

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'íibil

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'aáilil.

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'iba-lilo'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 *k tsikbal ichilo'on*² (dialogamos entre nosotros) y *k tsikbal ichil to'on* (dialogamos para saber de qué estamos hablando realmente) estamos simultáneamente tan *k 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'oob* —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	Campesino y alcalde	Secundaria
Emilio Tuk Aké	Masculino	74	Campesino	Primaria
Ana Chuk Pech	Femenino	75	Campesina	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 *tsikbal*:

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' Iknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades 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 necesita, 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).

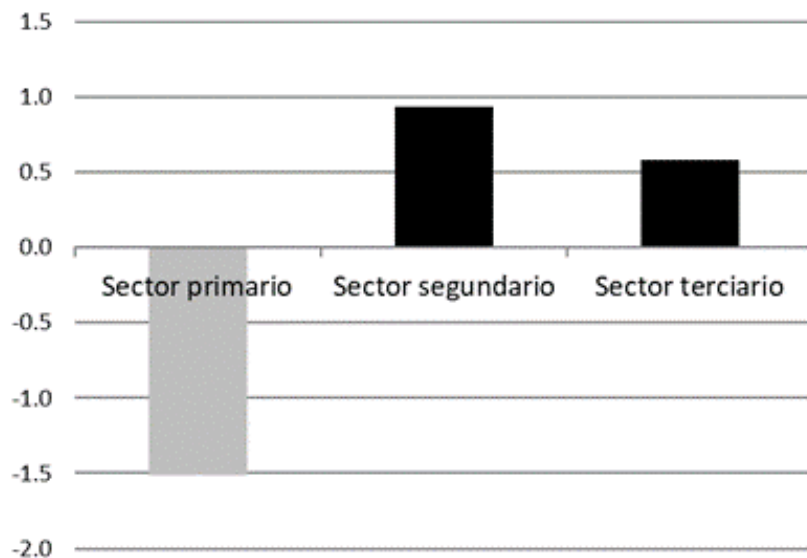


Fig. 1:

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).

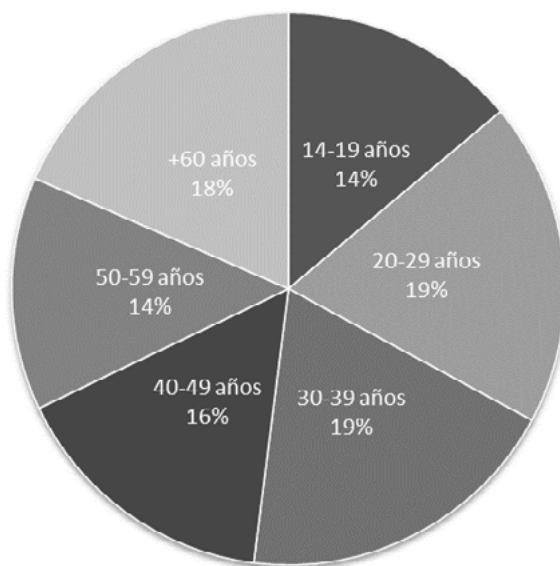


Fig. 2:
Edad de las personas dedicadas al sector primario en el año 2010 en el estado de Quintana Roo por rangos de edad, México (INEGI, 2011)

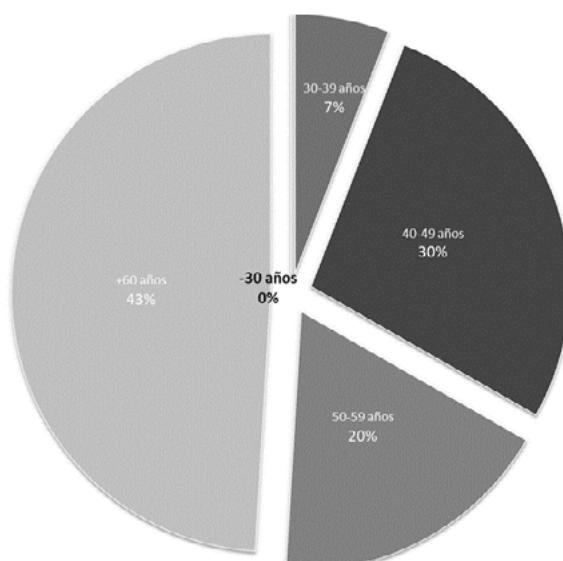


Fig. 3:
Edad de los usuarios de tierras comunitarias compartidas (ejidatarios) en X-Pichil, Quintana Roo según encuesta realizada en 2010

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).

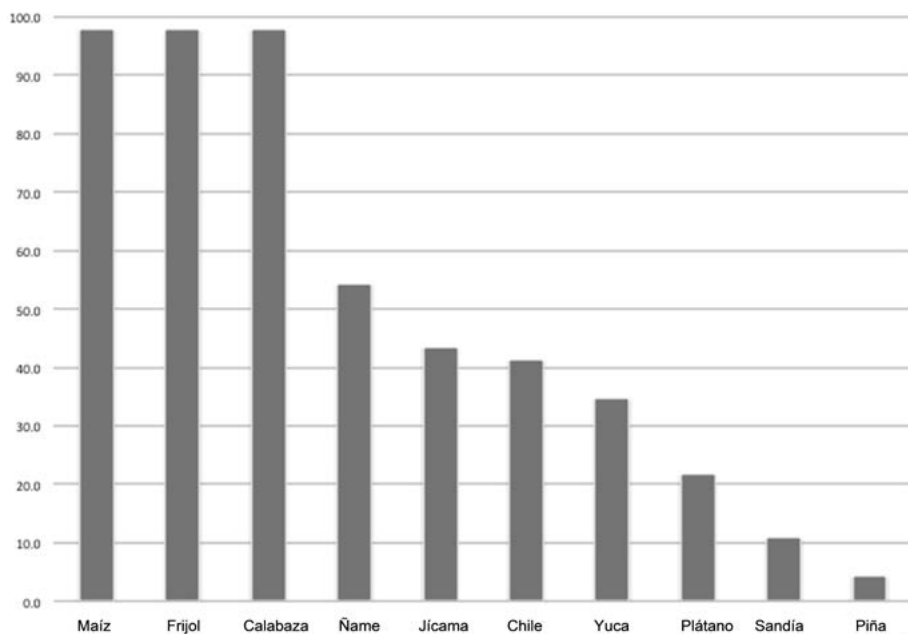


Fig. 4:

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

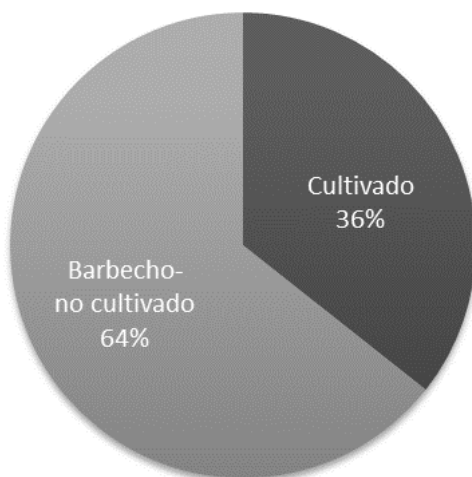


Fig. 5.

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.
(Dzib 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' Ik'nalítico: 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' ik'nalítico: 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.
- 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.
- 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.eleconomista.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>

