vendaval de pasiones” a devastar la paz de la región. Ese “espíritu bipartidista” es una referencia a la polaridad política extrema que dividiría la política peninsular en dos partidos: el federalista o liberal; y el centralista o conservador. La división política se volvió tan intensa en la década de 1840 que provocó la secesión de Yucatán de la república mexicana y una serie de conflictos violentos entre los criollos revolucionarios y aquellos leales a los funcionarios electos. Durante estos conflictos, los caudillos a menudo armaron y movilizaron a miembros de una población racializada, rural y empobrecida, a menudo entendida como “maya”, para luchar bajo promesas vacías sobre el acceso a la tierra y la libertad de contribuciones y/o tributos. En el caso del siglo XIX, podríamos tomar como ejemplo lo que Nelson Reed llama el “ciclo mortal de revolución tras revolución” promulgado por políticos yucatecos en competencia que comenzó en la década de 1830. En este sentido, la “verdad” histórica que Baqueiro busca establecer oculta sistemáticamente la violencia social y a su vez, proveer un campo narrativo que posibilita una “identificación simpatizante”⁴ Estas simpatías dan con el criollo, vida al pasado inventado.

Si bien podemos entender la articulación del pasado como un experimento textual en busca de una salida de la eterna sala de espera de la modernidad, el discurso de la Guerra de Castas, que aparece por primera vez en este texto⁵, funciona con miras al mismo fin. La imagen del rebelde maya que luego movilizaría Baqueiro —un ser deprimido, violento, caníbal, retrógrado, etc.—cumple el rol retórico de alejar el criollo revolucionario de la violencia y la barbarie del período revolucionario de los 1840. En otras palabras, Baqueiro imagina el rebelde maya para contener todo lo “anti-moderno” de las guerras del criollo. De Baqueiro:

Un padre de familias acosado por la desgracia, sin recursos, y lo que era peor sin lo mas [sic] preciso para el sustento de sus hijos, abandonaba la ciudad y se marchaba con todos ellos; al emprender su viaje no le preguntaban si llevaba pasaporte, tampoco temia [sic] que en su tránsito le

⁴ Mary G De Jong, “Introduction,” en *Sentimentalism in Nineteenth-Century America: Literary and Cultural Practices* (Vancouver: Fairleigh Dickinson UP, 2013), p. 8.

⁵ Según mis investigaciones, la primera mención pública de una “guerra de indios” y “una guerra de castas”) aparece en este texto. Ver Baqueiro 1865, pp. 98-101; 103.

molestasen por no llevarlo, no le asaltaba el pensamiento de que había [sic] de encontrarse con fuerzas pronunciadas, ni de que los indios le asesinasen por el camino; y después de haber llegado y de trabajar con tranquilidad, ora fuese en los pueblos del Oriente, ora en las espesas montañas de Xul y de Becanchen, ya sea que se hubiese internado los confines de Bacalar y de Chichanjá, era seguro que á [sic] los pocos meses contase con una fortuna que le pudiese proporcionar comodidades y salir de todas sus desgracias. (1865, p. 8)

Dado este nexo relacional, consideremos la superposición temporal de violencia racializada en la memoria del conflicto político de la primera parte de los 1840. A pesar de que la historiografía nos dicta que la Guerra de Castas no inicia hasta 1848, yo sostengo que una de las funciones del Ensayo histórico es establecer una vacilación entre el conflicto bipartidista y la Guerra de Castas. La razón por esta vacilación se halla en el que su aspecto racial podría servir como recipiente capaz de explicar apropiadamente las violentas atrocidades cometidas por los caudillos yucatecos. En otras palabras, la Guerra de Castas funcionaría como un discurso capaz de alejar la violencia política de la facción blanca y reinterpretarla en términos raciales del momento. De tal manera, el Ensayo histórico produce y opera a través de la lógica racial que resuelve la disonancia del blanco bárbaro: si bien los conflictos eran violentos, fue solo porque los indios, siendo indios, eran los únicos capaces de producir tal grado de violencia—una violencia bárbara y por lo tanto, propio al indio. Tomando esto en cuenta, la evocación de la violencia bipartidista en Baqueiro es siempre ya una evocación de la incipiente Guerra de Castas.⁶

También en esta cita se observa nuevamente el trabajo comparativo del presente y del pasado tan común en el Ensayo histórico. Aquí, vemos el resultado de años de discordancia y violencia política entre el partido liberal y conservador (fuerza pronunciadas) además del supuesto peligro de los rebeldes de la Guerra de Castas (indios que asesinan). Por un lado, esta cita produce una vinculación racial inherente a la vacilación temporal: en este pasaje ocurre la primera y única mención de violencia racializada (“los indios le asesinasen por el camino”) en las primeras 100 páginas del ensayo de Baqueiro, demostrando una vacilación temporal de la Guerra

⁶ West, *On Autonomy and Abolition in Yucatán's “Caste War”* (próximo a publicarse);

de Castas (que supuestamente, aún no había empezado) con la violencia bipartidista. Esta vacilación es seguida inmediatamente por la imagen de un padre, la figura que carga con toda la responsabilidad del bien de su mujer e hijos, estableciéndolo como el eje que permite una mirada fugaz y lamentosa hacia el pasado idílico perdido durante el cual tal padre pudiera “trabajar con tranquilidad”.

Deseo desviarme de las lecturas del maya rebelde y del partidista revolucionario blanco para desmenuzar el papel de la familia nuclear, pero sobre todo la figura del "padre de familias", como una táctica retórica que sustenta la diferencia ontológica entre el sujeto regional/nacional y el indígena. La narración define explícitamente cómo la figura paterna podría moverse dentro de espacios, pueblos, montañas y pueblos de pescadores mayas para extraer “fortunas” y, por tanto, resolver todas sus “desgracias” si no fuera por cómo la violencia racializada y la inestabilidad política. Así, el padre de familias moviliza la relación entre la ruptura temporal y la posibilidad social moderna con vínculos a los revolucionarios y los rebeldes.

Sostengo que no es casualidad que aparezca la racialización del indígena/rebelde maya junto con el padre de familia. La obsesión con la afrenta a la familia nuclear de parte de la Guerra de Castas no se limita al ensayo de Baqueiro: en los periódicos, novelas, ensayos históricos, entre otros documentos del momento, abundan relatos de “familias enteras” que “habían quedado reducidas á [sic] la más espantosa mendicidad” (Baqueiro 1865, p. 100); de historias de madres, que, por ejemplo, ven a sus hijos devorados vivos. Se destaca además el inimaginable éxodo de familias que decidieron abandonar la península durante los momentos más intensos de la violencia, dejando los centros urbanos yucatecos deshabitados o “yermo[s]” (Baqueiro 1865, p. 101). Dada esta obsesión, me gustaría explorar la posibilidad de que esta obsesión sea indicativa de las expresiones colonizantes y cisheteronormativas de la familia nuclear como uno de los recursos retóricos más efectivos para construir una guerra racial a partir de la violencia revolucionaria. Yo sostengo que el riesgo de la disolución de la familia fomenta el miedo de una guerra racial.

Kim TallBear provee una importante perspectiva sobre las especificidades de la implementación política de la familia biológica organizada a través del matrimonio monógamo en proyectos “civilizadores” cuya meta

principal era la parcelación de tierras indígenas. Ella enfatiza que antes de la existencia de la familia nuclear biológica, existían (y aún existen) redes de relacionalidad [relations] en la epistemología panindígena en las que los miembros de una comunidad dada podía (y puede) formar un sentido legítimo de familia fuera de cualquier orientación biológica entre sus miembros. También enfatiza que los sistemas coloniales de Estados Unidos y Canadá

impusieron una monogamia obligatoria que ayudaría a privatizar y constituir la propiedad de la tierra para los hombres colonos, sus familias, sus corporaciones y estados. Estos estados también obligaron a hombres, mujeres y niños indígenas a ingresar en este sistema opresivo a través de políticas de asignación de tierras, conversión obligatoria al cristianismo, programas de reubicación y escuelas residenciales: su adoctrinamiento y abusos. (TallBear 473; mi énfasis)

TallBear señala que la organización familiar colonizada posibilita directamente el robo, colonización, y comodificación de la tierra y, de manera indirecta, la conversión forzada de los indígenas al mundo colonizado para sobrevivir. Es de notarse que TallBear señala primero al hombre colono como el ápice de la monogamia obligatoria y la unidad familiar. Scott Morgensen también ha notado que las formas de parentesco, relacionalidades, epistemologías y prácticas indígenas poseen una relación inversa a lo que él llama la "sexualidad colonizado [settler sexuality]", la cual se refiere a las formas de cisheteropatriarcado blanco que gobiernan los proyectos sociales⁷. En el estudio del periodo colonial latinoamericano, Anne McClintock sostiene que la familia —es decir, las únicas formas de relación legitimadas por la colonia, y luego el estado— es un "elemento orgánico del progreso histórico", la expresión nacional de la "economía burguesa en pequeña escala"⁸. Sophie Lewis, siguiendo la argumentación de McClintock, señala que tan central es la familia en la extensión del sistema colonial- moderno, que requiere de su abolición. De manera similar, Tiffany Lethabo King es-

⁷ Morgensen, S.L. (2011). *Spaces Between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*. University of Minnesota Press.

⁸ Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995), 45, <https://doi.org/10.4324/9780203699546>; <https://doi.org/10.4324/9780203699546>; Sophie Lewis, *Abolish the Family* (Verso, 2022), 14.

tablece que cualquier “[modificación o revisión] a la familia... conservan apegos al concepto humanista liberal de lo filial,” lo cual preserva, desde su aspecto genereizado, las condiciones de la colonialidad.⁹

Dada esta orientación, se puede percibir que la figura del padre de familia en el pasaje de Ensayo histórico interviene en la frustración de la acumulación de tierra que produjo la Guerra de Castas. Si regresamos a la primera frase de la cita de Baqueiro, la actividad revolucionaria limita la posibilidad de que el padre mantenga a su familia, lo cual enfatiza el riesgo que corre, por un lado, el proceso ontológico del género del padre; y por otro, se frustra la producción de la unidad cisheterofamiliar en la que tanto depende el modelo social colonizado. Sin embargo, si tomamos en cuenta el vínculo entre el revolucionario bipartidista y el indio rebelde, además del discurso de la extracción de bienes ubicada en el movimiento entre pueblos (mayormente) mayas indígenas, este pasaje produce una cadena metonímica dentro de su alegorización que revela los vínculos entre la (re) producción familiar patriarcal (padre), el peligro de la pérdida de ella ante el revolucionario/indio (Guerra de Castas) debido a la imposibilidad de extracción material y acceso a la tierra maya indígena. Dada esta cadena, vemos en tiempo real la conversión del imaginario colonial al imaginario moderno— de riquezas escondidas por los nativos al extractivismo y comodificación terrenal; del conquistador a la figura familiar ciudadano cismasculina; y del desaparecido peligro del levantamiento indígena colonial al inminente peligro racial. Así, el peligro que confronta la figura del padre de familias es emblemático de su función textual: el establecimiento de una figura racializada y violenta dispuesta a destruir la familia y así, el sistema colonial-moderno y su ensueño capitalista.

El trabajo ideológico y sentimental que hace el padre de familias es más insidioso de lo que pareciera ser a primera vista. Esta figura le da apertura a la llegada de una nueva configuración colonial-moderna de la humanidad. Siguiendo las perspectivas teóricas de Frantz Fanon, Sylvia Wynter y otros, la categoría de lo humano ha producido durante mucho tiempo las condiciones de la colonialidad, y va de la mano con la manipulación temporal en la que participa el Ensayo histórico. Wynter revela que la constitución colonial-moderno del “humano,” lo que Wynter llama el Hombre2, asigna

⁹ Tilany Lethabo King, “Black ‘Feminisms’ and Pessimism: Abolishing Moynihan’s Negro Family,” n.d., 69. in Sophie Lewis, *Abolish the Family* (Verso, 2022), 28.

de manera a priori una blancura y una cisheteromasculinidad al sujeto capaz de portar el título. Así, para Wynter, todo ser que no llegue a poseer tales cualidades queda fuera de lo que es reconocido como humano. Esta postura permite que observemos el aspecto ideológico, y no ontológico, del ser humano, dentro de un campo de la verdad capaz de congelar el campo semántico de lo humano como el único verídico, legítimo, automático, y estable. De tal manera, las subjetividades raciales tienen la función de establecer el que es reconocido como sujeto bajo la ley, y el que no. Dadas estas distinciones, el establecimiento del Hombre² y sus subsecuentes subjetividades socio-raciales no distan tanto de la construcción de la temporalidad, por lo menos en su relación con la verdad, la ideología, y el establecimiento de la península yucateca como un espacio moderno y capitalista.

Los múltiples hilos que he tejido en este capítulo producen una imagen que arroja luz sobre la obsesión de producir historia sobre un conflicto que nunca ocurrió. Si bien la Guerra de Castas es nada más, ni nada menos que una fabulación de parte de la clase élite yucateca para remediar una violencia política capaz de derrotar sus idilios coloniales-modernos, la figura del padre de familias en el trabajo de Baqueiro demuestra la capacidad de la tecnología colonial de la familia nuclear vis-a-vis la racialización de la violencia en la península. Sin embargo, eso no implica que no haya habido una resistencia a la violencia de la clase élite política, o independiente de la historiografía o discurso hegemónico de la Guerra de Castas (Chávez Gómez, 2018; West, próximo a publicarse). Es más, exponer la cualidad ficticia de la Guerra de Castas abre puertas a consideraciones más robustas de una resistencia maya desarticuladas del aspecto racista que se conlleva hasta en el nombre, “Guerra de Castas” (Campos García, 2023; West, próximo a publicarse). De tal forma, aquí no se busca “poner fin” a la Guerra de Castas (ver Osorio 2021; Politikon Maya 2017) —no me interesa hacer uso de la misma configuración temporal de la cual dependen las diferentes ediciones del Ensayo histórico. Más bien, en este capítulo, he leído críticamente la historiografía de Baqueiro que, al producirse durante varias etapas del conflicto, intentaba encapsular cualquier resistencia maya en un pasado cerrado. He revelado la importancia del tiempo lineal como otra tecnología de sistema colonial-moderno capaz de resituar el conflicto bipartidista racializado fuera de una supuesta modernidad regional en ciernes.

Referencias

- Baqueiro, S. (1865). *Ensayo historico sobre las revoluciones de Yucatan, desde el año de 1840 hasta 1864*. Imprenta literaria de Eligio Ancona.
- Baqueiro, S. (1871). *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*: Vol. I (2nd ed.). Imprenta de Gil Canto. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020004222/1020004222.html>
- Baqueiro, S. (1878). *Ensayo historico sobre las revoluciones de Yucatan desde el año de 1840 hasta 1864*: Vol. I. M. Heredia Argüelles.
- Baqueiro, S. (1879). *Ensayo historico sobre las revoluciones de Yucatan desde el año de 1840 hasta 1864*: Vol. II (2nd ed.). M. Heredia Argüelles.
- Baqueiro, S. (1887). *Ensayo historico sobre las Revoluciones de Yucatan, desde el año de 1840 hasta 1864*: Vol. III. Tipografía de G. Canto. <https://data.historicaltexts.jisc.ac.uk/view?pubId=bl-000192443-03&terms=baqueiro&filter=author%7C%7CBaqueiro,%20Serapio&pageId=bl-000192443-03-1203677-7>
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Chávez Gómez, J. M. A. (Ed.). (2023). *U MAAYAB BA'ATE'IL: La Guerra Social Maya o de Castas, nuevos aportes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García, M. C. (2023). *THE INVENTION OF CASTE WARFARE IN YUCATÁN, 1847- 1927*.
- King, T. L. (2018). *Black "Feminisms" and Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family*.
- Mcclintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203699546>
- Morgensen, S. L. (2011). *Spaces between us: Queer settler colonialism and indigenous decolonization*. University of Minnesota Press.
- Osorio, C. (2021). López Obrador pide perdón a los mayas por los abusos contra ellos a lo largo de la historia. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2021-05-03/lopez-obrador-pide-perdon-a-los-mayas-por-los-abusos-contra-ellos-a-lo-largo-de-la-historia.html>

- Politikon, M. (2017, May 19). "La guerra de castas no ha terminado", afirma el historiador Pedro Bracamonte. MayaPolitikon. <https://mayapolitikon.com/guerra-de-castas-mayas/>
- Rifkin, M. (2017). *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self Determination*. Duke UP.
- Reed, N. (1964). *The Caste War of Yucatan*. Stanford University Press.
- Rodríguez Losa, S., & Baqueiro, S. (1990). *Introducción*. In *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Rojas, A. V. (1945). *The Maya of East Central Quintana Roo*. Carnegie Institution of Washington.
- Rugeley, T. (2009). *Rebellion now and forever: Mayas, Hispanics, and caste war violence in Yucatán, 1800-1880*. Stanford University Press.
- TallBear, K. (2019). *Can DNA test make me Native American?* <https://www.allmyrelationspodcast.com/podcast/episode/33235119/can-a-dna-test-make-me-native-american>
- TallBear, K. (2023) *Identity is a poor substitute for relating: Genetic ancestry, critical polyamory, property, and relations* in Hokowhitu, B. (Editor), Moreton-Robinson, A. (Editor), Tuhiwai-Smith, L. (Editor), Andersen, C. (Editor), & Larkin, S. (Editor). (n.d.). *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*.
- Tun, M. (2017). Jacinto Canek: Memories of a Maya Rebel, Prophet, and Hero. *Hispanic Journal*, 38(2), 33–48.
- Wells, A. (1996). Forgotten Chapters of Yucatán's Past: Nineteenth-Century Politics in Historiographical Perspective. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12(2), 195–229. <https://doi.org/10.2307/1051844>
- West, S. B. (próximo a publicarse). *On Autonomy and Abolition in Yucatán's "Caste War."*

Acerca de los autores

Ever Canul Góngora

ORCID: 0000-0002-7944-3650

Nació en Felipe Carrillo Puerto el 10 de agosto de 1973.

Es profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

Licenciado en antropología social por la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo, maestro en ciencias antropológicas por el Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente y doctor en estudios culturales y sociales de Mesoamérica y del Caribe por la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

Fue jefe del Centro de Estudios Interculturales, se desempeñó como Secretario de Extensión y Vinculación zona sur en la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo y actualmente es el coordinador del Campus Felipe Carrillo Puerto de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo

Forma parte del cuerpo académico “Estudios Antropológicos del Circumcaribe”.

Sus líneas de investigación refieren al pensamiento intercultural desde una perspectiva crítica, la educación con base étnica, epistemologías indígenas y la literatura indígena contemporánea.

Adriana Marisela Caballero Medina

Candidata a doctora en Geografía por la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo, su interés se centra en el turismo, la geografía y la organización campesina.

Alberto C. Velázquez Solís

ORCID: 0009-0008-4308-8395

Dirección de correo electrónico preferida: alberto.velazquez.doc@uicam.edu.mx

Correo electrónico alternativo: yuumbeto@gmail.com

Dirección de envío: Calle 13 # 549 por 52 y 54, Residencial Pensiones, Mérida, Yucatán, México. CP. 97217

Alberto C. Velázquez Solís es activista maya de los derechos humanos. 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. Es profesor-investigador de la Universidad Intercultural de Campeche (UICAM) y coordinador de comunicación en el Centro de Derechos Humanos "Utsil Kuxtal" A. C. Es candidato al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores y miembro del Grupo de Trabajo "Cuerpos, Resistencias, Territorios" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT CUTER-CLACSO). Sus líneas de investigación son: Defensa del territorio y derechos humanos; cosmovisión, identidad y epistemología maya. Autor del libro *U tookchajal u lu'umil u k'áaxil maaya kaaj: Arrebato/ defensa del territorio y el monte del Pueblo Maya*, coeditado por la Cátedra Alonso, CLACSO y la Red Transnacional Otros Saberes (Retos). Autor de diversos capítulos de libros y artículos de revistas científicas.

Miguel Ángel Cat Colli

ORCID: 0009-0003-2588-0788

Licenciado en Antropología social por la Universidad de Quintana Roo y maestro en Educación: Campo Práctica Docente.

Es docente de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo, Campus Felipe Carrillo Puerto, y sus líneas de trabajo académico y de investigación están enmarcadas en la lengua y cultura maya peninsular, hecho que en el año 2019 lo llevó a ser acreedor del Premio Estatal a la Juventud en la distinción cultural.

Wilberth Gabriel Ucan Yeh

ORCID: 0000-0002-0419-7889

El Mtro. Wilberth Gabriel Ucan Yeh es egresado de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo. Cursó la licenciatura en Antropología Social y la maestría en Antropología Aplicada. Desde el 2007, su desempeño profesional ha sido como administrativo en el Centro de Estudios Interculturales (CENEI) de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo, donde labora hasta ahora; entre sus responsabilidades se encuentra el programa de servicio social comunitario.

Desde el 2010 se desempeñó como profesor por asignatura y en el 2020 obtiene la plaza de profesor investigador. Su interés profesional y de investigación está enfocado al estudio de la lengua y cultura maya, la interculturalidad en las instituciones de educación superior y el desarrollo regional de las comunidades indígenas del estado de Quintana Roo..

Jorge Capetillo Ponce

ORCID: 0000-0002-8311-1827

Jorge Capetillo Ponce es profesor de sociología en Umass Boston. Ha publicado cerca de 100 estudios y artículos sobre etnia, raza, religión, arte, teoría sociológica, consumo y turismo. Es editor de 4 libros sobre migración, periodismo, Foucault y teoría social. Su último libro es sobre la obra surrealista de Edward James en Xilitla, Mexico. Actualmente está enfocado en escribir un estudio sobre el Tren Maya.

Roland Ebel

ORCID: 0000-0002-4391-0245

Dirección de correo electrónico preferida: roland.ebel@gmx.com

Correo electrónico alternativo: roland.ebel@montana.edu

Dirección de envío:

Roland Ebel
Reid Hall 345
Montana State University Campus
59717 Bozeman, Montana
Estados Unidos

Roland Ebel es profesor en Sistemas de Alimentos Sustentables en Montana State University. Formado como agrónomo (doctorado en agricultura orgánica, Universidad de Ciencias Aplicadas, Viena, Austria), se ha enfocado en la investigación transdisciplinaria, participativa y métodos mixtos. Está convencido de que las soluciones a los desafíos del sistema alimenticio contemporáneo deben encontrarse más allá de consideraciones técnicas. Su trabajo se enfoca en estrategias de incrementar la agrobiodiversidad, particularmente en los quelites, y en el impacto del cambio climático y fenómenos socioeconómicos/políticos sobre comunidades rurales y su soberanía alimentaria. Entre 2008 y 2014, trabajó como profesor en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, donde estudió la agrobiodiversidad de agroecosistemas tradicionales. De 2015 a 2018 sirvió como docente en la Universidad Autónoma del Estado de México. Desde 2019 trabaja en Montana, donde actualmente sirve como coordinador de la carrera de Sistemas de Alimentos Sustentables.

Juan Ariel Castillo Cocom

ORCID: 0000-0002-1465-3278

Dirección de correo electrónico preferida: nachikokom@gmail.com

Correo electrónico alternativo: juancastillo.cocom@gmail.com

Dirección de envío:

Juan A. Castillo Cocom

Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo

Carretera Muna-Felipe Carrillo Puerto Km. 137, S/N

Presumida, Municipio de José María Morelos, Quintana Roo, C.P. 77870.

Juan A. Castillo Cocom es maya (a veces) y profesor en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, México. Es Ph.D. en Sociología por la Florida International University. Es especialista en filosofía y epistemología maya, etnoéxodo, tsikbal e iknal. Sus más recientes publicaciones incluyen:

Libro

Castillo Cocom, J. A. (2024). *T'áalk'u' Iknalítico*: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas. Astra Ediciones.

Capítulos de Libro

- Castillo Cocom, J. A. (2024a). Mayaland Deciphered: Archaeologies of the Self. In G. N. a. J. Watkins (Ed.), *In Working as Indigenous Archaeologists: Reckoning New Paths Between Past and Present Lives* (pp. 85-98). Routledge.
- Hernández Reyna, M., Juan A. Castillo Cocom y Andrés Camarillo Quesada. (2024). De l'éducation pour l'homogénéité à l'éducation l'interculturalité: la transformation du récit national dans le système scolaire mexicain (1867-2020). In B. G. e. S. L. Piero S. Colla (Ed.), *In Histoires nationales et narrations minoritaires. Vers de nouveaux paradigmes scolaires? XXe-XXIe siècles* (pp. 139-156). Presses Universitaires du Septentrion
- Palacios Rita, J. A. C. C., and Paul Worley. (2023). "We Are the Canon": On Reconceptualizing Hispanic Studies from Indigenous Studies. In G. E. Chacón, Juan G. Sánchez Martínez, Lauren Beck (Ed.), *Abia-yalan Pluriverses: Bridging Indigenous Studies and Hispanic Studies* (pp. 169-179). Amherst College Press.

Hermilo Gómez Hernández

ORCID: 0009-0009-1904-0831

Dirección de correo electrónico preferida: hermilo.gomez.hernandez@gmail.com

Correo electrónico alternativo: hermilo.gomez@uimqroo.edu.mx

Dirección de envío: Calle Chichan Kanab SN entre Jacinto Pat y Felipe Carrillo Puerto. Colonia Vicente Guerrero, José María Morelos, Q. Roo C.P. 77870

Hermilo Gómez Hernández es Licenciado en Lengua Inglesa (U. V.) y en Lengua y Literatura (IEU), Especialista en Enseñanza del Idioma Inglés (UNACAR) y Maestro en Pedagogía y Práctica Docente (UPN 042). Actualmente, él se desempeña como Profesor Investigador de Carrera en el Departamento de Lenguas e Interculturalidad en la UIMQROO. Hermilo Gómez integrante del Cuerpo Académico de Ciencias del Lenguaje y de las Artes. Sus intereses de investigación están centrados en la didáctica de lenguas, procesos de aprendizaje de lenguas y la terminografía. Ha participado como ponente en congresos nacionales e internacionales, y su producción académica se encuentra publicada como capítulos de libros.

Marlene Margarita Chuc Maldonado

ORCID: 0009-0006-3549-1155

Dirección de correo electrónico preferida: marlene.chuc@uimqroo.edu.mx

Correo electrónico alternativo: marjamarlen@gmail.com

Dirección de envío: Carretera muna felipe carrillo puerto Km 137

Originaria de la Ciudad de México, estudió la maestría en Administración, Formación y Capacitación de Recursos Humanos a la Educación, en la Universidad Interamericana para el Desarrollo y la licenciatura en Lengua Inglesa por la Universidad de Quintana Roo, cuenta con dos diplomados en enseñanza del inglés y uno en enseñanza del español como lengua extranjera. Por más de veinte años ha impartido clases de inglés y asignaturas relacionadas con la docencia, actualmente se desempeña como Jefa de Departamento de Lenguas e Interculturalidad y Coordinadora de Lengua y Cultura

Ha desempeñado los siguientes cargos: profesora investigadora de carrera en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.

Coordinadora del Centro Intercultural de Aprendizaje de Lenguas

Coordinadora de Movilidad e Intercambio

Ha participado en diferentes congresos tanto nacionales como internacionales con ponencias relacionadas a la lengua maya y al inglés así como aspectos de docencia. Sus intereses en investigación son: sociolingüística y docencia.

Gabriel Jesús Santos Cuevas

ORCID: 0009-0007-4962-6417

Dirección de correo electrónico preferida: gabrielsantoscuevas@gmail.com

Correo electrónico alternativo: gabriel.santos.doc@uicam.edu.mx

Dirección de envío: Fracc. Rinconada del Valle No 30, San Francisco de Campeche, Campeche 24038

Es docente de la licenciatura en Lengua y Cultura Maya y de la Ingeniería en Agroecología y Soberanía Alimentaria en la Universidad Intercultural de Campeche. Su trabajo se ha centrado en educación intercultural, pedagogías (alter)nativas, género y procesos participativos para la conformación de organizaciones en comunidades indígenas y rurales.

Marx Navarro Castillo

ORCID: 0000-0003-3472-152X

Dirección de correo electrónico preferida: marxnavc@yahoo.com

Correo electrónico alternativo: marx.navarro.doc@uicam.edu.mx

Dirección de envío: Calle 89 #577, Fraccionamiento Los Héroes, Mérida, Yucatán; C.P. 97306.

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. Asimismo, ha colaborado con capítulos en libros publicados en México y EE.UU., igualmente autor de un libro y editor de otro. También 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.

S. B. WEST

ORCID: 0009-0004-2873-4097

Dirección de correo electrónico preferida: SBWEST@NORTHWESTERN.EDU

Correo electrónico alternativo: esbiwest@gmail.com

Dirección de envío:

S. B. WEST
1275 COUNTRY CLUB RD
LAKE ZURICH IL 60047-2125
UNITED STATES

S. B. West, Ph.D. 2017 de University of Illinois at Urbana-Champaign. Actualmente profesora asociada de instrucción de Northwestern University y anteriormente profesora asociada de Northeastern Illinois University en

Chicago. Es autora de varios artículos y capítulos de libro sobre la literatura decimonónica y contemporánea yucateca, así como de estudios de género. Su primer libro, *Abolition and Autonomy in Yucatán's "Caste War"* (próximamente, University of Arizona Press), es una exploración crítica que analiza la manifestación y control discursivos de la Guerra de Castas a partir de una amplia gama de textos. Su próximo libro, un proyecto colaborativo con el título tentativo de *Tsikbal Story-Knowledges*, se enfocará en los múltiples significados críticos del tsikbal.

Adrián de Jesús Cetina-Catzín

ORCID: 0000-0002-1482-5164

Dirección de correo electrónico preferida: adrian.cetinac@outlook.com

Correo electrónico alternativo: adrian.cetina.doc@uicam.edu.mx

Dirección de envío: Calle Los Geranios 8 #26; SM250, M51, Lte1; Villas del Mar Plus, Cancún, Quintana Roo; C.P. 77517.

Es docente y coordinador de la licenciatura en Lengua y Cultura Maya en la Universidad Intercultural de Campeche. Adrian es doctor en Estudios Socioculturales y Globales por la Universidad Internacional de Florida. Sus áreas de interés incluyen metodologías alternativas, etnicidad, alteridad, indigeneidad, herencia cultural y patrimonio biocultural, cultura y pensamiento maya peninsular, así como la investigación interdisciplinaria con Sistemas de Información Geográfica (SIG).

Territorios mayas e interculturalidad

Se terminó de imprimir en diciembre 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 de 75 g.

Este libro busca adentrarse en las complejidades de la vida cotidiana de las comunidades mayas en el presente. Aquí exploraremos sus tradiciones ancestrales, que aún laten con fuerza en diversos rituales, formas de organización social, cosmovisión y prácticas agrícolas. Pero también daremos voz a las transformaciones que estas comunidades han enfrentado: el impacto del turismo, la migración, los movimientos por la autonomía indígena y la lucha por la preservación de sus lenguas, tradiciones y ecosistemas frente al avance de la homogenización cultural.

ISBN:979-13-87631-37-6



9 791387 163137 6



Consulta y descarga

